

Российский государственный гуманитарный университет

Центр типологии и семиотики фольклора

Кафедра истории и теории культуры

V Международная научная конференция

ДЕМОНОЛОГИЯ

КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Москва, РГГУ

24–26 мая 2018 г.

МАТЕРИАЛЫ



Москва 2018

УДК 398 (08)

ББК 82.3(0)

Д31

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

Д31 Демонология как семиотическая система. Материалы V международной научной конференции. Москва, РГГУ, 24–26 мая 2018 г. / Сост. и ред. О.Б. Христофорова, Д.И. Антонов. М., 2018. – 196 с.

Демонологические представления – важная часть актуальной мифологии, существующая в разных культурах и во все эпохи. Цель конференции – исследование демонологии как семиотической системы, функционирующей в устной традиции, книжности и иконографии, массовой культуре и постфольклоре.

Участники сборника материалов конференции рассматривают следующие проблемы: демонологические образы и представления в актуальной мифологии, фольклоре и постфольклоре; демонологические темы в ритуалах и ритуализованном поведении; взаимоотношение и взаимовлияние церковной («ученой», «книжной») и народной демонологии, вернакулярные демонологические «концепции»; демонологические сюжеты в книжности и визуальной традиции; представления об одержимости и связанные с ними практики; вера в колдовство: общие модели и локальные контексты; демонологические модели в политико-идеологическом дискурсе и визуальной пропаганде; демонизация «другого»: функции, риторика, социальные контексты.

УДК 398 (08)

ББК 82.3 (0)

Д31

ISBN 978-5-7281-2044-5

© Коллектив авторов, 2018

© Российский государственный гуманитарный университет, 2018

Содержание

<i>Александрова Е.В., Лаврентьева Н.В.</i> Как есть и не быть съеденным в ином мире	6
<i>Антонов Д.И.</i> Сатана на допросе, или Что рассказывает бес демоноборцу	9
<i>Арукаск М.</i> Бес, трикстер и эстонский национальный нарратив	11
<i>Бакус Г.В.</i> Инквизитор как проповедник. Злонамеренное колдовство в проповедях Генриха Инститориса	14
<i>Башарин П.В.</i> Образ джиннов в мусульманской магии	17
<i>Башкатова А.Г.</i> Демонологические мотивы в детективе: главный герой – падший ангел или раскаявшийся бес?	20
<i>Боброва М.В., Русинова И.И.</i> Функционирование демононимов в мифологических текстах о людях со сверхъестественными свойствами (по данным Пермского края)	23
<i>Буцких Н.В.</i> Сирены, ехидны, кентавры: репрезентация античного бестиария в древнерусских визуальных источниках	29
<i>Веселова И.С., Степанов А.В.</i> Опыт по ролям: видевший, рассказавший, узнавший	33
<i>Виноградова Л.Н.</i> «Где это видано, где это слыхано...»: сообщение о чем-то абсурдном как способ защиты от ходячего покойника	36
<i>Герштейн А.Б.</i> «Маг», «чернокнижник», «обольститель», «еретик»: о демонизации образа лже-правителя в книжной культуре XIII–XIV вв.	39
<i>Гудков А.Г.</i> Толковый Апокалипсис Иродиона Уральского: об актуальной интерпретации лицевых изображений	42
<i>Дулина А.М.</i> Метаморфозы демонологической системы Японии после монгольского нашествия конца XIII в.	52
<i>Журавель О.Д.</i> «Беснующийся недуг»: одержимость в сибирском обществе XVIII в.	53
<i>Задоя К.С.</i> Карпатские народные представления об эпидемиях	56
<i>Зеленина Г.С.</i> «Злобные, но бессильные». Отказники и советская власть: взаимная демонизация и осмеяние	58
<i>Иванова А.А.</i> «Старая погудка на новый лад» (к проблеме реновации локальных мифологических систем)	61
<i>Ипполитова А.Б.</i> Магия в травнике конца XIX в. из библиотеки Саратовского университета (Собр. П.М. Мальцева, № 792)	68
<i>Каспина М.М.</i> Представления о домовом в еврейском фольклоре и книжности ..	72
<i>Кикнадзе Д.</i> Демонизация Китая японцами, или Народная версия исторических событий в прозе <i>сэцува</i>	75

<i>Королёва С.Ю., Шкураток Ю.А. Чудь и чуды: к проблеме соотношения персонажей и их номинаций в коми-пермяцком фольклоре.....</i>	78
<i>Кузнецова Е.А. Дело о кикиморе вятской: демонологический персонаж и социальный контекст</i>	84
<i>Лазарева А.А. Домовой, ходячий покойник и покинувшая тело душа: интерпретации сонного паралича в восточнославянской культуре</i>	94
<i>Лобанова Л.С. Икота-шева в фольклорной традиции вишерских коми</i>	98
<i>Лучицкая С.И. О некоторых принципах изображения пророка ислама в средневековой иконографии XII–XIV вв.</i>	101
<i>Махов А.Е. Diabolus absconditus: эффект непредсказуемости в постсредневековой иконографии демонического тела</i>	103
<i>Миненок Е.В. Особенности систем мифологических персонажей в переселенческих деревнях Восточной Сибири</i>	105
<i>Мороз А.Б. Святке. Биография несуществующего демона</i>	108
<i>Моррис М.-В.В. Борьба с грозowymi и градовыми тучами в Карпатском ареале с точки зрения типологии мифологических персонажей</i>	110
<i>Неклюдов С.Ю. Демонический антимир, или Империя зла</i>	113
<i>Orschulko A. Contemporary Demons in Urban Côte d’Ivoire: Perceptions of the Other and the Self in Questions of Public Health</i>	118
<i>Петров Н.В. Маленькие демоны: колдуны и их помощники в русских мифологических рассказах</i>	119
<i>Петрухин В.Я. Идолы, демоны и ритуальная коммуникация (Скандинавия и Русь)</i>	128
<i>Попов М.А. Представления о водяных духах у чулымских тюрок Тегульдетского района</i>	131
<i>Порфирьева С.И. Знак демона: о способе выражения магических действий в лекции «О магическом искусстве» Франсиско де Витории</i>	134
<i>Рахно К.Ю. Под сенью кровли: свес крыши как защита от демонов</i>	137
<i>Рейфман Б.В. «Красота дьявола» как визуальная форма, создаваемая и деконструируемая в фильме «Заводной апельсин»</i>	141
<i>Сеитов Э.М. Исламизированный шаманизм у народов Средней Азии в наши дни</i>	145
<i>Сокаева Д.В., Барцыц М.М. Культы покровителя дома (Бынаты хицау) осетин и Щашвы абхазов</i>	148
<i>Суриков И.Е. Демонология «Лягушек» Аристофана в историко-культурном контексте</i>	151
<i>Тадевосян Т.В. Классификация демонов из армянской рукописи XVIII в. «Семьдесят и два вопроса Соломона злобным дэвам»</i>	154
<i>Тамбовцева С.Г. Колдовство у закавказских духоворцев: и социально-психологические функции</i>	157

<i>Тогоева О.И.</i> «Чума на оба ваши дома!». Последствия Столетней войны в трактате <i>Flagellum maleficorum</i> Пьера Мамори	160
<i>Харман Д.Д.</i> Рожаящая демоница в церкви Сан Сальвадор в Сифуэнтес (конец XIII в.)	162
<i>Христофорова О.Б.</i> «Повесть о бесноватой Соломонии»: мифологические параллели.....	167
<i>Чумичева О.В.</i> Демонизация идола как антитеза иконопочитания	171
<i>Эвиллер К.</i> «Взято – проклято». Представления о скрытом сокровище: мифические хранители и способы получения	173
<i>Юша Ж.М.</i> Мифологические персонажи Среднего мира в представлениях тувинцев Китая и России	176
<i>Ясинская М.В.</i> Демоны, заплетающие гривы лошадям, в славянской народной традиции	179
Сведения об авторах	183

Как есть и не быть съеденным в ином мире

Пропитание покойного в ином мире – центральная тема египетского заупокойного культа, и поскольку наиболее ранние доступные нам корпусы текстов ритуально-мифологического содержания относятся к этой сфере, не удивительно, что их персонажи и события тесно связаны с темой приношений и поглощения пищи. Это относится и к тем обитателям иного мира, которых с определенными оговорками можно отнести к сфере демонологии. Так, в «Текстах Саркофагов» формула «жить чем-то» может, с одной стороны, относиться к обеспеченности покойного пищей иного мира, например: «Я буду жить теми сладостными вещами, что исходят из святилища Ра» [СТ 211]. С другой стороны, так ведут себя агрессивно настроенные стражи порталов, например: «Перевернутый-лицом... живет он уничтоженными, не знающими, как пройти мимо» [СТ 1108]. Основная забота покойного в путешествии по иному миру – оказаться среди получателей жертв¹ и при этом самому не попасть на жертвенник, например: «Не пойман я для бойни божеской теми, что при ножах, не буду я в качестве пищи их» [СТ 407]. Упоминаемая бойня и является источником тех самых приношений богам, с чьих жертвенников рассчитывает питаться и сам покойный, например: «я – режущий, как тот, кто дает пищу богам, кто режет скот для Владык Гелиополя» [СТ 132]. Таким образом, описанные с различной степенью подробности и с различных точек зрения, способы получения пищи в ином мире уже в самых ранних комплексах «Текстов Саркофагов», относящихся к I Переходному периоду (ок. 2118–1980 до н.э.), порождают многообразие персонажей и ситуаций, угрожающих покойному. В более поздние эпохи эти персонажи и окружающее их пространство с кипящими на кострах котлами будут приобретать все большее сходство, например, с христианскими образами ада [Hornung 1994].

От эпохи Древнего царства (ок. 2543–2120 до н.э.) подобных текстов меньше, но основные мотивы достаточно подробно раскрыты в так называемом «Каннибальском гимне» [Faulkner 1924; Euge 2002], вошедшем в первые два комплекса «Текстов Пирамид» в гробницах фараонов Унуса и Тети (ок. 2321–2279 до н.э.). В нем фараон выступает, кроме прочего, как ««Владыка приношений» (*неб хотепу*), связывающий веревки, обеспечивающий едой сам себя <...> поедающий людей, живущий богами» [PT 273]. К этому агрессивному проявлению в «Текстах Саркофагов» добавляется позитивная роль – подателя жертв на Полях Иалу: «Да переправится N на Поля Иалу, чтобы получать там жертвы ежедневно среди обладателей жертв по команде Великого Бога, Владыки приношений» [СТ 791]. Сравнение интерпретации образа «Владыки приношений» в «Текстах Пирамид» и «Текстов Саркофагов» может приблизить нас к пониманию природы этого разительного отличия.

Среди «Текстов Саркофагов» есть несколько изречений, текстуально близких к «Каннибальскому гимну» (СТ 132, СТ 136, СТ 334, СТ 573) [Barta

¹ См. также [Чегодаев 2000] о различиях между пищей иного мира и жертвами из «мира живых» в египетских заупокойных текстах.

1991; Morenz 1994; Goebis 2004; 2009], а также множество пересечений на уровне отдельных формул и эпитетов. Даже при близком текстуальном соответствии, как в случае с СТ 573, эти изречения не являются точным воспроизведением некоего «архетипа» – версии из пирамид Униса и Тети также не идентичны и различаются как грамматическими конструкциями, так и использованием детерминативов. Гетерогенность текстов характерна для египетской традиции, не ориентированной на сохранение и постоянное воспроизведение лишь одного «эталонного» списка – из разных центров происходили разные интерпретации одних и тех же явлений религиозной жизни [Morenz 2002; Лаврентьева 2012].

В частности, изречение СТ 573 встречается на, по-видимому, достаточно ранних (кон. XI – нач. XII дин.; втор. пол. XX – перв. пол. XIX вв. до н.э.) [Morales 2017: 31 n. 125] саркофагах из Асьюта (S1C, S2C), и в нем «пирамидный» образ «Владыки тайн» интерпретирован иначе: «Я – Ра, единственный шакал в небе». Это животное было покровителем Асьюта в лице таких богов как Анубис и Упуаут. В этом же тексте проявляется и новый «каннибальский» мотив, отсутствующий в «Текстах Пирамид» – мотив ловли обитателей иного мира сетями, в данном случае, рыболовными [Hauss 2007].

В связи со свободным построением египетских текстов необходимо учитывать роль принципов их сравнения. Подход в рамках Textkritik [Morales 2017], например, ориентирован на тексты, демонстрирующие высокую степень сходства – минимальной единицей такого анализа выбирается целое изречение. Тем не менее, например, сравнение близких фрагментов изречений РТ 273 и СТ 136, составляющих котекст «Владыки приношений» в пирамидных версиях, позволяет увидеть варьирование мотивов внутри изречений. В то время как в «Текстах Пирамид» мотив «вязания веревки» упоминается предельно кратко, его появление в «Текстах Саркофагов» тесно связано со специфической группой текстов, посвященных получению ладьи [Faulkner 1972; Bickel 2004]. Но краткость эта, видимо, свидетельствует об устойчивости таких ассоциаций и в Древнем царстве. Подобные вставки мотивов являются своеобразными «ссылками» на важнейшие темы заупокойной литературы – пропитание, плавание, судилище, – и связывают тексты, раскрывающие отдельные темы подробно.

Интерес представляет также рассмотрение образа «Владыки приношений» в окружении различных мотивов. В «Текстах Пирамид» «Владыка приношений» упоминается еще только однажды, и там его сопровождают «обезьяны его, раскалывающие макушки» [РТ 254] – также агрессивные персонажи, требующие замирения. Но, как уже отмечалось, в «Текстах Саркофагов» есть и мирные ипостаси «Владыки приношений». Одно из таких изречений (СТ 468) входит в программу столь же раннего (кон. XI – нач. XII дин.) саркофага из эль-Берше (B1Bo). Здесь ключевую роль играет персонаж Хотеп (от *hotep* – «приношение») – также владыка приношений, живущий на Полях Хотеп [Lesko 1971, Hauss 2004]. Хотеп выступает здесь как положительный персонаж, отвечающий за урожай на Полях Хотеп, с которым покойный действует заодно. В эль-Берше также была сформирована изобразительная традиция, иллюстрирующая Поля Хотеп [СТ 467].

Задача выявления связи между пропитанием в ином мире и характерными образами египетской демонологии чрезвычайно обширна, и в рамках данного исследования можно сформулировать лишь предварительные выводы. Можно отметить, что многие образы опасности, связанной с путями иного мира, являются интерпретациями важнейших ритуальных практик и изобразительных мотивов – жертвоприношения, охоты, рыбной ловли. Их эмоциональное содержание определяется тем, рассматривается ли обладатель текстов в данный момент как охотник или потенциальная жертва. Более узкое рассмотрение образа «Владыки приношений» позволяет отметить как преемственность, так и инновации текстов Среднего царства по сравнению с текстами Древнего царства. В интерпретации этого образа «Текстах Пирамид» сфокусирован ряд ключевых тем заупокойной литературы, которые в «Текстах Саркофагов» раскрываются подробно в разнообразных группах текстов. При наличии нескольких близких вариантов, функциональную аналогию «Каннибальскому гимну» в «Текстах Саркофагов» составляют, скорее, изречения избегания попадания в сети, в которых «Владыка приношений» как таковой не упоминается, но важную роль играют его помощники Хонсу и Шесему. В образе же «Владыки приношений», особенно в текстах из эль-Берше, акцент смещается с «обеспечения жертвами самого себя» на распределение жертв среди обитателей иного мира, на смысл «умиротворения», заложенный в корне *хотеп*.

Сокращения

СТ – Coffin Texts

РТ – Pyramid Texts

Литература

- Лаврентьева 2012 – *Лаврентьева Н.В.* Роль древнеегипетского «Дома Жизни» в сохранении сакральной традиции // Искусство Востока. 2012. № 4.
- Чегодаев 2000 – *Чегодаев М.А.* «Чтобы не быть перевернутым» (комментарий к главе 51 древнеегипетской Книги Мертвых) // Вестник РГГУ. 2000. Вып. 4. Кн. 1.
- Barta 1991 – *Barta W.* Zur Mutilation tradierter Texte am Beispiel des Kannibalenhymnus // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1991. Vol. 118.
- Bickel 2004 – *Bickel S.* D'un monde à l'autre: le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire // *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des sarcophages. Actes de la table ronde internationale «Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages»* IFAO. Cairo: IFAO, 2004.
- Coffin Texts – *Buck A. de.* The Egyptian Coffin Texts. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1935–1961. Vols. I–VII.
- Eyre 2002 – *Eyre C.* The cannibal hymn: a cultural and literary study. Liverpool: Liverpool Univ. Press, 2002.
- Faulkner 1924 – *Faulkner R.O.* The “Cannibal Hymn” from the Pyramid Texts // *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1924. Vol. 10. No. 2.

- Faulkner 1972 – *Faulkner R.O.* Boat-building in the Coffin Texts // *Revue d’Egyptologie*. 1972. Vol. 24.
- Goebis 2004 – *Goebis K.* The Cannibal Spell: Continuity and change in the Pyramid Text and Coffin Text versions // *D’un monde à l’autre. Textes des Pyramides et Textes des sarcophages. Actes de la table ronde internationale «Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages»* IFAO. Cairo: IFAO, 2004.
- Goebis 2009 – *Goebis K.* An Elusive Passage of the Earlier Funerary Literature in its Iconographic and Ritual Context // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 2009. Vol. 136. No. 2.
- Hays 2004 – *Hays H.M.* Transformation of Context: the Field of Rushes in Old and Middle Kingdom Mortuary Literature // *D’un monde à l’autre. Textes des Pyramides et Textes des sarcophages. Actes de la table ronde internationale «Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages»* IFAO. Cairo: IFAO, 2004.
- Hays 2007 – *Hays H.M.* The Mutability of Tradition: The Old Kingdom Heritage and Middle Kingdom Significance of Coffin Texts Spell 343 // *Jaarbericht van het Vooraziatisch Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*. 2007. Vol. 40.
- Hornung 1994 – *Hornung E.* Black holes viewed from within: Hell in ancient Egyptian thought // *Diogenes*. 1994. Vol. 42. No. 165.
- Lesko 1971 – *Lesko L.H.* The Field of Hetep in Egyptian Coffin Texts // *Journal of the American Research Center in Egypt*. 1971. Vol. 9.
- Morales 2017 – *Morales A.J.* The Transmission of the Pyramid Texts of Nut: Analysis of Their Distribution and Role in the Old and Middle Kingdoms. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 2017.
- Morenz 1994 – *Morenz L.D.* Zu einem Beispiel schöpferischer Vorlagenverarbeitung in den Sargtexten: ein Beitrag zur Textgeschichte // *Göttinger Miszellen*. 1994. No. 143.
- Morenz 2002 – *Morenz L.D.* Zu Formen, Gründen und Wegen der Textüberlieferung in der altägyptischen Kultur // *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 2002. Vol. 129. No. 2.
- Pyramid Texts – *Sethe K.* Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums. J.C. Leipzig, 1908–1922. Vol. I.

Д.И. Антонов

Сатана на допросе, или Что рассказывает бес демоноборцу

В христианской культуре расспросы демона, принуждение его к «исповеди» – известный мотив, демонстрирующий победу над сатаной. В греческой агиографии святой нередко допрашивает явившегося к нему либо поверженного им духа, вынуждая его отвечать на свои вопросы. Тот же мотив мог быть включен в практику экзорцизма: некоторые греческие тексты рекомендуют расспрашивать беса, вошедшего в человека, до тех пор, пока дух не откроет свое имя и

тем самым не даст экзорцисту власть над собой (см. [Алмазов 1901]). Не вполне ясно, насколько широко эта модель применялась на практике, но само наличие таких инструкций неудивительно, т.к. сам принцип «узнать имя – победить / изгнать» относится к устойчивым архаическим моделям, прослеживается во множестве традиций по всему миру и воспроизводится в совершенно разных культурных контекстах (определяя стратегию борьбы христианского священника с бесом или сибирского шамана с духом-агентом болезни).

В рамках доклада я бы хотел рассмотреть вариации этого мотива на основе греческих житий, переводы которых распространились в средневековой Руси и Европе: Житии Андрея Константинопольского (X в.), мучениках свв. Маргариты (Марины) Антиохийской (латинские списки жития известны с конца VIII в., греческие с IX в.), Иулиании Никомидийской (вероятно, VI в., списки с X в.), Никиты Готфского и Ипатия Гангрского (апокрифические версии созданы, по разным оценкам, в VI–VIII вв., сохраняются в более поздних списках) и др.

Рассказ, вложенный в уста демона, в зависимости от ситуации, мог играть несколько ролей. Разнилась не столько описательная модель – обстоятельства и ход диалога (ее вариации в данном случае нас интересовать не будут), сколько прагматика текста. С этой точки зрения мне и хочется взглянуть на сведения, которые герою сообщает дьявол. Здесь прослеживаются три основных варианта, два вполне предсказуемых и один не вполне ясный.

1. Легитимация информации. В ряде текстов бес, фактически, выполняет роль проповедника, со своей стороны подтверждая то, чему клирики учат прихожан. Такое свидетельство должно усилить аргументы церковно-учительной литературы, утвердив их «от обратного». Так происходит, к примеру, в Житии Андрея Юродивого – явившийся святому демон сообщает, что бесы больше всего радуются самым тяжелым грехам – кумиролужению, волхованию, гневу на ближнего, содомии и др.; горюют о людях, которые обратились к Богу, до последнего стараются соблазнить праведника [Молдован 2000: 439–440]. По сути, бес подтверждает идеи, обоснованные во множестве учительных текстов.

2. Трансляция мифологических мотивов, «апокрифических» историй. «Исповедь» беса иногда превращается для книжника в способ донести до читателя кочующие легенды, которые имеют низкий («сомнительный») или отрицательный («отреченный») статус с точки зрения христианского богословия. Неудивительно, что многие из рассматриваемых текстов, включая популярнейшее на Руси Житие Андрея Цареградского, входили в греческие Индексы отреченных книг и оценивались как сомнительные и ложные. Самый яркий пример – Житие Марины/Маргариты Антиохийской: устами беса здесь приводятся три версии происхождения демонов. Первая – каноническая, падение с Небес вслед за Люцифером. Вторая – рождение от «древних лукавых жен», вероятно, восходит к ветхозаветной фразе (Быт. 6:1–4) о том, что до Потопа «сыны Божии» спускались на землю и совокуплялись с человеческими женами (с этим связывали происхождение бесов некоторые раннехристианские богословы, та же идея встречается в «Книге Еноха» и ряде других текстов). Наконец, третья версия развивается в мифологическом ключе: Сатанаил женился на «Диевой дочери» (дочери Зевса), которая отложила яйца и таким образом породила бесов. Про самого себя демон заявляет, что он рожден от темного воздуха, «глаголемаго

Сатанаила» [РГБ. Ф. 304. I. № 678, Миня Четья за июль, XV–XVI вв. Л. 316об.–317об.]. В Житии Андрея Юродивого бес сообщает, среди прочего, что дьявол в аду «волхвует» и рассказывает о будущем дьяволам – благодаря этому они знают, что будет в конце времен [Молдован 2000: 439]; и т.п.

3. Демонстрация силы святого (?). Иногда книжник вкладывает в уста беса яркий рассказ о его злодеяниях, при этом рядовой бес исповедуется в деяниях, которые, по Писанию, совершал сам дьявол. В Житии Ипатия дух называет себя сатаной и утверждает, в числе прочего, что именно он искушал Христа в пустыне. Однако автор мученичества именуется его «бесом». В мученичестве Иулиании демон хвалится, что он искушал Еву в Эдеме, Каина, Навуходоносора, Соломона, Ирода Великого, Иуду Искариота и др. Это наименее ясная ситуация по сравнению с другими. Идет ли речь о том, что бес и дьявол в определенном смысле взаимозаменяемые персонажи, и там, где творит зло один демон, действует сам Люцифер? Вряд ли, учитывая, что мы имеем дело не с теологическими трактатами, а с анонимными текстами, относящимися скорее к вернакулярному, чем к «высокому» христианству; здесь распространена четкая иерархическая модель «дьявол-господин – демоны-слуги». Такие рассказы могут либо демонстрировать ложь, свойственную бесам (это подчеркивается в разных редакциях мученичества Марины-Мargarиты, но опровергается в житии Иулиании – там бес вынужден говорить святой «истину»), либо же попросту манифестировать силу демона, изгоняемого святым. Так как авторских комментариев на этот счет нет, уверенно судить об этом можно не всегда.

Как видим, даже в предельно близких описаниях (рассказ о бесе в мученичествах Никиты, Ипатия, Margarиты и Иулиании идентичен в ключевых моментах и, вероятно, восходит к одному источнику) авторские интенции могли быть довольно разными. Книжники использовали кочующий мотив о допрошенном бесе, чтобы решить свои задачи и наполнить форму тем содержанием, которое было актуально для них в конкретной ситуации.

Литература

Алмазов 1901 – *Алмазов А.И.* Чин над бесноватым (Памятники греческой письменности XVII в.). Одесса, 1901.

Молдован 2000 – *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.

М. Арукаск

Бес, трикстер и эстонский национальный нарратив¹

В фольклоре и народных верованиях многих народов существуют антропоморфные и более или менее разумные существа, которые по своей сути ско-

¹ Данное исследование было поддержано Министерством образования и науки ЭР (грант No. IUT2–43 “Tradition, Creativity and Society: Minorities and Alternative Discourses”).

рее принадлежат к природе и стихии, чем человеческой культуре. Для них характерно колебание по шкале от враждебности людям до полезной с точки зрения человека деятельности. С этой точки зрения можно рассмотреть и богатырей, которые, даже если не проявляют самостоятельной инициативы, способны, по меньшей мере, помогать людям своими действиями.

В эстонском фольклоре генезис и «судьба» таких персонажей варьируются. Ближе к человеку стоят такие богатыри как Суур Тылл (Большой Тыл, на острове Сааремаа) и Лейгер (на острове Хийумаа), а также Калевипоэг (на материковой Эстонии). Происхождение корня *Kalev* возводят к балтийскому *kalvis* ('кузнец') – отталкиваясь от этой трактовки можно предположить, что изначально персонаж этот произошел из рассказов о обработчике металла из народов побережья Балтийского моря в бронзовый период, который впоследствии мифологизировался, а в фольклоре умеренно демонизировался [Lang 2016: 19–23]. В действительности, если в эстонских быличках Калевипоэг скорее представляет собой нейтрального персонажа, то в тех рунических песнях, где он упоминается, мы имеем дело с явственно зловредным персонажем, который посягает на честь пошедший в лес девушки. На так называемые «недостатки» богатырей обращал внимание и профессор Калифорнийского университета Ян Пухвел [Puhvel 1987: 241–255] подчеркивая, что для этих персонажей характерна некоторая заторможенность мышления, гиперсексуальность, избыточная сила, с которой не всегда умеют разумно обходиться. Помимо этого, у них могут возникнуть проблемы с подчинением и признанием социальной иерархии.

Наряду с Калевипоэгом в эстонском фольклоре имеется другой подобный персонаж – Ванапаган (дословный перевод на русский *старый язычник*). В христианских народных верованиях он часто может выступать конкурентом Калевипоэга, причем в таких случаях симпатия людей оказывается на стороне последнего. Для преданий о Ванапагане очень характерны его семейный образ жизни, нахождение в природной среде вдалеке от поселений людей (пещеры, леса), а также не частые (и не злонамеренные) контакты с людьми.

Одной из характерных стратегий для модернизированной в XIX в. эстонской культуры было противопоставление прибалтийско-немецкой традиции. Главным героем национального эпоса «Калевипоэг» становится персонаж Калевипоэг, эквивалентом которого в народной культуре – в большей или меньшей степени христианской – является все же нечеловеческое существо. Автор эпоса Ф.Р. Крейцвальд (1803–1882) придал ему человеческие черты и сформировал из эпоса трагическую биографию героя. Хотя в письменном эпосе и сохранились свойственные Калевипоэгу фольклорные черты, те самые «недостатки богатыря», его образ был достаточно деконструирован и переработан Крейцвальдом. Фольклорный маргинал превратился в национальный символ.

Чтобы объяснить эту метаморфозу с точки зрения религиозного аспекта, следует принять во внимание религиозные особенности эстонцев в XIX в. и позже. С одной стороны, христианские взгляды естественно оказывали влияние на народные верования. В то же время, в институциональном плане лютеранская церковь до конца XIX в. представляла собой для эстонцев «немецкую церковь». Пасторы эстонских приходов также были немцами по национальности, и это создало положение, при котором при возникновении и формировании «мо-

дерной» нации христианский компонент уже «не помещался» в национальный нарратив.

В XX и XXI в. веке в эстонской культуре, время от времени, возвращались к теме великанов, являющихся частью природы. Я представлю на рассмотрение двух значимых, с точки зрения современной эстонской культуры, мыслителей, занимавшихся тематикой великанов и их значением в эстонском фольклоре и менталитете. Хотя мы имеем дело не с фольклористами, обоих привлекает прежде всего образ Ванасагана.

Яан Каплинский (род. 1941) является разносторонним и признанным в Эстонии интеллектуалом – писателем, эссеистом и блогером. По интересующей нас теме он опубликовал несколько эссе о чёрте и Ванасагане.

В отличие от Крейцвальда, Каплинский не пытается приблизить великанов к людям, сделать их цивилизованными. Наоборот, он скорее пытается приблизить к образу Ванасагана эстонскую онтологию, ее латентную «дикость». Каплинский подчеркивает, что эстонцам не свойственно верить в существо, которое совершает только зло – что характерно для христианского беса, сатаны [Kaplinski 1996: 216]. Это делает эстонцев относительно посредственными христианами. Понятие абсолютного зла, которое ведет свое начало от дуалистических религий, согласно мнению Каплинского, не свойственно финно-угорскому миропониманию, в том числе и эстонцам. Простодушный, но значительно более динамичный, чем сатана, Ванасаган ближе и понятнее эстонцам. В любом случае Ванасаган – это что-то совсем другое, чем христианский дьявол, и в эстонском фольклоре, несмотря на свое название, не слился с образом сатаны. Профессор Юло Валк, который написал монографию о представлениях о черте в эстонских народных верованиях [Valk 2001], по этой причине исключил из нее рассмотрение Ванасагана.

В сказках Ванасаган часто находится в оппозиции небесному Богу. Основана ли такая оппозиция на христианском противопоставлении или на чем-то совершенно ином, интересовало другого эстонского интеллектуала Хассо Крулля (род. 1964). В нескольких своих эссе на эту тему, он также рассматривал Ванасагана и Калевипоэга и распознал или попытался отыскать в них архетип трикстера. Как известно, трикстер является персонажем, который часто встречается в фольклоре и верованиях коренных народов Америки, Африки и др., в зооморфном, орнитоморфном или антропоморфном образе. Ему свойственна крайняя амбивалентность, а поэтому и определенная нечеловечность или античеловечность. В то же время, трикстер был участником создания мира и тем самым владельцем первичных знаний. Для трикстера характерно то, что он действует в мифах в качестве напарника Бога – как в сотрудничестве, так и противопоставлении.

В трактовке Крулля гиганты в эстонском фольклоре отражают именно трикстера, будучи значительно ближе к нему, чем к демоническому сатане. Ванасаган является напарником Ванатаатя (эст. *старый дед*; народное название Бога-создателя), их параллельной деятельностью формируется ландшафт – в быличках все это происходит в космическое «предвремя» [Krull 2014: 222–224]. Крулля показывает, что вместо линейности письменного эпоса, реальной географии и героя-человека, главным персонажем быличек является трикстер, а

ареной «базовое локальное предание, в центре которого космическое древнее существо, образ и деятельность которого варьировались в соответствии со своеобразием места» [Krull 2014: 230].

Подобные идеи, естественно, если они представлены в популярном виде, скорее нравятся эстонцам. В последние годы кажется, что в эстонском обществе маятник движется в направлении все более острого противостояния гражданского общества интересам крупного предпринимательства и игнорированию со стороны государства. В связи с этим в Эстонии можно заметить все больший рост популярности подобных нарративов, их идеологизацию, например, для защиты природы и сохранения свободного пространства для мышления.

Литература

- Kaplinski 1996 (1993) – *Kaplinski J.* Kurat ja Vanapagan: Etüüd religiooni ökoloogias // See ja teine. Tartu Ülikooli kirjastus, 1996.
- Krull 2014 (2012) – *Krull, H.* Trikster ja mütoloogiline turist: Pärimuse ümberpööramine Kreutzwaldi “Kalevipojas” // Pesa. Tekstid 2000–2012. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2014.
- Lang 2016 – *Lang V.* Early Finnic-Baltic Contacts as Evidenced by Archaeological and Linguistic Data // *Studies on Livonian. II* / Eds. V. Ernštreits, K. Pajusalu. *Journal of Estonian and Finno-Ugric Linguistics*, Vol 7. No 1. Univ. of Tartu Press, 2016.
- Puhvel 1987 – *Puhvel J.* *Comparative Mythology*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1987.
- Valk 2001 – *Valk Ü.* The Black Gentleman: Manifestations of the Devil in Estonian Folk Religion // *Folklore Fellows’ communications*. 2001. No. 276.

Г.В. Бакус

Инквизитор как проповедник. Злонамеренное колдовство в проповедях Генриха Инститориса

«Он не проповедует ни о чем, кроме ереси!..» (*er bredigit nüist dan ketzeri*) [Amman 1890: 40]¹ – эта фраза вместе с несколькими откровенно недоброжелательными пожеланиями прозвучала в качестве публичного комментария на проповедь будущего автора «Молота ведьм» Генриха Инститориса в г. Инсбрук осенью 1485 г. Елена Шоберин, – женщина, произнесшая ее, – позднее станет одной из обвиняемых на ведовском процессе и благодаря этому обстоятельству вся ее гневная тирада будет записана как доказательство вины. Эта ситуация фиксирует проповедь как пространство конфликта, в рамках которого одновременно высказываются и проповедник, и миряне, причем последние высказываются нарочито громко, так чтобы проповедник их услышал (последнее

¹ Фраза полностью: *Wen fiert der düfel den münch enweg, er bredigit nüist dan ketzeri: das in das fallend übel in sein grawen schedil ange.*

также нашло отражение в источнике – *quod doctrinam catholicam a me seminatum publice in ecclesia asseruit certis mulieribus cum ea stantibus esse hereticam dicens hec verba*) [Amman 1890: 40]. Стоит добавить, что речь идет об обладателе буллы папы Иннокентия VIII *Summis desiderantes affectibus*, в числе прочего дававшей право «проповедовать и излагать <...> народу слово Бога истинного» (*verbum dei fideli populo <...> proponere et predicare*) [Institoris, Sprenger 2006: 201].

Учитывая специфический характер проповеди как жанра средневековой словестности, объединявшей в «противоречивом синтезе» элементы фольклорной традиции с церковной догмой и постулатами христианской этики [Гуревич 2006: 290–291], опыты автора *Malleus Maleficarum* в качестве проповедника представляет существенный интерес. Ниже мы остановимся на двух эпизодах из литературного наследия Генриха Инститориса, объединенных общей темой – таинством Евхаристии в контексте злонамеренного колдовства (*maleficia*).

Первый эпизод представляет собой случай использования освященной облатки в магических целях и представлен автором как случай из инквизиционной практики (*experientia*) авторов «Молота ведьм» – *Malleus Maleficarum p. II, quest. I, cap. V De modo generali qvo per sacramenta ecclesie sua maleficia Malefice exercent, et de modo quo vim generatiuam impedire solent seu etiam alios defectus super quascunque creaturas demptis corporibus celestibus* [Institoris, Sprenger 2006: 425–426]. Содержание данного «примера» представляет значительный интерес для исследователя благодаря тому, что мы можем реконструировать практически точный его аналог, относящийся не к ведьмам, а к иной маргинальной группе средневекового общества. Описанное выше преступление, понимаемое как крайняя форма выражения религиозного нечестия (*male de fide sentiendo*), оказывается созвучным обвинениям против евреев [Трахтенберг 1998: 108; Гуревич 2006: 489–490; Rubin 2005: 363–376], что, возможно, объясняется активным участием «брата Генриха [Инститориса] из Шлетштата» в преследовании евреев в 1475 г. в Триденте [Behringer 2007: 71]. Как бы то ни было, приведенная выше история в целом соответствует появившейся еще в XIII в. специфической разновидности нарратива о евреях, а именно – истории об осквернении гостии¹.

Второй эпизод представлен проповедью Генриха Инститориса из сборника *Tractatus varii cum sermonibus plurimis contra quattuor errores novissime exortos adversus divinissimum eucharistie sacramentum, collecti a lectore ecclesie Saltzburgensis, sacre pagine professore ac heretice pravitatis inquisitore fr. Heinricho Institoris, ordinis Predicatorum*, увидевшего свет в 1496 г. Здесь он переходит от темы таинства к объяснению для паствы более общего вопроса – о сущности злонамеренного колдовства. Интересующая нас проповедь Генриха Инститориса относится ко второй части сборника, посвященной сущности таинства (*de*

¹ Как показали исследования М. Рубин, на уровне стереотипа данные истории включают в себя четыре основных компонента, представляющие для нас значительный интерес. Подобная история всегда сообщает нам о 1) попытке еврея достать освященную гостию 2) с целью надругательства над ней 3) что становится известным исключительно благодаря чудесному проявлению самой гостии, 4) и в итоге влечет наказание [Rubin 2005: 364]. Причем, женщины играют важную роль в подобных нарративах, «они представлены как слабые звенья христианского воинства, сообщники и поставщики гостии евреям» [Rubin 2005: 370].

essentia sacramenti) [Institoris 1496: 57] и номинально содержит размышления на отвлеченную проблему из области богословия – «почему чудесный образ является не одинаковыми, но различными способами и почему тогда бывает перемена только лишь с глазами видевших» (*Sermo sextus secunde partis quando forma miraculosa non equaliter sed differenter apparet et quomodo tunc sit immutatio solummodo circa oculos videntis*) [Institoris 1496: 128]. Концовка этой проповеди переходит на обсуждение вопроса об «изменении чувства» (*immutatio sensuum*) посредством дьявольских происков¹. Далее Инститориус обрушивается на тезис, что колдуны не могут портить людей, скот и плоды земли иначе, чем в воображении, и в реальности не могут нанести вреда (*malefici (unholden) non possent nisi imaginarie nocere hominibus, iumentis et terre frugibus et non vera et realia nocumenta inferre*) [Institoris 1496: 132].

В своих рассуждениях о таинстве Евхаристии Инститориус в определенном смысле предвосхитил обширную полемику времен Реформации на эту тему [Wandel 2006]. Примечательно, что в обоих рассмотренных случаях в интерпретации «брата Генриха» мы видим связку мистического таинства и актов злонамеренного колдовства (*maleficia*).

Литература

- Гуревич 2006 – Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников // Гуревич А. Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2006.
- Трахтенберг 1998 – Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998.
- Ammann 1890 – Ammann H. Der Innsbrucker Hexenprocess von 1485 // Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg. 3. Folge. 34. Heft. Innsbruck, 1890.
- Behringer 2007 – Behringer W. Witches and Witch Hunt. A Global History. Oxford, 2007.
- Institoris, 1496 – Institoris H. Tractat[us] varij cu[m] sermo[n]ib[us] plurimis co[n]tra quattuor errores nouissime exortos aduersus diuinissimu[m] eucharistie sacrame[n]tu[m]: collecti a lectore ecclesie Saltzburgen[sis]. sacre pagi[n]e p[ro]fessore: ac heretice prauitatis inquisi.../ Henricus Institoris. [Electronic ed.]. Nuremberg: Koberger, 26.I.1496. URL: <http://diglib.hab.de/inkunabeln/56-2-theol-2/start.html>
- Institoris, Sprenger 2006 – Henricus Institoris O.P., Jacobus Sprenger O.P. Malleus Maleficarum. Ed. and tr. by Christopher S. Mackay. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge Univ. Press, 2006. Vol. I. The Latin Text and Introduction; Vol. II. The English Text.
- Quellen 1901 – Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter von Joseph Hansen. Mit einer Untersuchung

¹ Фрагмент проповеди в той части, где речь идет о колдовстве был приведен Й. Ханзеном, однако контекст рассуждений был им опущен [Quellen 1901: 389–391].

der Geschichte des Wortes Hexe von Johannes Frank. Bonn: Carl Georgi Universitäts und Verlag, 1901.

Rubin 2005 – *Rubin M.* Desecration of the Host: The Birth of an Accusation // *Medieval Religion: New Approaches* / Ed. C.H. Berman. New York and London, 2005.

Wandel 2006 – *Wandel L.P.* The Eucharist in the Reformation. Incarnation and Liturgy. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge Univ. Press, 2006.

П.В. Башарин

Образ джиннов в мусульманской магии

Одним из наиболее известных классов демонических существ в исламе являются джинны. Следы поклонения им как духам-покровителям и, следовательно, их охраняющие функции прослеживаются в Сирии и Месопотамии. Это пальмирский класс божеств *gn 'y' /ginnāyā'*, охранители караванов, скота и деревень, изображавшиеся парно в полном вооружении, пешие или конные, *gnyt'* Хатры. С ними этимологически связаны греческие духи-защитники *γενναίος*.

Согласно верованиям доисламских арабов, джинны – имперсональные духи, обитающие в пустынях, горах, камнях и деревьях. К ним обращались за помощью и приносили жертвы. К тому же периоду восходят представления о связи джиннов с астральной сферой. Они подслушивают на небе новости и в путаной форме сообщают их людям. Выделялось три группы джиннов (и демонов): подобные змеям и скорпионам; неосязаемые, подобные ветрам; выглядящие как люди.

Ислам разделил джиннов на уверовавших и неверных, приносящих вред. В процессе развития богословия они стали считаться одной из категорий одушевленных существ, наряду с ангелами и людьми. Главным их отличием стало происхождение из бездымного огня. С людьми их сближает наличие свободы воли, что позволяет им делать осознанный моральный выбор. Позже появились особые богословские сочинения, посвященные их детальному описанию. Экзегетика разделила джиннов по половому признаку; произошла их контаминация с другими видами демонов.

Народный ислам полагал, что джинны могут проникать в дома и в людскую пищу для насыщения. С другой стороны, бедуины не прекращали прибегать к помощи джиннов как духов-покровителей.

Образы джиннов-охранителей нашли отражение в магических практиках. У них появились имена собственные, утвердилась их связь с астрологией и алхимией. Из числа джиннов было отобрано семь ключевых фигур, «царей». Каждому духу соответствует определенный день недели, светило, металл, цвет, ангел. Одним из ключевых источников, устанавливающих данные соответствия, является сочинение Ахмада ал-Буни, *Шамс ал-ма'ариф* (*Солнце познания*, XIII в.). Там перечислены следующие имена царей джиннов: Музхиб (Золотой), Мурра

(эпитет Иблиса), Ахмар (Красный), Баркан, Шамбуриш, Абйад (Белый), Маймун. У того же автора появляется знаменитый семистрочный магический квадрат, содержащий, помимо всего прочего, названия дней недели, имена «царей» и семи планет. Джинны подчинены семи добрым духам-хранителям (ангелам). С другой стороны, таким образом устанавливается связь четырех главных царей (Мазхаба, Маймуна, Баркана и Ахмара) с четырьмя архангелами (Джибра'илом, Мика'илом, Сарафа'илом (Исрафа'илом) и 'Азра'илом). У каждого из четырех царей имелся заместитель-*ифрит*.

Некоторые рукописи сопровождаются изображениями джиннов или магическими фигурами, воспринимавшимися как талисманы (*tilism*). Распространено мнение, что изображенные духи считались злыми созданиями, а их изображения были призваны нейтрализовать их действия. В данном докладе привлекаются материалы трех рукописей, приводящих списки духов и их изображения: арабской *Китаб ал-булхан* («Книги диковинок») (Vodl. Оксфорд), староосманской *Матали ас-са'адет* («Книги счастья») и арабской *Китаб ал-мавалид* («Книги рождений»), обе рукописи – BNF, Париж). Чаще всего изображаются «цари» джиннов. Наиболее поздняя из всех, *Матали ас-са'адет*, содержит изображения семи таких персонажей, напрямую связанных с астрологией. Из их числа выделяются цари джиннов: четырехголовый Зауба'а, крылатый Маймун, Черный, Золотой, Белый и Красный цари, «христианский» царь Шамхураш и Иблис. Другие миниатюры изображают прочих джиннов, не обладающих царским статусом: крылатого Кабуса (Ночной кошмар), нападающего на спящего, Дурной Глаз (*al-'ayn*), трехголового Хума, вызывающего лихорадку.

Почти все они изображаются в сопровождении демонической свиты. Все изображения имеют яркие индивидуальные особенности. Например, Золотой царь изображется заглатывающим длинную змею. Более благородное происхождение Белого подчеркивается бледно-голубым шарфом. Красный царь изображается верхом на льве, с отрубленной головой в руке. На голове Шамхураша повязана змея в форме тюрбана, он держит за ноги человеческую фигуру, видимо, ребенка.

Данные представления послужили основой для получивших широкое распространение на арабском Востоке талисманов. На ряде миниатюр и талисманов изображена печать Соломона, призванная обуздать демоническую природу джиннов.

Изначально образ царя джиннов не нес негативной окраски. Ряд фигур, как, например, Белый царь, воспринимавшийся в фольклоре как положительный персонаж («Роман о Сайфе Зу Йазане»). В двадцать первом «Послании (*Рисала*) Чистых Братьев (*ихван ас-сафа*)» о суде животных против человека перед царем джиннов описывается премудрый царь джиннов Биварасп, правящий на острове Баласагун, находящемся посередине Зеленого моря, недалеко от экватора.

В литературе упоминается призывание царя джиннов алхимистом и попытка сделать его видимым.

Мусульманские интеллектуалы использовали образ джиннов в качестве метафоры. Таков уже упомянутый джинн из «Послания Чистых братьев». У мистиков огненная природа этих существ часто понималась как тонкая сущность, стоящая над материей. Под джиннами полагались способности души, царь

джиннов символизировал душу или ум. Так, у ас-Сухраварди в «Языке муравьев» (*Лугат-и муран*) царь джиннов олицетворяет разум. Чтобы лицезреть его, следует отречься от всего мирского.

Одержимость джиннами рассматривалась арабами еще доисламского времени. Одержимыми признавались поэты-прорицатели, произносившие стихи или речения в виде ритмизованной прозы (*saj`*). Считалось, что у каждого поэта был свой индивидуальный джинн. Арабы полагают, что большинство болезней и несчастий вызвано джиннами и дурным глазом. Считается, что вред они могут нанести своими голосами, напоминающими стук барабана, жужжание мух, щебет или просто громкий голос. Арабы до ислама использовали ряд амулетов для защиты от действий джиннов: бусы, ладан, кости, соль и талисманы на арабском, еврейском и сирийском, ожерелья из зубов мертвых животных. Давали детям особые имена, особенно имена животных, веря, что сила животных отпугнет злых духов.

Особое место в традиционных экзорцистских практиках занимает демоница-джинния, угрожающая родам, имеющая три распространенных имени: *Карина* (товарка) *Умм ас-субйан* (мать мальчика), и *Таби`а* (идущая следом).

Джинны как духи-помощники (равно как и местные их аналоги) используются в магических ритуалах по всему мусульманскому миру. Ключевым является так наз. *зар*, ритуал изгнания злого духа, описанию различных вариантов которого посвящена обширная научная литература. Духи *зара* именуются экзорцистами «султанами». Сообщается, что их число 66, но оно условно. Их основу когда-то, видимо, составляли цари джиннов и их свита.

Литература

- El-Zein 1995 – *El-Zein A.* The Evolution of the Concept of the Jinn from Pre-Islam to Islam. Ph.D. Dissertation. Georgetown University, 1995.
- El-Zein 2009 – *El-Zein A.* Islam, Arabs, and Intelligent World of the Jinn. Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press, 2009.
- Kriss, Kriss-Heinrich 1962 – *Kriss R., Kriss-Heinrich H.* Volksglaube im Bereich des Islams. 2 Bd. Wiesbaden: Harrassowitz, 1962.
- Meier 1992 – *Meier F.* Ein arabischer bet-ruf // Bausteine: ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft, Bd. I. Istanbul, Stuttgart: In Kommission bei F. Steiner, 1992.
- Nünlist 2015 – *Nünlist T.* Dämonenglaube im Islam: Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der vormodernen Zeit (600–1500). Berlin-Boston: Walter De Gruyter GmbH, 2015.
- Teixidor 1979 – *Teixidor J.* The Pantheon of Palmyra. Leiden: Brill, 1979.
- The Book of Felicity 2007 – *The Book of Felicity / ed. by M. Miró et al.* Barcelona: M. Moleiro Editor, 2007.

**Демонологические мотивы в детективе:
главный герой – падший ангел или раскаявшийся бес?**

Детектив – синкретический жанр. Несмотря на схематичность и заданность правил, авторы часто ставят эксперименты над формой, сюжетными конструкциями, внедряя элементы других жанров, в том числе изначально чуждых детективному канону (например, исследователи считают чуждой ему любовную линию, в которой участвуют не только второстепенные персонажи, но и главный герой; см. [Кестхейи 1989: 201–206]). Такие модификации встречаются при переходе от детектива-новеллы к детективному роману.

Но самое главное, что сам жанр детектива – изначально больше, чем детектив в узком понимании. У него есть сходства и со средневековой мистерией, и с притчей, и с городской сказкой [Кестхейи 1989: 134–137, 141–146; Клугер 2005: 12]. На особую «память жанра» указывает П. Моисеев: «Жанр детектива выступает преемником жанра загадки»; «жанр загадки в христианском мире... имеет религиозную природу независимо от того, чему посвящены конкретные загадки: популярность этого жанра объясняется особым отношением к мудрости» [Моисеев 2017: 72]. Жанровые границы подвижны, размываются, но «ядро» детектива – наличие тайны, загадки, которую нужно разгадать, расследовать, – остается неизменным.

Для жанра детектива обычно характерна статичность персонажей, они ограничены определенным набором функций. Отчаявшаяся жертва (клиент), незадачливый полицейский (представитель закона) и восхищенный компаньон-рассказчик призваны оттенять гениальность центрального персонажа – нестандартного расследователя: частного сыщика, сыщика-любителя или тоже полицейского, но не похожего на своих коллег. Центральный персонаж вступает в схватку с миром зла, олицетворением которого нередко становятся незаурядные гении-преступники (хотя и не только они).

При этом сам детектив-сыщик – образ все же не однозначный. Пример – Шерлок Холмс. «Если преступники – это всегда нарушители порядка, только притворяющиеся его частью, а представители закона, подобные Лестрейду, нормальны всегда (и именно в силу своей нормальности не могут противостоять преступнику), то Холмс является постоянным представителем ненормального в упорядоченном мире. Он фигура, выступающая на стороне закона, но родственная плуту», – пишет Н. Кириленко [Кириленко 2016: 75].

Любопытно, но сам Конан Дойл предупреждал, что характер Холмса «не допускает светотени», он лишь «счетная машина» [Дойл 2011: 118]. Однако многие исследователи указывают на «светотень». «Между расследованиями, пока в мире все в порядке, у героя периоды хандры, но с совершением преступления наступает его – авантюрное и творческое – время. В данном случае... правильнее говорить не о “схематизме” характера Холмса, а о том, что он в значительной степени – маска», – считает Кириленко [Кириленко 2016: 75–76]. Это наблюдение применимо и к другим образцам жанра.

О двойственности детектива-сыщика во многих произведениях говорится сразу и напрямую. Так, в рассказе «Убийство на улице Морг» компаньон-рассказчик сообщает о своем соседе, французском аристократе Дюпене следующее: «Если бы наш образ жизни в этой обители стал известен миру, нас сочли бы маньяками, хоть и безобидными маньяками» [По 1980: 120]. Оба избегают «света» – и в смысле «общества», и в смысле «солнечного света», днем зашторивают окна, создают бутафорскую ночь, ведут друг с другом глубокомысленные беседы, а с «приходом истинной Тьмы» отправляются гулять по ночному Парижу (некоторые исследователи видят сходство не с маньяками, а с вампирами [Клугер 2005: 87–88]).

Компаньон-рассказчик обращает внимание, что Дюпен, демонстрируя свои аналитические способности и «читая» чужую душу как «открытую книгу», казался холодным и отрешенным, «ничего не выражающий взгляд его был устремлен куда-то вдаль, а голос, сочный тенор, срывался на фальцет и звучал бы раздраженно, если бы не четкая дикция и спокойный тон». Рассказчик признается: «Наблюдая его в эти минуты, я часто вспоминал старинное учение о двойственности души и забавлялся мыслью о двух Дюпенах: созидающем и расчленяющем» [По 1980: 121].

Двойственность может проявляться в особом подборе деталей внешности, поведения, манеры речи и т.п. – перед читателями предстает гротескный образ. Например, исследователь Клугер указывает на странность отца Брауна: этот, казалось, неуклюжий священник может с «обезьяньим» проворством бежать вверх по винтовой лестнице, заманивая туда же убийцу, а потом рассуждать о грехе преступника, который «возомнил себя Богом», и подталкивать его к покаянию и признанию. После того, как отец Браун пересказал мысли преступника, тот воскликнул: «Откуда вы все это знаете? Вы дьявол?». Ответ Брауна: «Я человек, поэтому все дьяволы живут в моем сердце».

Свой внешний вид, замеченный в зеркале, Браун описывает тоже как дьявольский: его «темный силуэт» был «низенький и плотный», «но по обе стороны головы или на макушке были два острых черных возвышения, вроде как рога...», – такой эффект производила шляпа священника. Главная тайна отца Брауна в том, что он, по его словам, сам «убил всех людей», чьи смерти расследует: он умеет настолько глубоко проникать в души, что ему становится ясна суть произошедшего [Клугер 2005: 51–53; Честертон 2017: 131–132, 243, 525–526].

Похожие мотивы есть и в современных детективных романах, казалось бы, отошедших от канона, – например, в цикле романов Ю Несбё про Харри Холе. Знакомство с персонажем начинается с его рассуждений о своей фамилии, которую в другой стране неправильно произносят окружающие. «Он уже настроился первое время в Австралии поправлять тех, кто будет читать его фамилию как “Хоул” – “дырка”. Но варианта “мистер Хоули” – “господин Святоша” – он никак не ожидал» [Несбё 2015а: 11]. То ли святой, то ли святоша (лицемер), он ведет борьбу не только с преступниками, но и с внутренними демонами («псами», которые «рвались с цепей» [Несбё 2015б: 105]). Часто проигрывает, забываясь в алкоголе и наркотиках. Он еще в детстве «попробовал тьму на вкус», когда однажды ближе к ночи заблудился в заколдованном, как ему показалось, лесу, ря-

дом с болотом, и буквально испил тьмы, споткнувшись и упав лицом вниз [Несбё 2013: 103–104].

Детектив-сыщик – это уже не простой смертный, а получеловек, полуангел, полубес, таинственный герой междумирья, существующий на стыке реального и inferнального; контактирующий с миром зла, но во имя добра; обладающий суперспособностями (чаще интеллектуальными) и миссией – расследовать преступление: обычно это убийство, которое сродни и жертвоприношению, и грехопадению, нарушившему миропорядок.

В описаниях детективов-сыщиков встречаются маркеры демонического (см. [Махов 2011; 2013]). Это и упомянутые рога, темные силуэты, иногда окутанные табачным или опиумным дымом. Это и ассоциации с животными из демонологического bestiaria (пес, обезьяна). Это и склонность детективов-сыщиков к плутовской игре, когда они переодеваются и принимают чужие обличья, чтобы ввести окружающих в заблуждение, подобраться ближе: вспомним частые инсценировки Холмса. Это и удивительное всезнание о человеческих страхах, страстях, прошлом и будущем. Однако в образе присутствует не только демоническое: в конце концов, цель всех этих уловок и хитростей – не искушение, не потакание греху, а восстановление справедливости, миропорядка и даже спасение души преступника через его покаяние.

Литература

- Дойл 2011 – *Дойл А.К.* Воспоминания и приключения. СПб., 2011.
- Кестхейи 1989 – *Кестхейи Т.* Анатомия детектива. Следствие по делу о детективе. Будапешт, 1989.
- Кириленко 2016 – *Кириленко Н.Н.* Жанровый инвариант и генезис классического детектива. М., 2016.
- Клугер 2005 – *Клугер Д.* Баскервильская мистерия. История классического детектива. М., 2005.
- Махов 2011 – *Махов А.Е.* Средневековый образ: между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.
- Махов 2013 – *Махов А.Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2013.
- Моисеев 2017 – *Моисеев П.А.* Поэтика детектива. М., 2017.
- Несбё 2013 – *Несбё Ю.* Снеговик. СПб., 2013.
- Несбё 2015а – *Несбё Ю.* Нетопырь. СПб., 2015.
- Несбё 2015б – *Несбё Ю.* Леопард. СПб., 2015.
- По 1980 – *По Э.* Рассказы. М., 1980.
- Честертон 2017 – *Честертон Г.К.* Все расследования отца Брауна. М., 2017.

М.В. Боброва, И.И. Русинова

**Функционирование демононимов в мифологических текстах
о людях со сверхъестественными свойствами
(по данным Пермского края)¹**

Изучение демонологии к настоящему моменту получило значительное развитие; демоническое в народной культуре исследуется в самых разнообразных аспектах (см., например, сборники материалов конференций «Демонология как семиотическая система» [Демонология 2010, 2012, 2014, 2016], выпуски альманаха «In Umbra» [Антонов, Христофорова 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017]). Изучаются вопросы классификации и систематизации славянских демонических персонажей и их функций [Виноградова 2000; Виноградова и др. 1989: 78–85; Левкиевская 2007; Черепанова 1983], связанные с ними мотивы [Мороз, Петров 2013: 459–529; Черных, Русинова, Шкураторок 2016: 62–79], особенности развития и современного состояния образов демонических персонажей, их функционирование в разнообразных сферах жизни и культуры [Христофорова 2013, 2016; Белова 2012: 379–387; Старостина 2013: 319–337], проблемы лексикографического описания демонологической лексики [Власова 1995; Левкиевская 2001а: 379–431, 2001б: 432–476; Русинова, Гранова 2017: 80–83, Новичкова 1995]. В последние годы особое внимание уделяется вопросу внешних проявлений (особенности облика, речевое поведение) демонов [Журавлев 2013: 344–362; Неклюдов 2012: 85–122; Русинова 2010а: 18–25, Русинова 2010б: 13–17; Успенский 2012: 17–65]. Однако собственные имена этих персонажей (в нашей терминологии – демононимы, в отличие от демонимов – нарицательных названий различных демонов), почти не изучались.

В настоящем докладе рассматриваются именно такие единицы – собственные наименования демонов, функционирующие в мифологических текстах о людях со сверхъестественными свойствами. Источниками материала послужили русские мифологические тексты, зафиксированные собирателями в различных районах Пермского края (опубликованные в фольклорно-этнографических сборниках [Бахматов и др. 2008; Подюков и др. 2004; Подюков и др. 2006; Черных 2004; Шумов 1991], монографиях [Христофорова 2010, 2013], пермских диалектных словарях [АС; СПГ; СРГКПО; СРГЮП]; хранящиеся в фольклорном архиве лаборатории «Фольклор Прикамья» ПГНИУ, архиве лаборатории региональной лексикологии и лексикографии ПГНИУ, полевых архивах авторов). Анализу подвергнуты демононимы, служащие именами духов, внедряемых колдуном в тело жертвы, чтобы вызвать у нее болезнь.

Как отмечается исследователями, мотив вселения духов весьма распространен на обширном пространстве: он встречается в материалах, собранных в Полесье; в литовском и финском фольклоре; особенное распространение получил он на Русском Севере. Интересны материалы, собранные в Пермском крае. Здесь широко распространены рассказы о колдунах, имеющих в услужении

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-012-00555 «Мир и человек в зеркале имен собственных (на материале ономастики Пермского края)».

«чертей» и могущих, в частности, «вселять» таких духов в людей с вредоносной целью. В теле жертвы, которой в пермском фольклоре оказывается в основном женщина, духи становятся причиной ее физических страданий, бесконтрольных действий, приобретают способность к самостоятельному речевому поведению. Вызываемые им патологические состояния в пермской устной традиции известны под названиями «порча», «икота», «икотка», «пошибка». В указанных текстах упоминаются собственные имена духов болезни.

Репертуар демононимов разнообразен. В пермской русской традиции для номинации 63 демонов использовано 69 именованний. Множественность собственных номинаций (в отличие от людей) демонам практически не свойственна, такие примеры единичны (ср. Василий Иванович как самоименование икоты vs. Чапаев как его внешнее именование [Христофорова 2016: 72–87]).

Преобладающая часть имен вселяющихся духов возникла путем перехода антропонимов в разряд демононимов. Именник в пермских русских нарративах представлен 22 мужскими и 9 женскими инвариантными именами (всего 31), которые реализуются в моделях «имя», «имя + отчество», «отчество». Имена выступают в 50 полных / гипокористических именных и патронимных формах (32 мужских, 18 женских). В 25-ти демононимах использованы полные формы 11 мужских и 7 женских имен, еще в 29-ти – производные формы. Репертуар отчеств ограничен: всего от 4 мужских имен образованы патронимы, использованные в 15 демононимах. Отчества возникли на базе наиболее актуальных имен: *Иванович, Васильевич, Васильич, Васильевна, Семёнович, Фёдорович, Ефремович, Николаевна, Миколавна*.

По частотности употребления абсолютно лидируют имена *Иван* (19 демононимов) и *Мария* (3 номинации различных демонов), в то время как иные имена представлены не более чем пятью самостоятельными именованьями для шести «мужских» духов (*Василий*) и не более чем тремя различными именованьями для одного «женского» (*Марина*). Более чем в одном демонониме использованы имена: *Иван* (19), *Василий* (6), *Семён* (5), *Николай* (4), *Андрон, Егор, Макар, Фёдор* (по 3), *Григорий* (2), *Мария* (3), *Марина* (2), которые покрывают 78% пермского демононимикона. Наибольшая часть (21 из 31) имен употреблена только 1 раз: *Андрейко, Давыдка, Евстигней Ефремович, Ёрма, Матвей, Михейко, Мишутка, Никеша, Петя, Сергей, Филарет (Васильевич); Аксинья, Алёнка, Анна, Дарья, Милодора (Васильевна), Роза (Миколаевна), Сима*).

Показатели свидетельствуют о «мнимом» разнообразии отантропонимных демононимов, т. к. наиболее востребованные имена в той или иной форме (именной или патронимной) представлены в 78% номинаций. Аналогично человеческому именнику, бóльшим разнообразием отличаются мужские онимы. Можно заключить, что особенности формообразования отыменные демононимы генетически унаследовали от соответствующих антропонимов, формальной спецификой не обладают.

Среди демононимов практически одинаково востребованы как полные, так и производные формы. Абсолютное большинство деминутивов образовано с помощью суффикса *-к(а) / -к(о)* (*Андрейко, Андронко, Ванька, Васька, Давыдка, Егорка, Ивашка, Макарко, Миколка, Михейко, Мишутка; Алёнка, Андронка,*

Манька). Иные гипокористики (*Ваня, Никеша, Петя; Мариночка, Маша, Сима*) малочисленны.

Отантропонимные единицы составляют наибольшую группу исследуемых демононимов, однако ими демононимикон не ограничивается. Обнаруживаются прозвищные индивидуальные (*Абушко, Буйло, Кукушкин, Молодчик, Красенький, Попка, Чапаев; Андропиха, Макариха*) и коллективная (*Макарёнки*) единицы. Именования построены по разнообразным моделям, свойственным русским прозвищам: преимущественно это суффиксальные образования, результаты онимизации и трансонимизации. Имеются антропимы с традиционным суффиксом *-их(а)*, лексико-семантические образования по метафорической и метонимической модели, неологизмы. Количественно они значительно уступают именам и отчествам. Таким образом, номинации духов болезни – именные, патронимические, фамильные и прозвищные – строятся по стандартным для русского антропонимикона моделям.

Представим далее попытку очертить круг основных функций, выполняемых демононимами.

В отношении духа болезни, как и в случае с личными именованиями людей, оним выполняет в качестве ведущих функции номинации, идентификации и дифференциации: таким образом, прежде всего, различаются дух болезни и его носитель, «личность» первого и личность второго, а кроме того, «личности» разных духов, «сожительствующих» в теле одного человека.

Но, помимо этого, собственное имя выступает как факт «антропоморфизации», «социализации», а вслед за этим «персонификации» и «индивидуализации» демонов: имена различных духов, которые могут сосуществовать в теле одной жертвы, разные; они индивидуализируют и позволяют дифференцировать их речь; нередко только имя позволяет опознать в говорящем демона, а не его жертву. Вселяющиеся в человека духи способны образовывать семьи, обладают гендерными, возрастными, национальными признаками, и все эти признаки способны транслироваться демононимами. «Индивидуальность» демона проявляется и в том, что нередко его собственное имя дополняется отчеством, демононим может иметь прозвищный характер. В конечном итоге собственные имена таких демонов подчиняются «легализующей» функции, которая, так сказать, «узаконивает» существование духов болезни в человеке и проявляется в более частных функциях, соотносимых с антропонимическими.

Обобщение наблюдений подводит нас к следующему выводу: централизующей функцией демононимов в мифологических рассказах о вселенном колдуном духе болезни является репрезентация оппозиции «свой – чужой», характерной в том числе для русской культуры. С одной стороны, вселенный колдуном дух антагонистичен природе человека. Показательно, что рассказчик, дистанцированный от сообщаемых событий, может называть духа болезни только нарицательно, используя сложившуюся в данной местности «терминологию»: *бес, бись, бесёнок, чертёнок, порча, икота, икотка, пошибка* и др.; аналогично ведет себя жертва, пытаясь подчеркнуть свою пассивную роль в описываемых событиях. С другой стороны, носитель этого злого духа начинает осознавать его как часть себя, как «свое», а известно, что именование – одно из средств освоения чуждого и непонятого. По нашим наблюдениям, собственным именем духи

наделяются в условиях «личностного» контактирования: они получают имя только если обладают даром членораздельной речи, общаются с людьми («бесы» – помощники колдуна даже в антропоморфном облике не наделены собственным онимом).

Источники

АС – Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области: в 6 т. Пермь, 1984–2011.

Бахматов и др. 2008 – *Бахматов А.А., Голева Т.Г., Подюков И.А., Черных А.В.* Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор. Материалы и исследования. Пермь, 2008.

Подюков и др. 2004 – *Подюков И.А., Белавин А.М., Крыласова Н.Б., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Усольские древности. Сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX – XX вв. Усолье, 2004.

Подюков и др. 2006 – *Подюков И.А., Черных А.В., Хоробрых С.В.* Земля Соликамская. Традиционная культура, обрядность и фольклор русских Соликамского района. Пермь, 2006.

СПГ – Словарь пермских говоров: в 2 т. Пермь, 2000, 2002.

СРГКПО – Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь, 2006.

СРГЮП – Словарь русских говоров Южного Прикамья: в 3 т. Пермь, 2010–2012.

Черных 2004 – *Черных А.В.* Куединские былички: Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX–XX вв. Пермь, 2004.

Шумов 1991 – *Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов.* Пермь, 1991.

Литература

Антонов, Христофорова 2012 – *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова.* М.: РГГУ, 2012.

Антонов, Христофорова 2013 – *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 2 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова.* М.: Индрик, 2013

Антонов, Христофорова 2014 – *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 3 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова.* М.: Индрик, 2014.

Антонов, Христофорова 2015 – *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 4 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова.* М.: Индрик, 2015.

- Антонов, Христофорова 2016 – In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 5 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2016.
- Антонов, Христофорова 2017 – In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 6 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2017.
- Белова 2012 – *Белова О.В.* Псоглавцы: от книжных памятников к фольклорному нарративу // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова и др. 1989 – Схема описания мифологических персонажей / Л.Н. Виноградова, А.В. Гура, О.А. Терновская, С.М. Толстая, Г.И. Кабакова // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89–6.IX.89. Проблемы культуры. М., 1989.
- Власова 1995 – *Власова М.Н.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.
- Демонология 2010 – Демонология как семиотическая система: Изображение. Текст. Народная культура. Тезисы докладов международной конференции, 18–19 июня 2010 г., Москва, РГГУ. М.: РГГУ, 2010.
- Демонология 2012 – Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Второй научной конференции. Москва, РГГУ, 15–16 июня 2012 г. М., 2012.
- Демонология 2014 – Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов III научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г. / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014.
- Демонология 2016 – Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов IV международной научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 июня 2016 г. / Сост. и ред. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016 // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/2016_demonology4.pdf
- Журавлев 2013 – *Журавлев А.Ф.* Фонетика бесовской речи (на восточнославянском материале) // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013.
- Левкиевская 2001а – *Левкиевская Е.Е.* Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (Опыт компьютерной обработки восточнославянской диалектной лексики). Демонология // Восточнославянский лингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.
- Левкиевская 2001б – *Левкиевская Е.Е.* Демонология севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский лингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.
- Левкиевская 2007 – *Левкиевская Е.Е.* Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика: Дис. ... докт. филол. наук. Москва, 2007.
- Мороз, Петров 2013 – *Мороз А.Б., Петров Н.В.* Указатель мотивов к публикуемым текстам // Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2013.

- Неклюдов 2012 – *Неклюдов С.Ю.* Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 1 // Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Русинова 2010а – *Русинова И.И.* Еще раз об облике бесовском. Статья 1 (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. Вып. 3 (9).
- Русинова 2010б – *Русинова И.И.* Еще раз об облике бесовском. Статья 2 (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. Вып. 6 (12).
- Русинова, Гранова 2017 – *Русинова И.И., Гранова М.А.* К вопросу о принципах подачи в электронном словаре неоднословных единиц, называющих мифологических персонажей // Цифровая гуманитаристика: ресурсы, методы, исследования: материалы Междунар. науч. конф. (г. Пермь, 16–18 мая 2017 г.): в 2 ч. Пермь, 2017. Ч. 1.
- Новичкова 1995 – Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
- Старостина 2013 – *Старостина А.Б.* Падающие демоны грома в средневековом Китае // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 2 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013.
- Успенский 2012 – *Успенский Б.А.* Облик черта и его речевое поведение // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010.
- Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Икота: Мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.
- Христофорова 2016 – *Христофорова О.Б.* Одержимость в русской деревне. М., 2016.
- Черепанова 1985 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черных, Русинова, Шкураток 2016 – *Черных А.В., Русинова И.И., Шкураток Ю.А.* «Вещица» в мифологических рассказах русских Среднего Прикамья // Традиционная культура. 2016. № 2.

**Сирены, ехидны, кентавры: репрезентация античного бестиария
в древнерусских визуальных источниках**

Античное наследие, проникнув в пространство древнерусской культуры, должно было быть встроено в общее поле средневекового христианского восприятия. При этом для различных элементов античной культуры использовались разные способы легитимизации языческих образов. Если модели отношения к античным божествам были выработаны еще в раннехристианский период и русский читатель воспринимал их из творений византийских авторов, то несколько иначе обстояло дело с представлением о существах античной мифологии. Необходимо было разработать концепцию их существования в христианском мире, и на уровне сюжетов и визуальных источников закрепить отведенное им место. В этом докладе хотелось бы обратить внимание на существа античной мифологии, имеющих как зооморфные, так и антропоморфные признаки.

Представления о различных мифологических созданиях и их визуальное воплощение в первую очередь будут зависеть от литературных источников, в которых они упоминаются. В таких описаниях можно выделить две основные версии происхождения монстров: это либо люди, вследствие грехопадения изменившие свое обличье, либо звери, которые появились вместе с сотворением мира, но часто имеют демонические свойства. Рассмотрим эти версии.

Так, в ряде сочинений гибриды помещены на окраины ойкумены. В «Александрии» войско Александра Македонского встречает девицу горгонию, кентавров-полканов, «зверей неизвестных» в образе птиц с женскими головами. Подобные описания будут характерны и для Космографий и Хронографов, где мы встречаем среди прочих «дивов» сатиров и циклопов. Как правило, обличье монстров связано с совершенными ими (или их предками) грехами. Так, Александр в своем путешествии попадает в пещеру с «дивими людьми», которые рассказывают ему, что пребывают в таком облике до Второго Пришествия из-за своей гордыни. Существование гибридов в христианской модели вселенной укрепляется отсылками к библейской истории. Статьи о дивах часто предваряет история о Вавилонском столпотворении, где не только были смешаны языки людей, но и «образы их изменишася». Подобная привязка к библейской истории характерна и для фольклорных преданий: появление леших связывается со спрятанными детьми Адама и Евы, а русалок – с утонувшим войском фараона.

Другая группа текстов будет указывать на демонический характер античных монстров. Такой вариант предлагают «Физиологи» и более поздние сочинения, также содержащие религиозно-морализаторские сентенции. Так, статью «Физиолога» о сиренах и онокентаврах предваряет цитата из пророка Исайи: «Бесы, сирены и ехидны плясать будут в Вавилоне», которая помещает этих существ в одно смысловое поле с демонами. В «Физиологе» [РНБ Кир-Бел. 68/1145] онокентавр изображен с характерным демоническим маркером – вздыбленными волосами, а сирена, вместо «гусиной ошиби» из описания, изображается со змеиным хвостом, что роднит ее образ с ехидной. В свою очередь ехидна, упомянутая в Библии как символ зла, будет всегда иметь негативное

значение. Это усиливает и предание о том, что дети ехидны прогрызают чрево собственной матери. Изображения ехидны, которая, согласно описаниям, имеет хвост крокодила, как правило, добавляют ей две передние лапы, что визуальное отсылает нас к изображениям дракона. Так ехидны изображены в Рогожском списке «Физиолога» [РГБ Рог. 676] и в «Александрии» [РНБ F.XV.54].

Изображения мифологических существ могут быть не связаны с литературной традицией. Нередко они помещаются в композиции, которые напрямую не предполагают их значимости для сюжета, но служат для легитимизации их образа в средневековой картине мира.

Часто изображения вымышленных существ включаются в библейские сцены и семантически примыкающие к ним сюжеты, интерпретируя зверей как проявление многообразия божественного творения. В сценах Сотворения мира, Всемирного Потопа, наряду с единорогами и драконами мы можем видеть ехидну, сирену и кентавра. При этом, помещаясь в подобные сцены, эти существа не теряют своих демонических маркеров. В композиции «Хвалите Господа с небес», в нижней сфере, отнесенной к земле, среди пресмыкающихся встречаются две фигуры синего и красного цвета, подписанные как василиск и ехидна, и имеющие нижнюю змеевидную (драконообразную) половину. Одно из существ как бы выходит из пещеры, которая отсылает к сфере «земли» как местоположения, однако темный проем пещеры может иметь здесь и демоническую семантику. Василиск на изображении имеет либо конусообразную шапку, либо хохлатую прическу – еще один негативный визуальный маркер.

При этом василиск, не являясь по описаниям гибридом, в данном случае берет на себя образ ехидны, являясь ее «мужским» аналогом. Подобный перенос внешности гибрида на существ, имеющих сходное смысловое значение, не является уникальным. В виде антропоморфного существа с двумя змеиными хвостами на маргиналии старопечатной Псалтири [РНБ. НСРК Q.844] изображен аспид (ил. 1). В сборнике XVIII века [РНБ. Грузд. 87] изображена «василиска» в образе женщины со змеиным хвостом, согласно описаниям, имеющая «лице улыскательно».

Образ получеловека-полурыбы довольно редко включается в описания монстров, однако подобные существа также появляются в иллюстрациях на библейскую тему. В качестве примера можно указать миниатюру Апокалипсиса XVI в. [РНБ Q.I.1482] с изображением падения звезды полынью. В воде помещены разнообразные морские обитатели, среди которых и антропоморфное существо с рыбьим хвостом. Формирование образа на основе гибрида-полурыбы встречается в Житии Василия Нового. Сцена спасения святого дельфинами имеет несколько трактовок: это могут быть условные рыбы, антропоморфные существа-полурыбы или даже пара ангелов.

Образы антропоморфных гибридов, отнесенных к демоническим существам, помещаются в иллюстрации искушений святых пустынников. В Житии Варлаама и Иоасафа [РНБ ОЛДП Q.17] дважды встречается изображение ехидны: как представителя дикой фауны индийской пустыни (ил. 2), и как образ, принимаемый демонами для искушения святого. Ехидна имеет у основания хвоста небольшие крылья, что роднит ее облик с драконом, и верхнюю, «человеческую» половину тела красного цвета. Распространенный в миниатюре огненный

цвет ехидны также можно рассматривать как маркер ее демонической природы. Антропоморфные существа встречаются и в Житиях древнерусских святых. В искушении старца Зосимы [ГИМ Вахр. 71] среди изображений диких зверей также встречается гибридное существо серого цвета, имеющее вздыбленные власы.

Едва ли не единственным существом, получившим положительный образ в древнерусском искусстве, является сирена. Имея птичью составляющую, она, наряду с райскими птицами, становится символом рая. Можно встретить ее изображения в сценах жизни праотцев в раю, как одно из указаний на место действия. Кроме того, сирена может сама обозначать посмертное райское блаженство: на миниатюре Синодика [РНБ ОЛДП F.391] ангел показывает душе будущее воздаяние, которое олицетворяет собой восседающая на дереве птица с женской головой.

Таким образом, существа античной мифологии были помещены в визуальное пространство средневековой христианской культуры различными способами. Это может быть признание в них особых божественных творений, вследствие чего их изображения помещались в подходящие для этого библейские сцены. Однако, как правило, их причудливый образ отсылал к inferнальному происхождению гибридов, а демонический облик закреплялся соответствующими негативными маркерами: серым или красным цветом, вздыбленными волосами и драконьими лапами, из-за чего даже в нейтральных композициях они воспринимаются как представители демонического bestiaria.

Сокращения

ГИМ – Государственный исторический музей
РГБ – Российская государственная библиотека
РНБ – Российская национальная библиотека



Ил. 1. Аспид затыкает уши. Псалтирь, ок. 1660 г. РНБ. НСРК. Q. 844. Л. 117об.



Ил. 2. Испытание Иосафа. Агиографический сборник, 1628 г. РНБ. ОЛДП. Q. 17. Л. 250.

И.С. Веселова, А.В. Степанов

Опыт по ролям: видевший, рассказавший, узнавший

При подготовке к публикации корпуса сказочной прозы из полевых материалов фольклорных экспедиций СПбГУ, и в особенности при работе с так называемыми мифологическими рассказами, мы столкнулись с обычной проблемой. Проблема эта возникает при работе с фиксированными при помощи диктофонов и расшифрованными дословно полевыми записями историй. Расшифрованные рассказы с трудом можно понять даже при наличии поясняющих комментариев. В историях действует много лиц, они находятся в разных отношениях с рассказчиком. Но, главное, рассказ представляет собой не изложение событий, но череду реплик то прямой, то косвенной, то несобственно прямой речи.

Особый случай представляют нарративы, в которых изложение событий «мифологической встречи» совершается в процессе первого рассказа о нем. Мы полагаем, что рассказывание, следующее сразу за «необъяснимым» событием, значимо для формирования опыта. Мы имеем дело со следующей композицией:

«рассказ о первом рассказе» встроен в зафиксированный исследователями «в поле» нарратив. Рассказ по факту события не выполняет развлекательной или назидательной функций, которые обычно приписывают этим высказываниям. «Первое рассказывание» и есть переживание события. Рассказ адресуется компетентному лицу, связанному с ситуацией и могущему, по мнению рассказчика, идентифицировать / объяснить происшедшее. Зачастую адресат рассказа и «выдает рецепт», что делать в случившейся ситуации.

Приведем пример такого рассказа.

Меня саму давил. Когда у меня умер муж, я его не видела во сне. А увидела через девять месяцев. Всё говорю вам, наплету. [Дак вы так хорошо рассказываете, что мы так слушаем-слушаем!] И вот я только усну. Обычно я ложилась спать, было, в десять, в одиннадцать, пол-одиннадцатого. И вот где-то заснула, и вот на меня будто где-то навалился человек. Тяжёлый! Грузной-грузной! И вот чувствую, что меня давит, и ничем не могу пошевелить и ничё не понимаю. Это во сне-то вижу, где-то будто он шёпчет, шёпчет, и я никак понять не могу. Говорят, что иногда он чё-то шепчет домовоёшкко, но нескоро разберёшь. Чё-то лекочет. «К худу», – говорит. Лекочет опять, не поймите. Ну вот, плохо говорит. А я-то тоже, вроде, ещё перво время ночью бояться – не боялась, но худо было всё равно: одна в доме. Ну и вот. И чё-то руки-ти у меня как-то – будто этого человека я с себя сдвигаю-сдвигаю. Никак сдвинуть-то не могу, дак вот, маленько где-то правую руку просунула, крест наложила, он с меня скатился, говорит: «Догадалась!» <сухим, сдавленным голосом>. То ли я во сне вижу, то ли я во сне видела, то ли мне так сказало – я разбудилась. Лежала-лежала-лежала-лежала. Вот, говорит, на мне человек лежал и нету. Тёмно ведь, тёмно в октябре. Ну и не знаю, в чём дело, чё тут тако. Свет зажгла – без пятнадцати двенадцать. Ну, минут пятнадцать, наверно, лежала я, до самой полночи вот. И с той поры до нынешней поры я раньше двенадцати не валюсь. У, редко! Уж когда заболею – свалюсь. В двенадцать разбужусь. Вот отчего тако? Не знаю. На друго утро встала пошла к Жене, у сестры, ну, она там живёт, дальше дак. Пришла – её дома нету. Пошла на кладбищё к мужику. Человек-от голый, будто вот на мне кто пихается голый. Ну и на кладбище сходила, майку снесла, зарыла. Обратнo иду, она идёт вот отсюда из Волости. Говорит... А обычно мы с ей ходили. Вот, наверно, на кладбище не ходила она: «Пойдёшь, скажи, дак я с тобой схожу». «Чё, – говорит, – одна на кладбище ходила?». Я говорю, вот так и так. Она говорит: «Ну это тебя домовоёшкка давил. Наверно, – говорит, – плакала вечером?» Я говорю: «Нет, не плакала, ничё не думала. Наоборот, повалилась рано». «Домовоёшкко давил. Ничё не сказал?» Я говорю: вот так-то так сказал, говорю, чё, дак чё-то поняла и не поняла: «Догадалась!» <сухим, сдавленным голосом> Ну, я руку-то тоже уж это, маленько крест-от, не там, не видит <показывает,

что крест неширокий наложила», только тут. Видно, надо крест. А я не молилась, и не крещёна. Да и вот с той поры, ну светло-то тоже нынче-то, а темно, так валюсь, крест-от наложу. Надо ли, не надо, ладно ли, неладно, понимаю ли, не понимаю. А говорят, надо. Таки дела. Не знаю я – домовоёшкo, кто знат, от людей слыхала [Инф. 1].

Нарратив отвечает всем перечисленным выше критериям: есть событие «встречи» и есть первый адресат-интерпретатор, причастный горизонту события (женщина, с которой рассказчица обычно посещает кладбище) и авторитетный для того, чтобы идентифицировать событие: дать ему имя и квалифицировать с точки зрения соответствия / не соответствия норме (плакала / не плакала вечером) ([см. Веселова б.г.; Мигунова 2002: 243–252; Левкиевская 2006: 176–178]). Нарратив содержит, конечно, больше того, что могло быть артикулировано в «первом рассказе» (рассказе по факту) – то, чем он оброс в ходе дальнейших исполнений / интеракций. Таким элементом является последующий режим сна рассказчицы, которому событие рассказа послужило прецедентом. Возможно, что и элемент общего знания – «Говорят, что <...> шепчет домовоёшкo» – включен в рассказ в качестве пояснения для «непосвященных» – девушек-исследовательниц. Само событие вписывается в предлагаемый «традиционным» запасом знания типовой сюжет (сюжет типа «Догадалась!»). Тот же запас предоставляет и схему интерпретации этой ситуации повышенной неопределенности / сценарий ее разрешения: явление голого «мужа» – зарывание майки на могиле. Все это должно помочь субъекту пережить событие. Он, таким образом, уже заранее вооружен, заранее «знает». Но только рассказывание и обратная связь делают опыт очевидным¹ и совершившимся, только идентификация, полученная от значимого другого, придает переживанию окончательную форму. Предметом нашего интереса, таким образом, являются не мифологические представления и сюжеты, но ситуации повышенной неопределенности и феномены опыта, при которых люди обращаются к сюжетам и представлениям для переживания событий.

Информанты

Инф. 1 – Ж. 1932 г.р. ЭА 2007 г. «Российская повседневность», DAu07-075_Arch-Mez. Архангельская обл., Мезенский р-н. Зап. Чечик А.А., Цветкова А.Ю.

Литература

Веселова б.г. – *Веселова И.С.* Событие жизни – событие текста // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/veselova5.htm>

¹ В хайдеггеровском смысле: «сообщающая речь делает свой предмет очевидным и, таким образом, доступным другому» [Хайдеггер 2011: 32].

- Левкиевская 2006 – Левкиевская Е.Е. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006.
- Мигунова 2002 – Мигунова Е.А. К вопросу о функции мифологического рассказа // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. СПб, 2002.
- Хайдеггер 2011 – Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2011.

Л.Н. Виноградова

«Где это видано, где это слыхано...»: сообщение о чем-то абсурдном как способ защиты от ходячего покойника

Объектом изучения в докладе избирается такой тип восточнославянских быличек, сюжетной основой которых служит устойчивая нарративная модель: для того, чтобы прекратить «хождения» умершего родственника, человек сообщает ему (или разыгрывает соответствующую сценку) нечто необычное, абсурдное или шокирующее. Например, человек якобы готовится к свадьбе брата и сестры (кума и кумы); хозяйка дома якобы вычесывает вшей и поедает их; хозяин надевает лапти задом наперед; женщина носит одежду наизнанку; неправильно метет избу (от порога к красному углу) и т.п. На вопрос удивленного мифического пришельца: «Где это видано, где это слыхано, чтобы... [люди так поступали]?» следовала зеркально построенная реплика человека: «А где это видано, где это слыхано, чтобы мертвые приходили к живым?». Так же оформлены былички с мотивом «женщина ест конопляное семя, а говорит ночному гостю, что ест вшей». Пришелец спрашивает: «А разве вшей едят?», она отвечает: «А разве мертвые с погоста ходят?». Именно в этом знаковом обмене репликами заключается главная смысловая доминанта текста, и именно ради нее он воспроизводится. А логическим следствием подобного диалога оказывается универсальная для всех вариантов концовка: хождения покойника прекращаются, и перед уходом он добавляет типичную для нечистой силы фразу: «А, догадалась!», – признавая тем самым, что человек нашел единственно правильный способ избавиться от нежелательных визитов.

Рассказы с этим сюжетом зафиксированы прежде всего у восточных славян, а в пределах восточнославянского континуума зонами наиболее активного их бытования оказываются Украинские Карпаты (р-н бывшей Галиции) и юго-западное Полесье, где обнаруживается максимальное «сгущение» подобных нарративов и наиболее подробно разработанная, со множеством вариантов, хорошо сохранившаяся их текстовая структура.

Нетрудно заметить, что в подобных текстах легко восстанавливается логическая структура, построенная на сопоставлении двух частей высказывания, в котором возможность одного события ставится в зависимость от другого, заведомо неисполнимого: «как невозможна женитьба брата на сестре, так невозможен и приход умершего в мир живых людей»; «как недопустимо людям есть вшей, так недопустимы и хождения покойников». А эта структура, как известно,

служит опознавательным знаком хорошо известных в мировом фольклоре «формул невозможного» (например: «Когда камень всплывет со дна моря, а пушинка потонет, тогда вернется ко мне болезнь»).

Известно, что фольклорная «формула невозможного» долгое время изучалась по преимуществу как художественный прием, как фигура поэтической речи и особая форма иносказания; см. работы [Богатырев 1962: 347–363; Кирдан 1983: 215–223; Шарая 1993: 424–425]. Лишь в последнее время продвинулось изучение ее апотропейных и отгонных функций в составе магических заклинаний и заговоров, а также в некоторых быличках [Левкиевская 2002: 162–163; Толстая 2010: 317–323; Агапкина 2010: 171–183; Алпатов 2017: 118–124].

Совпадая по логической схеме с классическими «формулами невозможного», мотивы анализируемых быличек о нарушении норм поведения отличаются разной степенью их так сказать «абсурдности». Ср., например, события в формулах невозможного: «когда посеянный песок прорастет, тогда Коровья Смерть придет в село» или «когда на вербе вырастут груши, тогда лихой человек сглазит моего ребенка» (которые касаются нарушений естественных законов природы), и – сценарии, разыгрываемые человеком при появлении ходячего покойника: надевать лапти задом наперед, подметать пол от порога к центру дома, мыть лавку одновременно с двух концов и т.п. Эти действия не невозможны, но неправильны; жениться брату на сестре, скорее, недопустимо и запрещено в обществе людей, чем абсолютно невозможно.

Как те события (абсолютно невозможные), так и другие (условно неправильные или недопустимые в сообществе людей) могли определяться словом «чудо» в фольклорных текстах разных жанров. Ср., например, русские магические приговоры, отгоняющие Коровью смерть при опахивании села: «... Вот диво, вот чудо! / Девки пашут, / Бабы песок рассевают; / Когда песок взойдет, / Тогда и смерть к нам зайдет!» [Афанасьев 1994: 567]. Без слова «чудо», но с показательным зачином приведено аналогичное заклинание при опахивании в работе Э.В. Померанцевой: «... Где это видано, где это слыхано, чтобы девушки пахали, молодушки-девушки сеяли. Когда песок взойдет, тогда и смерть к нам зайдет» [Померанцева 1982: 30].

Механизм магического отгона потусторонних существ действует здесь по принципу невозможности совмещения в одном пространстве двух «чудес» или двух абсурдных моделей поведения. Он в наиболее наглядной форме проявляется в западно-сербских заклинаниях на изгнание градовой тучи, подробно проанализированных в работах Н.И. и С.М. Толстых. В них фигурируют и мотивы очевидного чуда: (перевод с сербского) «... Подивись нашему чуду-диву! / У нас есть девушка: / Родила она ребенка. / Ребенку тринадцать лет, / А матери семь лет» [Толстые 1981: 53]; и сообщение о нарушении нравственных норм поведения: «У нас есть девушка незамужняя, родившая ребенка...» [Там же: 75]. Те и другие события сопровождаются в этих текстах формулой: «Беги, чудо, от чуда чудного / Вы не можете быть рядом!» [Там же: 58].

Поставленное в заглавии моего доклада устойчивое выражение «где это видано, где это слыхано» (используемое в некоторых вариантах быличек) дает нам повод сопоставить мифологические мотивы «чуда» с жанром небылиц, призванных рассмешить публику: «А где это видано, а где это слыхано, чтобы ку-

рочка бычка родила, а поросеночек яйцо снёс...». В работе М.В. Гавриловой «Небылица в детском фольклоре» правильно указывается, что «небыличность» как прием обнаруживает себя в ряде архаических текстов, причем в них ни о каком создании комического эффекта речи идти не может. Абсурд, невероятность является главным пунктом всех жанровых разновидностей «небыличных» вставок, которые генетически связаны с магическим приемом установления контакта с потусторонними силами [Гаврилова 2001: 35–39] либо прекращения таких контактов, – добавила бы я.

Отголоски этого же защитного механизма могут быть отмечены в польском историческом свидетельстве (1713 г.) о том, что по рекомендации войта г. Живец, при приближении градовой тучи следовало разбросать по окрестным полям деревянные таблички с прорисованными на них начальными буквами фразы о чуде непорочного зачатия Девы Марии, чтобы предотвратить градобитие посевов.

Литература

- Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Алпатов 2017 – *Алпатов С.В.* Адинатон: Объем понятия в литературоведении и фольклористике // «Stephanos». Филфак МГУ им. М.В. Ломоносова, 2017. Т. 25. № 5.
- Афанасьев 1994 – *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1. М., 1994.
- Богатырев 1962 – *Богатырев П.Г.* Формула невозможного в славянском фольклоре // Славянский филологический сборник: Посвящается V Международному съезду славистов. Уфа, 1962.
- Гаврилова 2001 – *Гаврилова М.В.* Небылица в детском фольклоре // Традиционная культура и мир детства: XII Виноградовские чтения. Нижний Новгород, 2001.
- Кирдан 1983 – *Кирдан Б.П.* Формула «невозможного» в славянских песнях карпатской зоны // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1983.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Померанцева 1982 – *Померанцева Э.В.* Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Магия обмана и чуда // Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
- Толстые 1981 – *Толстые Н. И.* и *С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.

Шарая 1993 – Шарая О.Н. Формула невозможного // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993.

А.Б. Герштейн

**«Маг», «чернокнижник», «обольститель», «еретик»:
о демонизации образа лже-правителя
в книжной культуре XIII–XIV вв.**

В конце XIII в. на территории Германской империи появлялись самозванцы, выдававшие себя за последнего императора династии Штауфенов Фридриха II (1194–1250). Самым успешным и продолжительным был обман Тиля Колупа, который в 1284–85 гг. был принят в нижнерейнском городе Нойс, позже – в Вецларе. Несколько месяцев он держал в Нойсе «двор, наподобие королевского», принимал послов и рассылал письма с «императорской» печатью, вербуя сторонников [Iohannis abbatis Victoriensis 1909: 245; Gesta Henrici Archiepiscopi Treverensis 1879: 462]. Лояльными к лже-Фридриху какое-то время были бюргеры ряда городов германских земель и итальянских коммун, знатные сеньоры и некоторые представители духовенства.

Среди факторов успеха фальшивых Фридрихов были как экономические и специфические социально-политические условия, так и ментальные установки средневекового общества того времени [Schwinges 1987: 177–202]. Примечательно, что хронисты конца XIII – первой трети XIV в., очевидно, затруднялись отнести лже-правителя к какой-то конкретной категории нарушителей привычных норм средневековой культуры (социального, политического, правового порядка, церковных устоев, а также установленного свыше миропорядка в целом). Отсюда – богатство эпитетов в адрес псевдо-императора и разнообразие объяснительных моделей совершенного им.

В источниках, рассказывающих кратко о самозванце Тиле Колупе, его чаще всего определяют так: «он называл себя/притворялся/изображал из себя императора Фридриха»¹. Те же из летописцев, кто решил уделить в своем труде достаточно места для описания истории лже-Фридриха, конструируют сложные семантические образы этого странного человека и представляют объяснительные модели, где определена роль самозванца не только по отношению к королю Рудольфу (что логично, ибо самозванец ослаблял власть законного правителя), но и к тем группам лиц, которые «принимали» этого человека за настоящего императора Фридриха II.

Описывая, каким образом Тилу удалось заставить людей поверить, что перед ними – истинный император, хронисты использовали топоры, хорошо узнаваемые в христианской культуре. В *Анналах св. Стефана Фризингенского* и

¹ *Henrici de Heimburg annales, Annales breves Wormatienses* – “usurpans sibi nomen et personam inperatoris”, *Annales Moguntini* – “quidam falso asserens se Fridericum imperatorem”, *Chronicon Imperatorum et Pontificum Bavaricum* – “quidam se Fredericum fingens imperatorem” и др.

Хрониконе Элленхарда Страсбургского лже-Фридрих представлен как *seductor*. Аллюзия этой метафоры однозначно негативная: в текстах Нового Завета «обольститель» выступает характеристикой дьявола (2 Ин.1:7; Откр. 12:9)¹. *Perfidus*, определение самозванца, используемое тем же Элленхардом Страсбургским, применяли к дьяволу величайший церковный авторитет Аврелий Августин, а также Ремигий Осерский.

В то же время (даже и у одного и того же хрониста), объяснительная стратегия, почему же часть населения поверила лже-правителю, выстраивалась и в ином семантическом поле. Элленхард Страсбургский выражал от лица короля Рудольфа общее мнение, что принять такое разумом было сложно (“*Rudolfus rex... asseruit hoc esse absonum et non fore congruum rationi*” [Ellenhardi Argentinensis Chronicon 1861: 126]). И поскольку умом этот феномен осознанию не поддавался, его существование в земном мире, среди горожан, епископов и знатных людей, оставалось отрефлексировать через категорию колдовского. В нескольких источниках лже-Фридрих назван *чернокнижником* (*nigromanticus*) [Annales Halesburgenses Majores 1879: 45], *чародеем* (*fascinator*) [Annales S. Nicolai Patavienses et Notae Wolfelmi 1879: 61]; его успех у населения объяснялся «искусством магии»: “*per artem magicam cognosceret*” [Gesta Henrici Archiepiscopi Treverensis 1879: 462], “*arte magica fecit titubare*” [Ellenhardi Argentinensis Chronicon 1861: 126].

Характерно, что самозванцы-Фридрихи появлялись в германских землях и в Сицилийском королевстве, которым тоже управлял Штауфен, много раз. И в зальцбургской хронике действия их всех, более или менее успешные в плане признания населением в этих странных персонах настоящего императора, называются чарами: «некие люди, сведущие в черной магии, появлялись в разных частях света, и при помощи чар приковывали взоры зрителей, представляя похожими на каких угодно правителей» (*quidam experti nigromantiam in diversas partes mundi se transferunt, etiam per facinationes oculos intuentium detinent, similitudinem quorumvis principum sibi assumentes*) [Annales S. Rudberti Salisburgensis 1851: 809]. То есть, в логике этого текста действовал не единичный маг, а целая группа мастеров своего дела, оболочивших умы людей.

Наконец, «ересь» и «еретический порок» тоже выступал в качестве объяснения «преступления» лже-правителя (только у Элленхарда Страсбургского). В этом эпитете объединены идеи отпадения от веры и отказ от верности законному светскому правителю. Под самой «ересью» здесь подразумевается именно факт провозглашения себя Фридрихом II. «Охваченный пороком ереси, он увлек за собой многих знатных в Германии» (“*Heretica pravitate cecatus, excecavit cum eo multos nobiles Alemanie...*”), «Услышав об этом, приближенные этого величайшего нечестивца обратились в бегство и оставили его одного. Этого вероломного человека и некоторых других с ним вместе, которые поддались его колдовским чарам, передали королевским палачам и подручным, подвергли их разнообразным пыткам, и после того, как изгнали из них еретический порок (т. е. вырвали признание, что он не император Фридрих), сожгли на костре»

¹ “*Quoniam multi seductores exierunt inmundum, qui non confitentur Jesum Christum venisse in carnem: hic est seductor, et antichristus*”; “*Et projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus, et Satanas, qui seducit universum orbem*”.

(“Hoc audiens familia ipsius nefandissimi, mox fugam dedit et reliquerunt eum solum. Perfidus ille homo et quidam alter cum eo, quem sua magica excecaverat arte, presentati sunt tortoribus et ministris regis, et submissi sunt tormentis variis, et postea exigente heretica pravitate igne sunt concremati” [Ellenhardi Argentinensis Chronicon 1861: 126].

Действительно, так сконструированный образ действий и такие необычные качества самозванца послужили приемлемым объяснением случившегося для обеих сторон, примирившихся после казни самозванца – и для «поверивших ему» групп населения германских земель, и для их законного короля, Рудольфа Габсбурга. «Магическая» линия объяснения уже после казни самозванца стала в политическом дискурсе хорошей формулой. Она значительно «облегчила» вину бывших «почитателей» лже-Фридриха перед их законным в тот момент королём Рудольфом: они не были названы мятежниками, а лишь теми, кто временно «помутились рассудком от колдовских чар».

Сокращения

MGH SS – Monumenta Germaniae Historica

Литература

- Annales Breves Wormatienses // MGH SS. T. 17. Hannoverae, 1861.
Annales Halesburgenses Majores // MGH SS. T. 24. Hannoverae, 1879.
Annales Moguntini // MGH SS. T. 17. Hannoverae, 1861.
Annales S. Nicolai Patavienses et Notae Wolfelmi // MGH SS. T. 24. Hannoverae, 1879.
Annales S. Rudberti Salisburgensis / Hrsg. G.H. Pertz // MGH SS. T. 9. Hannoverae, 1851.
Chronicon Imperatorum et Pontificum Bavaricum // MGH SS. T. 24. Hannoverae, 1879.
Ellenhardi Argentinensis Chronicon / Hrsg. von G.H. Pertz // MGH SS. T. 17. Hannoverae, 1861.
Gesta Henrici Archiepiscopi Treverensis // MGH SS. T. 24. Hannoverae, 1879.
Henrici de Heimburg annales // MGH SS. T. 17. Hannoverae, 1861.
Iohannis abbatis Victoriensis. Liber Certarum Historiarum / Hrsg. von F. Schneider // MGH SS rer. Germ. in usum scholarum. T. 36. Hannoverae, Lipsiae, 1909. Liber 1.
Schwinges 1987 – *Schwinges R.C.* Verfassung und Kollektives Verhalten. Zur Mentalität des Erfolges falscher Herrscher im Reich des 13. und 14. Jahrhunderts // Mentalitäten im Mittelalter / Hrsg. von F. Graus. Sigmaringen, 1987.

А.Г. Гудков

**Толковый Апокалипсис Иродиона Уральского:
об актуальной интерпретации лицевых изображений**

Страшно и красиво.
Страшно для неверного,
а красота для верного и для дитя.
Иродион Уральский
Толковый Апокалипсис
[ЛАИ ИГНИ УрФУ. VII. 315p/5624. Л. 375]

Враждебное восприятие «новин», их ассоциация с ересью, «последними временами» и антихристом, а также сугубый эсхатологизм, характерные для славяно-русской книжности уже в первой половине XVII столетия, получают свое продолжение в старообрядческом книгописании XX в., развивавшемся преимущественно в среде представителей часовенного согласия.

Центром традиционной книжности в советское время становятся часовенные скиты на реке Дубчес. Однако оригинальные эсхатологические манускрипты актуального содержания создавались и вне скитов. Ярким примером подобного рода рукописей служит рассматриваемый нами список Толкового Апокалипсиса Иродиона Уральского, хранящийся в ЛАИ ИГНИ УрФУ им. Б.Н. Ельцина (ЛАИ ИГНИ УрФУ. VII. 315p/5624)¹.

Данный список представляет собой наиболее полную редакцию Апокалипсиса Иродиона, работа над которой велась с 1989 по 1994 г. Что касается сочинения в целом, то оно начало складываться в устной форме еще в 1950-х; а первую письменную фиксацию получило в 1975-м. «Книга конечно щекотливая, но не убойся» – наставляет автор; и в другом месте признается: «Я сам пишу и вздрагиваю» (ил. 1). Настоящее имя составителя рукописи – Владимир Георгиевич Токменин (1932–?). Он происходил из д. Красногорки Исетского района Тюменской области. Впоследствии Владимир осел в Нижнем Тагиле. Сам он характеризует себя так: «И профессия моя не поэт, не писатель, но только есть деревенский мужик и русская крещена душа и христианский мой характер такой». Список Толкового Апокалипсиса входит в объемный сборник, насчитывающий 491 лист.

Первую его часть составляют произведения британского мыслителя Джона (Иоанна) Мильтона «Потерянный рай» и «Возвращенный рай». Основа второй части манускрипта – блок глянцевого фотобумаги с 55 черно-белыми фотокопиями «картин» Толкового Апокалипсиса свт. Андрея Кесарийского, переписанного в 1924 г. с московского издания 1712 г. Иконография миниатюр сочетает в себе элементы Филаретовско-Чудовской и Городецко-Нижегородской редакций

¹ Об Иродионе Уральском и его творениях см. подробнее [Агеева 1997: 10–11; Покровский Зольникова 2002: 416–425; Починская 2007; Починаская 2015; Починская 2017: 158–159]. О традиции создания лицевых Апокалипсисов на горнозаводском Урале см. [Ануфриева, Починская 2014].

с преобладанием первых¹. Поля «картин» и их обороты заполнены комментариями Иродиона.

Перед фотоблоком и после него вплетены исписанные листы нелинованной белой бумаги. В тексте Апокалипсиса встречается зашифрованное арабскими цифрами имя главного комментатора, – Иродион и Родя (ил. 2).

Сюжетная канва манускрипта такова: «христианская вера перешла в Россию в 1000-м году и существовала 666 лет. В 1666 году предотека антихриста, Никон-еретик (змея) искажил веру»; в 1917-м из моря выходит зверь («советская власть из народа») с 7-ю головами и 10-ю рогами (Маркс и Энгельс и советские вожди до Черненко включительно); у зверя имеется еще один рог, 11-й, малый, в роли которого выступает «горбатый антихрист» (Михаил Горбачев); целью перестройки объявляется «погибельная, безденежная, атомная коммунизма»; в 1991 г. (Конец света Иродион планировал на 92-й) «горбатый антихрист», взорвав Москву, уедет в США; тем временем разгорится мировая война, в результате которой «Америка заберёт весь земной шар»; затем Михаил Горбачев «лазерным лучом и атомным пером» начнет «пронзать» лбы своей печатью в виде шестиконечной звезды; в конце «огонь с неба <...> сожжет последний клочок земли, и будет земля новая», после чего настанут всеобщее воскресение и Страшный суд. На заключительных страницах рукописи упоминается Борис Ельцин, отождествляемый с Енохом.

Столь подробная интерпретация «лиц» «Откровения», как то имеет место быть в Апокалипсисе Иродиона, – случай поистине уникальный. Перечислим основных персонажей и образы «Откровения» в порядке появления на фотокопиях миниатюр рукописи и их актуальную интерпретацию Иродионом Уральским:

1) Картина 19 (гл. 14; Откр. 6:3–4) (всадник с мечом на рыжем коне): «рыжий конь – это приход советской власти»; пара человеческих фигур с палицами на заднем плане – «старуха старику: "отдавай земли"; а старик на неё поднял дубину и сказал: "антихристовых коммунистов из ружья убью, а земли не отдам подобру, и в колхоз я не пойду"» (ил. 3).

2) Картина 20 (гл. 15; Откр. 6:5–6) (всадник с мерой на вороном коне): «это сталинское время; сталь из земли, и конь под цвет земли; а мерило держит в руке своей, все измерял, и взял на учёт, <...> душил налогами; я до 7 лет рос без молока; и последнюю корову отнял у меня – это Сталин негодяй» (ил. 4).

3) Картина 21 (гл. 16; Откр. 6:7–8) (всадник на бледном коне): «вся природа истощает, как вот этот тощий конь; <...>; и в жинцы все одеты, в жидовские в брюки, как скелеты, и подражают бледному коню; и будут вещи бледные, чашки, ложки и поварёшки, и салафановы мешки; и вся жизни относительна бледному коню».

4) Картина 26 (гл. 36; Откр. 13:1–10) (змея и зверь, выходящий из моря; змея передает зверю свой жезл): «море – это народ; зверь – это советская власть; змея – это еретическое патриаршество; а жезл – это власть перешла с патриаршеской на советскую, безбожную».

¹ Об иконографических редакциях лицевого Апокалипсиса см. подробнее [Буслаев 1884; Грибов 2010].

5) Картина 34 (гл. 50; Откр. 16:10–11) (пятый ангел выливает фиалу гнева Божия на престол зверя): зверь – Россия; лжепророк – Китай; демоны справа – «коммунисты и жидаы»; демоны слева – «демократы»; люди слева в верхнем регистре – «простой рабочий народ» (ил. 5).

6) Картина 37 (гл. 47; Откр. 16:3) (второй ангел выливает фиалу гнева Божия в море; слева – Гог и Магог): Гог и Магог – США; «ангел вылил чашу на моря, и рыбы кверху брюхом – это американские испытания Бог попустил» (ил. 6).

7) Картина 39 (гл. 46; Откр. 16:1–2) (первый ангел выливает фиалу гнева Божия на отступников; внизу – антихрист, демоны и икона зверя): икона зверя – телевизор.

8) Картина 40 (гл. 45; Откр. 15:1–8) (праведники на стеклянном море; внизу – антихрист и его слуги, побивающие праведников): антихрист – Михаил Горбачев (ил. 7)

9) Картина 45 (гл. 53–54; Откр. 17:1–18) (жена с чашей в руке верхом на звере, сидящая на водах многих): зверь – советская власть; жена – Москва, а чаша в ее руке – «слава безбожная».

10) Картина 46 (гл. 55; Откр. 18:1–24) (падение Вавилона): падение Москвы.

11) Картина 55 (гл. 63; Откр. 20:7–10) (сатана выходит из темницы; Гог и Магог осаждают стан святых; огонь с неба; низвержение сатаны в огненное озеро): сатана – «Никон, патриарх-еретик»; «огнь с неба падет на Америку и на весь земной шар» (ил. 8).

Цепь копий, образцов и реминисценций, так или иначе послуживших для создания одного из последних толкований на Апокалипсис, уводит нас далеко вглубь веков, связывая рукопись не только с более ранними произведениями старообрядческого книгописания, но и с памятниками киевского и московского книгопечатания XVII–XVIII столетий, святоотеческим наследием Средних веков и, наконец, с пророческими откровениями библейских времен. Своим видом и содержанием Апокалипсис Иродиона свидетельствует о живучести традиционной книжности, ее гибкости, открытости и адаптивности, как в технологическом, так и в мировоззренческом отношении.

Сокращения

ЛАИ ИГНИ УрФУ – Лаборатория археографических исследований Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета. Екатеринбург.

Литература

Агеева 1997 – *Агеева Е.А.* Старообрядческая полемика об антихристе на исходе XX века // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 1. Екатеринбург, 1997.

Ануфриева, Починская 2014 – *Ануфриева Н.В., Починская И.В.* Лицевые апокалипсисы Урала: Православная традиция и элементы европейского культур-

ного влияния (Ural Illustrated Apocalypses: Orthodox tradition and elements of European cultural influence). Екатеринбург, 2014.

Буслаев 1884 – *Буслаев Ф.И.* Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по русским рукописям с XVI-го века по XIX-ый. Т. 1–2. М., 1884.

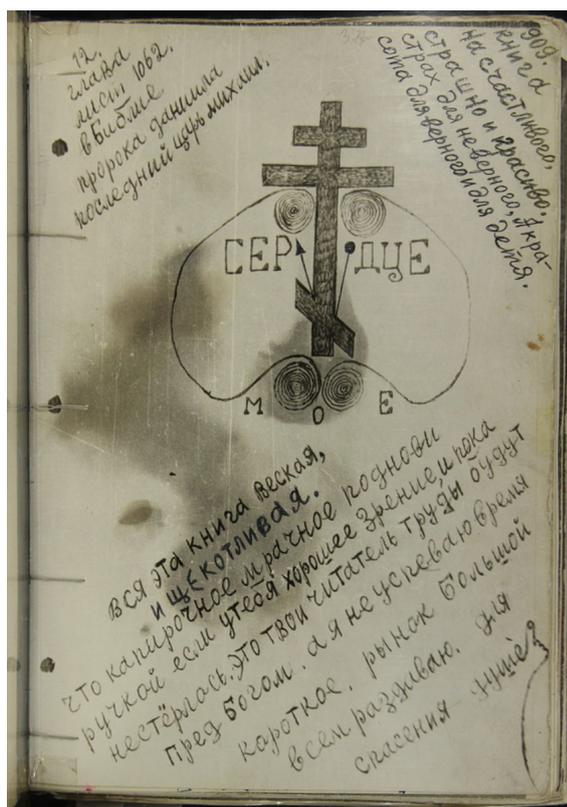
Грибов 2010 – *Грибов Ю.А.* Городецко-нижегородские списки лицевого Апокалипсиса в контексте общих проблем изучения памятника // Старообрядчество в России (XVII–XX в.): Сб. науч. тр. Вып. 4. М., 2010.

Покровский, Зольникова 2002 – *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX веках: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.

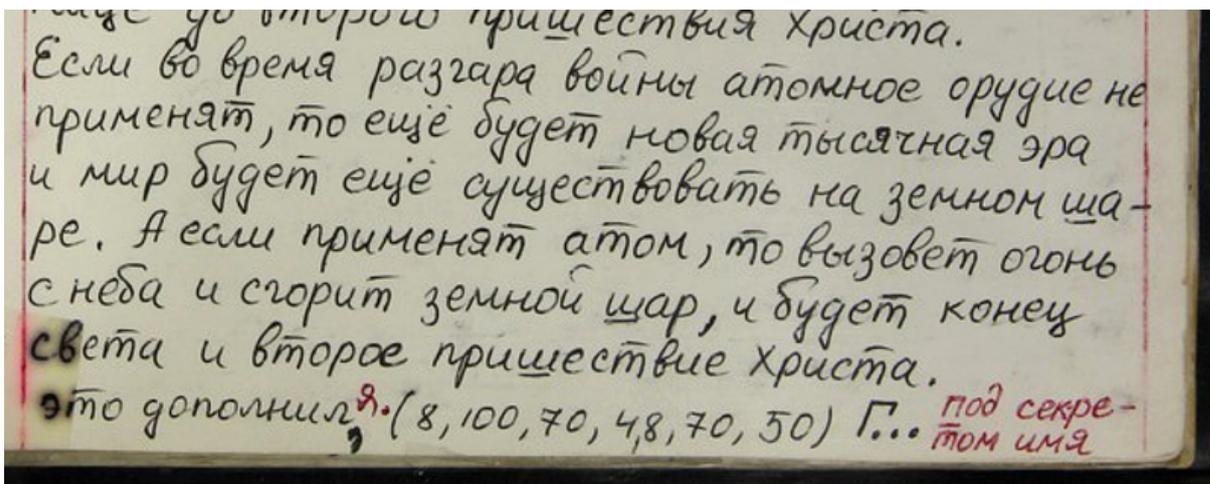
Починская 2007 – *Починская И.В.* Родион Уральский – один из последних писателей древнерусской традиции // Уральский исторический вестник. 2007. № 6.

Починская 2015 – *Pochinskaya I.V.* Eine altgläubige Interpretation der Joannesapokalypse aus jüngster Zeit // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 2015. Bd. 63. No 3.

Починская 2017 – *Починская И.В.* Старообрядческие эсхатологические сочинения XX века // Вестник Томского государственного университета. 2017. Вып. 443.



Ил. 1. Титульный лист Апокалипсиса Иродиона (ЛАИ ИГНИ УрФУ. VII. 315р/5624. Л. 375).



Ил. 2. Фрагмент Апокалипсиса Иродиона с именем комментатора. (ЛАИ ИГНИ УрФУ. VII. 315p/5624. Л. 433).



Ил. 3. Картина 19. Всадник на рыжем коне (ЛАИ ИГНИ УрФУ. VII. 315p/5624. Л. 397).



Ил. 4. Картина 20. Всадник на вороном коне (ЛАИ ИГНИ УрФУ. VII. 315р/5624. Л. 399).



Ил. 5. Картина 34. Об излиянии пятой фиалы (ЛАИ ИГНИ УрФУ. VII. 315р/5624. Л. 413об.).



Ил. 6. Картина 37. Об излиянии второй фиалы (ЛАИ ИГНИ УрФУ. VII. 315р/5624. Л. 414).



Ил. 7. Картина 40. О семи ангелах и стеклянном море (ЛАИ ИГНИ УрФУ. VII. 315р/5624. Л. 419).



Ил. 8. Картина 55. О Гоге и Магоге (ЛАИ ИГНИ УрФУ. VII. 315р/5624. Л. 433об.).

**Метаморфозы демонологической системы Японии
после монгольского нашествия конца XIII в.**

Первое иноземное вторжение на Японские острова – нападение монголов в 1274 и 1281 гг. – повлекло коренные изменения во многих сферах жизни японского общества, затронув также демонологическую традицию.

Прежде всего, конструируется образ чужеземного врага-демона. В сакральных текстах конца XIII – начала XIV в., излагающих историю почитания божества Хатиман, появляется легенда о заморском демоне Дзинрин (буквально «колесо пыли»). Этот красный восьмиглавый демон, как рассказывает предание, явился на черном облаке в Японию из вражеской страны с Корейского полуострова задолго до монгольского нашествия и стал губить народ. Государь Тюай, отец божества Хатиман, побеждает демона силой «благих деяний» [Наставление о Хатиман 1975: 170–171]. Однако сам государь погибает от вражеской стрелы, и его супруга Дзингу отправляется в Корею с военным походом.

Легенда о «корейском походе» государыни Дзингу описана в ранних летописных сводах. Согласно каноническому сюжету этого мифа, некое божество вселилось в Дзингу, супругу государя Тюай, сообщило о богатой заморской стране и пообещало помочь захватить ее, не обагрывая меча кровью. Тюай не поверил в существование этой страны и вскоре погиб, как сообщает летопись, из-за ослушания божественной воли. Овдовевшая Дзингу совершила все надлежащие обряды божеству и, следуя его воле, отправилась покорять заморскую страну вместо погибшего супруга [Анналы Японии 1: 262]. Эта легенда, изложенная в первых государственных хрониках, после монгольского вторжения получает широкое распространение и новое смысловое наполнение. В традиционную канву мифа вплетаются новые сюжеты, в том числе о демоне Дзинрин, посланным вражеской страной, в сражении с которым героически погибает правитель Тюай, а его супруга отправляется с военным походом на материк, чтобы предотвратить вражеское нашествие.

В образе этого демонического персонажа мы наблюдаем контаминацию архаичного чудовища – восьмиглавого змея Ямато-но Ороты, побежденного богом ветра Сусаноо, из ранних японских мифов, и злого демона – врага Дхармы, усмирленного силой добродетели государя и буддийского учения. Впервые легенда о демоне Дзинрин появляется в конце XIII в. в памятниках жанра *хатиман энги* – «истории божества Хатиман». Визуальный образ Дзинрин появляется на горизонтальных иллюстрированных свитках этого же жанра в XV в. Любопытно, что легенда об этом демоне встречается исключительно в памятниках культа Хатиман.

Вариация легенды о демоне Дзинрин, распространенная в регионе Внутреннего Японского моря, повествует о том, что тело поверженного демона превратилось в огромного черного быка. Это чудовище пыталось помешать государыне Дзингу во время ее «корейского похода», но было сражено богом Сумиёси, главным помощником Дзингу. Образ быка-демона был заимствован из

народной демонологии. Предание о нем в той или иной форме широко известно в Западной Японии.

После монгольского нашествия происходит актуализация мифа о буддийском демоне-искусителе Мара, который спустился с небес в «страну богов» Японию, чтобы помешать распространению Закона Будды, но удалился, обманутый японскими божествами. Богини святилища Исэ зареклись избегать «имен трех сокровищ» (Будда, его учение и монашеская община), однако это была уловка: Будду стали именовать «истуканом», сутры – «крашенной бумагой», божества и обитатели Японии продолжали почитать буддийское учение [Собрание песка и камней 2017: 15–16]. Здесь подчеркивается сила японских религиозных учений и ее служителей. Именно помощью японских божеств и усердными молениями монахов объяснялось впоследствии спасение страны от монгольских завоевателей.

Таким образом, после первого иноземного вторжения на архипелаг демонологическая система Японии претерпела определенные изменения. Созданный образ чужеземного врага-демона не только обрел популярность в иллюстрированных свитках и театральных представлениях, но также использовался в конструировании идеологии завоевательных походов Японии на материк в более позднее время. Заслуга победы над иноземными захватчиками-монголами была приписана японским божествам, своим могуществом превосходящих иноземных богов и демонов.

Литература

- Анналы Японии – Нихон сёки – Анналы Японии / Пер. и комм. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. В 2 т. СПб., 1997.
- Наставление о Хатиман 1975 – Хатиман гудокин (Наставление глупым детям о Хатиман) // Дзися энги (Предания о происхождении буддийских храмов и синтоистских святилищ). Серия: Нихон сисо тайкэй (Основные произведения японской мысли). Т. 20. Токио: Иванами, 1975.
- Собрание песка и камней 2017 – «Собрание песка и камней» («Сясэкисю», конец XIII в.). Пер. со старояпонского Н.Н. Трубниковой. М.; СПб., 2017.

О.Д. Журавель

«Беснующийся недуг»: одержимость в сибирском обществе XVIII в.

Одержимость («бесоодержимость», «икота») – уникальный историко-культурный и социально-психологический феномен. Представители традиционных обществ видят в нем результат воздействия на человека агрессивных сил посредством внедрения в его тело вредоносной сущности [Христофорова 2013: 17; Христофорова 2016: 259–274]. Интерпретация этой «сущности» обусловлена актуальными религиозно-мифологическими представлениями. В древнерусской

и старообрядческой литературе данное явление интерпретировалось в рамках демонологии: как бес, вселившийся в человека. Как воспринимали одержимость люди позднего Средневековья? Некоторое представление об этом могут дать литературные и документальные источники сибирского происхождения, относящиеся к XVII–XVIII вв.

Сибирь первых веков заселения представляет собой особое пространство, тесно связанное с центральной Россией, но все же обладавшее некоторой обособленностью. Здесь дольше сохранялись многие черты средневекового быта и архаичных верований. Отставание наблюдалось и в литературе, в летописании и агиографии. Несмотря на происхождение большинства литературных памятников в официальной церковной среде, значительное влияние на них оказала фольклорная традиция. Особенно ярко это проявилось в чудесах, неотъемлемой части агиографических сочинений. И именно в них отразились архаические верования, в частности, представления об одержимости. О распространении в Томске в начале XVIII в. запретной магии свидетельствует «Сказание о явлении великого иерарха Николая Мирликийскаго чюдотворца Томскому гражданину Григорию» (списки 1730-х–1740-х гг.). Святой Никола, явившийся томичу Григорию Рожневу, грозно вещает: «...аще бы аз тебе ныне не предстал в воспоможение, то бы злии тии демони зверообразною своею лютостию всяко погубили бы тебе душевно и телесно, яко и протчих, беззаконно живущих и имущих с ними дружество в чародействе и волшебстве» (цит. по списку: Архив РАН, СПФ. Ф. 21. Оп. 5. № 110. Л. 3 об.–4).

Материалы нескольких сибирских дел о колдовстве и порче XVII–XVIII вв. позволяют проследить, как сами сибиряки представляли это «волшебство» и «порчу». Так, в 1737 г. в Томске началось расследование дела, в которое включилось значительное количество горожан. Толчком к следствию послужила жалоба воеводы Угрюмова. В ней сообщалось о девице Арине Ивановой, которая была «чрез волшебства <...> испорчена <...> и есть де во утробе у ней дьявольское навождение, которой де говорит явно человеческим языком вслух и показывает о себе, что де он лукавой». По показаниям Арины, «лукавой» «посажен во утробу <...> во щях девкою ж Василисою прозванием Ломакова». В показаниях описано и весьма оживленное поведение «дьявола», передана его речь. Так, на вопрос, куда он уйдет, покидая жертву, «он де дьявол отвещал ей: “я де иду в воду”», а затем «из гортани де ее незнаемо что вышло, подобно как ворона мокрая и дьявольского де навождения во утробе у ней не стало...» (РГАДА, Архив Сысского приказа. Ф. 7. Д. 553 (1737 г.). Л. 3 об., 5). Покидая жертву, он принял облик мокрой вороны – вполне в соответствии с представлениями о формах икоты [Христофорова 2013: 119, 133]. Несмотря на терминологию, свидетельствующую об усвоении служащими Томской канцелярии догмы о связи магии с «нечистой силой», материалы дела выявляют древнейшие корни представлений об одержимости. В расследование были вовлечены томские жители разных социальных слоев – от простолюдинов и духовных лиц до канцелярских служащих и самого воеводы. Насколько можно судить по материалам дела, противоречий в понимании природы одержимости у них не было. Поведение же Арины типично для кликуши.

Государственному преследованию магии церковь противопоставила духовную проповедь, выраженную в памятниках агиографии. На всех этапах создания агиографических текстов книжники использовали чей-то устный или письменный рассказ, который затем ложился в основу «чуда». В агиографии феномен одержимости трактуется в демонологических категориях, однако содержание чудес об одержимых обнаруживает заметный архаический «след». Особенно яркий материал содержит «Сказание об Абалацкой иконе Богородицы», основанное на событиях 1643 г. В редакции Сказания первой половины XVIII в. присутствует 13 сюжетов, повествующих об исцелении одержимых. Своеобразным маркером темы одержимости в этих чудесах служат слова-сигналы, составившие названия чудес: «О человеце беснующемся», «О отрочате беснующемся», «О жене беснующейся». В сюжетах упоминается о «нечистых духах», «бесовском нападении», «бесовском озлоблении». Однако фольклорное происхождение сюжетов обусловило проникновение в книжный памятник народных представлений об одержимости и порче. Так, в названии чуда 97 отразилось древнее поверье об икоте: «О некоей же жене икающей и беснующейся». В чуде описано, как некая жена Анна «одержима великим недугом <...> во многи дни икаючи и всячески различными гласы вопиючи, ово человеческим гласом, ово же птичьим граем и ово безсловесных убо гласу уподобляясь кричащи» [Литературные памятники 2001: 160]. Книжным языком описано типичное поведение кликуши, что подтверждается как этнографическими, так и документальными источниками. Так, в 1759 г. в Кузнецкой воеводской канцелярии на следствии по делу о порче Василисы было показано, что во время приступов она «кричала кукушкой и лаяла собакой» [Покровский 1975: 111]. Во время приступов одержимости Анна из «Сказания об Абалацкой иконе Богородицы» проявляла невиданную силу: «И егда же наиде на ню таковой недуг, то поемше ю человецы два или трие и крепце вельми держаще ю и никако же могуще ю удержати» (ср. [Тогоева 2016: 242–243]). Наиболее болезненным для Анны было чтение Священного Писания: «во оно время она икаючи и ина многа глаголющи, и нападаша на ню демон, и поверже ю» [Литературные памятники 2001: 160]. И только после обращения к Абалацкой иконе «икоты не бысть ей, ни демонскаго нахождения <...> и не виде зла от демона» [Там же].

Несколько сюжетов содержат формулу «беснующийся недуг»: «Иустин Ошкоков беснующимся недугом одержим бысть». Можно предположить, что причастие «беснующийся», отнесенное не к больному, а к самой болезни («недуг»), подчеркивает ее генетическую связь с «икотой». И тогда «беснующийся недуг» – аналог икоты, или «диавольского навождения» из цитированного выше дела об Арине Ивановой. Таким образом, книжник отразил народное представление об одержимости как о результате «подсаживания» к жертве некоей вредоносной сущности.

Литературно-церковный дискурс существовал параллельно с практикой гражданских расследований, отразившейся в текстах судебно-следственных дел. К поиску виновников порчи активно подключалось местное население. При всем различии языковых стратегий и механизмов борьбы с «порчей» и ее следствием – одержимостью – представители разных слоев сибирского общества принадлежали к одной культуре, включающей в качестве неотъемлемой части

область магических представлений и практик. Феномен одержимости можно рассматривать как символический код, определявший повседневное поведение и мышление сибиряков независимо от их принадлежности к тем или иным слоям общества.

Сокращения

Архив РАН, СПФ – Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии Наук.

РГАДА – Российский государственный архив древних актов.

Литература

Литературные памятники 2001 – Литературные памятники Тобольского Архирейского дома XVII века / Изд-е подгот. Е.К. Ромодановская, О.Д. Журавель. Новосибирск, 2001.

Покровский 1975 – *Покровский Н.Н.* Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII–начала XX в. Новосибирск, 1975.

Тогоева 2016 – *Тогоева О.И.* «Мне день и ночь покоя не дает мой черный человек...»: демоны одержимых во Франции XVI века // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 5 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016.

Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.

Христофорова 2016 – *Христофорова О.Б.* Опознать беса. Часть 1: Вернакулярные теории болезней и методы символического лечения // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 5 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016.

К.С. Задоя

Карпатские народные представления об эпидемиях

Эпидемии, свирепствовавшие в Европе вплоть до середины XX в., значительно сокращали население и изменяли ландшафты целых регионов не только в демографическом, но также в языковом и культурном отношении. История заселения Украинских Карпат, в особенности Закарпатья, а также формирование и развитие карпатской народной культуры напрямую связаны с вышеуказанными процессами (подробнее см. [Дэже 1967]). Воспоминания об эпидемиях, в особенности эпидемиях холеры, свирепствовавших в разное время в Карпатах, являются частью устной традиции по сей день и находят отражение не только в устных рассказах, но и в топонимике, локальных традициях празднования определенных дней народного календаря. Народные верования восточнославянского

населения Украинских Карпат отражают, прежде всего, веру в сверхъестественные причины эпидемий.

Впервые подробные рассказы об эпидемиях нам довелось записать в 2003 г. в селе Липча Хустского района Закарпатской области¹. Две информантки, 1915 и 1925 гг. рождения, рассказали, что когда их деды были молодыми, в Липче и окрестных селах разразилась эпидемия *корелы*² (холеры). Особенно пострадало соседнее село Иза, где в результате эпидемии вымерли почти все жители. При этом информантка 1915 г.р. рассказала, что в самом начале эпидемии, когда ее бабка доила корову, в сарай зашла кошка и начала мяукать, прося молока. Бабка пожалела кошку и позвала ее в дом, чтобы накормить, после чего та превратилась в девочку. Бабка накормила девочку всем, что та просила. В благодарность за это девочка пообещала, что у бабки и ее семьи ни один волос не упадет с головы. Действительно, во время эпидемии ни один человек из дома не пострадал.

В приведенном выше рассказе эпидемия представлена и как человек, и как животное. Представления об антропо- и зооморфном характере эпидемии распространены по всей территории Украинских Карпат (подробнее см. [Сокол 1995: 88–89]). В быличках, записанных нами на Закарпатье и у населения южных (карпатских) районов Львовской области, эпидемия может выступать как ребенок (девочка), как кошка, как белая собака. По своей структуре былички о встрече с эпидемией схожи друг с другом: эпидемия в виде беспомощного, презируемого существа просит о помощи / покровительстве и в ответ на доброе отношение защищает благодетеля и его семью от болезни. Это примерно та же функция, которую в русских народных сказках, проанализированных В.Я. Проппом [Пропп 2001], выполняет волшебный помощник, который также представляется герою как несчастное забитое существо и обращается к герою с просьбой, которая является скрытым испытанием. Если герой сказки выполняет эту просьбу, помощник награждает его магическим даром, который помогает герою преодолеть все испытания.

Кроме того, во многих записанных быличках указывается, что олицетворяющее эпидемию антропо- или зооморфное существо пришло издалека (как правило, с его прихода и начинается эпидемия). Это позволяет связать существо, олицетворяющее эпидемию, с описанными Проппом духами предков (см. [Пропп 1995]), которые в святки приходят издалека (с того света) и в ответ на угощение благословляют дом и двор, однако если их разозлить, могут принести беду вместо благословения. Как и магический помощник, и пришедшие издалека духи предков у Проппа, существо, олицетворяющее эпидемию, амбивалентно: с одной стороны, оно несет смертельную болезнь, с другой стороны, может защитить и спасти от нее. Таким образом, сюжет об антропо- или зооморфном олицетворении эпидемии интересен своей связью со структурой определенных элементов русской (и славянской) волшебной сказки.

¹ Материалом для исследования послужили записи этнолингвистических и фольклорных экспедиций 1986–2017 гг. в регион Украинских Карпат, хранящиеся в архиве Немецкого центра славистических исследований (г. Дюссельдорф). На настоящий момент обследовано 75 сел.

² Здесь и далее курсивом даются диалектные названия на украинском языке.

Вторая группа карпатских народных быличек об эпидемиях связана с представлениями об упырях – ходячих покойниках, которые после смерти приходят в село и могут выбрать себе жертву – человека или скотину, которые умрут после них. Эти представления распространены на всей обследованной территории. Кроме того, зафиксированы представления о колдунах, которые насылают эпидемию на жителей села в отместку за какую-нибудь провинность. Эти колдуны также могут называться упырями. Представления о них распространены в горных районах Ивано-Франковской области.

Средства, способные остановить эпидемию, применявшиеся в Украинских Карпатах (опахивание села, обвязывание дома или села специальной нитью, обход похоронной процессии с решетом и др.), известны также многим славянским традициям. В Закарпатье, в Липче и окрестных селах, чтобы остановить эпидемию, *корелу* «сновали»: дома, до которых еще не успела добраться болезнь, обвязывали специальной нитью, которую должен был спрясть семилетний мальчик. В упомянутом выше с. *Иза корелу* «засновали» в первую пятницу июля, эпидемия прекратилась, а оставшиеся в живых жители села дали обет ежегодно праздновать этот день во избежание новых эпидемий. С тех пор в *Изе* существует особый праздник – *кореляна п'ятниця*, который отмечается и по сей день (люди молятся в церкви и не работают), а эпидемии больше не повторялись. Похожие праздники, приуроченные к различным дням, характерны также для других сел равнинного Закарпатья и практически не отмечены в других обследованных регионах.

Литература

- Дэже 1967 – *Дэже Л.* Очерки по истории закарпатских говоров. Будапешт, 1967.
Пропп 1995 – *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. СПб., 1995.
Пропп 2001 – *Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. М., 2001.
Сокіл 1995 – *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.

Г.С. Зеленина

«Злобные, но бессильные». Отказники и советская власть: взаимная демонизация и осмеяние

Отказники (советские граждане, подавшие документы на выезд в Израиль и получившие отказ) и близкие им деятели еврейского национального движения в 1960–1980-х гг. служили предметом обличительных статей и фельетонов в советской прессе, часть из которых была переиздана в антиссионистских сборниках, и в то же время сами обличали и высмеивали советскую власть и жаловались на нее в переписке с различными инстанциями, в открытых письмах на Запад, в дневниках и, впоследствии, в интервью и мемуарах. Причем зачастую отношение к власти и взаимоотношения с ее служащими, оказываясь сюжетным стержнем отказнических нарративов, представляются не побочным продуктом

борьбы еврейских активистов за выезд, а центральным компонентом их мировоззрения и деятельности (что согласуется с более общим тезисом о «тесной сращенности с властью» советской интеллигенции, слишком долго и много об этой власти думавшей [Гудков, Дубин 2009: 153]). В свою очередь, важность эффективного осуждения местных сионистов для советской пропаганды очевидна для самих осуждаемых, ретроспективно полагающих свою борьбу за выезд одной из главных опасностей для режима; эта оценка, вероятно, гиперболизирована, но судя по количеству публикаций и созданию специальной организации, курирующей, в частности, эту диффамационную кампанию (Антисионистский комитет советской общественности), задача была не из последних.

В докладе, источниковую базу которого составляют ранние и поздние отказнические эго-документы [Кузнецов 1973; Вудка 1984; Рубин 1989; Аксельрод-Рубина 2006; Кошаровский 2007 и др.], отложившиеся в частных архивах судебные приговоры или письма во власть, а также памфлеты и статьи из советской прессы и публицистических сборников [Иванов 1969; Большаков 1972; Белая книга 1979, 1985], предполагается рассмотреть эти два взаимонаправленных дискурса, обращая внимание на их хронологическую эволюцию, на вариативность содержания и интонации в зависимости от субъекта текста, его адресатов и функционала, и проанализировать реальные обстоятельства и контексты, при которых демонизация сменяется порицанием или осмеянием, а также способы конструирования этих образов врага: какие общие топосы (нацизм, дегуманизация, незаконность, растление малолетних) повторяются в инвективной риторике с обеих сторон и каковы корни этих топосов (от антифашистских клише времен Второй мировой войны до более глубоких архетипов).

Предварительно можно утверждать, что регистр и топика разговора о власти меняются в зависимости от того, о какой власти идет речь (поздний Сталин (не как объект взаимодействия, а как герой воспоминаний или персонификация советского режима) vs. поздний Брежнев, вохровцы и лагерное начальство vs. милиция vs. сотрудники КГБ vs. работники аппарата ЦК), и могут варьироваться от демонизации до сатиры, от дегуманизации до обратной гуманизации (и, соответственно, собственная роль меняется от жертв и мучеников до трикстероподобных локальных победителей). Здесь определяющим становится биографический опыт: когда автор начал свое отказное существование (кон. 60-х vs. сер. 80-х) и как оно проходило (прежде всего, были ли аресты, судебный, тюремный и лагерный опыт или взаимодействие с властью ограничивалось письмами и беседами). Другой важнейший фактор – функция и адресат текстов: в отличие от более спокойных и аналитических дневников заявления для западной прессы, а также последующие мемуары и интервью нередко создают упрощенную, контрастную черно-белую картину, демонизируют власть, преувеличивают вред и опасность, от нее исходящие. (Особый интерес представляет переклечение между этими форматами.)

Очернение «внутренних» сионистов в советской публицистике носит преимущественно ответный характер (имея при этом превентивную функцию: сократить количество желающих эмигрировать): если Запад представляет этих людей мучениками за свободу, то на самом деле они соединяют в себе целый букет нравственных и гражданских пороков, выступают агентами враждебных

родине политических сил, а их «страдания» – продукт лицемерия, лжи, фальсификаций, и более того, эти люди представляют опасность для других граждан, особенно для наиболее уязвимой и наиболее ценной категории населения – молодежи.

В этих взаимонаправленных обличительных нарративах обнаруживается целый ряд сходств. С обеих сторон идет речь о нарушении законов – государственных и нравственных, что в последнем случае может приводить к дискурсу дегуманизации (деантропоморфизации) оппонента, лишения его человечности и(ли) нормальности. Обе стороны склонны отождествлять противника с фашизмом – как концептуально, так и чисто риторически. И наконец, преобладающей оценкой противника к концу этого периода (началу 80-х) становится признание его исключительно дурных намерений при отсутствии достаточных ресурсов для их воплощения, что передают фразы, подобные вынесенной в заглавие: «злобные, но бессильные».

Разумеется, обе стороны – ассимилированная еврейская интеллигенция и идеологические работники – далеки от традиционной демонологии, но развивают свою, довольно устойчивую систему изображения противника. В частности, в ней обнаруживаются следующие традиционные демонологические представления: вредители, с которыми мы имеем дело, лишь агенты более страшного и, как правило, бестелесного Врага (КГБ, «они там», сионизм, мировой империализм); эти вредители, в свою очередь, тоже находят своих агентов, то есть не просто вредят, а искушают, склоняют ко греху. Противникам приписываются определенные визуальные признаки причастности ко злу (семитские в одном случае, уродство, призванное демонстрировать духовную и моральную ущербность, в других), и наконец, мир противников, их понятия и образ жизни, описывается как антимир, где царит антинорма и попираются «людские» законы и ценности. На потребу массовому адресату (читателям советских газет или иностранцам) предлагается упрощенная «актуальная» демонология, а в лишенных подобного функционала эго-документах выстраивается более сложная антропология власти – сродни демонологии книжной культуры, где анализируются мотивы противника, а не просто фиксируется наносимый им вред. В воспоминаниях отсидевших отказников обнаруживается влияние развитой в ГУЛАГе демонологии власти, а по ходу знакомства с еврейской историей и культурой и усвоения еврейского подхода возводить современные события к библейским архетипам отказники начинают использовать еврейскую демонологию – но не фольклорную, а историческую.

Литература

- Аксельрод-Рубина 2006 – *Аксельрод-Рубина И.М.* Жизнь как жизнь. Иерусалим, 2006.
- Белая книга 1979, 1985 – Белая книга. М., 1979, 1985.
- Большаков 1972 – *Большаков В.* Сионизм на службе антикоммунизма. М., 1972.
- Вудка 1984 – *Вудка А.* Московщина. Иерусалим, 1984.
- Гудков, Дубин 2009 – *Гудков Л., Дубин Б.* Интеллигенция. Заметки о литературно-политических иллюзиях. Изд. 2-е. СПб., 2009.

- Иванов 1969 – *Иванов Ю.* Осторожно: сионизм! М., 1969.
Кошаровский 2007 – *Кошаровский Ю.* Мы снова евреи. Очерки по истории сионистского движения в Советском Союзе. Иерусалим, 2007–2012.
Кузнецов 1973 – *Кузнецов Э.С.* Дневники. Париж, 1973.
Рубин 1989 – *Рубин В.А.* Дневники. Письма. Иерусалим, 1989.

А.А. Иванова

**«Старая погудка на новый лад»
(к проблеме реновации локальных мифологических систем)**

Исходным посылом для доклада, подготовленного по полевым материалам, собранным в севернорусском регионе, стала следующая мысль известного этнографа С.А. Арутюнова: «...чем больше система “заорганизована”, унифицирована, оказармлена, тем жизнестойкость ее ниже. “Монолитное единство” общества, как всякая узкая специализация, является благом лишь до поры до времени. Как только намечается подрыв идеологии, на которой зиждилось это единство, “единство” оборачивается кризисом и потерей ориентаций. Идейный плюрализм, с этой точки зрения, представляет собой проявление культурного полиморфизма, имеющего огромную адаптивную ценность» [Арутюнов 2002: 203].

Поскольку мифологические верования являются автохтонным идеологическим основанием не только для текстов и ритуальных практик, нацеленных на их прямую репрезентацию, но представлены и в других жанровых сегментах фольклорной культуры (по С.Ю. Неклюдову, актуальная и сказочно-эпическая демонология)¹, они относятся к ядерной зоне последней и являются одной из ее культурных доминант и опознавательным маркером. Сказанное означает, что мифологическая информация не только с завидным постоянством репродуцируется, но и сознательно сохраняется в ситуации смены культурных парадигм. Это становится возможным в силу а ргіогі присущего ей свойства пластичности и способности адаптации к меняющимся историко-культурным и социальным контекстам². Далее я остановлюсь на составе мифологического пантеона широко распространенного на Русском Севере приречного типа локального культурного ландшафта³ (КЛ), взяв за образец Пинежский р-н Архангельской обл. Для

¹ «В народной традиции демонологические персонажи обычно составляют своего рода систему, будучи распределены по нескольким уровням – в соответствии с определяющими их дифференциальными признаками (сфера деятельности; время, место, обстоятельства / условия появления; внешний облик) и с их функционированием в рамках актуальных верований и обрядовых практик или сказочно-эпической картины мира. Первое подчас существенно расходится со вторым, поскольку сюжетные обстоятельства фольклорного нарратива могут обусловить появление таких мотивов, которые вовсе отсутствуют в актуальных верованиях и обрядовых практиках [Неклюдов 2014: 79].

² Замечу в этой связи, что на моноэтнических и полиэтнических территориях данные процессы протекают по разным сценариям (см. об этом [Иванова 2015; Иванова 2016]).

³ Под культурным ландшафтом понимается природно-культурный комплекс, системообразующая модель которого включает природную среду обитания, сообщество

выявления изменений диахронного характера современный полевой материал будет соотноситься с записями 1920-х гг., когда традиционная культура края еще не была руинированной [Каранухова 1928].

Природное пространство континентальной части Русского Севера, пригодное для жизнедеятельности, селитьбы и хозяйства, исконно ограничивалось узкой полоской вдоль реки и имело ярко выраженный экотонный характер:

- река;
- пойменная приречная полоса лугов – сенокосных угодий (*наволок*), куда традиционно из противопожарных соображений выносились черные бани;
- полоса придеревенских полей (*запольки*) с овинами, гумнами, амбарами;
- жилая часть деревни с рядами (*порядками*) изб;
- полоса приусадебных огородов с амбарами;
- ближний лес (*перелесок*), перемежающийся новинами;
- дальний глухой лес (*сузем*) с разбросанными на большом расстоянии друг от друга лесными охотничьими избушками.

Описанные особенности зонирования жизненной ойкумены определили пространственную организацию мифологического ландшафта севернорусской деревни приречного типа и состав гениев мест (*хозяев*) (ил. 1).



Ил. 1. Пространственная организация мифологического ландшафта севернорусской деревни приречного типа.

людей, их хозяйственную деятельность и селитьбу, диалект и культуру (два последних компонента являются также «языками» описания культурного ландшафта и его трансляции в пространстве и времени). Более подробно об этом см. [Калуцков 2008].

Главенствующие позиции в нем занимали три персонажа – *домовой* (центральная зона), *леший* и *обдериха / банник*¹ (зоны дальней периферии)²; остальные (*овинник, гуменник, амбарник, полевик, полудница*) заполняли ближнюю периферию. При этом злокозненный характер *хозяев*, а соответственно и приписываемые им народным сознанием характеристики, действия и функции напрямую зависели от степени их чуждости человеку, которая нарастала по мере отдаления от дома и приближения к краю жизненной ойкумены.

Описанная ситуация сохранялась до начала 1970-х гг.³ Именно в это время начались коренные изменения в селитебной и хозяйственной инфраструктуре Пинежья: массовый отток населения в северные города и леспромхозовские поселки; ликвидация малых деревень, признанных «неперспективными»; отказ от земледельческих, а в наше время и скотоводческих практик; изменение состава и пространственного положения дворовых построек (за ненадобностью из культурного ландшафта исчезли овины, гумна, черные бани сменились белыми и стали возводиться не в отдалении, а вблизи жилых домов). Это самым непосредственным образом повлияло на состав мифологического пантеона в сторону его редукции: мифологические персонажи либо выпадали из системы⁴, либо утрачивали свои традиционные характеристики, превращаясь в беглых, ссыльных, разбойников и неславянских аборигенов края.

Шуликуны-люди какие-то, лишенцы, говорили, ну, лишоны, родного места, в революцию выселены были, они лишились существовать. Еще это неблагонадежны, власовцы; шуликун от духовенства шел, они с религией должны быть, в рясе такой. Я представляю, про лишенцев только у Некрасова можно прочесть [Черепанова 1996: № 216].

Полудницы – это ведь были здесь... Чудь была. У нас эта чудь жила. Девять километров отсюда от нас река Поганца. Оттого и зовут. Они жили сами по себе. У нас оттуда дом вывезен. У нас есть их потомки. Чудь белоглазая: у них глаза белые. Вот их полудницами и звали. Их и звали. Наехали русские новгородские и ходили и головы отрубали. Это раньше говорили. А позже к слову говорили. Кочкины бабы были. У их Ося да Мося. Они ткали, пряли, а у их бабы были нескладёхи. Дак ведь они долго некрасивы были. На Поганце была чудь да и у нас. Мы-то не помним, а заметны поля и всё, где

¹ Банник представлен в мифологической прозе Нижнего Пинежья, обдериха – Среднего и Верхнего.

² «Наиболее развита на Пинеге вера в “местных” духов: в леших, населяющих леса, в домовых, живущих в крестьянских домах, в банников и обдерих – населяющих черные и белые бани» [Карнаухова 1928: 80].

³ Показательна статистика быличек, опубликованных в сборнике «Мифология Пинежья» [Иванова 1995] (располагаются по мере убывания): леший, лешачиха – 53 текста, домовой – 30, обдериха – 27, водяной – 17, чиликун – 6, огненный змей – 5, полудница – 4, русалка – 3, овинник – 2, амбарник – 1.

⁴ Экспедициям кафедры фольклора МГУ на Пинегу, состоявшимся в 2016–2017 гг., не удалось записать поверья и рассказы об амбарниках, овинниках и гуменниках.

они жили. Они сеяли и всё. Это уж Бог знает когда (ДПД – АКФ 1995. Т. 2. № 266).

Поскольку упрощение и конвергенции актуальной локальной мифологической системы обыкновенно сопровождается расширением ареалов проявления в ней наиболее авторитетных мифологических персонажей, неизбежно запускается процесс перераспределения мифологической топики. К примеру, на Пинежье на настоящий момент в ходе интервьюирования наиболее частотно упоминаемыми мифологическими персонажами остаются домовый (*домовеюшка, мудовеюшка, суседушка*) и леший / лешачиха (*лесовой, боровуха, едомяха*). Хозяйка же бани с появлением белых бань перешла в разряд второстепенных (периферийных) персонажей (что с очевидностью следует из «ошибок» в ее номинации):

Я тут это в детстве... Раньше-то как было, мы бегали всё, а раньше бани-то чёрные были. *Боровухи*... Нас всё пугали, что в бане боровухи живут. А бани были за деревьями, например, у нас там, на Острове-то, вот так, вот эти ряды, так вот там за горы вот так, под угором бани-то были, и как-то были чёрны бани-то топились: дым-то шёл прямо в баню, в дымники. Каменки вот эти вот. Да, говорили, что боровухи живут. Ребят пугали боровухами (ШТВ – АКФ 2017. Т. 2. № 17).

У нас раньше бани-то были черные. И не рядом с домом-то. Вот, например, если там живут, то вот здесь на болоте бани-ти были. Ак скажут, не ходи поздно-то в баню-ту. В десять часов вечера в баню ходить нельзя. Баня с каменкой, баня черна. Там *леший*, всё говорили. Особенно нельзя оставлять рожавших. (А почему?) Не знаю. Говорят, подменит ребенка, ещё что сделает. Ну я, конечно, в это не верю, но черт те знает (РНА – АКФ 2017. Т. 2. № 462).

Дальнейшую ее судьбу в локальной мифологической системе можно прогнозировать с большой степенью вероятности – окончательная утрата мифологического статуса, выпадение из системы, изменение иррациональных мотивировок событий, с нею связанных, на рациональные (о типологии мотивировок см. [Веселова 2006]):

Это раньше было, называли – обдериха. (А что про них рассказывали?) Ну, что человек может, как бы замученный, помереть. Но в принципе, есть, допустим, смотрите: давление, инсульт, инфаркт, так? Это вы знаете. Ну вот, допустим, в баню человек пошел, у него большое давление, допустим, вот он задыхался, упал. Вот скажут там, в бане хозяйка его, но а в принципе-то разобраться – вот. Я вам назвал три такие штуки, которые могут произойти. (А говорили, что детей маленьких нельзя в баню водить?) Нет, не так. Оставлять, но дело-то в чём? Баня есть баня, а у ребенка может быть сердечная или легочная

недостаточность, или еще что-то, а в бане жарко, вы оставили его на полочке-то и ушли минут на десять-пятнадцать, а ему не хватило воздуха, и он у вас помер. Вы пришли, он остатки на глазах поглотал и помер, вот типа родимчика взяло, то есть, судорога, и всё. Так что эти разговоры ходили, что в бане может обменять ребенка, но это дальних, дальних слова времен, вот так (ДНС – АКФ 2017. Т. 2. № 224).

Общая тенденция сужения представленности мифологического компонента в современной фольклорной культуре деревни проявляется и в изменении приоритетов в формах ее репрезентации. Последняя может быть паремийной и нарративной (меморатной и фабулатной) [Агапкина 1993; Иванова 2004; Виноградова 2004]. По свидетельству И.В. Карнауховой, в период работы на Пинеге в 1927 г. комплексной экспедиции ГИИИ вера в нечисть была «настолько жива и актуальна, что 75% разговоров, с чего бы они ни начинались, заканчивались рассказами (выделено мной. – А.И.) о проделках нежити и встречах с нею» [Карнаухова 1928: 78].

Сходную ситуацию зафиксировали в 1970–1972 гг. пинежские экспедиции кафедры фольклора МГУ. Не ставя в качестве одной из приоритетных задач запись мифологической прозы (в эти годы в фокусе интересов собирателей был песенный эпос, сказка и обрядовые жанры), участниками экспедиции, тем не менее, было записано свыше 700 быличек о природных и домашних духах, о людях, наделенных сверхъестественными способностями, и о персонифицированных болезнях (икоте и киле).

В полевых материалах последних десятилетий представлены по преимуществу не развернутые рассказы о контактах конкретных людей с гениями места, а краткие (порой путанные!) свидетельства об отдельных их характеристиках (исключения касаются лешего и отчасти домового, что вполне согласуется с их доминирующей ролью в системе мифологических представлений пинежан), ср.:

Ну вот слыхала, что домовый. Он тоже хочет попить: ему оставляют стаканы, или что там с водой на столе или в блюдечке. Там, может, что-то печенюшки какие, чтобы он мог там поесть или что. Но я не видала, не слыхала. Ну я слыхала так, но дома я не замечала ничего такого (ААВ – АКФ 2017. Т. 2. № 362).

А вот вы говорите, верить – не верить, знаете чего, я вас маленько, чуть-чуть. Я рос, видите, в какой время, дак часто жил у бабушки, на Оксовице, это три километра отсюда за рекой. Ну вот, школа кончится, я к бабушке, на лыжи и туда. Когда стали старый дом ломать, сидишь, обедаешь, а вдруг брёвна катаются. Я двери открываю, смотрю, никого нет, обратно двери закрыл, сижу, обедаю, опять брёвна катаются, опять никого. Я говорю: «Бабушка, никто не приехал?». Она потом мне говорит: «Не бегай! Это домовый». Вот это бабушка говорила, и вот то, что брёвна катались, ну, вот я слышу, но брёвна-ти на месте. Людей нет, а вот этот звук, что бревно скатили, такое. Мне тогда было

годов двенадцать, тринадцать, но не больше (ДНС – АКФ 2017. Т. 2. № 223).

Разнобой в характеристиках отдельных мифологических персонажей характерен для молодежной среды информантов, у которых фоновые знания формируются с опорой не только (а порой и не столько!) на устные, но и разнообразные «книжные» источники (литературные, кинематографические, анимационные, медийные и др.), помимо русской традиции воспроизводящие и иноэтнические (см. об этом [Баран 2010; Байдуж 2014]):

(А про чёрта?) Ничё не слыхала, кроме кино. Как его же? «Вечера на хуторе близ Диканьки»! Я и то, где чёрта показывают, я и то, знаю, что кино, то вот теперь взрослые, а вот как ехал на нем, я вот его боюсь глядеть даже. А он вот летел на нём до Москвы (ШТВ – АКФ 2017. Т. 2. № 26).

А слышала, даже в городе, у меня девушка со мной работала, она трагически умерла. И она, как рассказывала: к ей всё ходил домовой, даже когда ложилась спать. Говорит: «Такое всё волосами обросшее, страшное-страшное». Ну, в общем он ей снился. И мне однажды, вроде, тоже он приснился. В городе, не здесь. [А как он выглядел?] А не знаю. Такой, как Кинг... Этот-то вот... Показывают фильм. [Кинг-Конг?] Да! Кинг-Конг, волосатый. Я говорю: «Тебе чего надо от меня?». И всё, у меня до сих пор, он, конечно, не снился, а было один раз вот такое, я до сих пор помню этот сон (КМГ – АКФ 2017, т. 2, № 132).

Охарактеризованный выше процесс эволюционных подвижек локальной мифологической системы можно рассматривать как реновационный, поскольку он направлен не на ее разрушение, а на поновление с целью продления ей активного периода существования.

Сокращения

АКФ – Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ.

Информанты

ААВ – Аверина Алевтина Васильевна, 1950 г.р., зап. М.С. Кабанова, А.А. Калинина в д. Городецк Пинежского р-на Архангельской обл., июль 2017 г.
ДНС – Дорофеев Николай Степанович, 1939 г.р., зап. М.С. Кабанова, А.А. Калинина в с. Сура Пинежского р-на Архангельской обл., июль 2017 г.
ДПД – Дурьнина Пераскева Дмитриевна, 1915 г.р., зап. А.А. Иванова в д. Явзора Пинежского р-на Архангельской обл., 14 июля 1995 г.

- КМГ – Комарова Марья Германовна, 1951 г.р., зап. М.С. Кабанова, А.А. Калинина в д. Городецк Пинежского р-на Архангельской обл., июль 2017 г.
- РНА – Рябова Надежда Алексеевна, 1947 г.р., зап. М.С. Кабанова, А.А. Калинина в д. Городецк Пинежского р-на Архангельской обл., июль 2017 г.
- ШТВ – Шамшина Татьяна Васильевна, 1954 г.р., зап. М.С. Кабанова, А.А. Калинина в д. Городецк Пинежского р-на Архангельской обл., июль 2017 г.

Литература

- Агапкина 1993 – *Агапкина Т.А.* «Несказочная проза» и паремия // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
- Арутюнов 2002 – *Арутюнов С.А.* Культуры, традиции и их развитие и взаимодействие. Льюистон, 2002.
- Байдуж 2014 – *Байдуж М.И.* От домового к полтергейсту: микроисследование демонологических представлений современной семьи // Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Третьей научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г. / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014.
- Баран 2010 – *Баран Х.* Демонические существа в современной англоязычной массовой культуре // Демонология как семиотическая система. Изображение. Текст. Народная культура / Тез. докл. конф. (Москва, РГГУ, 18–19 июня 2010 г.). М., 2010.
- Веселова 2006 – *Веселова И.С.* О степени достоверности фольклорного рассказа // Фольклор, постфольклор, быт, литература. Сборник статей к 60-летию А.Ф. Белоусова. СПб., 2006.
- Виноградова 2004 – Виноградова Л.Н. Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста // Живая старина. 2004. № 1.
- Иванова 1995 – Мифология Минезья / Сост., вст. ст., коммент. А.А. Ивановой. Карпогоры, 1995.
- Иванова 2004 – *Иванова А.А.* Поверье и быличка как жанровые стратегии сохранения и передачи мифологической информации // Традиционная культура. 2004. № 1.
- Иванова 2015 – *Иванова А.А.* Типология межкультурной интерференции // Этнографическое обозрение. 2015. № 2.
- Иванова 2016 – *Иванова А.А.* Мифологические системы в условиях межкультурных коммуникаций (по материалам экспедиций кафедры фольклора МГУ в Кировскую область) // Демонология и народные верования: Сб. научных статей. М, 2016.
- Калуцков 2008 – *Калуцков В.Н.* Ландшафт в культурной географии. М., 2008.
- Карнаухова 1928 – *Карнаухова И.В.* Суеверия и бывальщины // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Вып. 2. Л., 1928.
- Неклюдов 2014 – *Неклюдов С.Ю.* Демонология как система // Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Третьей научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г. / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014.

Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост., коммент. О.А. Черепановой. СПб., 1996.

А.Б. Ипполитова

Магия в травнике конца XIX в. из библиотеки Саратовского университета (Собр. П.М. Мальцева, № 792)

В Зональной научной библиотеке им. В.А. Артисевич Саратовского государственного университета хранится одно из крупнейших в России (вне Москвы и Петербурга) собраний славяно-русских рукописей XV–XIX вв., среди провинциальных по численности уступающее только Ярославлю [Турилов 2010: 50]. Фундаментальной основой этого собрания стали в первой четверти XX в. две частных коллекции – профессора Петербургского университета И.А. Шляпкина и старообрядца, балаковского хлебопромышленника П.М. Мальцева [Каргин 2009: 78–83; Попкова 2010: 60–61; Попкова 2011: 133–153].

В собрании П.М. Мальцева под № 792 хранится травник конца XIX в.¹ – рукопись в четверку в картонном переплете с кожаным корешком, на 32 л. На верхней крышке переплета золотистой краской нанесена надпись: «Цветник». На обороте верхней крышки есть запись: «здана квартера 2 ру. в месяц / перешили 9^{го} октября ден[г]и. полу[чены] 1 руб.» (скоропись, коричневые чернила). В рукописи имеются две составные части: оглавление травника «Алфавит трав» (л. 1–1 об., 31–32 об.) и сам травник «Книга, называемая травник, имеяй в себе глав 118» (л. 2–31). Текст травника написан аккуратным полууставом черными и красными чернилами (заголовок, вынесенные на поля буквенные номера статей и первая буква в каждой статье). Характер почерка говорит о том, что переписчик был профессионалом своего дела, возможно, старообрядцем. Оглавление травника написано гражданской скорописью черными чернилами (нумерация статей – арабскими цифрами) и выполнено, очевидно, позже, чем травник, и, вероятнее всего, другим человеком. Травник содержит 118 нумерованных статей. Данных о происхождении рукописи не имеется. Поскольку П.М. Мальцев собирал не только местные рукописи, но и пользовался услугами букинистов, в частности, московского магазина П.П. Шибанова [Турилов 2010: 51], география происхождения травника может быть любой. Учитывая, что травники не были приоритетным направлением собирательских интересов П.М. Мальцева, можно предположить, что рукопись попала к коллекционеру случайно, «заодно», например, в составе какой-либо старообрядческой (?) библиотеки.

Несмотря на позднюю датировку, рукопись представляет значительный интерес, так как во-первых, позволяет наблюдать за динамикой изменений текстов травников, и, во-вторых, включает данные, не характерные для традиции

¹ Травник датируется в соответствии с описью собр. П.М. Мальцева, так как при подготовке тезисов доклада использовалась цифровая копия рукописи и не было возможности изучить филигранные и штемпели.

травников и, в то же время, известные по различным записям устной традиции. Будучи поздним списком, травник Мальцева неизбежно содержит значительное число возникших при переписке ошибок, контаминаций, искаженных фитонимов, что известно и по другим травникам этого периода [Ипполитова 2016: 8–13; 2017а: 202–215; 2017б: 744–761].

С текстологической точки зрения список является составным, т.е. составлен на основе нескольких списков травников разных типов (о типологии травников см. [Ипполитова 2008: 50–66]). При этом создается ощущение, что подбор статей в травнике не случаен. Об интересах составителя рукописи (или ее заказчика) красноречиво свидетельствует уже ее оглавление, в котором перечислены названия трав и их основные функции. Приведем здесь начало этого «Алфавита трав»:

1. Понаст для кладов.
 2. Папарт то ж.
 3. Зайчья капуста. У кого чего просить не откаж.
 4. Попугай у кого хочеш проси ни отъкажут.
 5. Скопа для торговых людей.
 6. Анадута то ж и мастеровым.
 7. Босовиц. Само железо отходит и замок.
 8. Остава или стрельба невидимка.
 9. Сова для мельников.
 10. Риск. Можна соннова спрашивать.
 11. Сопростома невидимка и от вора.
- [ЗНБ СГУ. Собр. П.М. Мальцева. № 792. Л. 1].

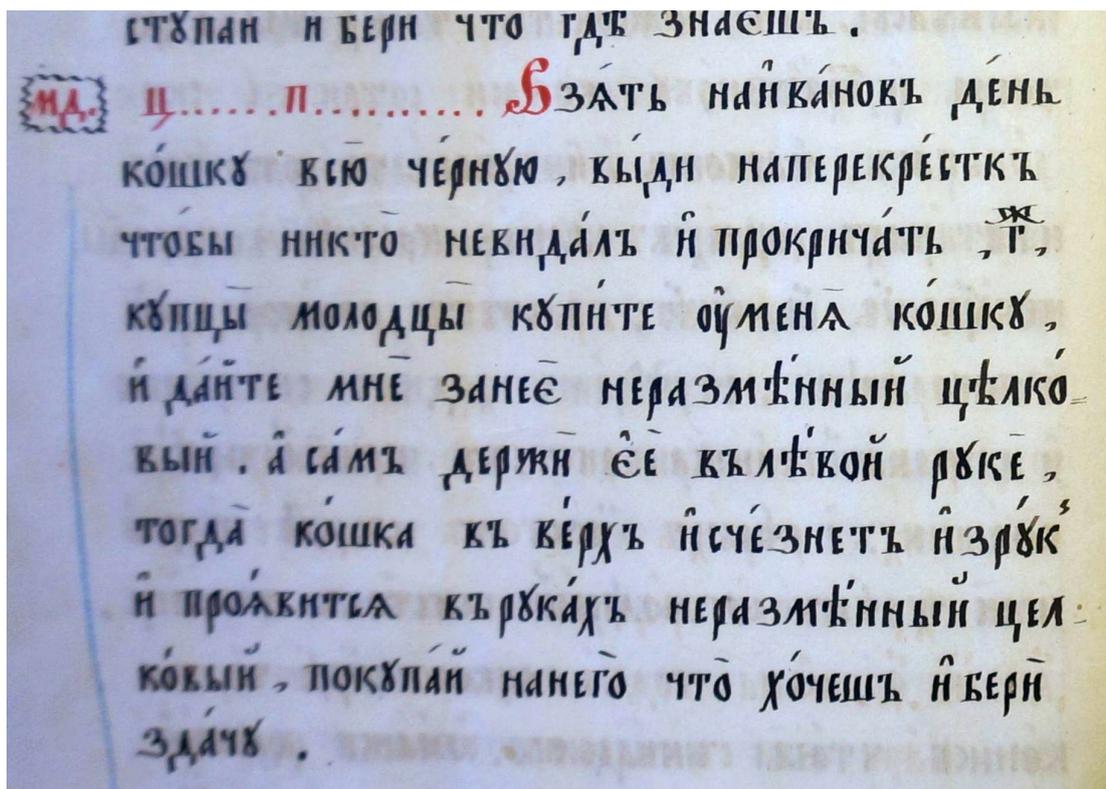
Помимо обычных для травников статей список содержит и ряд уникальных. Сюда, в частности, относятся тексты о следующих магических предметах и растениях: о необходимой кладоискателям траве *понаст* (№ 1), о цветении травы *папарт* (№ 2), о добывании из черной кошки особой косточки, сообщающей ее владельцу невидимость (№ 43), о черной кошке и неразменном рубле (№ 44). В качестве примера приведем два текста о черной кошке (заголовки статей в рукописи даны тайнописью – скорее всего, точки обозначают пропущенные буквы, а начальные/конечные буквы слов сохранены).

43. К... s. н.....а¹. Возми найди черную кошку, чтобы ни одного волоса другой шерсти не было. Свари ее в самую полночь в бане, чтобы кости отвалились от мяса. Повесь зеркало и полотенце белое на столе, повыше поставь свечу с огнем. Выбирай кости, обтирай каждую полотенцем, клади в рот и смотри в зеркало. Когда сам себя не увидиш, ступай и бери, что где знаеш. [ЗНБ СГУ. Собр. П.М. Мальцева. № 792. Л. 13–13 об.].

¹ Вариант дешифровки: *как з невидимка*. Полу жирным шрифтом здесь и далее обозначено применение красных чернил в рукописи.

44. Ц..... п.....¹ Взять на Иванов день кошку всю черную. Выди на перекрест[о]к, чтобы никто не видал, и прокричать 3 ж: «Купцы-молодцы, купите у меня кошку и дайте мне за нее неразменный целковый!» А сам держи ее в левой руке. Тогда кошка вверху исчезнет из рук и проявится в руках неразменный целковый. Покупай на него, что хочеш, и бери здачу. [ЗНБ СГУ. Собр. П.М. Мальцева. № 792. Л. 13 об.].

Если основанные на фольклорной традиции подробные описания чудесного цветения и ритуала сбора папоротника хоть изредка, но появляются в некоторых травниках в XIX в. (нами обнаружено еще три подобных описания [Иполитова 2017а: 209–211]), то тексты о косточке-невидимке и неразменном рубле известны в рукописной традиции пока только в травнике Мальцева (подробный обзор славянских поверий о неразменном рубле см. в [Белова 2013: 230–242]). Аналогий для *понаста* в устной традиции не выявлено, но набор мотивов в описании этого растения скорее ближе к устной традиции, нежели к рукописной (цветет, как горящая свеча, цветет из-под снега, после сбора растение нужно положить на медное блюдо и накрыть полотенцем), что позволяет предполагать фольклорное происхождение и этого текста.



Ил. 1. Статья о неразменном рубле. Травник конца XIX в. ЗНБ СГУ. Собр. П.М. Мальцева, № 792. Л. 13 об.

Выражаю искреннюю благодарность за помощь при работе с рукописями и предоставленную литературу заместителю директора ЗНБ СГУ А.В. Зюзину,

¹ Вариант дешифровки: *целковый приобрести.*

заведующей Отделом редких книг и рукописей ЗНБ СГУ Н.А. Попковой и всем сотрудникам отдела.

Сокращения

ЗНБ СГУ – Зональная научная библиотека им. В.А. Артисевич Саратовского государственного университета

Литература

- Белова 2013 – *Белова О.* Неразменный рубль в поверьях и магических практиках славян // Антропологический форум. 2013. № 18 Online. URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/018online/belova.pdf>
- Ипполитова 2008 – *Ипполитова А.Б.* Русские рукописные травники XVII–XVIII веков. М., 2008.
- Ипполитова 2016 – *Ипполитова А.Б.* Травник Никиты Жачкина конца XIX – начала XX века // Живая старина. 2016. № 3.
- Ипполитова 2017а – *Ипполитова А.Б.* «Молитвы к собиранию трав и наставление, как рвать травы» в рукописном сборнике М. Вельякова 1890-х гг. // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 10 (31). Ч. 2. URL: [https://www.rsuh.ru/upload/main/vestnik/ifkv/Vestnik_ifvk10-2\(31\)_2017.pdf#page=42](https://www.rsuh.ru/upload/main/vestnik/ifkv/Vestnik_ifvk10-2(31)_2017.pdf#page=42)
- Ипполитова 2017б – *Ипполитова А.Б.* Травник 1830-х гг. в Древлехранилище им. В.И. Малышева (Р. IV, оп. 23, № 23) // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская Академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Н.В. Поньрко. СПб., 2017. Т. 65.
- Каргин 2009 – *Каргин Ю.Ю.* Паисий Михайлович Мальцев // Библиотека вуза: вчера, сегодня, завтра: Сб. научн. тр., посвящ. памяти В.А. Артисевич / Сост. и отв. за вып. А.В. Зюзин; отв. ред. И.В. Лебедева. Саратов, 2009. Вып. 9.
- Попкова 2010 – *Попкова Н.А.* Собрание рукописей и старопечатных книг Научной библиотеки Саратовского университета // Славянский альманах 2009. М., 2010. URL: <http://inslav.ru/sites/default/files/editions/2010almanah2009.pdf>
- Попкова 2011 – *Попкова Н.А.* Книжное собрание П. М. Мальцева в Научной библиотеке Саратовского университета // История и историческая память: Межвуз. сб. науч. тр. / Под ред. А.В. Гладышева. Саратов, 2011. Вып. 3.
- Турилов 2010 – *Турилов А.А.* Кирилло-мефодиевская традиция и собрание рукописей Научной библиотеки Саратовского государственного университета // Славянский альманах 2009. М., 2010. URL: <http://inslav.ru/sites/default/files/editions/2010almanah2009.pdf>

Представления о домовом в еврейском фольклоре и книжности

Еврейская традиция, как письменная, так и устная, богата историями о нечистой силе. В классических еврейских текстах можно найти перечисления различных иерархий ангелов и демонов; в музеях и частных собраниях содержатся коллекции амулетов от болезней и демонов и т.п. [Бадхен 2006]. Низшая демонология у евреев, проживавших в странах диаспоры, подверглась значительному влиянию местных народных традиций: персидской, арабской, испанской и др. [Hillers et al 2007: 574–576].

Еврей-ашкеназы испытали сильное воздействие популярных верований из немецкой и славянской демонологической традиции, см. [Околович 2003: 200–210]. «Низший класс евреев, подобно местному населению, верит в существование ведьмы, домового, лешего, водяного, волколака и пр.», – замечал уже один из первых исследователей этнографии евреев Юго-Западного края Российской империи в 1872 г. [Чубинский 1872: 58].

Остановимся подробно на одном персонаже низшей еврейской демонологии – духе дома. Евреи заимствовали ряд представлений о домовом не только как о духе-обогатителе, но и как о вредителе [Каспина 2016]. Однако есть одна деталь в описании домового, которая особенно ярко характеризует именно еврейскую традицию. Она связана с запретами перестраивать дом, главным образом окна, двери и печь, потому что там живет домовый. Сама идея, что домовый обитает в печи или под печью, для славянского мира также типична, как и представление, что он обитает в подполе или на чердаке [Байбурин 1983: 164]. Но у славян практически не встречается строгий запрет перестраивать окна и печные отверстия в доме именно по этой причине. У евреев же, наоборот, это одно из самых частотных поверий, связанных с домом. И корни этой традиции уходят в средневековье.

В целом, в поучениях и наставлениях раввинов можно отметить устойчивое представление о том, что дом, построенный на чужбине, вдали от Земли Израиля, недолговечен, принадлежит демонам, и для того, чтобы жить в нем благополучно, нужно оградить его амулетами, произнести необходимые молитвы и соблюдать правила взаимодействия с нечистой силой, чтобы случайно не перейти ей дорогу.

У знаменитого хасидского праведника, рабби Нахмана Браславского, в разделе «Дом» книги «Нравственных качеств» мы читаем: «Стоит опасаться входить в дома, где не живут люди, потому что это место демонов; Тот, кто хочет поселиться в доме и жить в нем, пусть скажет всю Тору целиком и после этого входит жить» [Браславский 1811: 28].

То же представление сохраняется в поздних сборниках магических заклинаний и заговоров, которые были очень популярны у евреев в XVIII – XX вв.:

Писали каббалисты, что в новом доме, где никогда не было человеческого жилья, находится много демонов – *mazikim* מַזִּיקִים, потому что там есть им право обитать, там их дорожки. Поэтому, когда хочет

человек поселиться в новом доме, чтобы защититься от них, просят у *сойферов* специальные амулеты, которые крепят над входом в дом и над окнами [Сэфер Рафаэль ха-малах 1911: 17].

Но самый ранний книжный еврейский источник, напрямую связывающий представление о духе дома с запретом перестраивать окна и печь мы находим в разделе «Завещание Иехуды хе-Хасида» из книги «Сэфер Хасидим» (Германия, XII в.). Рассмотрим два фрагмента из этого источника, оказавшего сильное влияние на традиционную культуру евреев Восточной Европы. В параграфе 20 говорится: «Пусть человек не заделывает наглухо окно или дверь, чтобы не повредили ему демоны, ибо их путь – ходить тут. Но пусть он сделает дырку». В примечаниях и комментариях к этому указанию приводится объяснение – демоны привыкли ходить одной дорогой и не умеют сворачивать со своего пути. Схожий запрет распространяется и на перенос печи в параграфе 49: «Пусть человек не разрушает печи и духовки, в которой пекут выпечку. Нельзя ему использовать это место или ремонтировать его, потому что есть большая опасность для него». В другом разделе этой книги, в 461-ом пункте самой Сэфер Хасидим, есть следующее указание:

Человек, который ломает старый дом и строит на этом же месте новый, или переделывает комнату в доме, пусть опасается, чтобы не изменились в новом доме входы и окна. Но пусть сделают в новом точно так же, как в старом, и не меняют. А если изменят – будет опасность для жизни из-за множества демонов и ангелов. Об этом в книге славы [Сэфер Хасидим 2002: 316].

В последующей книжной традиции, зафиксированной в сборниках наставлений тех или иных раввинов, этот запрет многократно повторяется.

Так, книге воспоминаний о рабби Мордехе из Несвижа (1748– 1800) содержится повтор запрета перестраивать окна, двери и печное отверстие в доме, который нужно обновить:

Слышал я, что было у него в обычае следить, когда закрывали печь в стене дома и уничтожали фундамент, на котором стояла печь, то он приказывал поставить у той стены скамейку. Или поставить там тяжелую вещь, которую не отодвигают. И он следил, чтобы не закрывали дымовое отверстие в потолке крыши, но сделать на этом месте подобие отверстия. И он следил, чтобы не закрывали погреб или колодец, который был во дворе дома или в одной из комнат. А когда сносили дом, и строили заново, он следил, чтобы вход в дом был не с той стороны, где падала раньше дождевая вода с крыши. И также следил он, чтобы не закрывали место входа или окон, но оставляли площадку открытой. И чтобы не открывали окна в переулок в чужое нечистое место. И чтобы не срубали деревья и тому подобное. <...> И к нему обращались люди, которые хотели построить дом или дворец и даже издалека, из мест, в которых он не

был. И он говорил – это место мне не нравится, на языке ашкеназа «ес гифельт мир ништ». А некоторым приказывал взять амулет для дома, и они брали его, написанный сойфером, а он держал его в руке и передавал им [Зикарон Тов 1892: 50].

В современных полевых записях мы сталкиваемся с очень похожими объяснениями. Печь стараются снести так, чтобы никогда не наступать на место, где был очаг. Туда ставят тяжелую мебель, бытовую технику, кладут кирпичи, а иногда и просто оставляют ненужную печь посередине дома, чтобы ни с кем из родных не случилось несчастья. Вот несколько примеров из интервью: «Снесли русскую печку – мама заболела раком, появился сахарный диабет. Печку нельзя разбирать. Печка — это охрана, это как домовой» [КДЛ]; «Печь ломать нельзя, под ней живет домовой, если сломать – не будет благосостояния» [ГНЛ+ШЛН]; «Выбросить печку – так говорили, что нельзя, потому что заводится *а домовой, а рих*. Но именно там надо на то место что-то поставить, такое, чтобы там не ступать ногой» [КЦМ].

То же самое касается представлений о перестройке окон и дверей в доме, и тоже сохраняется близкая к книжному источнику мотивировка – опасность связана с нарушением обычных путей, которыми пользуется нечистая сила. Для нечистой силы оставляется окошко – как прорезь в двери для кошки, чтобы она могла беспрепятственно входить и выходить из дома. Любое нарушение этих поведенческих границ грозит несчастьем:

[Можно печку в доме перестраивать?] – Можно, но на той место нельзя ходить <...> а если окно – тоже переложить надо окошко, окошко, окошко надо, надо окошко делать. У нас в доме переложили оттуда на другом месте, так мы брали кефирные бутылки. И весь, всю длину переложили кефирных бутылок, и осталось окошко. Когда мы белили, всё, замазывать не стали, чтобы черты, дер черт зол арусгейн [чтобы черт мог выйти]. [А как на идише «черт»?] рихес, дер рих [ШРО].

Таким образом, мы видим, что устная традиция восточноевропейских евреев сохраняет не только славянскую терминологию и ряд схожих сюжетов, характерных для демонологической традиции окружающих народов, но и имеет устойчивые параллели с собственной книжной традицией.

Информанты

ГНЛ+ШЛН – Готенберг Неля Львовна 1932 г.р., Шлейгер Леонид Нафтулович, 1932 г.р. Могилев-Подольский, зап. М. Бендет, О. Габе, 2007 г. Архив центра Петербургская Иудаика

КДЛ – Коренфельд Доррита Лейбовна, 1946 г.р. Кишинев, зап. Э. Йоффе, Н. Галкина, А. Леонов, 2010 г. Архив центра библеистики и иудаики РГГУ.

КЦМ – Койфман Циля Моисеевна, 1927 г.р., Бричаны. Зап. М. Каспина, Д. Терлецкая, Н. Киреева, Черновцы, 2007 г. Архив центра библеистики и иудаики РГГУ.

ШРО – Штернберг Роза Овшиевна, 1925 г.р., Черновцы. Зап. М. Каспина, Н. Киреева, А. Мороз, 2005 г. Архив центра библеистики и иудаики РГГУ.

Литература

Бадхен 2006 – *Бадхен М.* Еврейская чертовщина. М.–Иерусалим, 2006

Байбурин 1983 – *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Браславский 1811 – *р. Нахман Браславский.* Сэфер ха-мидот (Книга качеств). Могилев. 1811. (иврит).

Зикарон Тов 1892 – *Зикарон Тов.* Сборник воспоминаний о рабби Мордехе из Несвижа. Петраков, 1892. (иврит)

Сэфер Хасидим 2002 – *Сэфер Хасидим* / Ред. Мордехай Маргалиот. Иерусалим, Издательство рав Кука, 2002. (иврит)

Сэфер Рафаэль ха-малах 1911 – *Сэфер Рафаэль ха-малах* / Сост. И. Розенберг. Петраков, 1911. (иврит)

Каспина 2016 – *Каспина М.* Представления о нечистой силе в фольклоре евреев Восточной Европы: домовая // Демонология и народные верования: Сб. научных статей. М, 2016.

Околович 2003 – *Околович Е.* Еврейские и славянские былички о встрече человека с нечистой силой // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2003.

Чубинский 1872 – *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной ИРГО. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т. 7. Ч. 1. Евреи Юго-Западного края. СПб. 1872.

Hillers et al 2007 – *Hillers D. R., Rabinowitz L. I., Sholem G.* Demons, demonology // Encyclopedia Judaica / Ed. by M. Berenbaum and F. Skolnik. Vol. 5. 2nd ed. Detroit, 2007.

Д. Кикнадзе

Демонизация Китая японцами, или Народная версия исторических событий в прозе *сэцува*

В сборнике рассказов японского повествовательного жанра *сэцува* «Рассказы, собранные в Удзи», («Удзи сюи моногатари», XIII в.) содержится история «Про то, как Великий Учитель Дзикаку отправился в крепость-красильню» [УСМ 1996: 417–422]. Великий Учитель Дзикаку – посмертное имя Эннин, будущего патриарха японской школы буддизма Тэндай. В 838 г. Эннин отправляется в поездку в Китай для углубленного изучения буддийского вероучения, од-

нако на седьмой год его пребывания происходят третьи и самые кровавые гонения на буддизм. В путешествии он ведет дневник, который известен под названием «Записи паломничества в Китай в поисках Закона».

В рассказе описан отрезок жизни молодого монаха, которого во время пребывания в Китае настигают трагические события, когда повсеместно разрушались монастыри, монахов преследовали и расстригали, храмовое имущество изымалось, святыни уничтожались, а кое-где чиновники прибегали к физической расправе.

В истории «Удзи сюи моногатари» уделяется внимание как раз этим событиям, однако исторический контекст полностью вытесняется фольклорной версией этого реального факта: чужбина во время опасности для просветленного японского монаха становится воплощением ада на земле.

Этот эффект в рассказе достигается описанием скитаний героя по горным провинциям Китая и попадания в таинственную крепость-красильню за высокими стенами. Это место оказывается огороженной территорией со множеством разных жилых строений и его шумных жителей самой разной наружности, при этом без видимого хозяина или местного правителя. Однажды любознательный монах решает обследовать территорию красильни и обнаруживает за оградой ужасающую картину: подвешенного за ноги мужчину, с которого сочилась кровь в подставленный под него кувшин, груды мертвых тел и полуживых людей. Один из выживших сообщил, что это крепость-красильня, где кровью людей красят ткань на продажу. Бедняга дал советы, как выбраться оттуда живым. Побег удастся не без помощи высших сил – как раз в тот момент, когда монах проваливается в ров с водой, неожиданно на спасение приходит большая белая собака. Вытащив монаха, собака тут же исчезает, исполнив свою миссию [Кикнадзе 2014: 57–60].

Благодаря существованию путевого дневника монаха Эннин существует возможность дешифровки вышеупомянутой истории, которая является бродячим сюжетом и, прежде чем попасть в исследуемый сборник, фиксируется в трех предыдущих по хронологии памятниках литературы *сэцува*. Включение сюжета жанра *сэцува* в такой поздний сборник, как «Удзи сюи моногатари», отличающийся наименьшим числом фольклорно окрашенных рассказов, склонностью составителей к перепроверке исторических событий, имен, топонимов и хронологии, наводит на мысль о популярности этого сюжета в японской народной среде.

Примечательно, что в любой истории *сэцува*, касающейся путешествия японцев на чужбину морским путем, моментально проводится граница между «своим» и «чужим». В «чужом» пространстве по закону жанра всегда появляются персонажи неапонской демонологии (*ракшасы*, *якши*), однако в данной истории демонизируется образ самого Китая, в котором происходят жестокие события в связи с запретом буддизма.

Сюжет с крепостью-красильней, пожалуй, является наиболее интересным собирательным образом мытарств молодого японского монаха по провинциям Китая. На эту мысль наталкивают дневниковые записи последних дней пребывания Эннин в Китае. Для возвращения на родину Эннин был вынужден пересекать лишь те заставы, для прохождения которых ему помогли оформить не-

обходимые бумаги. Лишь по этой причине монах вынужден петлять по северо-восточным горным провинциям, где он встречается такие сложности, как труднопроходимые леса и заросли, тучи комаров и слепней и недоброжелательные жители местных деревень, не всегда желающие предоставить путнику кров. Отдельного внимания заслуживает описание угощения в путевом дневнике монаха: это холодная похлебка и черствая лепешка, грубое просо и соленый чай. Всё в этом северном горном регионе отличается от привычного «своего», всё доставляет страдания и неудобства [Ennin 1995: 380–382].

Парадокс «своего» и «чужого» в дневниковых записях японского монаха заключается в том, что «свое» – это те материальные ценности, которые японцы заимствовали у Китая, а «чужое» граничит с понятиями «непохожее», «отличающееся от привычного». Монаху не нравится просо, так как ему привычнее рис, сухая лепешка была подана без начинки, а подсолненный чай не принят ни на его родине, ни в центральной части Китая (которая для Эннина не совсем чужбина, а изначально цивилизованное, культурное пространство). Вполне возможно, что подобные записи оставил бы после себя и коренной житель центральной части Китая, так как демонизация «чужого», отличающегося от родного (к примеру, демонизация территорий проживания малых народностей Китая, или чужеземцев, оказавшихся в «своем» пространстве), была свойственна китайской ментальности с древнейших времен [Hladikova 2013: 185–186; Якушенков, Якушенкова 2012: 233–237].

Крепость-красильня, расположенная в дальней провинции высоко в горах, вполне может рассматриваться, как аллегория, собирательный образ всех тех застав и провинций с их бессердечными и злыми жителями, которые встречались на пути монаха. Именно этот отрезок путешествия монаха и лег в основу конструирования сказочно-фантастического нарратива о крепости-красильне, что напрямую коррелирует с китайскими народными представлениями об одной из ступеней ада с аналогичными пытками людей: подвешиванием их за ноги и выжиманием крови.

Данный мотив – квинтэссенция всего негативного и агрессивного, что происходило с японским буддийским монахом в Китае в пору запрета на буддизм.

Благодаря существованию ценного письменного источника «Записи паломничества в Китай в поисках Закона» представляется возможным декодировать фольклорную версию злоключений монаха Эннина в Китае, бытовавшую в литературе *сэцува* в виде бродячего сюжета.

Литература

- Кикнадзе 2014 – Кикнадзе Д. Об одном эпизоде из жизни патриарха японской школы Тэндай Эннина (по материалам сборника «Удзи сюи моногатари», XIII в.) // Материалы международной научной конференции «Миссионеры на Дальнем Востоке» / Сост. В.Ю. Климов, Т.А. Пан, К.Г. Маранджян, Д. Кикнадзе, В.В. Щепкин. СПб., 2014.
- УСМ 1996 – Удзи сюи моногатари 宇治拾遺物語 (Рассказы, собранные [в] Удзи) / Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко котю, яку 小林保治 増子和子 校

注・訳 (Коммент. [и] пер. [со старояп.] Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко). Токио 東京: Сёгаккан 小学館, 1996 (Синхэн Нихон котэн бунгаку дзэнсю 新編日本古典文学全集 (Вновь составленное полное собрание классической литературы Японии). Т. 50.

Якушенков, Якушенкова 2012 – Якушенков С.Н., Якушенкова О.С. Тело варвара: конструирование образа чужого на китайском фронтире // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2012. № 4.

Ennin 1955 – Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law / Trsl. by E.O. Reischauer. New York: Ronald Press, 1955.

Hladikova 2013 – Hladikova K. The Exotic Other and Negotiation Tibetan Self: Representation of Tibet in Chinese and Tibetan Fiction of the 1980s. Olomouc, 2013.

С.Ю. Королёва, Ю.А. Шкураток

***Чудь и чуды: к проблеме соотношения персонажей и их номинаций в коми-пермяцком фольклоре*¹**

Формирование и развитие этнолингвистики, с одной стороны, ставшая доступной (и фактически обязательной) фиксация полевого фольклорного материала путем аудио- или видеосъемки, с другой, способствовали существенному изменению исследовательской оптики. Это, в свою очередь, привело к обнаружению ряда аспектов, находящихся на пересечении фольклористики и лингвистики и ранее не всегда осознававшихся как проблемные. К их числу относится соотношение фольклорных персонажей («пучка» связанных с ними сюжетов и мотивов) и их номинаций.

Наше внимание привлекла заимствованная из русского языка пара названий *чудь* (обычно в значении 'древний народ') и *чуд* (мн. ч. *чуддэз*, то есть *чуды*, обычно в значении 'нечистая сила'). В коми-пермяцком разграничиваются твердые и мягкие переднеязычные согласные, в т.ч. содержатся /d/ и /d'/. Использование названий *чудь* и *чуды* в указанных значениях стало традиционным в научных работах о фольклоре коми-пермяков.

Обычно с каждым из них связана своя группа сюжетов, в большинстве своем имеющая прямые соответствия в русской сказочной прозе. *Чудь* выступает как первые / древние люди, большого или маленького роста, иногда не умеющие вести хозяйство; они не захотели принять крещение и похоронили себя в ямах, от них остались клады [Му пуксьём 205: 40–50, 92–93, 138–139 и др.]. *Чуды* – существа, живущие в доме, бане, водоемах, лесах; они выглядят как маленькие человечки, приходят как святочные духи, причиняют вред людям [Голева 2011: 52, 54–57, 61, 175–178]. В ряде источников, однако, возникает их сближение и

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Министерства образования и науки Пермского края, проект № 17-14-59009-ОГН «Фольклорная сказочная проза Северного Прикамья: универсальное, региональное, локальное (на материале записей втор. пол. XX – нач. XXI вв.)».

даже отождествление, – причем иногда трудно сказать, идет ли это из самой локальной традиции или происходит в пересказе / интерпретации собирателя, публикатора, исследователя.

В настоящее время большинство носителей коми-пермяцкого языка – билингвы и могут вести беседу на обоих языках, поэтому в данной статье привлекаются тексты, записанные от исполнителей и на русском, и на коми-пермяцком. В силу заимствованного характера названий и сюжетов важным контекстом оказывается русский фольклорный материал.

Что касается традиции коми, в ней также развиты представления о *чуди* (которая здесь называется *чудь, чуд, чуйд*), однако персонажи, аналогичные коми-пермяцким *чудам*, носят обычно другие наименования (*вежа-пуляк, кутьтя-войса, кутьтя-дадьа, кутьтя-пиян* и проч.) и с *чудью*, по наблюдению исследователей, не смешиваются [Рочев 1985: 6–7; Грибова АКНЦ: л. 21].

В коми-пермяцких записях конца XX – начала XXI вв. *чуд* – наименование нечистой силы вообще, которое используется наряду с другими номинациями (часть из которых – заимствованная): *калян, черт, бес* [Голева 2011: 141, 182–183]. Также это название используется для обозначения святочных духов и персонажей святочного ряженья [Там же: 49, 51, 142]. На основе лексемы *чуд* возникают обозначения духов пространства, локализованных в конкретных местах: в кузнице – *кузнича чуд*, в поле – *полуденной чуд, ыб чуд* (от *ыб* ‘поле’), в бане – *банячуд*, в овине и на гумне – *овинчуд* [Там же: 106, 147, 174, 179].

Приведем примеры записей, сделанных на коми-пермяцком языке (тексты цитируются в русском переводе с указанием соответствующих коми-пермяцких лексем в квадратных скобках): «Мне опять сказали, они, мол, выводят домового, они почему-то не домовый [*домовой*] сказали, а *чудов* [*чуддэсö*], мол, *чудов* они выводят дак: “Ты закрой окно подполья, а то к тебе зайдут”»; «В бане так *чуды* [*чуддэз*] называли, моя мама говорит: “На баню, – говорит, – тоже нужно крестик поставить, там, – говорит, – *чуды* живут”»; «В лесу ведь всякие *чуды* [*чуддэс*] ведь есть, живут да, кто они – всякие не домовята [*домовёноккез*], домовый ведь в доме живёт, а это ведь они *чуды* [*чудд’ес*]. (Но они кто, звери?) Нет, они, наверное, человечки, у них лица, а сами они, наверное, с волосами / мохнатые». До настоящего времени сохраняется память о ритуале *топтать чудов* накануне Крещения: «Какой-то праздник зимой есть, <...> когда *чудов* топчут [*чуддэс тальёны*]. <...> На двери крест ставим обязательно, чтоб не зашли в дом *чуды* [*чуддэс*]. (А кто такие чуды?) Маленькие человечки» (все – Куд., 2018 г., ДА). Известны коми-пермяцкие записи, в которых *чуды* разговаривают по-русски: «А кор пö Крешеннё понас продитны, дак кыллісö вот по чуддэз шуёны: “Ой, наши едут, наши едут!”» – ‘А когда Крещение заканчивается, слышали, как чуды говорят: «Ой, наши едут, наши едут!»’ [Голева 2011: 146]. Одним из частотных сюжетов, связанных с *чудами*, является подмена оставленного в бане младенца, целый ряд подобных быличек содержится в материалах Л.С. Грибовой, собранных в 1950–1960-х гг. [Грибова АКНЦ: л. 49–56]. Для обозначения действий нечистой силы в коми-пермяцком языке используется ряд лексем, в том числе также заимствованная из русского языка *чудитчö* – ‘чудится, мерещится, кажется’: «Наш дом *чудился* [*чуд’иччис*]. Бесы [*бэссэз*] в нашем доме были» [Пономарёва 2016: 249].

Название древнего народа *чудь* в материалах собирателей коми-пермяцкого фольклора фиксируется как: *чуть, чуттез, чуд, чуддэз, чучкёез* [Грибова АКНЦ: л. 3], *чучкёйэз* ‘чудские’, *чудскёй отир* ‘чудской народ’ [Голева 2013: 140], – и встает в ряд синонимичных и сходных названий: *учёт народ* ‘маленький народ’, *учётикось* ‘маленькие’, *сьод народ* ‘черный народ’, иногда *важжэз* ‘старые’, *важ отир* ‘старый народ’ [Там же]. Большое разнообразие «чудских» номинаций представлено в русской речи коми-пермяков: «на этом месте жили разные *чуди*»; «*чучкие люди* назывались, сами себе смерть сделали»; «Там *чучки-народ* жили. Рыли себе могилы, себя похоронили» (все – Коч.); «И *чудные люди* приехали сюда семьями и здесь незарегистрированные жили. <...> Потом в яму-то зашли и стойки-то, которые были, они их свалили. Дак на том месте, говорят, долго еще их голоса слышали» (Кос.); «Здесь раньше люди жили, как их? – *чучкай-народ* назывались. Роста они были маленького. И жили грабежом» (Юсьв.) (зап. в блокнот, 1999–2001, ФА). Фиксировались также названия *чучковшина, чучка* [Голева 2013: 140], *чудины, чучкой народ, чудливые* и др. [Грибова АКНЦ: л. 37, 40]. «Притяжение» лексемы *чудь* к созвучным словам типа *чудо, чудак*, этнониму *чучка* и подобные, приводящее к появлению новых вариантов и скрещенных форм, неоднократно отмечалось и на собственно русском материале [Полякова 1974; Березович 2001: 109–110; Березович 2012: 560; Дранникова, Ларсен 2008: 20, 22].

В отличие от исследовательской традиции, различающей названия *чудь* и *чуд*, в реальных коми-пермяцких фольклорных текстах нет последовательной дифференциации этих номинаций: «В д. Мэдгорт вдоль берега жила, оказывается, *чудь* [*чудйэз* – мн. ч., букв. *чуды*]. Народ, маленького роста народ, *чудью* [*чудйон* – ед. ч.] называли, оказывается» (Гайн.) [Пономарёва 2016: 278]. Аналогичные случаи зафиксированы в русской речи коми-пермяков-билингвов. Показателен пример, когда родные брат и сестра используют одно слово в разных значениях: она – в рассказе о святочных духах, а он – только о древних людях: «ходят это *чуды* зимой, во время, ночью, ну, на лошадях ходят. <...> Если воз, сено сдёрнешь, сено-то, тогда золото попадёт на руки, не сено, а золото будет. А если нет – дак с ума сойдёшь. (Именно *чуды* сено возили?) Ну, *чуды*, во время Цветтё. <...> (*Чуды* – это черти или старые люди?) Черти, черти. (А вот еще есть *чудь*, старые люди). Таких не были»; «*Чуды*, говорит, были, *чуды*, да, *чуды*. Это другой народ, он вообще маленький, говорит, такой, маленький. . <...> А куда делись, я не знаю. Потом все куда-то вымерли, что ли» (Гайн., 2014, ФА).

В современных интервью некоторые информанты четко разграничивают *чудов* – нечистую силу и *чудов* – древний народ, другие, напротив, их сближают: «Калян тоже, наверное, как этот самый, *чуд* [*чуд*] же какой-то. (А *чуд* – это кто?) *Чуд, чуд*, это ведь такой народ был *чуд, чудь* [*чудыс, чудь*]. Ну, у нас вот, ну, как, в северной стороне же жили больше-то они, *чуды* [*чуддеыс*], так вот *чудо* [*чудо*] теперь. <...> Есть *чуд* [*чуд*], это вот как домовая да что да, а есть *чудь* [*чудь*]]; «Когда-то бабушка говорила: “В бане, мол, надолго по одному не оставайтесь, там, мол, маленький народ [*учитик отир*] живут, они выйдут и вас могут задушить”. <...> (А как она их называла?) *Чудами* [*чуддэон*] же. Вообще-то ведь *чуды* [*чуддэс*] они были маленький народ когда-то» (Куд., 2018, ДА).

Известны единичные записи 1950–60-х гг., где *чудь*, отказавшаяся принять крещение, уподобляется *чудам* или буквально превращается в них: «Тех, кто не вошел в христианство, в дом не пускали. *Чудом* и ходит, маленький, худой, жалкий, пугает всех. *Чудливые* ведь годы были: мимо бани идешь, мимо реки – опять *чудится*. То же – и на посиделках. А не сдавались: в бане спали, в овинах спали. И сейчас говорят: “*баня-чуд, овин-чуд*”» (Коч.) [Грибова АКНЦ: л. 29–30, 46].

Пересечение номинаций и сближение этих персонажей уже не раз отмечалось исследователями (о сходстве *чудов* и низкорослой *чуди* см. [Голева 2011: 184]). А.С. Кривощёкова-Гантман полагала, что лексема *чуд* развивается в коми-пермяцких говорах как разговорный вариант заимствованного (и более официального) слова *чудь*, употреблявшегося в значении ‘чужой, необычный, странный [народ]’; в дальнейшем семантика номинации *чуд* усложняется и включает новые компоненты: «не христианин – поганый – чёрт» [Кривощёкова-Гантман 1974: 137]. Несколько иную реконструкцию предлагает П.Ф. Лимеров: он считает, что *чуды* – персонажи позднего происхождения, возникшие как результат демонологизации карликовой *чуди*, которая совершила самоубийство (была вытеснена в «нижний мир»), когда ее «золотой век» закончился и пришло время обычных людей [Лимеров 2009: 89]. От этих гипотез заметно отличается мнение Л.С. Грибовой, которая не исключала заимствованного характера лексемы *чудь*, но полагала, что ее можно вывести и из языка коми, где имеются глаголы *чужны* ‘родиться’, *чужтыны* – ‘родить’, в удорском говоре допустимо произношение *чудтыны*, а в древнепермском языке существовало слово *чудтысь* ‘родитель’ [Грибова АКНЦ: л. 17]. При этом она настаивала на том, что сюжеты, связанные с *чудами*, являются собственно коми-пермяцкими, и видела в этих персонажах детей, которых «переменила» (*вежасо*) «нечистая сила»; такой ребенок становится *вежём* ‘подмененный, перемененный’ [Там же: 22, 24, 27–28]. Формирование устойчивых обозначений на родном языке свидетельствует о важности понятия и связанных с ним поверий в народной культуре коми-пермяков (ср., однако, с русскими наименованиями подобных детей, по отношению к которым коми-пермяцкие могут оказаться калькой: *обмен, обменыш, обменёнок, обменёныш* [Виноградова 2009: 99]). Что касается происхождения сюжетов, то в коми-пермяцком фольклоре рассказы о подмененных носят заимствованный характер: подобные нарративы популярны у восточных славян [Левкиевская 2000: 267–275; Криничная 2004: 54–57, 60–64; Соловьёва 2011], известны южным и особенно западным славянам и составляют заметный пласт западноевропейской демонологии [Виноградова 2009].

Соотношение названий *чудь* и *чуд* иным образом видится на фоне русского фольклорного и языкового материала. Здесь существует своя пара мифологически «нагруженных» слов, которые вместе с их дериватами образуют единое «морфо-семантическое поле»: это *чудь* и *чудо* (в народной культуре последнее понятие связывается прежде всего с воздействием нечистой силы [Березович 2001: 97–98]). Согласно одной из устоявшихся версий, генезис данных слов в русском языке различен: *чудо* восходит к праслав. **čudo* ‘чары, колдовство’ и родственно словам типа *кудесник, кудеса, кудесить* [Толстая 2012: 558], *чудь* же принадлежит к гнезду праслав. **tjudjь* ‘чужой’ и постепенно становится обозначением народов-аборигенов, преимущественно «финских» племен [Березович

2012: 560]. Е.Л. Березович отмечает исключительную «контаминационную активность» лексемы *чудь* в русском языке, где ее типичными «аттракционными партнерами» становятся слова с корнями *-чуж-* и *-чуд-*, а также указывает ряд общих мотивов, присущих «древним людям» и нечистой силе (локусы обитания, внешний вид, влияние на рельеф, слуховые проявления, магические способности, воздействие на человека) [Березович 2001: 106–108]. В числе выделенных ею тенденций нам важны две: персонификация *чуда* как мифологического персонажа и демонологизация *чуди*. В ряде текстов лексема *чудо* выступает как прямая номинация нечистой силы: «*Чудо* на том ручью жило какое-то, свистело да манило, боялись туда ходить в темноте»; «недалёко есть овраг, дак в ём *чудо* сидит – свиньёй ли козлом блазнит. На ночь там не ходи» [Там же: 99]; когда хозяева разбирают и переносят баню, где слышался плач ребенка, «больше этого маячить не стало. Потом вот эта *чуда*-то и вышла: на берегу женщина» [Криничная 2004: 42], см. также [Кормина 2001: 118, 122]. Стоит заметить, что лексема *чудо* в сходном значении фиксируется и в коми-пермяцком фольклоре: Т.Г. Голева приводит ее в ряду названий духов овина [Голева 2011: 179]. Образ *чуди* как «прежних людей» в русских текстах сближается с нечистой силой либо эта номинация прямо используется для обозначения демонологических персонажей (в чем можно увидеть механизм демонизации «чужого»): «*чудь не чудь* была. <...> Из леса выскочила вся такая в черном, лицо черное <...> Я потом трех коров недосчитался. Старики-то все баяли, что это *чудо*»; перед пожаром показывается черный человек – «вот это-то говорили старые люди, водяной или *чудь*» [Чудь 2008: 81–82].

Мифологические верования отражаются в языке. Но и языковые механизмы как таковые могут влиять на развитие мифологических представлений. В русском фольклорном и языковом материале прослеживается сближение *чуди* – легендарных аборигенов края с нечистой силой, именуемой иногда словом *чудо*. Пара номинаций *чудь* и *чуд*, характерная для коми-пермяцкой несказочной прозы, представляется продолжением всё той же паронимической аттракции, перенесенной на новую языковую и культурную почву. Трудно сказать, является ли эта пара названий целиком заимствованной или она сложилась у коми-пермяков под воздействием русской речи (наименование *чуд* могло сформироваться (из лексемы *чудь*?) под влиянием русского *чудо* (*чуда*) в значении ‘нечистая сила’) на собственной почве. Очевидно и активное развитие этих лексических элементов в коми-пермяцкой культуре, где, в частности, увеличивается ряд номинаций на основе компонента *чуд* (*банячуд*, *кузнича чуд*, *овинчуд* и др.).

Сокращения

АКНЦ – научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН.

ДА – диалектологический архив Лаборатории лексикологии и лексикографии ПГНИУ.

ФА – фольклорный архив филологического факультета ПГНИУ.

Гайн. – Гайнский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края.

Кос. – Косинский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края.

Коч. – Кочёвский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края.

Куд. – Кудымкарский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края.
Юсьв. – Юсьвинский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края.

Литература

- Березович 2001 – *Березович Е.* О некоторых аспектах концепта *чуда* в языковой и фольклорной традиции Русского Севера // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции. М., 2001.
- Березович 2012 – *Березович Е.Л.* Чудь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М., 2012.
- Виноградова 2009 – *Виноградова Л.Н.* Подменыш // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009.
- Голева 2011 – *Голева Т.Г.* Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб., 2011.
- Голева 2013 – *Голева Т.Г.* Предания коми-пермяков о древнем населении Прикамья в современных записях // Этнокультурное наследие пермских финнов: Мат-лы Всеросс. науч. конф. Кудымкар, 2013.
- Грибова АKNЦ – *Грибова Л.С.* Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этнографический материал, собранный в Пермской обл. [1991]) // Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54.
- Дранникова, Ларсен 2008 – *Дранникова Н.В., Ларсен Р.* Образ «чуди» в фольклоре народов Европейского Севера // Чудь в устной традиции Архангельского Севера. Архангельск, 2008.
- Кормина 2001 – *Кормина Ж.* Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции. М., 2001.
- Кривошекова-Гантман 1974 – *Кривошекова-Гантман А.С.* К проблеме пермской чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Вып. 1. Пермь, 1974.
- Криничная 2004 – *Криничная Н.А.* Русская мифология. Мир образов фольклора. М., 2004.
- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа. М., 2000.
- Лимеров 2009 – *Лимеров П.Ф.* Образ чуди в коми фольклоре // Известия УрГУ. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2009. № 1–2.
- Му пуксьом 2005 – *Му пуксьом – сотворение мира.* Мифология народа коми / Авт.-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005.
- Полякова 1974 – *Полякова Е.Н.* Проблема пермской чуди в лингвистическом аспекте // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Вып. 1. Пермь, 1974.
- Пономарёва 2016 – *Пономарёва Л.Г.* Речь северных коми-пермяков. М., 2016.
- Рочев 1985 – *Рочев Ю.Г.* Национальная специфика коми преданий о чуди (Сер. «Научные доклады». Вып. 124). Сыктывкар, 1985.
- Соловьёва 2011 – *Соловьёва Я.Ю.* Народная проза о детях, отданных нечистой силе (сюжетный состав и жанровые реализации): Автореф. дисс... канд. филол. наук. М., 2011.

Толстая 2012 – Толстая С.М. Чудо // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М., 2012.

Чудь 2008 – Чудь в устной традиции Архангельского Севера / Под ред. Н.В. Дранниковой. Архангельск, 2008.

Е.А. Кузнецова

**Дело о кикиморе вятской:
демонологический персонаж и социальный контекст¹**

Великим постом 1798 г. в деревне N Вятской губернии начали происходить странные события. В доме крестьянина Орловской округи Ефима Разницына «появилась называемая кикимора»², которая «производила битье корчаг горшковъ бросая ихъ с полатеи и печи и что вызбе попадалось». Крестьяне, узнав о том, стали приходить к ней, чтобы узнать, «можно ль кому покраденные у нихъ денги отыскат или другия несчастныя случаи чемъ кончатся». За «ответствия» ее и «угадывания» клали крестьяне «на брусъ³ палатной денгами <...> другие же по десятку яицъ куриныхъ и меду по полуфунту и менее печенаго хлеба и пироговъ». Все прекратилось, когда в Бутырский десяток во время объезда по должности приехал комиссар Шурманов. Он, узнав о кикиморе и производимых ею действиях, увидел в этом мошеннические действия и заподозрил крестьянскую женку Акилину Разницыну, жену Ефима. Так началось следственное дело.

«Дело о кикиморе» обнаружено в государственном архиве Кировской области [ГАКО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 243]⁴. Этот документ 1798 г. позволяет проследить весь ход следственного процесса над крестьянкой Акилиной Разницыной, «чинившей противозаконные поступки» «под именем кикиморы» и представляет интерес не только как источник сведений о судопроизводстве и следственном процессе в России XVIII в., но и как фольклорный источник. В частности, в нем представлен материал, который можно использовать для реконструкции фрагмента демонологических представлений сельских жителей Вятской губернии XVIII в.: в документе, по всей вероятности, впервые фиксируется демонологический персонаж – кикимора – в этом регионе.

Довольно сложно точно определить конкретное место, о котором рассказывается в деле, из-за того, что в самом документе на это нет точного указания. Дом Ефима Разницына, в котором поселилась «кикимора», находился в Ор-

¹ Работа подготовлена в рамках проекта РФФИ-БРФФИ № 17-24-01004 «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе».

² Здесь и далее текст, помещенный в кавычки и приведенный без ссылки, – цитаты из «Дела о кикиморе» [ГАКО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 243].

³ В тексте документа конечный «ь» в словах, оканчивающихся на согласную, часто замещается конечным «ъ», что характерно для указанного периода.

⁴ Дело обнаружил В.А. Коршунков, скопировал Н.В. Петров. «Дело о кикиморе» ранее упоминалось в научной литературе (см. [Королёва 2017: 87]).

ловской округе, Илганской волости, Бутырском десятке (здесь и далее выделено мной. – *Е.К.*); починок не указан. Кроме названных топонимов мы встречаем и другие: соседи Анны Алексеевны Корчемкиной (соседки подозреваемой Акилины, по одной из версий – ее соучастницы) и крестьяне-свидетели были из десятков Коршиковского и Илганского и из Сморкаловской волости, священники были вызваны крестьянином Ефимом Разницыным для изгнания «нечистого духа» из села Нижние Ивкины (вероятно, современное Нижнеивкино – поселок городского типа в Кумёнском районе Кировской области). Сама же подсудимая женка Акилина «приходомь состоить орловской округи села ивкинского». Соотнести географию XVIII в. с современной и наложить координаты на карту Кировской области помогли материалы краеведческого портала «Родная Вятка», где представлены ревизские сказки и переписные книги Вятского края (в частности «Сказки о ландмилиции, государственных крестьянах и половниках Илгинской волости Хлыновского у.» [Родная Вятка. Ревизские сказки]) и сведения о местоположении большинства населенных пунктов Вятской губернии, в том числе ныне не существующих. Села, входившие в Бутырский десяток Илганской волости в XVIII в., в настоящее время относятся к Верхошижемскому району, другие десятки, упоминаемые в деле – к Оричевскому (починки Коршинского десятка Илганской волости), Кумёнскому (село Нижние Ивкины) районам.

«Дело о кикиморе» состоит из нескольких документов:

1) Указ из Орловского уездного суда в Вятскую палату суда и расправы, в котором представлена выписка дела о кикиморе. Выписка была прислана из Орловского нижнегоземского суда, где было заведено дело, и включает в себя краткие протоколы допросов подозреваемых и свидетелей, фиксирует весь ход следственного процесса.

2) Протокол допроса Акилины Разницыной из Вятской палаты суда и расправы.

3) Копия выписки из журнала Вятской палаты суда и расправы (включающей указ о временном заключении и наказании Акилины Разницыной).

4) Рапорт о получении указа из Орловского уездного суда в Вятскую палату суда и расправы.

Ход следствия можно реконструировать по тексту первого документа. Дело началось 26 июня с «предложения» (заявления) земского комиссара Шурманова. Незадолго до этого (около 21 июня) комиссар объезжал «по должности» поселения подведомственной ему Орловской округи, и в Коршинском десятке (в каком починке, не указано) получил первые свидетельские показания: «до сведенія ево дошло отъ поселянь якобы отделенного десятка бутырскаго в доме крестьянина ефима разницына неизвестно отчего появилась называемая кикимора которая де бросает с полатей и печи горшки и что толко случится можетъ въ избе на поль», после чего Шурманов отправляется в Бутырский десяток, узнать, «отчего съ подлинно происходить». Подойдя к избе Ефима Разницына, комиссар становится очевидцем еще одного странного явления: на вопрос (обращенный, вероятно, к кикиморе) стоящего рядом с домом крестьянина Терентия Шихова, найдутся ли его потерянные деньги, из избы «голосъ странной» отвечал: «терьоха терьоха старикъ украль».

Таким образом, комиссар, по слухам и исходя из собственного наблюдения, узнает о двух действиях, производившихся в доме Ефима Разницына, связанных, по словам крестьян, с появлением в нем «кикиморы»: хулиганство в доме (биение горшков и бросание предметов на пол) и предсказания крестьянам (связанное с поиском пропавших денег). Кандидат на роль подозреваемого не заставил себя долго ждать: «после <...> окончания тех словъ вскоре» из клетки избы в сени вышла жена Ефима Акилина Разницына, после чего «голосу уже никакова слышно не было». Комиссар подозревает Акилину в мошенничестве и берет ее «под караул», после чего начинается череда допросов подозреваемых и свидетелей. В мирском дворе допрашивается Акилина, затем в Орловском земском суде – подозреваемые в соучастии: «оговоренная» Акилиной соседка Анна Корчемкина и ее «домашние» – муж Акилины Ефим Разницын и свекровь Устинья Аверкиева. Также проводится очная ставка Акилины и Анны, допрос свидетелей и «повальный обыск» мирских людей с целью узнать о жизни и поведении подозреваемых до происшествия, их репутации среди поселян. Саму Акилину допрашивают трижды (в «мирском дворе», в Орловском земском суде и Вятской палате суда и расправы).

Допросы подозреваемой и свидетельские показания не дают однозначной интерпретации событий. Свидетели, говоря о происходящих в доме странных явлениях, не называют субъекта (или субъектов) действия, но подтверждают (по слухам или будучи очевидцами), что действия кем-то производились. Крестьянская женка Акилина в двух разных допросах использует две стратегии интерпретации: мошенническую (признается в обмане с целью выгоды) и мифологическую (вводит в качестве субъекта действия мифологический персонаж). На эти описания накладывается «официальная трактовка», транслируемая представителями власти в лице земского комиссара Шурманова и работников судопроизводства. Однозначно интерпретировать происходившее в доме Ефима Разницына не представляется возможным; в то же время специфика следственного документа (множественность точек зрения) позволяет выявить особенности разных языков описания и различные стратегии интерпретации данного случая.

Обозначим круг вопросов, которые будут освещаться в докладе:

1. Какие можно предложить варианты интерпретации случая (что происходило на самом деле)?
2. Как происходившие события осмыслялись крестьянами, какие факторы влияли на их интерпретацию?
3. Почему этот случай попал в поле зрения представителей власти? Как он переводился на язык судопроизводства и встраивался в законодательные рамки?
4. Как этот случай и его описание может помочь фольклористам выявить демонологические представления о кикиморе конца XVIII в. в данном регионе?
5. Что через этот демонологический кейс можно узнать про социальную жизнь деревни конца XVIII в.?
6. Можно ли понять, как выстраиваются отношения между крестьянами и представителями власти в XVIII в.?

Следственные дела давно стали объектом рассмотрения ученых. Е.Б. Смилянская использует обширную группу следственных дел, относящихся к категории «дел духовных», как источник, содержащий большой объем разноплановой информации, и использует их «для реконструкции религиозного мировидения православных жителей России» XVIII в. [Смилянская 2003: 13–23]. Карло Гинзбург, рассматривая судебные процессы над ведьмами, ставит задачи проследить «взаимосвязь между колдовством и народной набожностью», выявить социальные мотивации колдовства и понять, каким образом инквизиторские схемы накладываются на «реальность народного колдовства» [Гинзбург 2004: 20].

В «Деле о кикиморе» можно выделить несколько уровней интерпретации представленной ситуации: демонологический, социальный и юридический.

Первый уровень текста, с которого лучше всего начать, – демонологический. Документ обнаруживает ряд мотивов, связанных как с нечистой силой вообще, так и с конкретным персонажем – кикиморой, с представлениями о колдунах и знахарях и о передаче ими своего знания. Мифологические мотивы можно выделить, анализируя свидетельства поселян (кикимора появляется в доме, бросает посуду и предметы), слова самого комиссара, ставшего очевидцем «угадываний» кикиморы, и показания Акилины Разницыной, данных ею на втором допросе. Эти показания разворачиваются в мифологический нарратив. Рассмотрение демонологического уровня текста и сравнения его с имеющимися сведениями о локальных демонологических представлениях позволят не только дополнить локальную демонологическую систему, но и разобрать этот случай с точки зрения типичного и нетипичного для данной традиции.

Кикимора – женский мифологический персонаж, обитающий в доме, приносящий вред хозяйству и неприятности человеку [Левкиевская 2009: 494]. Кикимора в большинстве текстов невидима [Вятский фольклор: № 46; Брянский край: № 218], если является, то в облике старухи маленького роста, иногда одетой в лохмотья или скрюченной [Власова 2013: 299; Черепанова 1996], реже – в облике девушки в белой или красной рубашке, женщины, мужика или в зооморфном облике [Левкиевская 2009: 494; Зин.: IV.2]. Появление кикиморы связывают с порчей, ее насылают «знающие» люди, подселяют в дом печники или плотники, которым не доплатили за работу. Появляясь в доме, кикимора проказничает, творит мелкие пакости, доставляющие неприятность людям: шумит, мешает спать хозяевам, бьет посуду, кидается с печи одеждой, выдергивает перья у кур, по ночам прядет на оставленной прялке, путает шерсть и др. Защитой от кикиморы является молитва или упоминание Божьего имени [Левкиевская 2009: 495].

«Кикимора», поселившаяся в доме Ефима Разницына, бросает посуду и другие предметы, попадавшие в дом. При этом, среди функций кикиморы, встречающихся в вятских мифологических текстах, устойчивой является бросание обуви с печи на стол (или на пол), которое начинает происходить, когда хозяева садятся за стол, и прекращается, когда хозяин дома обращается к кикиморе с приказом («Отступись!», «Кикимора, садись!») [Вятский фольклор: № 43–45]. Бросание посуды – типичная функция не только кикиморы [Власова 2013: 300; Зин.: № 132], но и для других персонажей [Айвазян: Б1 5а; Знатки 2013: № 442]. В случае с вятской кикиморой, фигурирующей в документе, уточняется,

что она бросает глиняную посуду – горшки и корчаги – с полатей и печи на пол. Бросание глиняных горшков кикиморой встречается в тексте из сборника М.Н. Власовой [Власова 2013: № 5].

В деле действия кикиморы не ограничиваются бросанием горшков. К «называемой кикиморе» стали приходить соседи и крестьяне из других сел для предсказаний, а именно для поиска пропавших вещей («...угадывать о разных их потерях») и денег («на спрос крестьянина того десятка терентья шихова о потерянных у него деньгах десяти рублях найдутся ли они...»), для угадывания вора и для того, чтобы узнать будущее («...или другие несчастные случаи чем подлинно кончатся...»). Текстов, в которых данные функции выполняла кикимора, мне не встречались. Известны нарративы, в которых человек вступает в коммуникацию с кикиморой, и она отвечает стуком [Зиновьев 1987: № 135] или говорит человеческим голосом [Вятский фольклор: № 46]. Но угадыванием вора, поиском пропавших предметов и денег, предсказанием будущего обычно занимаются другие демонологические персонажи – домовый и магические специалисты [Зин.: Б1 9а, Б1 9б, Г1 9, Г2 9; Петров 2013: VI.П., XIII.Е.6, VI.Н].

Обозначим мотивы, связанные с обликом и речевым поведением вятской «кикиморы», в которых присутствуют признаки, типичные для описания нечистой силы: она является в облике соседки Акилины «в синем сарафане в набивном красном на голове платке»¹; отвечает крестьянам во время «угадывания» «голосом странным», «переменяючи настоящей голось женского полу» (про Акилину, притворившуюся кикиморой)².

Сопоставление выделенных мотивов (функций и атрибутов демонологического персонажа) с демонологическими представлениями в Вятской губернии, и шире – с мотивами, встречающимися в мифологических текстах других регионов, проводится с целью выявления тех пресуппозиций, которые предшествовали самой ситуации с Акилиной Разницыной и обусловили реакцию вятских крестьян на данный случай. Остается много вопросов. Какова на самом деле была реакция односельчан и жителей соседних деревень на битье горшков и корчаг доме Ефима Разницына? Почему крестьяне, узнав о том, что в доме появилась кикимора, пошли к ней спрашивать о своих потерянных деньгах и вещах (в случае, если эта функция нетипична для кикиморы)? Неясным остается и то, как сведения о кикиморе дошли до комиссара: кто-то донес или рассказал ему об этом между делом, или крестьяне обсуждали случай с кикиморой между собой, и комиссар подслушал их разговор? Крестьяне не сомневались в появлении кикиморы (и в ее способностях к предсказанию) или недоверчиво и подозрительно относились к происходящему? Исходя из различных вариантов ответов на эти вопросы, мы можем предположить разные оценки этого случая.

Главный вопрос, связанный с демонологическим уровнем текста: является ли предсказание будущего и поиск пропавших предметов новыми функциями кикиморы, которые не встречаются в найденных мной текстах и не описаны в указателях? Или где-то скрывается логическая ошибка, не позволяющая соединить мотивы в один нарратив?

¹ См. мотив «Нечистая сила в красной одежде» [Петров 2013: XIII.А.5.]

² О речевом поведении демонов см. [Успенский 2012: 17–65].

В показаниях подозреваемой, данных на втором допросе, между явлением «кикиморы» Акилине в образе соседки и их совместными действиями (битье горшков, угадывание) есть промежуточный момент, а именно: некий персонаж научает Акилину бить горшки и предсказывать будущее. Приведем цитату из дела: «да и после того делались акилине разные приведения стала приходить начевать у нее акилины въ доме в таковомъ же виде и сказала ей акилине чтобъ ее называла анной тимофеевной и научила ее акилину чтобъ она горшки корчаги и прочее бросала на поль для того чтобъ узнали люди что де у нихъ в доме живетъ кикимора и когда люди будутъ к ней в домъ приходить и спрашивать какъ о потеряхъ своихъ такъ и впротчемъ чинить ответствие по ее словамъ за что и будутъ приносить намъ хлебъ и денги». Не совсем ясно, как классифицировать данный мотив. Он имеет сходство с передачей знатья магическим специалистом [Петров 2013: V.A, V.B]. Однако функция его в случае с вятской кикиморой другая: «приведение» (или «кикимора» в облике соседки Анны Корчемкиной) не делает Акилину знающей, и не передает знатье, а скорее подстрекает Акилину на совершение некоторых мифологически маркированных действий ради выгоды («за что и будутъ приносить намъ хлебъ и денги»). Остается непонятным, кто именно явился Акилине, по ее собственным словам: некий «призрак» в образе соседки, кикимора, или некий человек, который впоследствии предсказывал крестьянам от имени кикиморы.

Таким образом, в мифологическом нарративе Акилины мы видим совмещение мотивов, относящихся разным мифологическим персонажам и разным функциям одного мифологического персонажа: битье посуды (функция нечистой силы, в частности, кикиморы), передача знатья и предсказание (разные функции магического специалиста). Почему происходит такое совмещение? С чем мы имеем дело? С локальной традицией или выстраиванием Акилиной собственной оправдательной речи на основе традиционных мотивов, попыткой мифологической интерпретации своих действий (которая, возможно, показалась ей менее опасной) под страхом наказания? Из сопоставления трех допросов Акилины не до конца ясно, как она сама относилась к своим действиям. Действительно ли считала себя получившей некоторое знание, верила в явление к ней «призрака» или кикиморы, или пыталась оправдаться, но не сумела верно построить свою оправдательную речь на втором допросе (возможно, в силу молодого возраста – 21 год).

Сопоставим два самых развернутых показания Акилины. Показания первого допроса имеют характер саморазоблачения – Акилина признается в мошенничестве ради выгоды (тогда как по другой версии за нее действует мифологический персонаж). Однако и в этом случае Акилина действовала не одна: ее сообщницей была «соседская девка» Анна Корчемкина, в облике которой предстала явившаяся Акилине во втором случае кикимора. По показаниям первого допроса Анна и Акилина, сговорившись, притворились кикиморой и стали бить горшки и предсказывать поселянам будущее, произнося слова, «переменяючи настоящей голось женского полу».

Для чего Акилина заимствует функции мифологического персонажа?

1. Хочет повысить свой авторитет и социальный статус в деревне, показав связь с нечистой силой и обладание знанием магического специалиста. Мотивы действий Анны и Акилины (бросания горшков и корчаг) в показаниях Акилины объясняются так: «дабы чрезъ то поселяне около их дому живущие узнали и боялись».

2. Хочет заработать. За «ответствие» и «угадывание» крестьяне, приходящие за предсказаниями, платили деньгами и продуктами. Вот как об этом говорится в деле: «клали на брус палатной подле печи денгами копеекъ по пяти и по десяти другие же по десятку яиць куриных и меду по полу фунту и менее печенова хлеба и пироговъ»; «клали еи на брусъ печной хлебомомъ и денгами по пяти по три и по две копейки». Знаткам в благодарность за оказанные услуги платят чаще всего продуктами и тканью, и редко – деньгами [Петров 2013: XII.Б]. Акилина берет деньги себе («какова доходу доставало имъ на пропитание съ избыткомъ», «от разныхъ неизвестныхъ людеи получила неболеетритцати копеекъ которые и употребила на свои надобности»), но затем в разных показаниях оговаривает: 1) деньги кто-то потратил без ее ведома: «положенные ею денги которые получила она себе в доходъ вызбе и клетѣ держаны¹ безъ спросу ее были»; 2) деньги и продукты, положенные крестьянами, стали «пропадать невидимо»: «хотя сперва она акилина и брала те денги к себе и спрятывала которыхъ где были спрятываны не находила», а когда к ним стало приходить много людей и класть на палатный брус денги и продукты, «тогда уже она акилина къ себе не брала а все то приносимое стало пропадать невидимо». Даны ли эти оговорки под страхом наказания или деньги, действительно, стали пропадать? Возможно, о них знали муж и свекровь Акилины и брали их себе (о приносимых Акилине деньгах: «и муж ее и свекровка устунія знали ли о сем они неизвестна»).

Интересно проследить позицию мужа и свекрови Акилины по отношению к данному случаю. В своих показаниях они не отрицают происходившее (муж знает только по слухам, что «внебытность его в доме производить кикимора бросаніе горшков и протчаго», свекровь была свидетельницей: «хотя действительно въ их доме ввиду ее вбытность всегда в доме своем и производилось под видомъ кикиморы бросаніе горшковъ и протчія противозаконные поступки с неожиданным притесненіем»). Однако на первых допросах они не называли субъекта действия («и точно ль жена ево акилина или кто другои чиниль онъ [муж] не знаетъ»; «но кемъ подлинно сіе чинено было означенною ль снохою ее акулиною или кемъ другимъ она не знала и не видала»). На повторном (и последнем) допросе показания мужа и свекрови меняются, субъектом «противозаконных поступков» становится Акилина: «в доме ихъ ничего зловредного не было», а «онья причины клонящаяся ко злу производимы были отъ жены ево [Ефима] акилины которая ихъ [мужа и свекровь] ненавидела и выходила изъ повинения». Они утверждают, что «ныне же по ненахождению женки акилины никакихъ произшествивевъ не имеецца и биение горшковъ не производитца». Ситуация начинает интерпретироваться в социальном контексте, как семейный

¹ Держать – «расходовать, тратить»; пример употребления: «На что ж именно денги держаны ваши будут, о том присылать точные репорты» [Сорокин 1991: 104–106].

конфликт; через объяснение демонологического случая семейная распря всплывает наружу. Эти показания идут вразрез с мифологической трактовкой события, данной Акилиной: по ее версии «на изгнание того нечистого духа из дому после святой пасхи вскоре мужъ ей созывавъ к себе в домъ» священников из села Нижние Ивкины для отправления молебна с водоосвящением¹. Действия кикиморы должны были прекратиться после произведенного обряда. Но этому противоречат не только показания, данные мужем Акилины на последнем допросе, но и случай «угадывания» кикиморой вора, свидетелем которого стал комиссар. Итак, появляются две параллельные интерпретации разрешения событий:

1. Появление в доме нечистой силы (кикиморы) – вызов священников, проведение молебна и водоосвящения – прекращение действий нечистой силы в доме;

2. Хулиганские действия Акилины в доме («под именемъ кикиморы»), сделанные на зло мужу и свекрови, – появление комиссара, взятие Акилины под караул – прекращение злых деяний Акилины².

Таким образом, в тексте обнаруживаются и другие уровни интерпретации ситуации, исходя из которых мы можем реконструировать фрагменты картины мира крестьян Вятской губернии XVIII в., – сфера экономических отношений, «народная религиозность» (отношения обвиняемой с церковью), социальный контекст (объяснение ситуации через взаимоотношение в семье – конфликт обвиняемой с ее мужем и свекровью).

В зафиксированных в ходе расследования свидетельских показаниях обнаруживается переход с одной интерпретационной модели на другую в рамках показаний одного человека на двух разных допросах, что может объясняться как попыткой подстроиться под интерпретацию следователя, так и двойственным отношением самого носителя традиции к случаю с кикиморой. Такой переход соответствует также переходу от показаний сельского жителя к объяснению представителя судопроизводства (даже внутри самих показаний). Здесь стоит сказать о еще одном уровне интерпретации ситуации – юридическом – и разобраться, каков был официальный статус данного случая, почему он попал в руки следствия, дошел до суда.

Случай с кикиморой рассматривается с точки зрения юридических норм XVIII в. как обманные действия и мошенничество. Показательными являются представленные в деле примеры номинации производимых Акилиной действий:

¹ См. мотив защиты и избавления от нечистой силы (в частности, кикиморы, покойника) с помощью упоминания Бога, молитвы, молебна [Зиновьев: ВIV 7б, ГIII 13а; Брянский край 2011: № 218]; хозяйева окропляют хату святой водой, ставят свечи в церкви [Брянский край: № 218, 223]. В быличке из сборника М.Н. Власовой встречается случай избавления от кикиморы, аналогичный описанному Акилиной: для избавления от кикиморы, которая шумела в доме по ночам и мешала спать, в дом зовут батюшку, который совершает водосвятие. После водосвятия шум прекращается [Власова 2013: 309].

² Можно соотнести данные показания с мотивами мифологических текстов, в которых родственник является магическим специалистом [Петров 2013: I.A]. В таком случае он воспринимается домашними как свой «чужой». Акилина для Устиньи и Ефима тоже является «чужой», но в данном случае отсутствует мифологическое объяснение ее «чуждости».

«въ обмане простолюдиновъ гаданиемъ будущего подъ видомъ кикиморы», «обманъ угадывания», «чинимые ею обманом противозаконныя поступки и суеверия», «подъ названіемъ кикиморы производила разные обманства и притеснения». Следователь (земской комиссар Шурманов) выстраивает систему доказательств вины Акилины несколькими путями: во-первых, через обращение к свидетельским показаниям (полученным в ходе допросов свидетелей, на которых ссылаются Акилина и Анна), показаниям близких родственников (домашних) Анны и Акилины, и показаниям, полученным в ходе повального обыска. Во-вторых, через попытку классифицировать разбираемый случай, исходя из собственных наблюдений, сведений из допросов. В-третьих, он пытается собрать воедино все аргументы и вписать их в юридические нормы, опираясь на выбранные статьи из уставов и законов. Ведущий расследование комиссар Шурманов, классифицируя случай, использовал три статьи из разных правовых документов: 160 статью 10 главы «Соборного уложения 1649 года» (о свидетелях) [Соборное уложение], 202 воинский артикул (о принятии лживого имени или прозвища) [Артикул воинский] и 1 статью 1 главы 4 книги «Устава морского» («Кто будетъ чернокнижникъ или идолопоклонникъ») [Устав морской 1780: Кн. 4, гл. 1, ст. 1]. Такие статьи были выбраны в процессе следствия в Орловском нижнем земском суде. Позже в документе другой инстанции (копии выписки из журнала Вятской палаты суда и расправы, включающей указ о наказании Акилины) ссылки на «Соборное уложение» и «Артикул воинский» отсутствуют, при этом сохраняется действие статьи «Устава морского» («по силе морского устава 4и книги 1и главы 1го артикула наказать»). Это может свидетельствовать о преобладании мифологической трактовки ситуации в установлении ее окончательного юридического статуса.

Таким образом, «Дело о кикиморе» помогает понять, как в XVIII в. производилась работа официальных учреждений со сверхъестественным в деревне, как случай, связанный с традиционными верованиями, вписывался в определенный юридический канон. Все это в целом представляло собой одну из сторон взаимоотношений между властью и деревней.

«Дело о кикиморе», как и другие следственные дела этого периода, представляет собой сложный, неоднозначный, но интересный и ценный источник по демонологическим представлениям вятских крестьян XVIII в., социальной и экономической жизни вятской деревни. В судебных показаниях, которые часто были получены «под угрозой пытки и наказания», «представления о реальном перепутывались с мифологическими, а структурные связи внутри создаваемой картины могли вообще навязываться следователем, проводившим допрос» [Смилянская 2003: 79]. Постоянный перевод на разные языки, крестьян и представителей власти, и уже – крестьян, имеющих разный статус в этом деле, не дает возможности однозначно истолковать материал. Но сопоставление разных, иногда противоречащих друг другу, отражающих разные интерпретации показаний раскрывает сложную взаимосвязь между демонологическим и социальным, демонологическим и экономическим, демонологическим и юридическим.

Благодарю Н.В. Петрова за предоставленные материалы, идею доклада и участие в процессе его подготовки, а также своих однокурсников (В.В. Рябова, А.И. Ларионову, Я.Д. Окландер, А.А. Боклер, Т.А. Власову, С.В. Белянина и Н.Н. Иванову), с кем на семинаре в результате плодотворного обсуждения мы наметили пути исследования «Дела о кикиморе» и предполагаемый ход работы.

Сокращения

ГАКО – Государственный архив Кировской области

Литература

- Айвазян, Якимова 1975 – Айвазян С., Якимова О. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ayvazan1.htm#8>
- Артикул воинский – Инструкции и артикулы военные, притомже и краткая примечания / Напечатаны повелением царского величества. В Санктъ Питербурхе, лета господня, 1714. Декабрь в 22 день. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/articul.htm>
- Брянский край 2011 – Былички и бывальщины: суеверные рассказы Брянского края. Брянск, 2011.
- Власова 2013 – Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв / Сост., подгот. текстов, вст. статья, коммент. М.Н. Власовой. СПб., 2013.
- Вятский фольклор – Вятский фольклор: Мифология / Изд. подг. А.А. Иванова. Котельнич, 1966.
- Гинзбург 2004 – Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история. М., 2004.
- Зин. – Зиновьев В.П. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm#11>
- Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Знатки 2013 – Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общей ред. А.Б. Мороза. М., 2013.
- Королёва 2017 – Королёва С.Ю. Еще о народных гаданиях: столоверчение, круг с буквами и... кикимора // Иллюзорные миры и медиумические практики в пространстве культуры: Тезисы и материалы Всероссийской конференции с международным участием. Москва, РАНХиГС, 1–2 декабря 2017 / Сост. и ред. Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М., 2017.
- Петров 2013 – Петров Н.В. Указатель мотивов к публикуемым мифологическим текстам // Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере. М., 2013.
- Родная Вятка. Ревизские сказки – Родная Вятка. Краеведческий портал. URL: <https://rodnaya-vyatka.ru/censuses/rgada-350-2-3891/atd>
- Левкиевская 2009 – Левкиевская Е.Е. Кикимора // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 2009.

- Словарь XVIII века – Словарь русского языка XVIII века / Гл. ред. Ю.С. Сорокин. Л., 1991. Вып. 6.
- Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.
- Соборное уложение – *Тихомиров М.Н., Епифанов П.П.* Соборное уложение 1649 года. М., 1961. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/1649/10.htm>
- Успенский 2012 – *Успенский Б.А.* Облик черта и его речевое поведение // In *Umbrа.* Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Устав морской 1780 – Книга Устав морской о всем, что касается доброму управлению, в бытности флота на море. СПб., 1780.
- Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/mip/hol/ogi/che/skye/7.htm>

А.А. Лазарева

**Домовой, ходячий покойник и покинувшая тело душа:
интерпретации сонного паралича в восточнославянской культуре**

Вопрос о том, в какой мере мифологические нарративы определяются стоящими за ними переживаниями («привиделось», «почудилось», «приснилось»), а в какой являются продуктом фольклорных моделей, на мой взгляд, является одним из важнейших при изучении визионерских жанров. В отечественной науке эта проблема мало затрагивалась (см. [Чередникова 2008, Чередникова б.г., Неклюдов 2017]), в то время как западными учеными (в первую очередь психологами и антропологами религии) на данную тему написано огромное количество работ, например [Seligman, Kirmayer 2008; Taves 2011; Cassaniti, Luhrmann 2014] и мн. др.

Наряду с исследованиями мистических переживаний (транса, одержимости и т.д.) с точки зрения стоящих за ним психических процессов и их интерпретации в каждом конкретном обществе (а также влияния традиционных верований на сам этот опыт), западные ученые уделяли много внимания культурной специфике переживания и интерпретации сонного паралича [Ness 1978; Davies 2003; Hufford 2005; Hinton 2005 и др.]. Сонный паралич (далее – СП) представляет собой состояние, возникающее при засыпании или сразу после пробуждения, когда человек находится в полном сознании, способен видеть и слышать, однако не может пошевелиться или издать звук [Ohayon 1996; Parker, Blackmore 2002; Ashford 2017: 10–12]. СП может сопровождаться гипнагогическими (проявляющимися на засыпании) и гипнапомпическими (проявляющимися на пробуждении) галлюцинациями – звуками, видениями и фантомными ощущениями (тактильными, вкусовыми, обонятельными, вестибулярными), возникающими в промежуточном состоянии между сном и бодрствованием. Эти

переживания не являются патологическими: по статистике СП испытали хотя бы раз в жизни около 30% психически здоровых людей [Cheyne 1999a: 314; Ohayon 1996].

Подобный достаточно необычный опыт подвергается интерпретации: мифологической (воздействие домового, покойника, зморы), эзотерической (параллельные миры, астральный план, похищение визионера инопланетянами¹), естественнонаучной (кровь приливает, «избыток крови», астма, физическая усталость, стресс²). Рассказы о СП легли в основу существующих у многих народов верований, согласно которым некие демонические существа (духи, покойники, ведьмы, инкубы, суккубы, джинны и т.д.) могут воздействовать на спящего человека [Ashford 2017: 18–44].

В докладе рассматриваются восточнославянские мифологические нарративы, в основе которых лежит описание переживаний во время СП. Материалом исследования послужили записи архива кафедры русского фольклора МГУ и полевые интервью, проведенные мною в Полтавской области (г. Миргород, с. Любивщина, с. Зубовка 2012–2017 гг.). Основным критерием отбора текстов было указание на обстоятельства, при которых визионер испытал мистический опыт: рассказчик сталкивается со сверхъестественным отходя ко сну или при пробуждении (указывается, что в момент переживания визионер лежит в постели: например, проснулся ночью, прилег отдохнуть и т.д.); воспринимает происходящее с ним как реальность, а не сон (либо как переживание, неотличимое от реального). Цель работы – понять, как осмысливается данное состояние в фольклорных рассказах.

Рассмотрим наиболее часто встречающиеся объяснительные версии.

Воздействие домового

Самая структурированная группа рассказов, в основе которых лежит переживание СП – это рассказы о домовом. Обобщая записи нарративов, можно свести их к следующей схеме:

- 1) Указание на обстоятельства появления персонажа (рассказчик отходит ко сну или просыпается);
- 2) Описание ощущения невозможности пошевелиться или позвать на помощь;
- 3) Указание на затрудненность дыхания, ощущение, что кто-то «сидит на груди»;
- 4) Указание на чувство страха (ужаса), испытанного визионером;
- 5) Описание внешности или признаков присутствия домового, который проявляет себя звуками, прикосновениями или рассказчик видит его;
- 6) Рассказчик задает (или не задает) вопрос: «к худу или добру»;
- 7) По определенным признакам (реакция на вопрос визионера, издаваемые домовым звуки, ощущения от его прикосновений: теплый или холодный, голый или мохнатый и т.д.) делается вывод о причине его появления;

¹ См. [Siddiqui 2018].

² Подобные рациональные версии довольно часто встречались в ответах информантов, существуя как альтернатива мифологическому объяснению.

8) После визита домового случаются какие-то события (например, чья-то смерть, необходимость визионера по каким-либо причинам покинуть тот дом, где его «душил» домовый) и / или остаются какие-то следы (например, спутанные или заплетенные волосы);

9) Дается объяснение появления домового: а) домовый «вещует», б) домовый выгоняет неудобного гостя или домочадца; в) домовый помогает визионеру (например, при болезни) или демонстрирует свою благосклонность к нему.

При этом в полном виде (со всеми элементами описанной структуры) такие рассказы сложно встретить. Нарративы о домовом (в контексте описания СП) могут быть очень фрагментарны и разнообразны. Например, у домового нет какого-то единого облика: это может быть человек разного пола и возраста (дедушка, мужичок, парниша, ребенок, кто-то из домочадцев), животное (кошечка, курочка, барашек, лошадь), мохнатое существо, шар и др. Домовой может проявлять себя совершенно по-разному: душить, издавать звуки, прикасаться, вызывать кошмары и т.д.

Контакт с покойником

Аналогичные по структуре и образно-мотивному наполнению сюжеты могут объясняться и через другого персонажа – «ходячего» покойника. Связь рассказов о СП с определенной категорией персонажей может обусловлена локальными (территориальное распределение мотивов), индивидуальными (объяснения, предпочитаемые отдельным респондентом) или окказиональными (например, у респондента недавно умер член семьи) версиями интерпретации подобного опыта (данный вопрос здесь не исследуется). Как и в случае с рассказами о домовом, основная функция мертвеца в подобных текстах – «душить» человека. Мотивация покойника чаще всего объясняется тем, что (1) живые заняли его место: например, визионер засыпает на кровати, где раньше спал умерший¹; (2) покойник указывает на нарушение запрета [Сафронов 2016: 332]²; (3) умерший «навещает» своих близких [Там же: 468–471].

Наступление смерти / выход души из тела

Для фольклорных нарративов бывает характерно восприятие СП как опасного, близкого к смерти состояния. Некоторые рассказчики были уверены, что если бы спящий с ними в комнате человек (который заметил что-то неладное: например, визионер стонал во сне) не разбудил бы их, то они могли бы умереть. Одна из респонденток (жен., 73 года, г. Миргород) осмысляла этот опыт как приближение смерти, которой она чудом избежала за счет того, что лежала не двигаясь. Она упоминала об открывшемся над ее головой потолке, из которого на нее смотрели «две женщины» (сходный мотив – раскрывшийся потолок, через который вылетает душа умирающего человека, встречаем в описании видений во время клинической смерти [Там же: 461]).

Как мы видим, состояние СП может быть связано с несколькими группами нарративов (рассказы о домовом, «ходячих» покойниках и предсмертные виде-

¹ Т.е., как и домовый, покойник «выгоняет» человека из дому.

² Последнее совпадает с мотивами рассказов о сновидениях про умерших [Сафронов 2016: 110–111].

ния). Различия между ними во многом связаны с тем, что переживания СП (даже у одного и того же человека) могут сильно отличаться друг от друга [Ashford 2017]. Выделенные группы рассказов коррелируют с трехфакторной моделью описания СП, разработанной канадским психологом Джеймсом Аланом Чейном (J.A. Cheyne). Он сформулировал типичные аспекты переживания СП:

1) «Intruder»: ощущение чье-то присутствия, чувство страха, звуковые и визуальные галлюцинации;

2) «Unusual bodily experience»: необычные ощущения, парение в воздухе, внетелесный опыт;

3) «Incubus»: ощущение давления на грудь, затрудненности дыхания, боли [Cheyne 1999b: 325].

Данные аспекты могут сочетаться между собой в одном опыте: например, человек чувствует чье-то присутствие (Intruder) и ощущает, что кто-то его душит (Incubus).

Рассмотрев изучаемую группу нарративов, можно заключить, что мы имеем дело с неким континуумом фольклорных текстов (в основе которых лежит сходные переживания), на одном конце которого – рассказы, имеющие жесткую структуру (как, например, некоторые рассказы о домовом), на другом – тексты (структура которых аморфна), близкие к нефольклорным описаниям СП. Несмотря на то, что нарративы, в основе которых лежит переживание СП, могут быть очень разными, на мой взгляд, их имеет смысл рассматривать как единую группу текстов (как это делают западные исследователи, см. [Ashford 2017 и др.]). Мы можем выделить следующие особенности структуры, которые объединяют рассмотренные сюжеты:

1) Упоминание определенных обстоятельств (визионер лежит в постели);

2) Описание переживания коррелирует с одним или несколькими из перечисленных аспектов (Intruder, Incubus, Unusual bodily experience);

3) Восприятие визионером происходящего как реальности (фраза «это был не сон» типична для таких рассказов);

4) Вывод рассказчика о том, что он контактировал с потусторонним миром (чаще всего – демоническими, вредоносными существами).

Литература

Неклюдов 2017 – Неклюдов С.Ю. Рождение фантома, или По ту сторону текста // Иллюзорные миры и медиумические практики в пространстве культуры: Тезисы и материалы Всероссийской конференции с международным участием. Москва, РАНХиГС, 1–2 декабря 2017 / Сост. и ред. Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М., 2017.

Сафронов 2016 – Сафронов Е.В. Сновидения в традиционной культуре. М., 2016.

Чередникова 2008 – Чередникова М.П. Галлюцинация и/или фольклор // Кирпичики. Фольклористика и культурная антропология сегодня: сборник трудов. М., 2008.

- Чередникова б.г. – *Чередникова М.П.* Индивидуальные галлюцинации как факт этнопсихологии // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/cherednikova1.htm>
- Ashford 2017 – *Ashford B.D.* Diverging and Converging Explanatory Models of Sleep Paralysis: Phenomenological, Cultural and Medical Perspectives (Doctoral dissertation, California State University, Fullerton, 2017).
- Cassaniti, Luhrmann 2014 – *Cassaniti J.L., Luhrmann T.M.* The cultural kindling of spiritual experiences // *Current Anthropology*. 2014. Vol. 55. Supplement 10.
- Cheyne 1999a – *Cheyne J.A., Newby-Clark I.R., Rueffer S.D.* Relations among hypnagogic and hypnopompic experiences associated with sleep paralysis // *Journal of sleep research*. 1999. Vol. 8. No. 4.
- Cheyne 1999b – *Cheyne J.A., Rueffer S.D., Newby-Clark I.R.* Hypnagogic and hypnopompic hallucinations during sleep paralysis: neurological and cultural construction of the nightmare // *Consciousness and Cognition*. 1999. Vol. 8. Issue 3.
- Davies 2003 – *Davies O.* The nightmare experience, sleep paralysis, and witchcraft accusations // *Folklore*. 2003. Vol. 114. No. 2.
- Hinton 2005 – *Hinton D.E., Hufford D.J., Kirmayer L.J.* Culture and sleep paralysis // *Transcultural Psychiatry*. 2005. Vol 42.
- Hufford 2005 – *Hufford D.J.* Sleep paralysis as spiritual experience // *Transcultural Psychiatry*. 2005. Vol. 42.
- Ness 1978 – *Ness R.* The old hag phenomenon as sleep paralysis: A biocultural interpretation // *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 1978. Vol. 2.
- Ohayon 1996 – *Ohayon M.M., Priest R.G., Caulet M., Guilleminault C.* Hypnagogic and hypnopompic hallucinations: pathological phenomena? // *The British Journal of Psychiatry*. 1996. Vol. 169. Issue 4.
- Seligman, Kirmayer 2008 – *Seligman R., Kirmayer L. J.* Dissociative experience and cultural neuroscience: Narrative, metaphor and mechanism // *Culture, medicine and psychiatry*. 2008. Vol. 32. No. 1.
- Siddiqui 2018 – *Siddiqui J.A., Qureshi S.F., Al Ghamdi A.K.* Alien Abductions: A Case of Sleep Paralysis // *Sleep and Hypnosis*. 2018. Vol. 20. No. 2.
- Taves 2011 – *Taves A.* Religious experience reconsidered: A building-block approach to the study of religion and other special things. Princeton Univ. Press, 2011.
- Parker, Blackmore 2002 – *Parker J.D. Blackmore S.J.* Comparing the content of sleep paralysis and dream reports // *Dreaming*. 2002. Vol. 12. No. 1.

Л.С. Лобанова

Икота-шева в фольклорной традиции вишерских коми

В основе исследования лежат экспедиционные материалы, записанные в 2012–2017 гг. в бассейне р. Вишеры (правый приток р. Вычегды) в сельских поселениях Нившера (коми – *Одыб*), Богородск (*Висер*) и Большелуг (*Ыджыд-видз*) с прилегающими к ним деревнями Корткеросского р-на Республики Коми. Население этой местности сохраняет локальную идентичность (*висерса* ‘вишер-

ские⁷) и говор (вишерский говор верневычегодского диалекта). Начиная с первых упоминаний в письменных памятниках, где при описании событий 1380 г. сообщается о проживании «неверных людей» на месте, именуемом Вишера по реке Вычегда [Документы 1958: 257], за вишерцами закрепляется репутация специфической группы коми. В наши дни другие группы коми именуют вишерцев дающими икоту-шеву (*висерса шева сеталысьяс*), подкрепляя свои предположения тем, что даже фамилии их заканчиваются на *-шева* – Игушевы и Ивашевы. В рамках данной работы мы рассмотрим сюжеты и мотивы устных рассказов, в которых репрезентируются представления об икоте-шеве.

Необходимо отметить, что за годы экспедиционной работы нам не удалось встретить носителя *шевы* или страдающего от *шевы*; информанты, рассказывая о людях, распространяющих *шеву* (*шева сеталысь*) или владеющих *шевой* (*шеваа*), апеллировали к недавнему прошлому (*было когда-то, сейчас уж нет таких, были ровесники нашим родителям или бабушке*), указывали устный источник знаний (*говорили, слышали от людей, рассказывали*), что дает нам основание отнести это явление к устной традиции.

На данный момент в нашем распоряжении более 50 тематических блоков устных рассказов о *шеве*. Они очень разнообразны по объему, содержанию и форме. В качестве примера приведем один тематический блок о *шеве* из интервью, которое было записано в 2012 г. в Богородске от женщины 1926 г.р.

Разговор о *шеве* провоцирует вопрос собирателя: Говорят, в Богородске живут распространители *шевы*? В ответ информант рассказывает о том, что *шеву* в Богородске (*Висерын*) распространила приезжая женщина из Усть-Кулома или Важкурью, которую взял в жены мужчина из Богородска, в ее роду была *шева*, и через своих детей она распространила *шеву* в Богородске. Далее информант вспоминает случай из своей жизни, происшедший в школьные годы: в доме информанта квартировали три девушки-лесозаготовительницы из Важкурью, одна из них была постарше, две других называли ее распространительницей *шевы* и просили остерегаться. Таким образом выясняется источник мотива о месте рождения *шева сеталысь* в с. Важкурья. В другой истории, о которой рассказывали информанту, две подруги попросили сверстницу показать у матери *шева чуман* – берестяной короб с *шевой*, и когда они уже поднимались на печку и были близки к цели, в дом вошла мать. В заключение этой былички приводит поверье, что если удастся уничтожить или сжечь *шева чуман*, то его владелица сразу умрет. В продолжение вспоминает услышанный рассказ о случае, когда муж сжег *шева чуман*, принадлежавший жене. Жена в это время была на сенокосе на другом берегу реку, она заторопилась домой, и, перейдя реку, вышла на берег и умерла. На вопрос собирателя, как же выглядит *шева* в коробе, информант описывает ее как желто-зеленое блестящее насекомое. Именно таким, по рассказу одного из мужчин, было насекомое, которое выползло через окошко из подполья дома распространителя *шевы*. Последовавший вопрос

собирателя: каким образом распространитель *шевы* передает ее другому человеку – заставляет задуматься информанта. В подобных случаях в интервью с другими информантами обычно следуют тексты, в которых описывается попытка передачи *шевы* в виде насекомого через еду или напитки. Но информант о таком не слышал, и приводит поверье, что распространитель *шевы* наводит порчу соприкасаясь или поглаживая человека. В подтверждение поверья описывает два случая из жизни. Один из них произошел на глазах информанта в магазине, когда стояли в очереди. Мужчина, которого в селе называли *шева сеталысь*, занимая очередь, хлопнул по плечу девочку, а информант велела девочке в ответ хлопнуть его. В заключение этой истории информант приводит предписание, что во избежание порчи в таких случаях необходима обратная реакция. Другой случай рассказывает со слов знакомой: ее в молодости хлопнул по спине конюх, после чего у нее заболела спина и появилась непереносимость речной рыбы. Когда она приходила в гости к информанту, и, если попадала на рыбу, ей становилось плохо, *шева* ее кричала и икала (*икъедлэ*). Отметим, что лексема *икъедлэ* используется исключительно для обозначения проявления *шевы*, а состояние икания передает лексема *сутшиктыны*. Далее следуют рассказы о других проявлениях *шевы*, которые удалось наблюдать информанту. Один из них произошел в больнице, *шева* женщины заговорила тонким писклявым голосом: «вот моя мама идет», увидев проходящую под окнами женщину – *шева сеталысь*, после чего информант описывает диалог с *шевой* и состояние носителя *шевы*. Второй случай о разговаривающей *шеве* информант рассказывает настороженно, так как он касается ее родственницы и неоднозначности интерпретации ситуации. Дочь двоюродной сестры тяжело заболела и в 20 лет умерла. Раньше считалось, что Таня умерла от *шевы* *Танюк* (<уменьшительно-ласкательная форма имени Таня), *шева* разговаривала, нецензурно ругалась, а когда мать Тани стала приверженцем адвентистов, начала утверждать, что дочь умерла от рака.

Таким образом, разобрав все имеющиеся у нас тематические блоки интервью о *шеве* в фольклорной традиции вишерских коми, мы выделяем пласт сюжетов и мотивов, характерных для локального варианта представлений об одержимости (анализ основан на исследовании [Христофорова 2013]); второй пласт соотносится с мифологическими представлениями коми о колдовстве и наведении порчи. Представление же о том, что *вишерские* – *шеву дающие*, используемое в качестве коллективного прозвища, служит механизмом текстообразования.

Литература

Документы 1958 – Документы по истории коми: Вычегодско-Вымская (Мисаи-

ло-Евтихиевская) летопись / Публикация П.Г. Доронина // Историко-филологический сборник Вып. 4 / Ред. Л.Н. Жеребцов. Сыктывкар, 1958.
Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Икота: Мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.

С.И. Лучицкая

О некоторых принципах изображения пророка ислама в средневековой иконографии XII–XIV вв.

Изображения сарацин весьма часто встречаются в средневековой иконографии: мы можем видеть их в иллюминированных рукописях, на фресках и витражах и даже гобеленах. На этом фоне «портретов» пророка ислама — Мухаммада — чрезвычайно мало. Это тем более удивительно, если иметь в виду существование чрезвычайно богатой в Средние века нарративной традиции — текстов и трактатов, посвященных духовному вождю мусульман. Хронисты (Гвиберт Ножанский), литераторы (Эмбрико Майнцский), теологи (Петр Достопочтенный) — все писали о пророке. Естественно, возникает вопрос: почему же не реагировали художники?

Не менее любопытен вопрос о том, как именно изображали пророка ислама средневековые мастера. Если мы можем выделить достаточно устойчивые иконографические элементы, характерные для визуального облика сарацин (черная кожа, тюрбан, геральдические знаки и пр.) и говорить об их клишированных изображениях, то с образом Мухаммада не связано никаких визуальных стереотипов, как и стабильных иконографических моделей. Напротив, «портреты» пророка в средневековом искусстве, сколь бы немного их ни было, в высшей степени разнообразны и изменчивы.

На средневековых миниатюрах иллюминированных рукописей литературных и теологических произведений Мухаммад изображается весьма по-разному: то как монструозное существо, то как человек; то в виде зверя или даже предмета. Это разнообразие может быть проиллюстрировано разными примерами: среди них изображение пророка в виде чудовища в трактате *Liber generationis Mahumet et nutritia ejus*, происходящем из Толедской коллекции XII в. или нарисованный на краю рукописи хроники бенедиктинца Мэтью Пэриса (XIII в.) «портрет» Мухаммада как обычного человека; изображение основателя ислама в виде апокалиптического зверя в комментариях к Апокалипсису немецкого францисканца (сер. XIII в.) или — как во франкоязычной копии «Исторического зеркала» Винченца из Бовэ — в виде помещенного на алтаре золотого идола, которому поклоняются сарацины (кон. XIV в.). Можем ли мы надеяться обнаружить какие-то общие, характерные для разных изображений принципы визуализации пророка?

Как представляется, выявить подобные принципы возможно, если мы будем отталкиваться от соответствующих канонов изображения сакральных персонажей — Иисуса Христа и святых, которым основатель исламского учения

противопоставлялся в литературных и теологических трактатах – как мы предполагаем, именно им он мог быть противопоставлен в визуальных памятниках. Как известно, в средневековой иконографии изображения Спасителя и святых подчиняются жестким канонам, контролируемым Церковью: сакральным фигурам присущи вполне определенные иконографические атрибуты, эти персонажи визуальны статичны и легко узнаваемы.

На этом фоне отсутствие связанных с изображением Мухаммада визуальных стереотипов следует интерпретировать как весьма значимый факт. Изменчивость, пожалуй, ключевое понятие в интерпретации визуального образа пророка ислама. Напрашивается вывод о том, что изображения, сообщая дополнительный смысл, в целом достаточно созвучны письменным текстам, посвященным Мухаммаду. Как и христианские писатели, христианские художники в своих произведениях, по-видимому, стремились лишить пророка ислама признаков святости и с этой целью обратить внимание на его изменчивую и нестабильную природу. Такие принципы визуализации основателя ислама, рассматриваемого как основателя богопротивного учения, весьма близки по смыслу средневековой теологии. Неслучайно и св. Августин, и св. Фома Аквинский в своих трактатах говорят о неизменности и стабильности как характеристиках Бога, в то время как изменчивость, непостоянство являются отличительными признаками грешников и проклятых.

Примечательно, что отсутствие четких принципов визуализации пророка ислама давало больший, чем при изображении сакральных персонажей, простор для творчества средневековых художников, и это обстоятельство также объясняет разнообразие иконографических типов Мухаммада. Оно же в какой-то степени порождало смысловую неоднозначность изображений пророка, снимавшаяся частыми надписями и комментариями к изображениям. Вероятно, текстуальные вставки делались с целью избежать двусмысленностей в толковании образа персонажа, который в целом интерпретировался в негативном духе. Неслучайно в иконографии Мухаммад наделялся демоническими чертами, представлялся фальшивым пророком, лже-святым, слугой Антихриста.

Обобщая, можно сказать, что пророк изображался совершенно иначе, чем обычные сарацины. Художники достаточно резко отделяли от мусульман их духовного вождя, подобно тому как они отделяли Христа от христиан, Антихриста от других грешников, а сатану от демонов – и тем самым подчеркивали его исключительный статус. Строгого иконографического типа пророка ислама в искусстве не существовало – скорее, художники, исходя из общих культурных смыслов, стремились к тому, чтобы отказаться от единого стереотипа. В этом они разделяли присущую Средневековью идею того, что изменчивость и разнообразие суть отрицательные явления. Поэтому образ пророка ислама в средневековой иконографии постоянно изменяется, подобно тому как демоны принимают самые разные виды и формы (2 Кор. 11: 13–15).

***Diabolus absconditus*: эффект непредсказуемости в постсредневековой иконографии демонического тела**

Трансформацию средневекового демонического тела в позднейшей иконографии проще всего свести к одной тенденции: гибридный звериный дьявол становится антропоморфным. Эту идею обосновывает Даниэль Арасс, объясняющий переход к человекоподобному образу дьявола ренессансным представлением о демоническом как оборотной стороне человеческого: «фигура дьявола больше не манифестирует отрицание Божественного порядка, "хаос, ставший плотью"; его образ больше не передает миф о восставшем Ангеле; дьявольское отныне соразмерно человеческому: оно – одно из измерений человеческого». Соответственно, гибридное, композитное демоническое тело должно исчезнуть, будучи вытесненным «новым культурным определением гибридного и композитного, где больше нет места дьявольскому чудовищу»: композитное тело якобы трактуется в ренессансной культуре уже не как проявление дьявольского начала, но как «каприз» природы, в изобразительном искусстве выполняющий роль декоративного мотива [Arasse 2010: 89, 78–80].

Концепция Арасса фиксирует лишь одну линию развития демонологической иконографии, которое на самом деле было, по всей вероятности, многолинейным. Мы выделяем другую линию этого развития, обращаясь к типу постсредневековых изображений, на которых демоническое тело сохраняет гибридность, но становится частично непредсказуемым. Данный эффект достигается приемом сокрытия от зрителя тех или иных деталей этого тела (не характерным, на наш взгляд, для средневекового художника, который тяготел скорее к тому, чтобы не оставить у зрителя неясностей относительно общего строения дьявола тела). Обычное гомогенное тело в таких случаях было бы просто частично скрытым – но открытая часть гетерогенного демонического тела не позволяет нам однозначно заключить, какова его закрытая часть, что и свидетельствует о его частичной непредсказуемости.

На многих постсредневековых изображениях дьявола и демонов видимая часть их тела редуцируется, нередко вплоть до одной головы: будучи сама по себе гибридной, эта голова заставляет нас предположить, что гибридна и невидимая часть тела, однако «прочитать» эту невидимую часть у нас нет возможности. Так, на работе верхнерейнского мастера «Св. Антоний, мучимый демонами» (ок. 1520; музей Вальраф-Рихарц, Кёльн) демоны на заднем плане представлены лишь причудливыми многообразными головами; сама причудливость этих голов делает непредсказуемыми принадлежащие им невидимые тела. Редукция демонического тела до головы или даже лица может мотивироваться различными способами. На изображении Архангела Михаила, поражающего демонов, неизвестного неаполитано-фламандского мастера (ок. 1490; Музей Каподимонте, Неаполь) один из демонов «задрапирован» складками падающего на него плаща архангела таким образом, что видны лишь его лицо и гибридная рука. Доменико Беккафуми в работе на тот же сюжет (1535; храм Сан-Никколо-аль-Кармине, Сиена) достигает аналогичной редукции посредством светотене-

вой игры: тело дьявола погружено во тьму, высвечены лишь «собачья» морда с подобием поросячьего пятачка и звериная лапа. Аналогичная светотеневая игра на работе Дирка Боутса («Ад», ок. 1450; Дворец изящных искусств, Лилль) дает еще более сильный эффект сокрытия: у одного из демонов видны лишь его горящие глаза.

Обратный прием – скрывание дьявольского лица, достигаемое чаще всего выбором ракурса (изображением со спины). На «Искушении св. Антония» Тинторетто (1577; храм Сан-Тровазо, Венеция) гетерогенное демоническое тело (человеческое туловище с рогами и хвостом) повернуто к зрителю спиной, так что о его лице можно только догадываться. Питер Брейгель Старший в работе «Падение восставших ангелов» (1562; Королевские музеи, Брюссель) изображает со спины демона с крыльями бабочки, а также демона, имеющего в качестве головы кочан капусты: выбор ракурса оставляет открытым вопрос, есть ли у «кочана» лицо. Фигура визуального умолчания может применяться и к другим частям дьяволова тела. Визуальному изъятию подвергается его средняя часть: на «Распятии» Йоса ван Клеве (1512–1515; Музей Каподимонте, Неаполь) демон (атрибут св. Маргариты) представлен ухмыляющейся человекообразной головой и хвостом; средняя часть тела закрыта и мы не знаем, какова она.

К иконографической стратегии сокрытия можно отнести и прием надления дьяволова тела разнообразными неразрешимыми двусмысленностями (особенно у северных мастеров, последователей И. Босха). Так, «оболочку» демона (например, подобие футляра, в который «укрыт» членистоногий демон на вышеупомянутой работе Брейгеля Старшего) можно иногда трактовать и как часть его тела, и как одежду; две телесные конструкции, разделенные темнотой, можно понять и как части двух самостоятельных фигур, и как части одного тела. На «Фрагменте Страшного Суда» неизвестного последователя Босха (1515–1520; Старая Пинакотека, Мюнхен) игра телесными двусмысленностями достигает такой интенсивности, что зритель лишается возможности отличить в некоторых демонических телах переднюю часть от задней, а верхнюю – от нижней: создается эффект полной потери визуальной ориентации в теле.

Непредсказуемость демонического тела, будучи развернутой во времени (в изображении какого-либо процесса, связанного с телесным обликом), дает эффект неожиданности. Постсредневековая иконография намечает по крайней мере два пути к достижению этого эффекта. В первом случае традиционный иконографический тип дополняется деталями, которые читаются как стадии одного процесса, связанные непредсказуемым образом: процесс тем самым предстает неожиданным по крайней мере для его «внутреннего зрителя» (персонажа данного визуального текста). На средневековых изображениях экзорцизма демон обычно исходил из уст одержимого в виде маленькой фигурки-эйдолона. Рутулио Манетти в работе «Св. Антоний аббат освобождает одержимую» (1628, Сиена, храм Сан-Доменико) изображает вертикальный «столп» из четырех демонов, последовательно выходивших из одержимой и имеющих разные облики. Исхождение демонов тем самым развернуто процессуально, а каждая стадия процесса – каждое новое обличье демона – неожиданно для наблюдающих.

Во втором (весьма редком) случае фигура дьявола наделяется реальной способностью двигаться и совершать неожиданные для зрителя пугающие дей-

ствия. Примером может послужить произведенный в Ломбардии демон-автомат (XVI–XVII вв.; Собрание прикладных искусств в замке Сфорца, Милан), представляющий собой голову на торсе, в которых был размещен механизм, позволявший демону двигаться и издавать звуки. Шарль Де Бросс, в 1739 г. заставший автомат еще в рабочем состоянии, описал его действия, подчеркивая их пугающую внезапность: из шкафа «неожиданно выскакивала устрашающая фигура демона, который начинал смеяться, высовывать язык и плевать в лица присутствующим, и все это с жутким шумом железных цепей и колесных механизмов, способным вызвать великий ужас у женщин...» [Brosses 1858: 119].

Текстовые параллели вышеописанным иконографическим приемам дают постсредневековые демонологические трактаты: их авторы отмечают неподконтрольность демонического тела человеческим чувствам [Синистрари 1992: 218], двусмысленность облика демона, который является «то ли лаской, то ли раком» [Гиффорд 1995: 122], а порой оказывается и вовсе невидимым [Синистрари 1992: 209]. Демонология фиксирует случаи сокрытости или двусмысленности дьявольского тела, в то время как теология той же эпохи размышляет о сокрытости Бога, который дан человеку лишь как «Deus absconditus».

Литература

- Гиффорд 1995 – *Гиффорд Дж.* Диалог о ведьмах и колдовстве / Пер. М.А. Тимофеева // Демонология эпохи Возрождения. М., 1995.
- Синистрари 1992 – *Синистрари Л.-М.* О демониалитете и бестиалитете инкубов и суккубов / Пер. З.Ф.В. // Демонология эпохи Возрождения. М., 1995.
- Arasse 2010 – *Arasse D.* Le portrait du Diable. Paris: Les Éditions Arkhê, 2010.
- Brosses 1858 – *Brosses Ch. de.* Lettres familières écrites d'Italie. T. 1. Paris: Didier, 1858.

Е.В. Миненок

Особенности систем мифологических персонажей в переселенческих деревнях Восточной Сибири¹

С 2003 г. отделом фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН проводятся экспедиции в переселенческие села Иркутской обла-

¹ Экспедиции 2013–2015 гг. были проведены при поддержке гранта РГНФ, проект № 13-04-00373 «Динамика фольклорной традиции (сравнительный анализ фольклорных традиций в “материнских” селах России, Украины и Беларуси и в селах, образованных “столыпинскими” переселенцами)»; экспедиции 2003–2012 и 2016–2017 гг. были проведены на личные средства автора и на средства, собранные некоммерческим фондом American Friends of Russian Folklore (США, Калифорния – <http://www.russianfolklorefriends.org/home.html>) в рамках проекта “Dynamics of Folklore Traditions”. Все материалы хранятся в Фольклорном архиве Института мировой литературы РАН.

сти, образовавшиеся в период с 1890-х по 1916 г. Основная цель полевых исследований – комплексная фиксация бытующей традиции для последующего сравнительного анализа с «материнской» фольклорной традицией, продолжающей существовать в тех поселениях, откуда более ста лет назад в поисках лучшей доли выехали крестьяне.

За годы исследований были выявлены определенные закономерности в изменении системы мифологических представлений в переселенческой традиции, которую можно проследить в мифологических рассказах, записанных от представителей трех поколений потомков переселенцев, родившихся в Сибири. Одновременно исследователи фиксируют появление ряда новых мифологических персонажей и магических практик, неизвестных «материнской» традиции.

Экспедиционные данные показывают, что формирование новой переселенческой традиции прежде всего зависит от пропорционального распределения водворенных крестьян, выехавших из различных регионов. Бесспорно, что на момент водворения переселенцы (как «самоходы», так и «стольпинцы») являлись носителями устойчивой, сложной по своему составу, системы представлений о мифологических персонажах. Однако можно утверждать, что основным фактором, влияющим на последующую динамику представлений о том или ином мифологическом персонаже, является однородный или разнородный состав населения в масштабе одной переселенческой деревни. При смешении в новом поселении нескольких «материнских» традиций происходило быстрое (в течение одного поколения) «взаимное гашение» традиций. В настоящее время в таких деревнях бытуют стереотипизированные представления о мифологических персонажах, сформированные под воздействием средств массовой информации, – домовый описывается «как домовенок Кузя», у ведьмы «нос крючком и спина горбатая» и т.д. Эта система мифологических персонажей отличается крайней эклектичностью, со временем она остается индифферентной к влиянию мифологических систем иноэтничного окружения, но в ней сохраняются устойчивые представления об иноэтничном соседстве как о враждебном.

Этнически однородное население (выходцы из одной деревни или близко соседствовавших населенных пунктах) сохраняет многие элементы «материнской» системы мифологических персонажей на протяжении следующих трех поколений, хотя сама система существенно видоизменяется. Происходит не столько консервация «материнской» традиции, сколько ее адаптация к новым факторам: иноэтничному окружению, иному ландшафту и климатическим условиям, отсутствию церкви, формированию иных эстетических запросов и т.д. Например, мифологический персонаж, «переселившийся» вместе с «материнской» традицией, обретает на новом месте новые функции: колдун или колдунья могут не только портить, но и лечить (ср. однозначно негативный образ колдунов в «материнских» деревнях).

Следующим важным фактором, влияющим на формирование мифологической традиции, является наличие или отсутствие иноэтничного окружения. Так, например, полесский домовый под влиянием мифологических представлений кудинских бурят превращается в монгола. Слабо сохранившаяся даже в «материнской» традиции практика кормления домового у по-

коления внуков переселенцев (второе поколение родившихся в Сибири) развивается в сложный ритуал кормления монголов, представления о которых пришло к потомкам переселенцев от кудинских бурят в период реализации государственной программы по ликвидации «неперспективных» деревень, проводившейся в 1960–70-е гг., что подтверждается тем фактом, что былички о кормлении домового монгола фиксируются у информантов, родившихся после 1955 г.

Важным фактором для переселенческой традиции является наличие соседства с ранее появившимися населенными пунктами. Преследуя цель расширения государственной власти и укрепления православия, представители землеустроительных комитетов стремились нарезать отруба в относительной близости (или непосредственно вдоль) только что построенной Транссибирской железной дороги. Магистраль возводилась поэтапно, так, Средне-Сибирская дорога, соединившая Обь и Иркутск, была открыта в 1899 г. Соответственно, переселенцы, приехавшие по Столыпинской реформе после 1907 г., довольно часто становились «второй волной» водворявшихся крестьян, т.е. часть надельной земли могла быть уже до них освоена крестьянами-«самоходами». Возможна ситуация более раннего поселения, организованного ссыльными или нанятыми государством работниками. Для переселенческих сел, особенно основанных выходцами из одной местности, очень характерно отношение к ранее образовавшимся соседним населенным пунктам (часто со смешанным этническим составом) как к деревням «опасным», в которых жило очень много колдунов. В традиции потомков тех, кто приехал позднее, складывались целые циклы об особо одаренных «своих» знахарях (иногда колдунах), которые умели противостоять целым «колдовским» деревням. Типичным является рассказ о некоем знахаре Карпе из переселенческой д. Сулкет, который отговаривал порчу, насланную жителями деревни Ан-завод на одного из парней, пропивших откуп алкоголем за ворота в день свадьбы:

Эту литру яны распилу́, там никому ничо́го, а ён – умирал. Ну, и ужо под вечер эта Нютка-то, сестра егоная, видит, что ён уже кончается совсем. Побегла к Карпу. И вот ён грить, лечит и грить: «Дóбро, что пришла. Ён бы только дожил до заката солнца и помер бы!» Знали! В Ан-заводе¹ там чаровники так о-ё-ёй якие были! Там чаровников было – чёрт его знает! (МВЧ).

В 1920-30-е гг. в переселенческих деревнях повсеместно были уничтожены церкви, поездки в храмы г. Иркутска из-за большого расстройния зачастую были недоступны. В результате большая часть пожилого населения ныне не крещена. В случаях несчастья и неудач потомки переселенцев за магической по-

¹ Название деревни Ан-завод произошло от названия винокуренного завода имени Александра Невского. В 1870 г., в 30 км от московского тракта, поблизости к местным источникам ключевой воды был построен небольшой завод, просуществовавший до 1898 г. С этого времени вокруг завода стало разрастаться поселение, первыми жителями которого были рабочие завода – ссыльные и чалдоны. В 1908 г. туда же прибыла большая партия «столыпинских» переселенцев из Украины (из с. Шабалинова, укр. Шабалинів) Черниговской губ.

мощью обращались к повитухам или, при наличии иноэтнического окружения, к шаманам. В мифологических рассказах потомков переселенцев шаман предсказывает будущее, благословляет новый построенный дом, снимает порчу и проклятия, лечит болезни неврологического характера (чаще всего различные фобии и бессонницу).

Пристальное изучение переселенческих традиций Восточной Сибири подтверждает динамику мифологических представлений как базовое свойство фольклорной традиции, а также раскрывает механизмы адаптации традиционных представлений к меняющимся условиям проживания их носителей.

Информанты

МВЧ – Мария Васильевна Чепик, 1931 г.р., зап. Е.В. Миненок в с. Сулкет Куйтунского р-на Иркутской области, июль 2013 г.

А.Б. Мороз

Святке. Биография несуществующего демона

В русской фольклористике с рубежа XIX–XX вв. распространены сведения о демоне, название или имя которого дается то с прописной, то со строчной буквы – *Святке*. Одно из первых упоминаний – [Георгиевский 1902: 61], наиболее позднее – [Конкка 2018]. Представления об этом демоне распространены на Русском Севере, преимущественно в Карелии, сформировались, вероятно, не без влияния финно-угорской (карельской) демонологии. Демон, как можно заключить из его имени (названия), активизируется в святочный период, пугает гадающих или нападает на них, а также дает гадающим ответ на вопрос о будущей судьбе [Власова 1998: 471–472]. В дореформенной орфографии демони́м пишется с буквой “ять” на конце, место ударения не определено. Демони́м склоняется по -о типу, то есть как *силок*: род. пад. – *святка*. Авторы публикаций, посвященных этому персонажу, более или менее дословно воспроизводят фрагмент из статьи А. Георгиевского, иногда дополняя другими – аналогичными или подобными контекстами и сопоставляя образ святочного демона с лешим, чертями, дьяволом, которые могут выступать в подобных же ролях.

Ни у кого из авторов публикаций, рассматривающих *святке*, не вызвала недоумения странная, по меньшей мере, морфология демони́ма, совершенно нетипичная для русского языка и противоречащая правилам русской грамматики. Единственно возможный вариант подобного окончания существительного в именительном падеже – двойственное число, однако распространения его в русском языке, в том числе в севернорусских говорах, не зафиксировано (за исключением окончания творительного падежа –*ама*, используемого во множествен-

ном числе вместо *-ами*, и словоформы *муде*, впрочем, тоже не слишком распространенной в этом виде).

Опубликованный А. Георгиевским в Олонецком сборнике текст очевидно представляет собой не полевую запись, в которой говорит сам информант, а пересказ автора публикации. Мотивы, связанные с демоном, в его материалах таковы: во время гадания со шкурой он не может переступить магический круг, нарисованный гадающими; *святке* таскает шкуру, на которой сидят гадающие, за хвост, потому что он оказался за пределами магического круга; *святке* надевает гадающей валенок на голову, срывает у гадающих горшки с голов, думая, что это головы; еще один мотив приводится в разделе, посвященном *святке*, но без упоминания самого демона: гадающему в поле показался воз с грузом, когда тот подошел к возу, он обнаружил в нем шелк и разбогател. В полевых материалах, записанных в ряде севернорусских регионов, действительно упоминается демон, чья активность приходится исключительно на период святок и который в известном смысле участвует в гаданиях, в том числе и описанным выше образом. Обычно его именуют общими терминами, как правило, во множественном числе: *биси*, *черти*. Среди наименований этого демона встречается и *святкі́*. Диалектные словари, описывающие севернорусские говоры, если и упоминают о демоне с названием, образованным от календарного периода, то только в этой форме множественного числа. В полевых материалах, имеющих в нашем распоряжении, в том числе и в материалах архива Лаборатории фольклористики РГГУ (Каргопольский, Няндомский, Вельский, Приморский, Лешуконский р-ны Архангельской обл.), наиболее частотны два контекста упоминания этого демона: описываемое А. Георгиевским гадание на *ростани*, где сидящие на шкуре гадающие очерчивают кочергой, сковородником или головешкой вокруг себя линию. При этом произносится приговор, содержащий такие слова: <...> *встань стена каменная от земли до неба, чтобы ни пройти, ни проехать ни пешему, ни конному, ни святку́ востроголовому*. Второй контекст связан с ночью накануне Крещения, когда, как сообщается, *святки поезжают*, то есть уходят. В это время девушкам рекомендуется выставлять на улицу перед домом мутовки, с надеждой, что *святки* на них шелку намотают.

Можно предположить, что рассматриваемая лексема имеет недостаточную парадигму с отсутствующей формой номинатива единственного числа. Однако в любом случае она не может быть «восстановлена» в том виде, в котором она приведена в работе А.Георгиевского и его последователей. Куда более закономерным выглядели бы гипотетические формы *святóк* или *святкó*, однако и они не зафиксированы. Подобная ситуация объяснима, как представляется, самой омонимией демони́ма и хрононима, при том что хрононим представляет собой имя *pluralis tantum*, и одноименные демоны, упоминаемые в большинстве контекстов, представлены множественно. Гадательный приговор – едва ли не единственное словоупотребление в единственном числе и, вполне возможно, представляет собой окказионализм.

Если пытаться рассматривать параллели, то можно предположить, что *святки* тождественны или близки шуликунам (на это в частности указывает остроголовость и мотание шелку на мутовки, которое может быть приписано и шуликунам). В то же время А. Конкка видит в святочном демоне параллель с

карельским *цунда* [Конкка 2018]. Перенос хрононима на демона, чья активность связана с соответствующим календарным периодом выглядит вполне логично, тем более что в одном из распространенных контекстов – *святки поезжают* – различие демонов и праздников нейтрализуется. Можно предположить, что словоформа *святке* не что иное, как искусственный конструкт, созданный А. Георгиевским, которому был необходим номинатив для изложения сюжетов о демоне. Причина же несообразности этого конструкта остается пока непонятной и, вероятно, представляет собой некий курьез, раскрыть который было бы возможно при наличии рукописного оригинала заметки.

Что же касается написания названия демона с прописной буквы, то тут, предположим, оказала влияние сложившаяся еще в мифологических сочинениях XVIII в. традиция писать таким образом названия демонов. Это объяснимо попытками поставить леших домовых и проч. в один ряд с языческими богами. В данном случае, разумеется, мы имеем дело с видовым обозначением.

Литература

- Власова 1998 – Власова М.Н. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Георгиевский 1902 – Георгиевский А. Народная демонология // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 4. Петрозаводск, 1902.
- Конкка 2018 – Конкка А.П. Святке – мифологический персонаж зимних Святков на востоке Олонецкой губернии и его карельские параллели // Уникальное и типичное в славянском фольклоре / Отв. ред. А.Б. Мороз. М., 2018. (В печати.)

М.-В.В. Моррис

Борьба с грозowymi и градовыми тучами в Карпатском ареале с точки зрения типологии мифологических персонажей

Планеты / планетники (в Карпатском ареале в основном известные как *хмарники* или же *градивники, буривники*) являются достаточно хорошо известным элементом украинской низшей мифологии. Практически все крупные собрания полевых материалов XIX – начала XX в. уделяют им внимание, нередко – отводя под представления о такого рода мифологических персонажах особый раздел. Однако невзирая на то, что сами представления о мифологических персонажах – повелителях града и бури достаточно хорошо задокументированы, нам представляется, что анализ их как целостного корпуса текстов, *sui iuris*, еще ждет своего исполнителя.

В настоящей статье мы попробуем провести в первом приближении именно такой анализ, выделив преобладающие в карпатском материале о планетни-

ках XIX – начала XX в. мотивы и, возможно, наметив в них некоторые не вполне очевидные тенденции.

В первую очередь следует отметить два возможных направления воздействия мифологического персонажа на грозовую или градовую тучу: либо персонаж представляется как навлекающий ненастье, либо как стремящийся, напротив, отогнать его от той или иной населенной местности.

Собиратели XIX – начала XX в. включают в круг соответствующих текстов и такие нарративы, где практики отгона дождя и града представлены как общеизвестные, а следовательно, взять на себя «роль» мифологического персонажа теоретически может любой член сообщества. Исполнение апотропеической функции в таких текстах привязано не к собственно исполнителю, а к задействованным в апотропее маркированным предметам. Рассмотрим, к примеру, кейс с задействованием хлеба, соли и освященного ножа [Драгоманов 1876: 24]. Перед нами апотропеическая ситуация, задействующая семантическую модель отгона опасности; железные предметы традиционно обладают в славянской (и не только) традиции отгонной семантикой [Левкиевская 2002: 115], также апотропеической является сама семантика острого. Аппелляция к сакральному (нож непременно должен быть освящен) также типичная для апотропея, построенного на семантике отгона – ср. с польским заговором, в котором градовые тучи должна отогнать святая Варвара [Там же: 119]. Хлеб использовался в качестве оберега от градовой тучи (в попытке задобрить ее кормлением) и у южных славян [Там же: 194]; не будем также забывать о колоссальной семантической нагруженности хлеба и соли как символов жизни и плодородия. Отметим также, что в некоторых нарративах для апотропея-отгона применяется выкидывание на двор сельскохозяйственной утвари – рогача, кочерги, лопаты, вполне типичное для славянской традиции [Там же: 116]. Также маркированным предметом выступает палка, которой нужно разнять жабу и гадюку; подобное экстраординарное событие путем своего рода контагиозной магии сообщает особые свойства и инструменту – как гадюку отогнали от жабы, так и от желаемой территории отгоняются тучи.

Однако куда чаще маркированным элементом апотропеической ситуации выступает не только и не столько предмет, сколько оператор – магический специалист либо мифологический персонаж; собственно, порой *знатые* является даже необходимым пререквизитом для того, чтобы воспользоваться маркированным инструментом отгона [ЭЗ 1912: 219]. Такой хмарник («хмарник ученый») бывает даже более серьезным специалистом, нежели «прирожденный», способный отогнать тучу одним движением руки; овладев первоначально недоступным ему мастерством, он получает власть применять в апотропеических целях хлеб, соль, иконы и пр. с большим эффектом, нежели его наделенный природным дарованием коллега [Там же: 220].

Так или иначе, такой магический специалист всегда маркирован – будь то увечье (слепота), физическая примета (необыкновенно высокий рост, черные волосы) или же социальное положение (фирман у пана; работник у польского ксендза; сам ксендз). Когда же талант хмарника проявляется у прежде ничем не выделявшегося представителя сообщества, судьба того переменяется и создается маркирующая ситуация социального отчуждения – из простого мальчика-

конюха, узнав, что он хмарник, пан «делает паныча» [ГД 1904: 252]. При этом в нарративах нет указаний, что «планета» сочетает свою функцию борьбы с градовыми тучами с какими-либо иными магическими в узком смысле специализациями, за исключением функции религиозного специалиста – вхождений, либо напрямую приписывающих ксендзу функции хмарника [ЭЗ 1912: 223; УЭ 1909: 121], либо относящих хмарника к челяди ксендза [ЭЗ 1912: 221], либо, наконец, просто упоминающих «знание службы Божьей» как маркер хмарника [УЭ 1909: 124], в собраниях карпатского материала достаточно много. С нашей точки зрения, здесь можно усмотреть влияние западнославянской, а именно – польской, традиции так называемого «ларетанского звона» [Гузьляк 2010: 12]; такой мотив в рассматриваемых нами нарративах также встречается.

Основные инструменты работы хмарника, помимо маркированных предметов, употребляемых в апотропеической ситуации (однолетний прут), в основном составляют особые слова и жесты (ксендз-хмарник «машет руками и говорит» [ЭЗ 1912: 223], деды-хмарники «приговаривают» [ГД 1904: 252], хмарник «встанет напротив туч, перекрестит и скажет им» [Там же: 253], градивник, сунув три стебля соломы между пальцами ноги, скачет на одной ноге вперед, трясет этими самыми стеблями и «приговаривает» [УЭ 1909: 124] и пр.)

Другая группа связываемых с градовыми тучами фигур – это собственно демонологические персонажи (нечистый, который является в том числе и в типичном для украинской традиции образе польского пана [ЭЗ 1912: 222]; *осинавцы* и прочие заложные покойники; мертворожденные дети [УЭ 1909: 121]).

Промежуточное положение между ними, с нашей точки зрения, занимает хмарник-двоедушник – являясь, с одной стороны, сельчанином из плоти и крови, он воздействует на стихию с позиции скорее демонологического персонажа, непосредственно участвуя в перемещении градовых туч [Там же: 124].

Мотивы, описывающие взаимодействие перечисленных групп персонажей между собой, можно подразделить на:

1. Ситуация противостояния (хмарник противостоит другому хмарнику; хмарник противостоит мифологическому персонажу);
2. Ситуация сотрудничества / управления (хмарник руководит перемещением тучи под управлением мифологического персонажа; хмарник руководит действиями мифологического персонажа).

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. Под планетником (хмарником, градивником и т.п.) в карпатской традиции может пониматься как магический специалист (нередко – возможно, под влиянием польской традиции – эта функция приписывается религиозному специалисту), так и собственно демонологический персонаж.

2. Апотропеическая ситуация может развиваться как в плоскости «оператор – градовая туча», так и в плоскости «оператор – оператор», когда каждой стороне взаимодействия соответствует определенный персонаж.

3. В случае непосредственного взаимодействия между двумя персонажами (хмарник – хмарник; хмарник – демонологический персонаж), нечеловеческое существо может быть как враждебно хмарнику-человеку, так и находиться у него в прямом подчинении. Взаимодействие же между двумя хмарни-

ками – магическими специалистами в традиции представлено исключительно как враждебное, вплоть до гибели одной из сторон [УЭ 1909: 124].

С нашей точки зрения, для будущих исследований наибольший интерес представляет прояснение диахронического соотношения этих двух групп персонажей с целью уяснения того, какой «образ» планетника не только более частотен (в нашей выборке эти лавры, безусловно, принадлежат планетнику – магическому специалисту), но и более архаичен. Для этого в наших дальнейших изысканиях предполагается привлечь сравнительный материал как смежных славянских, так и прочих европейских традиций.

Литература

- ГД 1904 – Етнографичний збірник. Т. 15. Знадоби до галицько-руської демонології. У Львові, 1904.
- Гузьяк 2010 – *Гузьяк Г.* Планетники в оравских и подхальянских верованиях // Вестник Пермского Университета. 2010. Вып. 2 (8).
- Драгоманов 1876 – Малорусскія народныя преданія и рассказы. Сводъ Михаила Драгоманова. Киев, 1986.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- УЭ 1909 – Матеріяли до української етнології. Т. 11. У Львові, 1909.
- ЭЗ 1912 – Етнографичний збірник. Т. 34. Знадоби до української демонології. Т. II. Вып. 2. У Львові, 1912.

С.Ю. Неклюдов

Демонический антимир, или Империя зла¹

Одним из важнейших признаков персонажей народной демонологии является их способность иметь определенную локализацию. Подобные персонажи либо присутствуют (незримо / маскируясь / на «законных» основаниях) в обжитом человеком пространстве, либо обитают в некоторых затемненных нишах нашего мира, либо, наконец, образуют собственные «царства» на его периферии / за его пределами. Помимо этого, они могут быть одиночками, никак не связанными друг с другом, могут образовывать стайные скопища кишачей, неразличимой нежити, но могут и составлять структурированные сообщества разного порядка, семейные и социальные – вплоть до «государственных».

Наряду с этим, существенное значение для системной организации демонических персонажей имеет вектор их активности и направленность их «антиподных» отношений. Кроме заведомой враждебности человеку, агенты демонического мира могут быть противопоставлены еще и обитателям некой другой области, также не человеческой, но благожелательной к людям – имеется виду

¹ Работа выполнена в рамках проекта Российского научного фонда № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

мир «добрых» богов и духов, зачастую вступающих в прямую конфронтацию со «злыми» силами. В подобных случаях структура космоса тяготеет к зеркально-симметричной, но с противоположными знаками (царства «светлое» и «темное») – практически по всем позициям, «социально-иерархическим» и «специализированным». Наконец, иногда над обеими областями, «светлой» и «темной», существует еще и некая общая, вселенская власть, по определению «благая», хотя по проявлениям скорее нейтральная, не вмешивающаяся в конфликт противоборствующих сторон.

Обратимся в связи с этим к материалам бурятского фольклора, в котором подобное мифологическое мироустройство представлено чрезвычайно рельефно (речь идет прежде всего о западных бурятах-шаманистах, до которых буддийская традиция дошла лишь в виде далеких отзвуков, хотя ее влияние на народную культуру ощутимо и здесь).

Мир богов и духов у бурят (как и у монголов) тяготеет к иерархическому устройству, с «вертикалью власти», организующей космос от неба до земли (включая его хтонические области) [Неклюдов 1999: 193-212]. Как объяснял нам монгольский хори-бурят Цэдэвдорж (Биндэр-сомон, 16.08.2008), «над *онгонами* [шаманскими духами] есть еще, значит, *высшие тэнгэры* [небесные боги] и *нойоны*» (букв. ‘князья’), которые, наряду с *ханами* (букв. ‘государями’), представляют собой следующую, более низкую ступень в мифологической «табели о рангах» и зачастую являются детьми или внуками тэнгэров; именно с ними в основном и имеет дело человек – непосредственно или через «магического специалиста»¹. Так, шаман сообщает онгону о просьбе людей (например, о ниспослании дождя), а тот уже относит ее на небо и передает «высшим нойонам». «Они-то [нойоны и тэнгэры] всё и делают, – добавляет Цэдэвдорж, – сдерживают дождь или пускают его» [Неклюдов 2012: 126].

Мир актуальной мифологии западных бурят имеет выраженную бинарную структуру, определяемую существованием двух противопоставленных областей космоса: светлого, благожелательного к людям «западного хата», и темного, злокозненного «восточного хата»². Слово «хат» (точнее, *хад*) – первоначально рл. от *хан* (‘государь’); далее его сингуляризация (благодаря словообразовательной функции суфф. мн. числа *-d*) приводит к семантической дивергенции, в результате чего возникает как возможность обобщенного понимания слова (*хад*

¹ «Вероятно потому, что высшие божества слишком священны и редко проявляют свою деятельность, в мифологии бурят более видную роль играют дети тэнгэринов, дальнейшее нисходящее потомство их и, наконец, обыкновенные люди, за свои достоинства достигшие общения с богами и сделавшиеся посредниками между недоступными, далекими божествами – тэнгэриями и людьми» [Агапитов, Хангалов 1958: 291].

² Свою версию появления на земле демонических «царств» дает эпос, а именно западно-бурятская фольклорная Гесериада. Ее обширный мифологический пролог повествует о ссоре богов западных (светлых, добрых) и восточных (темных, злых), о последовавшей за этим небесной «титаномахии», которая завершается победой западных, и о сбрасывании останков поверженных врагов на землю, где те превращаются в злокозненных демонов. Необходимо подчеркнуть два обстоятельства: во-первых, эти демоны относятся именно к эпической картине мира и не фигурируют в актуальной демонологии; во-вторых, данный сюжет связан исключительно с устной бурятской Гесериадой и не встречается за ее пределами.

‘царство, государство’ [Агапитов, Хангалов 1958]), так и его специализированное значение: *хад* ‘дух-хозяин, шаманский дух’ [Манжигеев 1978: 83]; процесс, для монгольских культурно-языковых традиций достаточно систематический [Неклюдов 2017: 187–188].

Согласно разным диалектным версиям¹, начальниками и владыками «западного хата» являются такие высокочтимые персонажи, как тотемный прапредок Буха-нойон баабай, имеющий вид быка (у кудинских бурят)², и воинственный защитник людей от злых духов Хан Шаргай-нойон³ (у бурят балаганских). Оба они – низошедшие на землю сыновья верховных божеств пантеона⁴, в силу чего могут быть отнесены к категории «бумалов» (*буумал, буудал* – от *буух* ‘спускаться’ [Герасимова 1969: 107; Балдаев 1961: 206–218]).

Заселение «западного царства» его нынешними обитателями в этих двух версиях представлено существенно по-разному. В первом случае «демографическим ресурсом» являются девять сыновей Буха-нойон баабая и их многочисленное потомство. Во втором случае Хан Шаргай-нойон угрозами и принуждением («своим кнутом») собирает местных духов-хозяев, преимущественно горных (вероятно, души похороненных там шаманов), заставляет их «под саблей» давать присягу и становиться защитниками бурят. В результате они наделяются рядом полезных жизнеустроительных функций, так, Тулман Саган-нойон оказывается покровителем свадьбы или брака (*орорши өбөгөн*), Хэрмэши-нойон и Гунгэр-нойон – покровителями детей (последний – специально покровителем мальчиков), Нагад Саган-зарин – покровителем лошадей, Зэрлик-нойон – «заяном над бурятами» (т.е. их охранительным духом) и т.д. Соответственно, в первом случае можно констатировать «родовую» организацию «царства духов», а во втором – скорее «военно-феодальную». Впрочем, само распределение персонажей и их функций в разных фольклорных диалектах достаточно неустойчиво [Агапитов, Хангалов 1958: 292, 306–311].

Пространство «восточного царства» организовано, во-первых, вокруг ведомства владыки мира мертвых Эрлен-хана (монг. Эрлик-хан), во-вторых, байкальского острова Ольхон, считающегося важнейшим шаманским центром, хозяин которого Хан Хото-баабай (ольхонск. Хан Хута-нойон), является братом (или зятем) и помощником Эрлен-хана (по некоторым версиям оба они также имеют небесное происхождение); в-третьих, вокруг верховьев р. Лена с ее духом-хозяином Ажарай-бүхэ (эвфемистически обозначается как «хозяин черного коня»); им, по легенде, стал после своей гибели знаменитый разбойник XVII в. (по другой версии, это – непобедимый борец, взятый живым на службу в загробном мире). Население «царства» – сотрудники канцелярии Эрлен-хана (три главных писаря, три ученых министра, составившие перепись всей вселенной,

¹ Упомянутые далее кудинские, балаганские (унгинские), ольхонские, тункинские буряты – это этнотерриториальные группы западных бурят (Иркутская обл.).

² *Буха* ‘бык’, *баабай* ‘батюшка’.

³ Согласно шаманскому описанию, Хан Шаргай-нойон «сидел на соловом коне и был вооружен луком и колчаном со стрелами, сбоку имел щит, а в правой руке держал саблю и кнут» [Агапитов, Хангалов 1958: 306].

⁴ Не исключено, что на солярный характер Хан Шаргай-нойона указывает его имя (от *шар* ‘желтый’) [Lórinicz 1977: 376–379, 387–389].

их кучер Хужи-бохо Хужир-занзу и др.), семья и свита духа-хозяина Ольхона: его жена Санхит Саган-хатун, сын Бургэд ('Орел') с супругой Шонхор-хатун ('Сокол-госпожа'), его приближенные, духи шаманов – Нагуры с горы Ижимей, Хата-бурхана Хомхо-зарина с горы Хотола и пр.; «ленские нойоны» (*зүлхэйн ноёд*) – покровитель кузнечества Тумэрши-нойон со своей женой Тудэгэши-хатан, брат Ажарай-бүхэ – Алимад-тургэн и др. [Агапитов, Хангалов 1958: 306–309; Манжигеев 1978: 14, 54].

Из живых людей к этим «царствам» приписываются шаманы и кузнецы, среди последних также различаются «белые» и «черные», «одни подчинены западным – белые, а черные – восточным небам [= тэнгэри]; как есть шаманское происхождение, так точно существует и кузнечное происхождение». Само разделение мифологического космоса на две фракции связывается в свою очередь с небесным происхождением кузнечества и первым раздором на этой почве между его создателями, сыновьями двух верховных богов («западного» и «восточного» неба) – Бохо-Муя и Бохо-Тэли. Далее конфликт переносится на землю, что в конечном счете и приводит к образованию там «западного хата» и «восточного хата». Еще более контрастным является разделение шаманов на «белых» (*сагани бө*) и «черных» (*харайн бө*): первый служит «добрым богам (западным тэнгриям, западным хатам) <...> является добрым ходатаем за людей и совершает обряды и призывания только покровительствующим людям боже-ствам, дающим добро и счастье людям», тогда как второй, «служитель злых духов, причиняет людям только зло, болезнь и смерть». После смерти белые шаманы отправляются во дворцы «западных хатов» и добрых «сайтинских» духов (кудинск.), находящиеся за Байкалом, а вторые поступают в распоряжение Эрлен-хана или Хан Хото-баабая. Соответствующим образом описывается шаманская атрибутика и ритуалистика: «белый» шаман носит белую шелковую одежду и имеет белого коня, а «черный» перед совершением своих злодейств «приготавливает трость, одну половину которой чернит углем, левую половину своего лица также чернит углем, котел в юрте поворачивает вверх дном, и когда наступит ночь, то призывает злых богов, наносящих вред тому лицу, которое называет», а жертвы приносит «только злым богам: восточным тэнгриям, восточным хатам, хозяину о. Ольхона, Эрлэн-хану, хозяину черного коня» [Агапитов, Хангалов 1958: 302–303, 372–373, 391; 291–294].

Впрочем, все эти представления, извлеченные главным образом из само-описаний устной традиции, явно не вполне соответствуют реальному положению дел. В первую очередь это касается феномена «белого шаманства»¹ – не исключено, что весьма немногочисленные упоминания «белых шаманов» прошлого [Агапитов, Хангалов 1958: 373] либо говорят об исключительных случаях стилизованной автопрезентации, либо – скорее – представляют собой продукты фольклорного творчества. То же, в сущности, относится к «черным» шаманам. Люди, которые готовы использовать во зло эту свою «квалификацию», естественно, возможны, но подобного институционализированного направления

¹ Возможно, речь должна идти о выродившейся форме средневекового монгольского жречества [Алексеев 1969; Дугаров 1991], представителем которого был, например, Кокочу Тэб-тэнгри при дворе Чингис-хана [Сокровенное сказание, § 244–246], «провидец, претендовавший на совершение чудес» [Рашид ад-Дин, II, 2: 253].

в шаманизме, «злодейского» по исходным установкам, с черными ритуалами, явно не существует. Уместно вспомнить монгольское выражение «черная вера» (*хар шажин*; о шаманстве), которая противопоставляется «желтой вере» (*шар шажин*; о буддизме), где слово «черный» (*хар*) используется в значении ‘простой, простонародный’ (ср. *хар хэл* ‘просторечие’, *хар зурхай* ‘народная астрология’ и т.д.). Не отсюда ли происходит и концепт «черного шаманства», порождающий в качестве оппозита понятие о «белом шаманстве»?

Трудно решить, каково соотношение в обозначениях «западные» и «восточные» смыслов «реально-географического» и символического. Вопросов не возникает, пока речь идет о небесной сфере, но как только эта оппозиция оказывается спроецирована на места конкретного проживания носителей данных традиций, появляются проблемы ее размещения и согласования. Так, есть свидетельство о поклонении «восточным хатам», которое «наблюдается и у балаганских бурят, но более известно и Кудинском и Ольхонском ведомстве» [Агапитов, Хангалов 1958: 305, 315]. Хотя географические данные здесь наверняка точны, сомнение вызывает интерпретация данного культа как почитания «этих злых существ» целыми этнотерриториальными группами (подобное возможно лишь в рамках весьма специфически ориентированных небольших союзов), не исключено, что здесь обнаруживаются и неотрефлексированные представления самого собирателя, крещеного балаганского бурята. Дело в том, что по отношению к балаганским и кудинским бурятам (на представления которых в основном ориентируются Н.Н. Агапитов и М.Н. Хангалов) остров Ольхон и тем более верховья Лены (где локализуется «восточный хат»), действительно, расположены на востоке, а Тунка и Аларь (к культовым объектам которых приурочено поклонение «западным» Буха-нойон баабаю и Хан Шаргай-нойону) – на западе.

Последовательный мифологический дуализм западных бурят уникален на фоне других монгольских традиций, в которых можно усмотреть лишь некоторые его элементы. Причины этого неясны, возможно, свою роль тут сыграл кто-то древний иранский культурный страт, однако говорить об этом конкретно пока преждевременно. Как бы то ни было, здесь несомненно присутствует сильное «энергетическое поле», переорганизующее по бинарным принципам все попадающие в него фольклорные мотивы и образы, которые, кстати, в большинстве рассмотренных случаев имеют гетерогенный и относительно поздний характер.

Литература

- Агапитов, Хангалов 1958 – *Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири // М.Н. Хангалов. Собр. Соч. Т. I. Улан-Удэ, 1958.
- Алексеев 1969 – *Алексеев Н.А.* Культ айыы – племенных божеств, покровителей якутов (к вопросу о так называемом белом шаманстве) // *Этнографический сб.* Вып. 5. Улан-Удэ, 1969.
- Балдаев 1961 – *Балдаев С.П.* Культ будалов или бумалов у бурят // Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.

- Герасимова 1969 – *Герасимова К.М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сб. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969.
- Дугаров 1991 – *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства. М., 1991.
- Манжигеев 1978 – *Манжигеев И.В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.
- Неклюдов 1999 – *Неклюдов С.Ю.* Мифо-эпический синтез в монгольском фольклоре: «Сказание о кальпе» // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении / Отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М., 1999.
- Неклюдов 2012 – *Неклюдов С.Ю.* Бог как власть и диалог с ним // Антропологический форум. 2012. № 17.
- Неклюдов 2017 – *Неклюдов С.Ю.* Многоликий дракон // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 6 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2017.
- Рашид ад-Дин – *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. II. Ч. 2.
- Сокровенное сказание – *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Monggol Niguča Tobčiyān. Юань Чао би ши. Монгольский обыденный изборник. Т. I. Введение в изуч. памятника / Пер., тексты, глоссарии. М.; Л., 1941.
- Lőrincz 1977 – *Lőrincz L.* Sonnenmythos, Sonnen- (Solar) heros und Kulturheros in der mongolischen Mythologie // АОН. 1977. Т. XXXI. Fasc. 3.

A. Orschulko

Contemporary Demons in Urban Côte d’Ivoire: Perceptions of the Other and the Self in Questions of Public Health

In this presentation I am going to focus on explanatory models on the origins and persistence of the problem of solid waste management and of the spread of HIV/AIDS disease in Côte d’Ivoire. These models were encountered in early 2017 when conducting fieldwork on the topic of plastic waste management in Abidjan, the economic capital of Côte d’Ivoire. Whilst the research focus was laid on people subsisting on the collection of used empty plastic bottles, collocutors often contributed their own perspectives and linked the topic of plastic waste to other fields they considered worth discussing. In this way, conversations often shifted – informants expressed their ideas about how cultural differences between Europeans and Ivorians or Africans in general can be related to certain problems of urban ecology and public health in Côte d’Ivoire.

Almost all conversation partners, regardless of their regional or educational background, brought up the argument that Ivorian culture heavily contributes to the problem of waste piling up in the streets of Abidjan. They argued that Ivorians (or sometimes Africans in general) are simply too “negligent” and “unorganised” to keep public spaces clean. One informant stated the following: “You see, there are no bins. So, after people have finished consuming <...> but even if there are bins, we don’t

throw it into the bin but next to it <...> here, people do whatever they want". A number of conversation partners further developed their argument by pointing at culture being responsible for the persistence of a number of other "African problems", too, for instance HIV/AIDS. According to them, the high rate of analphabetism and a lack of effective governmental investment in public health campaigns play an important role in the continuing spread of the HIV/AIDS epidemic in Côte d'Ivoire. At the same time, they argued, certain cultural elements are central to the persistence of the problem, such as African men "taking too many wives" or people not trying to understand or ignoring information about protection. In addition to describing certain elements of their own culture as obstructive to the solution of these problems, informants also contrasted Ivorian culture to "white ways". They argued that Europeans are more concerned about their (urban) environment, are more organised and have more respect for fellow urbanites.

However, a number of conversation partners introduced yet another topic, namely the origins of HIV/AIDS. These were explained with the help of conspiracy theories about the origins of the virus, which have their roots in the United States of America and South Africa. With reference to this question, Europeans were no longer put into a positive light but blamed for having "cursed Africans with AIDS".

We thus find that the drawing of boundaries between Ivorians and "whites", self-reproaches and the blaming of others form an important part of these frequently encountered explanatory models on the origins and the persistence of the problem of ineffective solid waste management as well as HIV/AIDS in Côte d'Ivoire. This presentation will give reflections on these explanatory models encountered.

Н.В. Петров

**Маленькие демоны: колдуны и их помощники
в русских мифологических рассказах ¹**

Дрогнул дворовый, а ведьма ему:
«Счастью не быть, молодец, твоему.
Всё говорить?» — «Говори!» — «Ты зимою
Высечен будешь, дойдешь до запою,
Будешь небритый валяться в избе,
Чертики прыгать учнут по тебе,
Станут глумиться, тянуть в преисподню:
Ты в пузырьречек наловишь их сотню,
Станешь его затыкать...» Пантелей
Шапку в охапку — и вон из дверей
(фрагмент стихотворения
Н.А. Некрасова, «Знахарка», 1860).

¹ Работа выполнена в рамках проекта Российского научного фонда № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

Образы маленьких демонов, насекомых, змей, мышей, лягушек, которые являются пьяницам в состоянии алкогольного делирия, связаны, на первый, нефольклористический, взгляд исключительно с тематикой пьянства – ср. выражения «допить до чертиков», «ловить чертей» и т.п. В тоже время эти персонажи характерны и для мифологической прозы. В указателе В.П. Зиновьева отмечен мотив, когда ‘к пьянице пристают черти: устраивают разгром в доме, бьют пьяного (стаскивают одеяло, окружают, не дают пройти); корчат рожи (кривляются, пляшут, просят работы)’¹ [Зин.: В.І.12.б]. Однако множество небольших существ появляются и в ряде других мифологических сюжетов. Этот признак (см. разбор типов множественных и единичных демонов в [Виноградова 2014: 341–364]) закреплен за несколькими группами демонов:

- 1) вездесущие и невидимые демоны, группой нападающие на человека (*шэшки, касны* и т.д.);
- 2) «сезонные» или «календарные» (русалки, вилы, шуликуны);
- 3) женские образы, олицетворяющие повальные болезни (лихорадки);
- 4) духи судьбы (например, *судженицы, наречницы* в южнославянской мифологии);
- 5) вредоносные персонажи, проникающие в человека (*биси, пакостящие в оставленную незакрытой воду, икоты, злая немочь*).

Отдельно следует выделить две другие группы персонажей с признаком множественности:

- б) персонажи, пребывающие рядом с людьми, похищающие неблагословленную пищу – пропавшие без вести, некрещеные младенцы и т.д. (*невидимые, скрытые люди*);
- 7) лесные персонажи, наказывающие человека за нарушение правил поведения (*невидимые богатыри, доброхожие*).

Меня интересуют мотивы славянской, прежде всего русской, мифологической прозы, в которых реализуются еще одна вариация этих акторов:

- 8) демонические помощники колдуна – черти, *гимназисты, маленькие, работники, солдатики, сотрудники, шутики* и т.д. В исследовательской литературе указывается, что эта «нечистая сила, повседневно контактирующая с человеком, лишена однозначно определенных характеристик, не имеет ясного облика; общим и устойчивым остается лишь представление о ее вездесущности и множественности» ([Виноградова 2014: 355] со ссылкой на [Власова 1998: 588]).

Такое высказывание, однако, требуют существенных корректив. Являясь разновидностью «множественных демонов», помощники колдуна в различных локальных традициях² не только имеют довольно отчетливые визуальные ха-

¹ Формулировки мотивов здесь и далее заключаются в марровские кавычки (‘’). Общая метаформулировка блока мотивов выделена полужирным шрифтом. Подчеркиванием обозначается название группы мотивов. Цитаты из текстов заключены в кавычки-елочки («»).
² Указание на внешний вид есть не во всех традициях, например, в нижегородском сборнике черти обезличены [Нижегородское Поволжье 2007: № 923– 930].

раактеристики: внешний облик – небольшого роста человечки / дети, в красивой красной или синей одежде (юбки, колпачки, сюртучки); реже индивидуальные имена; зооморфный облик (множество мышей, зайцев, котят, собак, птиц, насекомых, реже –предметов) [Криничная 2002: 19; Русинова 2011: 40–52; Петров 2013б: XIII.В.4.1, XIII.В.5, XIII.В.6], но и выделяются на общем мифологическом фоне связью с «хозяином» – колдуном, знатком и / или другим специалистом¹ [Петров 2013а: 225–228].

Оставляя сейчас в стороне интерпретации (почему именно эти демоны оказываются множественными, почему они имеют такой облик², каким образом выстраиваются отношения между хозяином и *сотрудниками*) я хочу выстроить мотивную схему, в которой будут показаны большинство характеристик, связанных с этим классом персонажей. После этого уже более определенно можно говорить о происхождении отдельных мотивов.

В указателях данный набор мотивов обозначен как ‘колдун управляет чертом’ или ‘черти – работники колдуна’, и, в частности, реализуется в вариациях: ‘колдун велит своему черту работать: поднимать камни, собирать урожай, косить сено, пасти скот’, ‘черти строят коровник, церковь’, ‘колдун кормит чертей зерном’, ‘колдун дает им работу – считать песок, иголки хвойных’, ‘черти мучают колдуна перед смертью, потому что он не дает им работу’, ‘черти мучают человека (черти у постели больного)’ [Симонсуури: D 411, D 416; Jauhainen: D 245, 284, 412–417, 1031–1040, Петров 2013 б: V.Г.1, VI.Ч.2; Зиновьев: I.В.56*]. Рассказы о них зафиксированы на различных территориях Русского Севера (Новг., Арх., Волог.), в Нижегородской и Кировской областях, в Пермском крае, в республике Коми (Усть-Цилемский район), встречаются тексты и в других ареалах – Тамбовской и Саратовской области³, в Полесье [НДП 2010: 267]. Нарративы о колдунах и их помощниках содержат следующие элементы⁴.

Указание на множественность демонов: команда, шеренга, отряд.

Названия демонов: шутики, маленькие, худенькие, мальчики, кузутики, братья, солдатики, работники, сотрудники и гимназисты, коловёртыши, шишки, биси, черти, бесенята, чертенята, шуликуны, шишиги, полуденные бесы, красные шапочки). В одном случае черти называются по именам: Гараська, Климка да Трофимка⁵ [Черепанова 1996: № 345].

¹ Колдунов и колдуний иногда называют по их помощникам: так, колдунья – *чертиха*, *бесистая*, *чертознайка*, *чертистая*, колдун – *чертистый*, *вражбой*, *чертятник*, *бесистый*, *бесовой*, *бесовный* и др. производные [Мазалова 2011: 263, Нижегородское Поволжье 2007: 223, 224; Русинова 2011: 16–19].

² Об этом см. в [Неклюдов 2012: 85–122; Петров 2013а: 225–228; Мазалова 2013: 41–49; Виноградова 2014: 341–364; Христофорова 2012: 123–148; Христофорова 2013: 117–138].

³ Тексты о колдунах и их помощниках распространены, вероятно, гораздо шире. Данные об этом будут уточнены в следующей публикации.

⁴ В блоке мотивов приводятся не все указания на существующие тексты, полную версию можно будет увидеть в последующей публикации. Краткую сводку нарративов о колдунах и их помощниках см. в [Нижегородское поволжье 2007: 410].

⁵ Ср. материалы из ярославского следственного дела 1760-х гг., где двух демонов-помощников звали Иван и Андрей. Обвиняемая вдова Катерина Иванова показала, что получила их от крестьянской женки, давала им работу – таскать воду на кол в реке

Происхождение: <по всей вероятности, этот элемент редко эксплицирован в текстах, записанных от русских. В текстах на границе с коми она встречается чаще: колдун / колдунья выращивает демонов в берестяном туеске, кормит их своим телом (грудным молоком) [Сидоров 1997: 106–138; Мифология Коми 1999: 382–383; Голева 2011: 190–194]¹> Колдуны получают маленьких демонов в результате колдовской инициации, передачи силы / знатья, реже покупают – см. **Получение и передача «помощников».**

Внешний облик и опознание демонов:

Антропоморфный облик (небольшой рост, форменная одежда, красного, синего, темного цвета, колпачки или шапочки на голове; особенности походки – скачут, а не ходят; небольшого роста человечки / дети, в одинаковой одежде, напоминающей униформу, в красных остроконечных шапочках [Черепанова 1996: № 341, 343], в красивой красной или синей одежде, в пиджаке, сюртуках [АЛФ: Пижма], шляпе: «У всех синие короткие штанки, красные рубашечки, стоят шеренгой, как маленькие человечки, пятьдесят-семьдесят сантиметров. Они как будто скачут, а не ходят» [Черепанова 1996: № 343], «...сорок, все маленькие, одинаковые, в темных костюмах» [Черепанова 1996: № 343]).

Зооморфный, орнитоморфный, инсектоморфный предметный облик. Демоны могут изображаться в виде множества мышей [Черепанова 1996: № 340, Русинова 2011: 15], разноцветных птиц [Русинова 2011: 15–16], зайцев, собак, кошек [Знатки: № 10, 46; Нижегородское Поволжье 2007: № 1089], птиц, цыплят, насекомых [Шумов 1991: № 251, Мазалова 2011: 267, АЛФ: Пижма; Петров 2013б: XIII.A.2.3–XIII.A.5.2, XIII.B.3.2, XII.B.3.3], реже как лоскутки или коврижки хлеба, разноцветные стеклышки [Криничная 2002: 19]. См.: «Про одного говорили, что он чертятник. Говорят, встает носью и выпускает во двор цыплят нарядных. Потом опять загоняет» [Нижегородское Поволжье 2007: № 883]; «Или вот тут тётя Граша. Тоже у неё черти. Надя оставалась у неё кормить скота, ну, в подвал ходила. Там эти мышки бегают. Ночью, вот когда спят, ну, они, видать, выходят домой»; «Я детей колдунов спрашиваю: “Что у вас дома есть”. – “Есть маленькие птички всяких цветов: голубые, красненькие, зелёные. В голбце в коробочке сидят”» [Русинова 2011: 15–16].

Только колдун может видеть демонов / разговаривать с демонами. «Соседи замечали, что с ней что-то неладно: разговаривала сама с собой, но на самом деле с ними. Их никто не видит, а она видит» [Нижегородское Поволжье 2007: № 926]. Колдун ночью разговаривает со своими помощниками: “Тише, черти!” – говорит в подполье [Нижегородское Поволжье 2007: 410].

Опознание демонов по необычному звуку. «Оля ходила за водой, мимо проходила Галинка Бубнова – чертятница, вода в ведре забулькала, это черти булькали» [Нижегородское Поволжье 2007: № 928].

Локализация демонов:

Демоны находятся в доме / во дворе у колдуна в тайном месте. ‘Колдун держит помощников в погребе / на чердаке, в коробке’ [Русинова 2011: 15–16].

Получение и передача демонов-«помощников»:

Молокше, поручения побывать в больших городах и узнать о судьбе жителей деревни [Смилянская 2003: 88–97].

¹ Благодарю за указание на это О.Б. Христофорову.

Человек обретает демонов в результате колдовской инициации. ‘Человек, пролезает через пасть чудовища, расписывается кровью, в результате получает помощников’: «Говорят, в каком-то месте назначают работников (людей недобрых), а за это нужно расписаться кровью. Сатана-то ему сказал через зубы влезть, тот влез и работников получил» [Нижегородское Поволжье 2007: № 897]; «Бисястые ки-ко люди были. В бане, говорят [учили], в баню уводят. Там собака огненная. Ей в хайло лезь, и с бисями будешь» [Русинова 2011: 16–17]; «Вот лесовать пошли они вместе. Он его все подговаривал учиться: “В глухаря-де лезь, в пасть”. Чтобы научиться бесей» [Русинова 2011: 20].

Колдун передает демонов. ‘Знатьё / чертей можно передать только с согласия принимающего’, ‘обладающий называет того, кто будет хозяином чертей’, ‘чертей можно незаметно подкинуть другому’ [Петров 2013б: V.Б.3.8, V.В.1.6, V.В.1.7]. «Ей их (“маленьких”) надо было сдать. Она другой женщине корову продала, а та к ней приходит потом и говорит: “Я у вас купила коровушку, а она со двора-то к вам бежит”. Та достает палочку из-за трубы и дает гнать корову. Палочка така с узорами: ей нужно маленьких сдать, а маленькие-то на палочке» [Черепанова 1996: № 340]; «Есть платки кладут на родник. Раз платок взяла, так и примешь маленьких» [Черепанова 1996: № 341].

‘Чертей передают по наследству’: «... У нее тоже отец колдуном был, говорят, был – вот он ей и отдал, так что отцовые черти у ней» [Нижегородское Поволжье 2007: № 929]; «Дак, говорят, дети у неё черти. Значит, передали родители её чертей. Она сама говорила: “Надоели мне черти эти”» [Русинова 2011: 17].

Демоны вселяются в колдуна. Умирающий колдун поместил своих помощников в стакан с водой, которую передал мальчику, «после смерти колдуна стали слышаться голоса, раздающиеся из этого мальчика: “Давай нам работы, давай нам работы!”» [Никитина 1994: 182].

Колдун покупает работников у черта. «У нас в деревне был чертятник, он за деньги чертей покупает у нечистого» [Нижегородское Поволжье 2007: № 923].

Колдуну выдают определенное количество демонов. «Им каждому выдают по тринадцать штук. Колдун их хранит. У нас был один старик, у его биси жили в корчаге, в углу она стояла. Сосед у нас раз к нему пришёл за чем-то и подошёл, поглядел через плечо... Насчитал тринадцать мышек, бесову дюжину» [Русинова 2011: 20].

Колдун «учится на чертей». «Один рассказывал мужик, что он учился на зайцей, а выучился на чертей» [Русинова 2011: 20].

Работа для демонов:

Демоны требуют работы. ‘После смерти знатухи черти пришли искать работу’ [Петров 2013б: VI.Ч.2.2.6].

Трудное задание / невыполнимое задание. ‘Колдун отправляет чертей выполнять трудное задание – разобрать зерна, сосчитать хвоинки на елках в лесу, таскать воду на кол в реке)’. ‘работа чертям: собирать льняное семя / крупу / зерно / овёс’ [Петров 2013б: VI.Ч.2.2.1, VI.Ч.2.2.3.]. ‘Колдун посылает чертей считать лес, те не могут сосчитать рябиновые деревья, так как ее листья по форме напоминают крест’ [Нижегородское Поволжье 2007: 897]. Ср. «...пеньки в лесу считать, или веревки из песка вьют. Не дать работы, они ша-

лят. Бывало, ночью пол выбран, все раскубырят, утром все как есть [Черепанова 1996: № 340]; «Я их в лес пошлю, они ходят, хвою считают. Им надо работу давать» [Черепанова 1996: № 343].

Выполнение заданий колдуна. Помогают с домашними делами (носят дрова), портить людей, пасти скот, видеть под водой, узнавать, где находится потерянное. ‘Знатки дают чертям работу’, ‘леший за пастуха пасёт стадо / черти помогают пасти стадо’, ‘работа чертям: собирать льняное семя / крупу / зерно / овёс’ [Петров 2013б: VI.И.1, VI.Ч.2.2.]. ‘После смерти знатухи черти пришли искать работу’ [Петров 2013б: VI.Ч.2.2.6].

Колдун вселяет бесов в человека / делает так, что черти попадают в дом к другому человеку. ‘Колдун напускает чертей в дом к другому человеку в результаты ссоры’: «А одна баба была колдунья. Разругалась с другой. Пришел вечер, а у ней полна подлавка чертей» [Нижегородское Поволжье 2007: № 930]. ‘Колдун вселяет бесов в человека’: «Колдуны-те – которые превращаются. Бывает, в человека бисей насадят, он и разговаривает другим голосом» [Русинова 2011: 16]. ‘Колдун, обучаясь, вселяет бесов в собаку, кошку’: «Посадила чертёнка в кошку. Они ещё учатся тожо кто на собаках, кто на кошках» [Русинова 2011: 17].

Вред, который черти приносят колдуну:

Черти раскидывают предметы в доме. «У чертятников чертей много, но с ними хлопот! Им все дело подавай, да дела-то быстро делают. Снова дело требуют», «...а они все в доме перевернули вверх ногами. Это им не хватало работы, и они поработали», «...тот сидит за столом, а бесы-то сапоги с печи скидывают» [Нижегородское Поволжье 2007: № 925, 926, 927].

Ср. мотив, связанный с блоком **черти мучают своего хозяина / предают смерти** ‘чтобы спокойно умереть, колдун дал чертям невыполнимую работу: послал чертей заливать водой жерди, торчавшие из реки’ [Петров 2013б: I.Ю.1.3].

Кормление чертей:

Кормление чертей едой, состоящей из множества частей. ‘Знатки разбрасывают зерно’, ‘старуха кормит своих помощников-чертей, чтобы у них всегда была работа: кидает им хлеб через левое плечо’ [Петров 2013б: VI.Ч.2.1, VI.Ч.2.2.4]. С зерном и идеей множественности связан схожий мотив: ‘колдунья-телятница сеет бесов’ [Нижегородское Поволжье 2007: № 924]. ‘Колдун кормит чертей пельменями’: «Налепят они много пельменей, и отец их, Трофимов, первую тарелку покладёт и в голбец несёт. А зачем их туда нести, как не чертям?» [Русинова 2011: 16].

Кормление чертей обычной едой. «Сядет есть, а она по три ложки под стол» [Черепанова 1996: № 341]. Ср. текст: колдун, у которого помощники — бесы в виде маленьких солдатиков, должен был постоянно их кормить: «Их солдатиков. Кормить надо. Также едят, как люди» [Черепанова 1996: № 343]).

Черти мучают своего хозяина / предают смерти, если он их не *передал*, не дал им работы:

Черти мучают обессиленного колдуна. ‘Черти мучают человека (черти у постели больного)’ [Зиновьев: I.B.56*].

Черти мучают колдуна перед смертью. ‘Если не передать слова, биси/черти мучают знатка перед смертью: заталкивают под кровать; знатка не могут положить в гроб’, ‘если не передать знатъё, черти могут сжечь дом’, ‘черти, которым знатуха не дала работу, измучили её до смерти: снег у крыльца был весь измят’, ‘биси мучили колдуна перед смертью (он их не передал): вырвали ему язык и лишили глаз’ [Петров 2013 б V.Г.1.1, V.Г.1.2, VI.Ю.1.1.2, VI.Ю.1.2.3]. Ср. «незанятые» помощники могут замучить колдуна до смерти: «А не дашь работу, они тебя затерешут, жива не будешь» [Черепанова 1996: № 341]; «Тут один у нас умирал, никто не берет у него сотрудников. Они метают его с крыльца, не даваят они умереть, сотрудники-ти» [Черепанова 1996: № 343].

Черти вселяются в колдуна, если он не занимает их работой. «А если работы не дает, дак самого колдуна-то, как приступы трясет, мучает» [Черепанова 1996: № 198]; «А лукавы-ти его теребят: “Давай нам дело!”. Вошел он в избу-то, да как грохнется у печи и кричит по-кошачьи. Это они его, черти. Он три дня кричал по-кошачьи: “Мау, мау!”. Ноги-то у него свело, согнуло крючком» [Нижегородское Поволжье 2007: № 896]. «Знающий» — пастух, помощниками которого были черви, заболевает и утрачивает силу после их сожжения [Мазалова 2011: 267]. Жена колдуна в его отсутствии сжигает в печи чертей, живущих в пестере, это приводит к его смерти: «Ох, они все тамака запищали». Колдун бежит домой: «Вывернул, в дыру башку-то запихал. Больше ему нельзя жить-то, черти сгорели! Тамака и умер — башка в дверях» [Шумов 1991: № 249]. «Они ведь не умрут, так и будут мучиться, пока не передадут» [Нижегородское Поволжье 2007: № 929].

Таким образом, множественные демоны – помощники колдуна – оказываются не аморфной массой, не имеющей индивидуализированных характеристик, а занимают определенное место в ряду мифологических персонажей.

Любопытно, что указание на множественность связано в том числе и с группой людей, находящихся в подчинении (шеренга, отряд, команда), что позволяет говорить об определенной референтной реальности, где есть звеньевая структура, основанная на подчинении младшего по званию более старшему.

В номинации мелких бесов на данном этапе можно выделить три принципа: прямой, когда называется демоническая сущность (*биси, черти* и др.), метонимический – называется часть внешнего облика (красные шапочки), метафорический – названия основаны на переносе характеристик одного объекта на другой (солдатики, гимназисты и др.). Имеет смысл и говорить о табуизации названий мелких демонов: они не называются напрямую.

На описание внешнего облика этих персонажей, как представляется, влияют традиции изображения нечисти на иконах и лубочных картинках (демоны в остроконечных шапках, в красных колпачках), представления об антропоморфном облике «чужого»: черта / лешего в нарядной, военной одежде. Вероятно, облик мелких бесов (и его экспликация в нарративе) опосредован также мотивами оборотничества колдуна, которому демоны принадлежат (черти похожи на кошек, собак, зайцев). Довольно сомнительна позиция О.А. Черепановой, которая связывает птичий облик севернорусских бесов с образами орнитоморфных существ в финно-угорской мифологии [Черепанова 2005: 161]. Несомненна и

связь демонов с болезнями, вселяющимися в человека: лихорадками, икотами, которые могут быть в виде земноводных, червей, разноцветных цыплят, разных предметов (см. [Христофорова 2013: 282–288]. Кроме того бесы опознаются через необычные звуки, раздающиеся в доме, бурление воды, шум в подполе и т.п.

Интересны мотивы группы ‘работа для чертей’, которую хозяин дает своим подчиненным. Часть ее отсылает к умениям специалиста, а упоминание чертей в текстах подчеркивает особенное (демоническое) знание и авторитет профессионала. Кроме того, колдун дает чертям бессмысленную и нескончаемую работу, чтобы они ему не вредили: считать неисчисляемые объекты (песчинки, хвонинки), лить воду. По всей вероятности, план «работ» обусловлен как раз идеей множественности персонажей. Возможно, отсюда появляются и мотивы кормления чертей¹ зерном (возможно, это связано и с процессом конвергенции схожих мотивов): ‘работа чертям: собирать льняное семя / крупу / зерно / овёс’ рождает идею кормления бесов.

Элементы, связанные со смертью / мучениями колдуна, которого одолевают бесы, потому что он не может давать им работы, являются вариацией мотивов ‘Трудная смерть ведьмы и ‘трудная смерть колдуна’ [Зин. Г. I.17, Г. II.17].

Сокращения

АЛФ – Архив лаборатории фольклористики РГГУ.

Литература

- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2014 – *Виноградова Л.Н.* Оппозиция единичный / множественный как один из идентифицирующих признаков мифологических персонажей // In *Umbrа*: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 3 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014.
- Власова 1998 – *Власова М.Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Голева 2011 – *Голева Т.Г.* Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб., 2011.
- Зин. – *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm#11>
- Зиновьев – *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин (публикация Н.Л. Новиковой, Г.Н. Зиновьевой). URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev1.htm>.
- Знатки – *Знатки, колдуны, чернокнижники: Колдовство и бытовая магия на Русском Севере.* М., 2013.

¹ С.Ю. Неклюдов, приводя множество параллелей из других традиций, говорит о мотиве кормления бесов как об архаическом элементе, связанном с регулярным кормлением духов [Неклюдов 2012].

- Криничная 2002 — *Криничная Н.А.* Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче-усвоении эзотерических знаний // Этнографическое обозрение. 2002. № 2.
- Кузнецова 1997 — Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / Сост. В.П. Кузнецова. Петрозаводск, 1997.
- Мазалова 2011 — *Мазалова Н.* Русский колдун и его помощники // Штернберг: К 150-летию со дня рождения. СПб. 2011. С. 261—272.
- Мазалова 2013 — *Мазалова Н. Е.* Русский колдун: герой, злодей // Труды Карельского научного центра РАН. № 4. 2013.
- Мифология Коми 1999 — Мифология Коми. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1) / Рук. авт. колл. Н.Д. Конаков. М.; Сыктывкар, 1999.
- НДП — Народная демонология Полесья: публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т.1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010.
- Неклюдов 2012 — *Неклюдов С.Ю.* Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Нижегородское Поволжье 2007 — Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Никитина 1994 — *Никитина Н.А.* К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994.
- Петров 2013а — *Петров Н.В.* «Выглядят, как котятки»: механизмы визуализации мелких демонов (Visualization mechanisms of petty demons in Russian mythological tales) / Визуальное и вербальное в народной культуре: тезисы и материалы Международной школы-конференции — 2013 / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. М., 2013.
- Петров 2013б — *Петров Н.В.* Указатель мотивов к публикуемым мифологическим текстам // Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере. М., 2013.
- Русинова 2011 — *Русинова И. И.* Отражение представлений о колдовстве и знахарстве пермскими диалектными словарями // Вестник Пермского университета. Сер.: Российская и зарубежная филология. 2011. Вып. 4.
- Сидоров 1997 — *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997 (1928).
- Симонсуури — Симонсуури. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/simonsuuri/>
- Смилянская 2003 — *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII в. М., 2003.
- Христофорова 2012 — *Христофорова О.Б.* Как выглядит икота? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Христофорова 2013 — *Христофорова О.Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции М., 2013.

- Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Черепанова 2005 – *Черепанова О.А.* Мифологические функции птиц в русских быличках и других материалах // Черепанова О.А. Культурная память в древнем и новом слове: Исследования и очерки. СПб., 2005.
- Шумов 1991 – Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991.
- Jauhiainen – Jauhiainen, M. The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FF Communications No. 182). FF Communications No. 267. Helsinki, 1998.

В.Я. Петрухин

**Идолы, демоны и ритуальная коммуникация
(Скандинавия и Русь)**

Христианская интерпретация идолов как бездушных обрубков дерева, каковые могут оживить лишь вселившиеся в истукан бесы, соотносится с распространенным дохристианским представлением о том, что «жизни» идола способствуют ритуальная коммуникация – жертвоприношения. В исландской «Пряди о Свейне и Финне» рассказывается об идоле Тора, который мог разговаривать и передвигаться благодаря обильным жертвам – усердный жертвователю выводил деревянного бога из капища и «водил Тора по острову». В состязание с ожившим идолом вступает сам христианский конунг Норвегии Олав Трюггвасон: деревянный идол не выдерживает традиционного для скандинавской традиции испытания огнем, когда «Тор» с конунгом, взявшись за руки, идет через костер, дерево горит [Гуревич 2017: 69–75]. Не менее парадоксальным представляется другой эпизод борьбы Олава с тем же Тором – самым популярным божеством Скандинавии, повсюду имевшим свои капища: упорствующий язычник Свейн («Прядь о Свейне и Финне» [Гуревич 2017: 120 сл.]) готов принять христианство при условии, что капище со всеми богатствами сохранится¹. Таким образом, по договоренности принято было своеобразное «двоеверие»: Тор не лишился материального содержания, а домочадцы Свейна крестились. Тем временем сын Свейна Финн принял крещение в Дании и вернулся ко двору Олава. Конунг рассказывает Финну историю о двоеверном поведении отца – она приводит сына-христианина в такую ярость, что он обвиняет конунга в еретическом попустительстве язычникам. Тор, предчувствуя недоброе, во сне является к брату Финна, сетуя на свою судьбу, но тот отказывает в сочувствии беспо-

¹ Мотив капищ как мест концентрации сокровищ роднит скандинавскую традицию с традицией балтийских славян, которым латинские хронисты приписывали даже обычай десятины, жертвующей язычниками своим богам [Назаренко 2009: 307; ср. у скандинавов – Гуревич 2017: 26, 49, 245]. В древнерусской традиции нет описания капищ: Владимир ставит кумир «Перуна древяна, а главу его сребрену, а усь злат» [ПВЛ: 37].

мощному богу. Финн является в капище, собирает в мешок накопленные там сокровища, сбрасывает богов с их престолов. Он накидывает Тору на шею веревку, тащит истукан к берегу. «Там он привязал его к лодке и поплыл к конунгу, а Тор всю дорогу болтался за бортом под водой. Время от времени Финн наносил ему удары», а, прибывши к Олаву, разбил идол в щепы и сжег дотла.

Описание окончательной расправы с идолом находит параллели как в летописи, так и в латинских хрониках, описывающих разорение капищ у балтийских славян. В «Повести временных лет» особо выделяется расправа с кумиром Перуна в Киеве: кумир волокут к берегу, бьют палками и спускают по реке к Днепровским порогам. Показательна ремарка летописца: «Се же не яко древу чююще, но на поруганье бѣсу, иже прелщаше симь образом челоувѣкы, да възмездье прииметь от челоувѣкъ» [ПВЛ: 52]: описание близко повествованию об изгнании Февруария из Рима в византийских источниках летописи – Хрониках Малалы и Амартола [Петрухин 2004]; ср. типологически близкие «обряды насилия» в иконоборчестве [Майзульс 2017: 254 сл.].

Специального комментария в связи с сюжетом цитированной «пряди» заслуживает рассказ, очевидно распространяющий «дублетный» текст о влечении Перуна к Волхову¹ уже в Новгороде по велению загадочного епископа Акима (Иоакима) Корсунянина (см. к продолжающейся дискуссии о месте этого текста в начальных летописных сводах – [Гиппиус 2014]): наутро после разорения «требища» житель новгородского предместья Пидьбы, направлявшийся продавать посуду в город, обнаружил, что Перун пристал к «берви» (бревенчатому плоту или помосту – *В.П.*) «и отрину и шистомь: “ты, рече, Перушице, досыти еси пиль и яль, а ныне попллови прочь”» [НПЛ: 160]. Фольклорный диалог с низвергнутым кумиром, который именуется пренебрежительно «Перушице», – уникальный для русской традиции «языческий» реликт бытового отношения к высшему божеству, после крещения лишенному содержания, подобно скандинавскому «собрату». Фольклорные разыскания были необходимы новгородскому летописцу, чтобы подтвердить историчность своей конструкции этиологической концовкой².

А.А. Гиппиус [2014] отметил, что деяние жителя Пидьбы соответствует летописному (в киевской ПВЛ!) требованию князя Владимира, спускающего Перуна по воде: «Аще кде пристанеть, вы отрѣвайте его от берега», лишь за порогами – за пределами Русской земли Перуна изверг ветер «на рѣнь, и оттолѣ прослу Перуна Рѣнь» [ПВЛ: 52]. Здесь также имеет место этиологическая концовка, фиксирующая урочище на границе Киевской земли, а не встречу с низвергну-

¹ Мотив низвержения кумира в реку (ср. фольклорный обычай «спускания по воде») распространен в древнерусской литературе, связанной с описанием крещения: в «Обычном житии Владимира» в Почайну влекут и Волоса [Шахматов 2014: 288]. С этим мотивом увязывают и находку в реке Збручского идола.

² В более поздней (?) новгородской традиции в момент низвержения в Перуна входит бес и (в отличие от Тора из цитированной пряди) въяве сетует на свою долю: «О горѣ! охъ мнѣ! достахся немилостивымъ симъ роукамъ». Бес бросает Перунову палицу на новгородский мост, ею же и нынѣ безумнии убивающесея, утеху творят бѣсом» [ПСРЛ IV, 1: 90]. Здесь речь и деяния беса вводят также этиологический мотив, объясняющий бесчинства новгородцев.

тым кумиром (ср. жанр былички) в Новгороде. В связи с последним мотивом нельзя не возвратиться к скандинавским обрядовым параллелям, связанным с заселением исландской земли: подплывающие к острову спускали на воду резные столбы почетного сиденья и причаливали там, где прибывались к берегу эти столбы; в «Саге о людях с Песчаного берега» говорится, что именно Тор, изображенный в резьбе, указывал путь переселенцам [Гуревич 2017: 25, 655].

Сокращения

НПЛ – Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000 / ПСРЛ. Т. III (репринт издания под ред. А.Н. Насонова: М.-Л., 1950).

ПВЛ – Повесть временных лет / Подг. текста, пер., ст. и комм. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, подг. М.Б. Свердлов. СПб., 1996.

ПСРЛ IV, 1 – Полное собрание русских летописей. Т. IV. Ч. 1. Новгородская Четвертая летопись. М., 2000.

Литература

Гиппиус 2014 – *Гиппиус А.А.* Низвержение кумиров в начальном новгородском летописании: литературные источники и происхождение текста // Восточная Европа в древности и средневековье: Язычество и политеизм в процессах политогенеза. XXVI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. М., 2014.

Гуревич 2017 – Исландские пряди. Изд. подг. Е.А. Гуревич. Отв. ред. О.А. Смирницкая. М., 2017.

Майзульс 2017 – *Майзульс М.Р.* «Если ты бог – защищайся»: католические модели протестантского иконоборчества // Одиссей: человек в истории. 2015–2016. М., 2017.

Назаренко 2009 – *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне (Древнейшие государства Восточной Европы. 2007 год). М., 2009.

Петрухин 2004 – *Петрухин В.Я.* «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика: к 80-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2004.

Шахматов 2014 – *Шахматов А.А.* Жития князя Владимира: Типологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв. / Подг. текста Н.И. Милютенко. СПб., 2014.

Представления о водяных духах у чулымских тюрков Тегульдетского района

Комплекс традиционных представлений чулымских тюрков о мифологических существах, связанных с водным пространством, – равно как и в целом вся низшая мифология чулымских тюрков, – в первую и основную очередь известен по материалам, собранным экспедициями Э.Л. Львовой в Причулымье (конкретно – в Тегульдетском районе Томской области, в меньшей степени – в западных районах Красноярского края) в 1969–1980 гг.

В целом описания водных мифологических существ, приведенные в материалах экспедиций Э.Л. Львовой, находятся в рамках общетюркской системы представлений о «хозяевах» определенной местности. Общий чулымский термин для обозначения «хозяина воды» – духа речного пространства – звучит как *Суеси / Сугуези / Суга ези / Суези* – то есть, фактически, это традиционное именование «водяной хозяйин», родственное татарскому *су иясе* [Тюркские народы Сибири 2006: 115], хакасскому *суг-ээзи* и тофаларскому *сун-ези / сун-эзи* [Дьяконова 2001]. Наиболее часто в чулымских записях термин появляется именно в форме *Суеси* [МАЭС ТГУ 375-1].

Интересно, что в чулымской фольклорной традиции (в отличие, например, от хакасских материалов) функционально и атрибутивно фигура «хозяина вод» абсолютно тождественна «хозяину Чулыма». *Суеси* не описывается как «хозяин всех вод», владыка всех рек, озер и ручьев; он выступает именно в роли сугубо и исключительно хозяина Чулыма – как основания всего обжитого мира чулымских тюрков.

Фигура *Суеси* в зафиксированных материалах «индивидуализирована», сведена к единому образу. В большинстве случаев он выступает как единоличный покровитель водного пространства Чулыма; реже встречаются представления о том, что Чулымом правят «хозяин с хозяйкой». При этом не зафиксировано каких-либо представлений ни о «множественности» *Суеси* (то есть, о наличии «хозяев» у разных рек, у притоков Чулыма, у различных его течений и т.д.), ни о связи с чулымским водным пространством каких-либо иных мифо- и демонологических фигур.

Можно выделить несколько вариантов описания «хозяина Чулыма», встречающихся в фольклорных текстах.

1. *Суеси* описывается антропоморфным, в мужском облике; при переводе на русский упоминается информантами в мужском грамматическом роде. Среди черт, характерных для этого типа – малая дефинированность облика; указывается факт существования «хозяина Чулыма» («*Суеси* – хозяин Чулыма. Как человек сидит на Чулыму») [МАЭС ТГУ 375-1], но не дается никаких дополнительных указаний. В единичных случаях упоминается встреча с *Суеси* на берегу Чулыма и указывается на едва ли не единственный его отличительный признак – необычайно высокий рост («с пол-лесины»).

2. *Суеси* описывается как «хозяйка вод»; при переводе на русский упоминается информантами в женском грамматическом роде. Характерны подробные

описания внешности, тождественные зафиксированным у хакасов (нагота, большие свисающие груди, длинные волосы, магический гребень) [МАЭС ТГУ 458-12]. В целом описания этого типа наиболее близки многократно зафиксированным хакасским текстам о *Суг-ээзи*, «водной хозяйке».

3. *Суеси* описывается как «волосатый ребенок». Крайне редкий тип описания, встречается в единичных записях.

4. *Суеси* описывается териоморфно, как «стоящий на воде сохатый с длинными волосами» [МАЭС ТГУ 375-1].

5. *Суеси* описывается териоморфно / ихтиоморфно; как гигантское водное существо («бревно длиной локтей в двадцать»), чаще всего отождествляемое самими информантами с гигантской щукой. В экспедиционных материалах Э.Л. Львовой встречается упоминание о «кости от головы суеси», которую нашли в Чулыме и которая «была похожа на щучью голову»; кроме того, сюда же косвенно могут быть отнесены представления о том, что хозяин и хозяйка Чулыма, «играя, могут человека утопить», и что «однажды Суеси захватил и утащил в воду рыбака» [МАЭС ТГУ 375-1].

При анализе «водной» демонологии чулымских тюрков в сравнительной перспективе можно выделить несколько параллелей с иными материалами индигенных культур южной Сибири.

«Мужской» и «женский» образы *Суеси* в целом типичны для тюркских культур южной Сибири – фигуры такого типа находятся в низшей мифологии татар, телеутов, шорцев. Наиболее близки эти варианты описания *Суеси* к представлениям о «хозяевах воды» у северных групп хакасов. Существуют, впрочем, и различия: у чулымских тюрков *Суеси* практически всегда выступает как единичное существо или пара существ с достаточно жесткой географической атрибуцией, в то время как у хакасов встречаются представления о *Суг-ээзи* как целом классе существ, связываемых с различными водными источниками и пространствами [Бурнаков 2006: 42] [Дьяконова 2001].

Представления о *Суеси* как о «покрытом волосами ребенке» специфичны для чулымских тюрков; аналогичные описания для материалов окружающих культур нехарактерны – за исключением, пожалуй, косвенной аналогии с «чудовищным» обликом *Суг-ээзи*, упоминаемым в хакасских материалах [Бурнаков 2006: 47]

Особый интерес в данном контексте могут представлять представления о *Суеси* четвертого и пятого типов – как о «сохатом» и как о гигантском водном существе.

Представление о «хозяине вод» именно и конкретно в облике лося в целом мало распространено даже в исходном чулымском контексте (упоминается в записях редко и очень кратко – в сравнении, например, с рассказами о действиях *Суеси* в антропоморфном или ихтиоморфном облике), не говоря уже о поиске схожих сюжетов в материалах окружающих культур; однако в данном случае в чулымских текстах можно отметить наличие неочевидных, но любопытных параллелей с общетюркским контекстом. По мнению Э.Л. Львовой, в представлениях тюрков саяно-алтайского региона можно выделить определенный набор представлений о быке как воплощении «обитателя» или «хозяина» водных источников [Традиционное мировоззрение 1988: 23]; на схожие представления

косвенно указывают хакасские представления о духах озер в облике быков [Бурнаков 2006: 43]; у сибирских татар одно из наименований «водяной хозяйки» *су анасы – су сыер*, «водяная королева» [Тюркские народы 2006: 115] Чулымское представление о лосе как воплощении «хозяина» Чулыма может, видимо, восходить к общему с этим сюжетом источнику – с заменой быка на функционально близкое ему, но более привычное для ландшафта таежного Приобья животное.

Представление же о *Суеси* как о гигантском водном существе (отождествляемом, как правило, с щукой или чем-то, ей подобным) связаны, напротив, с достаточно большим количеством параллельных сюжетов; и здесь как раз интереснее направление этих параллелей, чем факт их наличия. С одной стороны, у тюрков саяно-алтайского региона зафиксированы представления о *Сугэззи* в облике щук [Бурнаков 2006: 47] [Традиционное мировоззрение 1988: 89–90]; с другой – описания ихтиоморфного облика *Суеси* во многом функционально схожи с селькупскими легендами о водяных чудовищах *камья-эта* и *квели-кожар*, «рыбах-мамонтах» в облике гигантских щук [Степанова 2008: 55]. Примечательна здесь также указываемая О.Б. Степановой связь в селькупских представлениях лося и квели-кожара – лось по достижении определенного количества лет уходит в реку и превращается в квели-кожара [Степанова 2008: 55].

Таким образом, подводя итог, можно выделить следующие черты «водной» низшей мифологии чулымских тюрков, потенциально любопытные для дальнейшего исследования:

- представления о духах водного пространства у чулымцев максимально индивидуализированы, сведены к фигуре «хозяина вод» – единой или парной;
- териоморфный вариант описания «хозяина вод» обнаруживает определенные параллели с достаточно архаическими общетюркскими представлениями – и, возможно, восходит к ним;
- ихтиоморфный вариант описания переключается как с тюркскими, так и с южносамодийскими представлениями – и вопрос о том, к какому из источников он ближе, остается открытым.

Сокращения

МАЭС ТГУ 375-1, 458-12 – Материалы экспедиций Э.Л. Львовой, МАЭС ТГУ. Дело № 375, тетрадь 1; дело № 458, тетрадь 12.

Литература

- Бурнаков 2006 – Бурнаков В.А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006.
- Дьяконова 2001 – Дьяконова В.П. О значении реки и воды в культуре тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Исторический ежегодник. Спец. вып. Омск, 2001.
- Традиционное мировоззрение 1988 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Новосибирск, 1988.

Степанова 2008 – Степанова О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. Санкт-Петербург, 2008.

Тюркские народы 2006 – Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М., 2006.

С.И. Порфирьева

**Знак демона: о способе выражения магических действий в лекции
«О магическом искусстве» Франсиско де Витории**

Перемещение по воздуху, мгновенная «телепортация» из одного места в другое, скачки на животных с Дианой и Иродиадой, наконец, совокупление с демонами и его свитой – далеко не все возможности, которые доступны ведьме или колдуну, заключившему договор с демоном. Установить связь с демоном, существом нематериальным, человеку возможно лишь посредством материальных вещей, выступающих как знаки, будь то магический круг, животное, крест или заклинания. В семиотике демонического демон выступает в качестве интерпретатора, который в ответ должен сообщить вызывающему в реальном мире, что его знак получен. Сделать это демон может, например, перемещая вещи с места на место или шевеля языком вызывающего или овладевая другим органом его тела, тем самым обращаясь к человеку через определенный знак. Подобная коммуникация создает определенную знаковую систему, в которой демоническому действию уделяется большое внимание. Как характеризуются действия демонов? Могут ли они подавать и оставлять знаки? Для того, чтобы ответить на данные вопросы, следует обратиться к лекции «О магическом искусстве» испанского богослова Франсиско де Витории.

Прочитанная Ф. де Виторией¹ в 1540 г. лекция «О магическом искусстве» занимает предпоследнее место в «Богословских лекциях»². Текст лекции делится на восемь вопросов (*quaestiones*), к каждому из них профессор предлагает аргументы «за» и «против», которые представляются в виде суждений (*propositio*). Затем на вопрос дается ответ, что позволяет лектору перейти к следующему вопросу. Таким образом, каждый вопрос представляет собой законченную смысловую единицу, которую можно рассматривать самостоятельно.

В своей лекции Витория выделяет два типа магии. Магию первого типа он называет естественной с определенной оговоркой: «...представляется, что это не естественная магия, но лишь какая-то часть скрытой и потаенной философии, которую, если бы она была более известной и начала бы входить в обы-

¹ Подробнее о биографии Ф. де Витории см. [Шмонин, 2006: 35–38; Марей 2015: 508–510; Noreña 1975: 37–68].

² «Богословские лекции», или *Relectiones theologicae* – знаменитая подборка текстов публичных выступлений Ф. де Витории. Такие лекция традиционно читались раз в год или в несколько лет. Этот сборник включает в себя 13 лекций, которые делятся на два тематических блока: социально-политические проблемы и вопросы морально-богословского характера.

чай, не только философы, но также и народ перестал бы представлять и называть магией, но причислял бы ее к прочим искусствам» [Марей 2015]. Второй тип Витория относит к магическому искусству, которое основывается на нематериальной власти: «не следует сомневаться, что, помимо этой естественной магии, есть и другое магическое искусство, не зиждущееся на естественных силах и основаниях, но покоящееся на какой-либо нематериальной и отделенной власти и воле и пользующееся ею» [Марей 2015].

В своей лекции профессор концентрируется на втором типе магии. Особое внимание он уделяет этому в четвертом и шестом вопросах лекции, описывая возможности магов и демонов, а также их коммуникацию. Характерной особенностью действия демона является либо превращение кого-либо (для этого он использует в основном глагол *converto*, который встречается в тексте 10 раз, и один раз употребляет существительное *transformatio*), либо перемещение кого-либо чего-либо (глаголы *movere*, три раза, и *transfero*, пять раз). Действия магов или ведьм обычно заключается в призыве демонов посредством различных практик.

Действию магов конкретно посвящен шестой вопрос: «могут ли маги принуждать демонов по воле своей?». Здесь Витория ссылается на 10 книгу Августина «О граде Божьем», где рассказывается о некоем халдее, который «заклял мольбой духовные силы, что они не выполняли прошений»¹, а также на восьмую книгу «О древностях» Иосифа Флавия, где говорится о формулах и заклинаниях Соломона, и о Елеазаре, который посредством этого заклятия изгонял демонов². Затем богослов делает небольшое заключение, что всякое человеческое действие не может сравниться с силой демонов: «Маги пользуются словами, знаками, прикладывают травы, и другими природными вещами, но это все не может принудить демонов, потому что нет силы, которая бы сравнилась с ним. Следовательно, сам маг, ни через себя, ни при помощи используемых средств, не может принудить демонов»³.

Также Витория – со ссылкой на Святого Фому – утверждает, что «слова в отрыве от значения никакой силы не имеют, если только не произносятся вслух»⁴, а знаки могут лишь «подвинуть ум в отношении объекта»⁵. Два эти тезиса, извлеченные, очевидно, из Фомы, отправляют нас к теории знаков Августина, которая кратко излагается в первой книге «Исповеди», а позже комментируется в «Философских исследованиях» Витгенштейном [Витгенштейн, 1:

¹ Ut enim narrat Augustinus 10 De civitate Dei c.9, Porphyrius refert se vidisse quod quidam vir chaldaeus, tactus invidia, abiuratas spirituales potentias precibus alligaverit, ne postulata concederent [Vitoria 1960: 1269].

² Et ipse Iosephus dicit se vidisse Eleazarum quemdam, qui, praesente Vespasiano et eius filiis, usus adiuratione Salomonis, et radice a Salomone monstrata, daemones expulit ab obsessore [Vitoria 1960: 1269].

³ Quia magi utuntur verbis et signis et applicatione herbarum aut aliarum rerum naturalium. Sed omnia ista non possunt cogere daemones, quia non est potestas quae comparetur ei [Vitoria 1960: 1273].

⁴ Item, ut arguit Sanctus Thomas, verba de, seclusa significatione, nullam efficaciam habent nisi forte in auditum [Vitoria 1960: 1273].

⁵ Inquantum autem sunt signa, solum possunt movere intellectum in ratione obiecti [Vitoria 1960: 1273].

80–83]: каждое слово – это знак, который определяет нечто, что находится в реальном мире.

Каким образом тогда возможен призыв демона, если в реальном мире (нашем мире) его невозможно обнаружить? Витория отвечает на это следующим образом: маги часто пользуются не одними словами, но ритуалами, а если они пользуются лишь святыми словами, то «демоны делают так, чтобы суеверные люди полагали, будто бы они не чужды христианской религии; либо, возможно, что иногда демоны подчиняются магам божественной силой и из почтения ко священным словам»¹.

Так, между демонами и людьми возникает «молчаливое соглашение» посредством знаков. Иначе говоря, складывается определенная семиотическая система, в которой человек подает знаки, а демон их принимает. Тем более, что Витория – ссылаясь на девятую книгу Метафизики – убежден в том, что у демонов нет никаких иных потенций «кроме интеллекта и воли», то есть они всегда находятся в пассивном состоянии воспринимающего.

Каким же образом демоны могут ответить на подаваемые знаки? Логика Витории в данном вопросе следующая: демон может обнаруживать себя лишь посредством действия, поэтому в его случае ответом на знак вызывающего будет некое действие. Однако различный онтологический статус демона и человека ставит под вопрос возможность демона действовать в человеческом мире. По крайней мере, круг таких действий ограничен: например, демон не может оживить статую и вряд ли способен перемещать ведьм по воздуху. Однако демон может овладеть чувствами человека: «...и оставляет [их] словно мертвыми, а между тем он играет и движет внутренними чувствами так, чтобы они полагали, что они на самом деле это делали: то есть то, что они действительно летали и по-настоящему совокуплялись с демоном и его свитой, хотя на самом деле не двигались с места»².

В подтверждение Витория приводит опыт Алонсо Тостадо де Мадригал: «...так, одна женщина из их числа в его присутствии нанесла на себя мазь и тотчас же рухнула без чувств так, что не пришла в себя, даже когда она прижег ей ногу головней. Но спустя некоторое время, когда она пришла в себя, она рассказала о чудесах, как словно она была в поле со множеством людей и прочее, что обычно рассказывает»³.

Таким образом, коммуникация между демоном и человеком – это, в первую очередь, «молчаливое соглашение», построенное на знаках. И если человеческие действия действительно представляют собой материальные знаки, то действия демона реализуются через человека и таким образом становятся

¹ Sed si aliquando utuntur solis verbis sacris, hoc daemones faciunt ut vani homines putent eos non exclusos et alienos a religione christiana. Vel fortasse aliquando daemones coguntur etiam a magis, virtute tamen divina, propter reverentiam verborum sacrorum [Vitoria 1960: 1275].

² Sed quod rapit sensus earum et relinquit velut exanimes, et interim illudit et conmovet ita sensus interiores ut vere putent illa geri, scilicet se volare, et vere commisceri concubitu aut daemone aut alicui ex suo satellitio, cum tamen loco non fuerint mutatae [Vitoria 1960: 1283].

³ Nam cum muliercula una ex illo numero coram eo unxisset se unguento, statim corruit sine sensu, ita ut titione pedem illius combusserit, nec excitaretur. Sed post spatium temporis, cum ad se redisset, narrabat mirabilia, scilicet se fuisse in campo cum multitudine hominum et alia quae solent referri [Vitoria 1960: 1283].

знаком для вызывающего, что демон его услышал. То есть демоническая связь – это определенного рода круг, замкнутый на человеческом теле: посредством него вызывающий подает знак демоническим силам и посредством своего же тела получает ответ от интерпретатора, отождествляясь со знаком.

Литература

- Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М., 1994.
- Марей 2015 – *Марей А.В.* Лекция о магическом искусстве достопочтенного отца и брата Франсиско де Витории (пер. с лат. А.В. Марей) // Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени / Отв. ред. П.В. Соколов. М., 2015.
- Vitoria 1960 – *Vitoria F. de Relecciones teologicas* / ed. por T. Urdañoz. Madrid: Editorial Católica, 1960.

К.Ю. Рахно

Под сенью кровли: свес крыши как защита от демонов

Еще в античные времена граница считалась носителем различных магических сил: чужая магия разрушалась на ней, не переходила через нее; на границе можно было увеличить силу благодаря применению других вещей, обладающих магической силой; граница не только защищала от внешнего зла, она ещё и обладала магией исцеления, прогоняя демонов болезни, а также была местом пророчества. При этом свес крыши дома наряду с другими признанными границами (мост, река, перекресток, ограждение, порог) в европейских народных верованиях наделялся всеми вышеупомянутыми свойствами [Hoffmann-Krayer 1974, 3: 1145]. Так, например, в конце XIX в. в тирольской местности Лангестай считали, что блуждающие огни и злые духи не могут пересечь черту свеса крыши [Hauser 1897: 3]. В Южном Тироле верили, что именно там можно уберечься от злого духа [Neul 1897: 471]. В австрийском городе Нойленгбах ещё в 1920-х гг. дети говорили, что сила ведьм и блуждающих огней заканчивается там, где падают капли с кровли. В общине Кройцштеттен полагали, что свес крыши является защитой от духов. Также среди детей считалось, что если выставить во время грозы палец за пределы свеса крыши, молния отрубит ту часть пальца, которая находится вне указанной черты [Höfer 1927: 85]. В соседней Швейцарии тоже утверждали, что под свесом крыши можно найти защиту от чёрта и злых духов [Bächtold 1914: 229]. Под крышей эти духи уже нестрашны [Kohlrusch 1854: 340; Rochholz 1862: 179; Sartori 1915: 235].

Конструктивные элементы крыши, которые выступали за внешний периметр здания, формировали границу неприкосновенности жилья. По народным верованиям австрийцев, призраки не могли шагнуть за черту свеса крыши [Rochholz 1856: 77]. В Нижней Австрии в конце XIX в. считали, что неприкаянные души могли преследовать людей только до свеса крыши дома, а черт ниче-

го не может сделать под свесом крыши дома из-за наличия креста на двери [Leeb 1892: 21, 32]. В Тюрингии аналогично надеялись, что свес крыши не могут пересечь блуждающие огни, злые духи [Lommer 1885: 3], как и в Швабии, где думали, что под свесом крыши сила духов не действует [Heinrich 1852: 125]. Вместе с тем, дети в Южной Моравии в 1920-х гг. верили, что если пройти под каплями дождя, которые стекают с крыши, то можно попасть под власть злых духов [Höfer 1928: 50]. В Швейцарии в XIX столетии полагали, что если ребенок с немытыми руками выйдет утром за пределы свеса крыши, он станет жертвой ведьмовской магии [Kohlrusch 1854: 340; Sartori 1915: 235].

Дом был убежищем, которое защищало человека в опасную минуту. В Шпротаве (Западная Польша) считали, что от черта следует прятаться под свесом крыши [Drechsler 1906: 44]. В Тироле были убеждены, что от злого духа спастись можно, если добежать до дома, трижды обежать под свесом крыши и при этом громко кричать [Hoffmann-Krayer 1974, 8: 355]. В окрестностях немецкого города Гернсбах в XIX в. рассказывали, как один человек, держа путь у подножия местной горы, услышал, что призрак охотится поблизости на лугу. Мужчина решил посмеяться над ним и закричал: «Старая падаль, дай мне что-то из своей дичи». К счастью, поблизости находилась кладовая с сеном, под крышу которой человек быстро запрыгнул, услышав приближение разъяренного привидения. Рассказчик завершил повествование словами: «Кто находится под крышей, над тем духи не имеют силы» [Meier 1852: 125]. В конце XIX в. в швейцарском кантоне Санкт-Галлен рассказывали, что вблизи села Цуцвиль некогда бродил дух в виде пылающего мужчины и часто приближался к сельским домам, но не проникал никогда дальше свеса крыши. По совету священника, один из местных жителей прослужил три раза мессу, после чего дух исчез [Kessler 1897: 144]. Близ Валтровице (Южная Моравия) часто видели трёх огненных мужчин. Когда они ночью подсаживались на проезжающие телеги, лошади останавливались. Молитвой кучер не мог ничего поделать, помогало иногда только применение бранных слов. А в полночь они исчезали сами по себе. Огненные люди отваживались добраться даже до дома, до овина, но не могли попасть под свес крыши [Bacher 1937: 39].

В Швейцарии рассказывали историю о чиновнике, который присвоил значительную сумму общественных денег, за что был проклят и должен был после смерти неприкаянным блуждать от города Бругг до сёл Умикен и Фильнахерн, исчезая на обратном пути. В новолуние он был маленьким, как молоденькая кошка, а когда месяц был полным – большим, словно бык, однако всегда с большими огненными глазами. Во время своих странствий он преследовал фабричных рабочих, которые поздно возвращались домой из Бругга, топтал овощи и цветы на грядках, а также ломал ограду. Однако гнался он за людьми только до свеса крыши, а потом исчезал [Rochholz 1862: 78].

Передавались и другие истории о чудесном спасении под крышей. В Нижней Саксонии в XIX столетии рассказывали, что неподалёку от города Оснабрюк, в холме Хюгель, пронизанном подземными ходами, жили гномы, которые ковали для жителей окрестных поселений всякие орудия. Однако сами гномы были невидимы для людей, поэтому тот, кто хотел заказать какое-то орудие, должен был написать заказ на бумаге и оставить его на столе перед входом в

пещеру, служившую входом на территорию гномов. Когда заказчик на следующий день приходил, заказанное им изделие находилось уже там, а на столе лежал листок, на котором была написана стоимость орудия, которую нужно было сразу оплатить. Некоторые утверждали, что приходить туда можно было только в определенные дни, а именно в четверг и воскресенье. Рассказывали также, что один человек, по фамилии Хюгельмайер, заказал себе лемех, однако, когда пришёл на следующий день забрать орудие и увидел на клочке бумаги цену, то вместо того, чтобы оплатить заказ, дурачась, испражнился на столе. Совершив такое безобразие, он, к своему счастью, вскочил быстро на коня и помчался домой, поскольку почти сразу за ним полетело что-то в виде огненного колеса или, как некоторые говорили, – раскаленного лемеха. Едва удалось наглецу добраться до своего двора и спрятаться под свесом крыши. Говаривали, что долго потом можно было там видеть обгоревшее от раскаленного железа дерево на верее. Однако, когда он уже скрылся под крышей, послышался голос: «За это заплатится ещё девятый Хюгельмайер!». Так и случилось, поскольку самому Хюгельмайеру и его потомкам до девятого колена пришлось прозябать в нищете и только потом, для последующих поколений, дела пошли лучше [Grässe 1871: 865].

Немецкая легенда повествует о девушке, жених которой погиб на войне. Девушка очень тосковала по нему и горько плакала. И в одну ночь перед окном ее дома появился всадник на белом коне, попросил не пугаться, позвал ее, а когда девушка вышла, велел сесть позади себя на лошадь. Однако, когда они приблизились к кладбищу, девушку охватил страх, и она, соскочив с коня, поскорее скрылась под свесом крыши хлева, мимо которого они ехали. Всадник на это сказал, что ей повезло, иначе он растерзал бы ее на куски [Henne am Rhyn 1893: 601].

Лужичане в конце XIX в. рассказывали о пастухе, который верхом удирал от оскорбленного им чудовища, гнавшегося за ним от пастбища до его дома. Пастух едва успел вместе с конем спрятаться под свесом крыши, и только часть конского хвоста была оторвана чудовищем [Veckenstedt 1890–1891: 18].

Свес крыши в качестве ее внешней границы считался настоящей чертой защиты, которую гарантировала кровля дома. Туда уже не распространялась власть демонов, гномов, ведьм, мертвецов и привидений. Вместе с тем, место, где вода стекает с крыши и образует четкую демаркационную линию, было в сознании носителей традиционной культуры вообще священной территорией, своего рода буферной зоной, где духи проявляют свою сущность, а силы магии эффективны. Поэтому кровля и должна была обеспечиваться защитными средствами и изображениями, которым следовало отпугивать злые силы.

Литература

- Bacher 1937 – *Bacher K.* Volkskundliches aus Waltrowitz, Bez. Znaim, in Süd-Mähren // *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde.* 1937. Band 38.
Bächtold 1914 – *Bächtold H.* Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit. Strassburg: Karl J. Trübner Verlagsbuchhandlung, 1914. Erster Band.

- Drechsler 1906 – *Drechsler P.* Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1906. 2. Teil.
- Grässe 1871 – *Grässe, J.G.Th.* Sagenbuch des preussischen Staats. Glogau: Verlag von Carl Flemming, 1871. Zweiter Band.
- Hauser 1897 – *Hauser C.* Werbung und Hochzeit: Schilderungen aus Langesthei in Paznaun. Innsbruck: Druck der Wagner'schen Universitäts-Buchdruckerei, 1897.
- Heinrich 1852 – *Heinrich E.* Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben. Stuttgart: Verlag der J.B. Metzler'schen Buchhandlung, 1852.
- Henne am Rhyn 1893 – *Henne am Rhyn O.* Eine Reise durch das Reich des Aberglaubens. Leipzig: Verlag von Max Spohr, 1893.
- Heyl 1897 – *Heyl J.A.* Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol. Brixen: Verlag der Buchhandlung des Kath. polit. Pressvereins, 1897.
- Höfer 1927 – *Höfer L.* Wiener Kinderglaube // Wiener Zeitschrift für Volkskunde. 1927. XXXII. Jahrgang.
- Höfer 1928 – *Höfer L.* Wiener Kinderglaube // Wiener Zeitschrift für Volkskunde. 1928. XXXIII. Jahrgang.
- Hoffmann-Krayer 1974, 3 – *Hoffmann-Krayer E.* Handwoerterbuch des Deutschen Aberglaubens. Berlin: Walter de Gruyter, 1974. B. 3. Freen – Hexenschuss.
- Hoffmann-Krayer 1974, 8 – *Hoffmann-Krayer E.* Handwoerterbuch des Deutschen Aberglaubens. Berlin: Walter de Gruyter, 1974. B. 8. Silber – Vulkan.
- Kessler 1897 – *Kessler G.* Sagen aus dem untern Teile des st. gallischen Fürstenlandes // Schweizerisches Archiv für Volkskunde. 1897. B. 1.
- Kohlrusch 1854 – *Kohlrusch C.* Schweizerisches Sagenbuch. Nach mündlichen Überlieferungen, Chroniken und andern gedruckten und handschriftlichen Quellen herausgegeben. Leipzig: Rob. Hoffmann, 1854.
- Leeb 1892 – *Leeb P.W.L.* Sagen Niederösterreichs. Wien: Verlag von Heinrich Kirsch, 1892. Erster Band.
- Lommer 1885 – *Lommer V.* Volksthümliches aus dem Saalthal. Kahla: Verlag von I. F. Heyl, 1885. 1. Heft: Aberglaube und Volksmittel.
- Meier 1852 – *Meier E.H.* Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben. Stuttgart: Verlag der J.B. Metzler'schen Buchhandlung, 1852.
- Rochholz 1862 – *Rochholz E.L.* Naturmythen: neue Schweizersagen. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1862.
- Rochholz 1856 – *Rochholz E.L.* Schweizersagen aus dem Aargau. Aarau: Druck und Verlag von H. R. Sauerlander, 1856.
- Sartori 1915 – *Sartori P.* Das Dach im Volksglauben // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1915. Fünfundzwanzigster Jahrgang.
- Veckenstedt 1890–1891 – *Veckenstedt E.* Wendische Sagen der Niederlausitz // Zeitschrift für Volkskunde in Sage und Märchen, Schwank und Streich, Lied, Rätsel und Sprichwort, Sitte und Brauch. Oktober 1890 – September 1891. B. 3.

**«Красота дьявола» как визуальная форма,
создаваемая и деконструируемая в фильме «Заводной апельсин»**

Фильм Стэнли Кубрика «Заводной апельсин» – красивое, жестокое и насыщенное культурными смыслами зрелище. Является ли определяющим свойством этого зрелища то, что, используя известную метафору, можно назвать «красотой дьявола», или же в итоге оно должно прочитываться как авторское аллегорическое¹ высказывание? Ответ на этот вопрос зависит от зрителя, от его способности уловить, где здесь заканчивается повествовательный мир героя фильма – влюбленного в музыку Бетховена молодого отморозка Алекса, от имени которого ведется рассказ, и начинается текст реального автора. Диегетическое² пространство рассказа героя возникает в самом начале картины и не требует никаких усилий для его распознавания. Звучит электронно-барочная вариация «под Баха» Уолтера Карлоса (после смены пола – Венди Карлос), и на экране после нескольких кроваво-красных и ультрамариновых кадров с титрами возникает статичный крупный план глядящего исподлобья «в глаза зрителю» лица Алекса. Через короткое время происходит медленный переход от крупного плана к общему и появляется изображение четырех держащих бокалы с белым напитком молодых людей.

По словам Джеймса Нэрмора, автора известной книги «Кубрик», «Заводной апельсин» содержит

массу блестящих операторских, постановочных и монтажных решений. Среди наиболее эффектных приемов – использование варифокального объектива, получившего широкое распространение в 60-е, особенно в фильмах французской «новой волны» и на телевидении, где «зум» стал доступной заменой съемки с движения <...> Характерная особенность кубриковского «зума» – очень медленный переход от сверхкрупного плана к общему и, как следствие, постепенное «разоблачение» [Нэрмор 2012: 236].

Описанные выше начальные кадры «Заводного апельсина» – крупный план лица Алекса, трансформирующийся в общий план четырех персонажей, – пример такого «разоблачения», создающего в этом визуальном прологе «эффект

¹ Речь идет о том смысле «аллегоричности», который имел в виду В. Беньямин, противопоставлявший в работе «Происхождение немецкой барочной драмы» аллегорическое искусство, которое выстраивает повествование как развертывание определенного концепта, символическому искусству, выстраивающему «образы», см. [Беньямин 2002: 163–251].

² Кристиан Метц определяет диегезис как «совокупность фильмической денотации: сам рассказ, но также пространство и время вымысла, задействованные в этом рассказе, а также персонажи, пейзажи, события и другие повествовательные элементы, рассматриваемые с точки зрения денотации» (цит. по [Ямпольский 1984: 256]).

статичного кадра, живой картины – композиции, выстроенной по правилам живописи» [Нэрмор 2012: 237].

«Это были я, милый Алекс, и три моих друга, Пит, Джорджи и Дим», – информирует зрителя закадровый голос, звучащий одновременно с продолжающимся изменением пространства кадра. С неспешной механической неотвратимостью происходит наращивание его глубины, по-прежнему осуществляемое посредством использования варифокального объектива, вследствие чего возникает эффект своего рода статичной динамики изображения. Закадровый голос позволяет идентифицировать того субъекта номер один, глазами которого нам как будто бы предлагается видеть мир. В дальнейшем все рациональное в экранном действии, все, что в виде естественно-языкового «это было» автоматически соединяется с киноязыковым «это есть», волею творца данного художественного пространства как бы предоставлено Алексу. Это условная «свободная зона» героя, в ней он «сам по себе»: вот я и мои друзья, и мы часто заходим в бар «Когова», потому что любим выпить в нем наркотический молочный коктейль, который «готовит... к ультранасилию»; потом мы кого-нибудь бьем, насилуем, убиваем, потому что это доставляет нам огромное удовольствие. В уста Алекса Кубрик вкладывает очень правдивый ввиду своей «реалистической» экранной выстроенности миф о прекрасной горгоне Медузе, облачившейся в хитон и доспехи Персея и ставшей практически не отличимой от великого героя. Пока мир романтически возвышен и быстрее ветра мчится автомобиль, который везет четверых друзей, опьяненных жизнью, пока гордая женщина в баре «Когова», глядя на Алекса, поет «Оду к радости» Бетховена, зритель, поверивший в этот миф, смотрит на мир глазами того, в ком он видит экранного красавца Алекса-Персея.

Оксюморонная статичная динамичность как общий «не человеческий», «машинный», принцип пространственно-временной организации предстоящих перед нами кадров создает особый тип визуального воздействия на зрителя. Зрительское восприятие подчиняется тотальности визуальных приоритетов дизайна, клипа и рекламы или, можно сказать, приручается поп-артовской красотой «объективного мира».

В статье «О глубине кадра» М. Ямпольский пишет:

Наложившись на устойчивую живописную традицию, глубинное перспективистское изображение кинокадра приобрело кодифицированный в живописи смысл сверхличного имперсонального видения, «объективного» отражения мира. Отсюда и характерная для кино-мифологии поправка: объектив подобен глазу, но сверхглазу, нечеловеческому глазу» [Ямпольский 1989а: 178].

В «Заводном апельсине» поп-артовский стиль «глубинного перспективистского изображения кинокадра» придает «“объективно” отраженному миру» настолько завораживающий облик, что и тогда, когда Алекс-Персей оказывается Алексом-горгоной Медузой, зритель, верящий в мифы, уже не в состоянии отшатнуться от героя. Успешнее стать привычным и самодостаточным визуальное удовольствие, даже оказавшись удовольствием от «красоты дьявола», ли-

шает оскорбленное моральное чувство дара речи, без которого невозможна никакая рефлексия. Более того, «Заводной апельсин», этот, по словам Д. Нэрмора, «шедевр синемазлогографа» [Нэрмор 2012: 236], создает нечто подобное «стокгольмскому синдрому», заставляя «наивного» зрителя сочувствовать «милому Алексу».

Однако в самом начале фильма, даже раньше, чем закадровый голос обнаруживает «субъективное видение героя», совпадающее со зрительской рецепцией «“объективного” отражения мира», предъявляет себя и «субъективное видение автора». При первом же своем появлении на экране Алекс, как отмечалось выше, смотрит «в глаза зрителю», то есть в кинокамеру. В статье «Дискурс и повествование» М. Ямпольский говорит, что «взгляд в камеру, выявляя наличие автора, подчеркивает сам факт существования дискурса...» [Ямпольский 1989б: 175]. Это означает, что данный кинематографический прием открывает зрителю сам процесс съемки фильма, создания кинотекста, то есть, можно сказать, с ведома автора запускает инерционный механизм зрительского осознания как используемых автором средств визуального воздействия, так и их очуждения.

Плоскостной ассиметричный крупный план часто повторяется в пространстве «Заводного апельсина». Продолжительная статичность таких кадров вступает в противоречие с этой их ассиметричностью, актуализирующей «систему ожидания» потенциальной «содержательной» динамики. «Одно я не выношу – когда вонючий старый пьянчужка орет песни своих отцов и при этом блюет», – дает «закадровый» Алекс логическое разъяснение сцены избияния старого пьяницы, следующей за начальной сценой в баре «Korova». Но этому «быстрому» времени словесного высказывания соответствует почти «замершее» время высказывания кинематографического: на экране появляется изображение, в модернистской денотации которого «реалистичны», а, следовательно, и сразу узнаваемы лишь две винные бутылки и кисть руки. Однако размеры бутылок и кисти говорят о крупности плана, а зазвучавшая еще до комментария Алекса песня помогает «достроить» смысл увиденного: перед нами туловище лежащего на земле человека. Эта картина остается в кадре несколько мгновений, и лишь затем очень медленно отступающая кинокамера «присоединяет» к туловищу руки, ноги и голову, а холодный синий фон первоначального изображения превращается в широкую и глубокую галерею. В следующее мгновение на «старого пьянчужку», распевającego «песни своих отцов», начинают надвигаться со злобнейшей неторопливостью четыре чрезвычайно длинные тени. И лишь после того, как присутствие Алекса, Пита, Джорджи и Дима окончательно фиксируется этими уже остановившимися тенями, появляются сами герои. Отрезанный краями экрана кусок туловища пьяного старика мы видим еще раз, когда малоподвижное художественное пространство и «растянутое» художественное время больше почти не способны противостоять «буре и натиску» логики действия. Эта последняя в сцене статичная картина отличается от первой метонимией присутствием в кадре трости Алекса, упертой в грудь старика. Казалось бы, незначительное дополнение; но эта деталь – точно найденная фиксация культурологического смысла: содержание кадра меняется от наивно-романтической «беспредметности», еще не знающей, что ее ждет, до готовой к «взрыву» «полной ясности». И «взрыв» происходит: после предшествующих малоподвижных эсте-

тизированных планов быстрое, переполненное движением избиение старика выглядит плебейским мельтешением. Но именно здесь словесное означающее – закадровый комментарий Алекса – «завершается» автором, окончательно преобразуется в необходимое ему означаемое. Циничный бунт становится суетливым мельтешением. «Беспредметность» изрядно мельчает и воспринимается уже не как «штучный товар», не как признак яркости личности, а как некое общее место, повторяющийся эпизод на конвейере усталой европейской истории.

Другая сцена – загородная прогулка на автомобиле – не менее «наглядный» пример очуждения «гибельного восторга». Пластической ясностью, выражающей жизненную силу и устремленность в «великие дали», групповой портрет Алекса и его друзей напоминает чуть ли не «Клятву Горациев» Давида. Соединение этой патетики с жизнерадостным аллегро увертюры к опере «Сорокаворовка» Россини создает иллюзию веселой бесшабашности и безграничного оптимизма. Но быстро становится понятно, что автомобиль неподвижен, а проносящиеся за спинами героев темно-голубые сумеречные леса – результат комбинированной съемки с применением рир-экрана. Искусственное движение в искусственном глубинном перспективистском пространстве и экспрессия группового портрета образуют оппозицию, дающую ощущение марионеточной плоскостности фигур и муляжности экспрессии.

Муляжность и марионеточность делаются все более явным содержанием фильма. На экране продолжают кипеть бурные разрушительные страсти, но вскоре последние остатки демонического-человеческого в них вытесняются «демоническим»-звериным. Кубрик придает этому «Оно» черты не естественного зверя, а марионетки, запрограммированной на разрушение. Предметный мир картины постепенно наполняется очевидной эротической значимостью: трость, котелок, длинноносая маска, оставаясь органичной атрибутикой повествования, приобретают фаллическую аллегоричность. В завершающей первую часть фильма сцене поединка Алекса в «Клубе здоровья» с его хозяйкой-Кошатницей эротическая значимость выступает в откровенном виде: Алекс сражается с женщиной огромной фарфоровой моделью фаллоса; она защищается маленьким бюстом Бетховена.

Учитывая «подсказку» современной «Заводному апельсину» маркузеанской темы развитого индустриального «одномерного общества», явившегося результатом определенной исторической динамики – проекта «технологической рациональности» – мы можем интерпретировать такое «завершение» Кубриком своего героя как аллегорическое выстраивание концепта «десублимация». Согласно Г. Маркузе, «десублимация» – это превращение открытых форм проявления сексуальности, табуированных социумами предшествующих исторических периодов, в социальную нормативность. То, что раньше было запрещено и, следовательно, выходило наружу только в сублимированном виде, теперь разрешено и, более того, управляемо. «Понятие управляемой десублимации предполагает возможность одновременного высвобождения подавленной сексуальности и агрессивности <...> институционализированная десублимация предстает как аспект “обуздания способности к трансцендированию”, достигнутого одномерным обществом» [Маркузе 1994: 103], – читаем в «Одномерном человеке».

Тема «приручения», «институционализации», гиперсексуального «романтизма» Алекса выходит на первый план во второй, финальной, – условно назовем ее «притчевой» – части фильма. В первой половине картины все звенья фабулы связаны единством действия и, следовательно, детерминированы в определенной степени друг другом. Во второй же части автор откровенно заявляет о себе не только на уровне структуры кадра и сцены, но и на уровне построения фабулы. Не связанные внутренней логикой повествования события – череда драматических встреч с бывшими друзьями и жертвами – соединяется через посредство только необходимого автору закона.

Вышедшему на волю «прирученному» Алексу по закону автора по очереди мстят все, над кем он когда-то издевался. А когда он вновь становится «самим собой» происходит соединение «заводного апельсина» и «заводного государства».

Литература

Нэрмор 2012 – *Нэрмор Д.* Кубрик. М., 2012.

Беньямин 2002 – *Беньямин В.* Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002.

Ямпольский 1984 - *Ямпольский М.Б.* Комментарий: Строеие фильма. Некоторые проблемы анализа произведений экрана. Сборник статей. М., 1984.

Ямпольский 1989а – *Ямпольский М.Б.* О глубине кадра // Что такое язык кино? М., 1989.

Ямпольский 1989б – *Ямпольский М.Б.* Дискурс и повествование // Киносценарии. 1989. № 6.

Маркузе 1994 – *Маркузе Г.* Одномерный человек. М., 1994.

Э.М. Сеитов

Исламизированный шаманизм у народов Средней Азии в наши дни

В настоящее время ввиду серьезных изменений, произошедших во многих сферах в постсоветской Средней Азии, наметился процесс некоторой исламизации обществ, что проявилось в оживлении так называемого «народного ислама», включающего доисламский пласт верований. Среди знаковых работ, касающихся данной темы, можно отметить сборник «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии» [Снесарев, Басилов 1975], в котором рассмотрены демонологические представления народов данного региона. Другой значительной работой является монография В.Н. Басилова «Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана» [Басилов 1992].

Одним из таких проявлений «народного ислама» стал большой рост «специалистов» в области ритуальных практик, являющихся ничем иным, как исла-

мизированной среднеазиатской формой шаманизма, которая имеет в основе как тюрко-монгольские элементы (казахские и киргизские *бахсы*), так и персотаджикские (гадалки *фолбин*, лекари *табибы*). В этом процессе активную роль играло и рядовое мусульманское духовенство, бывшее «помощниками», или даже «союзниками» в данной ритуальной сфере. Из последних можно назвать всевозможных смотрителей мазаров, где похоронены или бывали святые с точки зрения исламской агиографии-*чирогчи*, потомки пиров и ишанов (глав суфийских тарикатов) *пирзода*, а так же простые муллы, сочетающие знание основ религии с чтением заговоров против различных недугов *дуа-домло*, *дуахон*.

В данном докладе будет рассмотрено положение с так называемыми «ритуальными специалистами» в г. Ташкент (Узбекистан) и Ташкентской области. На данном примере мы попытаемся проанализировать как отличительные особенности каждого из подобных специалистов, так и общие черты, объединяющие ритуально-лечебные практики.

В первую очередь нами будут рассмотрены заговоры и призывания духов-помощников, представления о болезнях, вызванных воздействием различных существ, обитающих в невидимом для простого человека мире, верования в которых распространены в Средней Азии. Большая часть подобных верований, по мнению исследователей, имеет иранское происхождение. Вследствие долгого культурного взаимодействия подобные фольклорные сюжеты можно также увидеть и у народов в прошлом кочевых, по большей части относящихся к тюркской языковой группе. На эту особенность указывает набор демонологических персонажей, часто имеющих одинаковые функции. К примеру у многих среднеазиатских народов есть схожие представления о зловредных духах *албасты* – демонических существах женского пола с большими обвислыми грудями и длинными распущенными волосами, вредящих людям, в первую очередь роженицам; о демонах джиннах или *аджина*, которые, в отличие от исламских воззрений, считаются не происходящими от «чистого огня», а существами нечистыми, обитающими среди нечистот.

В противовес вышеперечисленным существам, существуют схожие представления о существах светлых и чистых, выступающих в качестве помощника и защитника человека. Так, образ *пари*, родом из иранской мифологии, представляется в виде прекрасного создания, как мужского, так и женского. Помимо прочего, считается, что *пари* могут влюбляться в своих избранников, часто требуя от человека взаимной любви и интимных отношений. Наградой за ответную любовь является наделение даром, удачей, способностью излечивать болезни, изгонять злых духов.

Другими помощниками выступают духи умерших предков – *арухи* у казахов и некоторой части узбеков; *момо*, женские существа у равнинных таджиков и части узбеков; *аулия*, духи мусульманских святых; *лашкары*, войско духов-мусульман, сражающихся с войском духов-*кафиров* в период сеанса «исцеления» шаманом больного.

Следует отметить, что вышеперечисленные существа имеют локальное происхождение, мало пересекаясь с исламскими демоническими сюжетами. Это дает повод заключить, что доисламский пласт верований был включен в демо-

нологические сюжеты, характерные в первую очередь для так называемого «народного ислама».

В первую очередь этому способствовало распространение на территории Средней Азии суфизма, включившего в исламскую агиографию большое количество сюжетов доисламского периода. Другой особенностью суфизма в Средней Азии, повлиявшей на среднеазиатский шаманизм (отметитм, что и сам суфизм воспринял многое от шаманизма), считается вера в избранничество со стороны высших сил, экстатические состояния, практикуемые в суфизме в виде радений и понимаемые как средство общения с потусторонним миром. Так, часто *пирь* или *ишаны*, в представлении простых обывателей, наделялись обладанием магической силой, при помощи которой можно излечивать и творить чудеса. Это объяснялось простыми людьми как наличие духов-покровителей у представителей суфийского духовенства.

С другой стороны, нельзя не учитывать и влияние официального ислама, которое отрицательно относилось к подобным практикам. Так, из-за большей исламизации жизни у оседлых народов, таджиков и частично узбеков, магическими специалистами обычно выступают женщины, «изолированные» от так называемого «книжного», «мужского» ислама, редко посещающие молитвенные дома. В силу этого среди женщин в большей мере сохранились представления, характерные для «народного ислама», в том числе демонологические. В то же время среди кочевого в прошлом населения Средней Азии, мало подвергшегося процессу исламизации и сохранившего большой пласт традиционных верований, в роли лекарей и прорицателей могут выступать как мужчины, так и женщины.

Таким образом, в докладе нами будут рассмотрены различные формы исламизированного шаманизма в современной Средней Азии, с характерным набором демонических существ, представлениях о наносимом ими вреде, способах нейтрализации их воздействия, ритуальных практиках, существующих в настоящее время у жителей г. Ташкента (р. Узбекистан) и Ташкентской области. Материалы для данного доклада собраны во время полевых исследований автора (январь 2017, январь-февраль 2018 г.), во время которых довелось убедиться в большой распространенности подобных верований и практик среди местного населения.

Литература

- Басилов 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Басилов 1984 – *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984.
- Валиханов 1961 – *Валиханов Ч.Ч.* Следы шаманства у киргизов. Арвахи или онгоны, духи умерших предков // Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. Т. I. Алма-Ата, 1961.
- Каюмов 1999 – *Каюмов О.* Сув париларда хакида // Адабиет гулшани. Илмий маколалар туплами. 1-китоб. Тошкент, 1999 (на узбекском языке).
- Кнорозов 1994 – *Кнорозов Ю.В.* Шаманский зикр в подземелье Мазлумхан-Сулу // Этнографическое обозрение. 1994. № 6.

- Снесарев 1969 – *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Снесарев, Басилов 1975 – Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Отв. ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. М., 1975.
- Тайджанов, Исмаилов 1986 – *Тайджанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культ народов Средней Азии. М., 1986.
- Тоулебаев 1991 – *Тоулебаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата, 1991.
- Троицкая 1971 – *Троицкая А.Л.* Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии (Труды Института этнографии. Т. ХСVII). М., 1971.

Д.В. Сокаева, М.М. Барцыц

Культы покровителя дома (Бынаты хицау) осетин и Щашвы абхазов

Исследование посвящено теме сходства и различий двух культов: покровителя дома *Бынаты хицау* у осетин-иронцев (*Бундор* – у осетин-дигорцев) и Бога абхазов *Щашвы*, имеющего непосредственное отношение к кузне. Несмотря на то, что у осетин в нартском эпосе фигурирует небесный покровитель кузнец *Курдалагон*, а в фольклоре и обрядности небесный покровитель *Сафа*, именно новогодний праздник, посвященный *Бынаты хицау*, по структуре и некоторым символическим деталям соответствует празднику абхазов в честь Бога *Щашвы*, также новогоднему.

Иронский вариант праздника в честь покровителя дома (*Бынаты хицау*) представляет собой широкий спектр представлений, что в символическом прочтении фольклорно-обрядового материала дает на одном полюсе «солнце-огонь-железо», на другом – «темноту-землю-воду». С абхазским обрядом осетинский обряд роднит то, что в обоих случаях:

- 1) это новогодний обряд;
- 2) существует и выполняется условие не давать не членам семьи части ритуальной трапезы;
- 3) в жертву приносится козел или петух;
- 4) фигурирует ритуальное вино / пиво;
- 5) прослеживается связь со змеей;
- 6) фигурирует солярно-лунарная символика.

Самая общая формулировка гипотезы: осетинский обряд, посвященный *Бынаты хицау*, есть демонологизированная / видоизмененная форма праздника в честь *Щашвы*, полноценная версия которого сохранилась у абхазов.

1. Праздник-молитва *Ажьырныхэ* (в Гудаутском районе называемое еще *Хьячхуама*) занимает особое место в зимней календарной обрядности абхазов. Уникальность его заключается в том, что, в отличие от большинства других, он

связан с луной, а не с солнцем. Все приготовления, жертвоприношение (закалывание козла, петухов и т.п.) происходят перед заходом солнца и после него. Праздник-молитва проходит при луне, и действие должно завершиться до захода луны. Обряд происходит вне дома. Праздник-молитва *Ажсырныхэа* относится к мужской обрядности: жертвенные животные должны быть только мужского пола [Барцыц 2001: 1].

Осетинский праздник *Бынаты хицау* совершается в первый вечер вторника после Нового года. Он совершается в доме, но после основной ритуальной трапезы члены семьи должны покинуть стол на какое-то время: считается, что в этот момент к ритуальной трапезе приобщается сам покровитель дома. Третья часть праздника *Бынаты хицау* – соби́рание всех остатков пищи и последующее их закапывание в землю или бросание в реку.

2. Праздник-молитва и жертвоприношение *Щашвы* первоначально совершалось родом или фамилией, совершал их кузнец, произносящий молитву. Совершались моления ежегодные и разовые. Разовые моления совершались в особый день, посвященный кузнице, известной под названием *Ажсыра мыш*, то есть «День кузни». Жертвенного козла приобретал или сам кузнец, произносящий молитву, за общий счет или же члены рода – главы семей каждый год по очереди выбирали его из своего стада. Члены рода или фамилии, главы семей, ко дню моления приносили с собой на каждого члена своей семьи по одной круглой и плоской или конусообразной или серповидной (вид молодой луны) формы лепешке, начиненной свежим сыром, и по одной восковой свече, которые объединяли (скручивали) (в одну общую свечу и зажигали в кузинце во время совершения моления. Вино, посвященное *Щашвы*, не давали не членам семьи, рода.

Осетинский праздник *Бынаты хицау* имеет ярко выраженный семейный характер, на нем должны присутствовать только члены одной семьи и даже случайному гостю не положено выделять часть ритуальной пищи в рамках этого праздника.

3. В честь *Щашвы* абхазы жертвовали обычно козла, а также по одному петуху по числу участников ритуала, включая младенцев в колыбели. Главная жертва должна быть «(ритуально) чистой»: холощенный козел или коза «(ритуально) чистая» (т.е. не покрытая). Приблизительно в течение 15 дней до начала ритуала козла держали на привязи, подкармливая листьями, а петухов не выпускали из курятника и кормили прошлогодним зерном. Принесение в жертву преимущественно животного мужского пола, видимо, связано с мужской испостасью божества кузни [Ардзинба 1988: 263–306].

На сегодняшний день в жертву *Бынаты хицау* приносится петух, но нами зафиксированы тексты, в которых в качестве жертвы фигурируют индюк и баран.

4. В структуре праздника-молитвы в честь *Щашвы* фигурирует сосуд с вином, который бывает закопан в землю: этот сосуд открывается в момент празднования и вино из этого сосуда бывает задействовано в обряде.

В процессе отправления осетинского праздника *Бынаты хицау* фигурирует ритуальное питье, не обязательно вино, но зафиксирован текст, в котором рас-

сказывается о том, что необходимо (во всяком случае, так делали в старину) как бы невзначай опрокинуть чашу с ритуальным питьем на печь.

5. В обоих случаях наблюдается устойчивая символическая связь со змеей / змеем (в абхазской версии – священная связь *Щашвы* со змеей; в осетинской – *Бынаты хицау* во многих нарративах имеет вид змея). В осетинской традиции считается, что если переселяешься в новый дом, необходимо провести определенный обряд, который будет способствовать тому, что покровитель старого дома переселится в новый дом. Если обряд не провести, то, как свидетельствуют фольклорные тексты, покровитель дома воет. И в этих же текстах говорится о том, что он имеет вид змеи или одна из его ипостасей – змей.

6. Жителями Куртатинского ущелья Северной Осетии *Бынаты хицау* мыслится как существо демонического мира или имеющее к этому миру какое-то отношение. В отличие от жителей других ущелий, которые в праздник, посвященный *Бынаты хицау*, произносят молитву над тремя ритуальными пирогами, жители Куртатинского ущелья и выходцы из сел этого ущелья произносят молитву над двумя пирогами и маленьким пирожком на них. Мотивация (возможно, поздняя или «бытовая»): пироги предназначены семье домового – покровителю дома, его жене, их ребенку. Современная интерпретация образа *Бынаты хицау* представлены в ряде исследований [Сокаева 2007: 262; Мамиева 2009: 108–113; Таказов 2008: 56–66; Таказов 2015: 96–102]. То, что два круглых и один маленький продолговатый пироги могут иметь другую семантику, становится понятным при ознакомлении с абхазским культом *Щашвы*. Речь идет и солярно-лунарной символике праздника, посвященного *Щашвы*. О связи рассматриваемого абхазского праздника-молитвы с культом луны писал Н.Я. Марр: «...приходился или пригонялся к новолунию и начинался с восхождения луны. Шедшие на моление в кузню говорили: “Нас поведет луна в кузню”. Моление должно было закончиться до захода нового, молодого месяца. Освещение луною считается благоприятным молению» [Марр 1938: 116]

Судя по материалам архива Н.Я. Марра, эти сведения о кузне были зафиксированы в 1913 г. во время поездки автора в Абхазию [Марр 1913: 42–43]. То, что у абхазов (в с. Ачандара) «годовое моление в кузнице устраивается с таким расчетом, чтобы закончить его до захода луны», писал и Г.Ф. Чурсин [Чурсин 1957: 54].

Культе *Щашвы* у абхазов по своему значению, конечно же, не сопоставим с осетинским праздником *Бынаты хицау*. Кузня у абхазов соответствует, во всяком случае, по своим функциям, святилищу; могло быть местом божеского судилища, местом, где приносили очистительную присягу, а также проклинать. Изначально полиперсональный-семидольный Бог демиург, *Щашвы* – 7 святынь, является Божеством небесного, земного, возможно и подземного (тартарары) огня, Золотой владыка, к которому обращаются в период зимнего солнцестояния. Установитель порядка на земле и на небесах, он является покровителем, божеством металлургии и кузнечного ремесла, и всего произведенного из металла. Одновременно *Щашвы* является покровителем людей, где бы они ни находились: в доме, вне дома, в пути, в воде, на море, в горах, на дереве. Является он и исцелителем недугов, справедливым защитником обиженных и молящих о благополучии, здоровье и счастье.

Литература

- Ардзинба 1988 – *Ардзинба В. Г.* К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. М., 1988.
- Барцыц 1992 – *Барцыц М.М.* К образу бога-покровителя кузни Шашвы в религиозных верованиях абхазов // К новым подходам в отечественной этнологии. Грозный, 1992.
- Мамиева 2009 – *Мамиева И.В.* Мифолого-религиозные представления осетин: поэтика отражений // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее. Материалы межд. науч. конф. Элиста, 2009.
- Март 1913 – *Март Н.Я.* Заметки по религиозным верованиям абхазов. 1913 г. // ЛО Архива АН СССР. Оп. 1. Ф. 800. № 1493. (Цит. по: Ардзинба В.Г. Собрание соч. в 3-х томах. Т. 3. Москва-Сухум, 2015.)
- Март 1938 – *Март Н.Я.* О языке и истории абхазов. М., 1938.
- Сокаева 2007 – *Сокаева Д.В.* К вопросу о культе покровителя дома // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. / Редкол. В.А. Тишков и др. Саранск, 2007.
- Таказов 2008 – *Таказов Ф.М.* Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008.
- Таказов 2015 – *Таказов Ф.М.* Эволюция образа домового в религиозно-мифологических воззрениях осетин // Известия Северо-осетинского института гуманитарных и социальных исследований. 2015. № 18 (57).
- Чурсин 1957 – *Чурсин Г.Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.

И.Е. Суриков

Демонология «Лягушек» Аристофана в историко-культурном контексте

В древнегреческой религиозно-мифологической системе I тыс. до н.э., естественно, присутствовали inferнальные¹, даже устрашающе-монструозные образы, однако их можно назвать скорее маргинальными, чем структурообразующими. Эта «темная» сторона в мироощущении эллинов, скажем прямо, не слишком рельефна (что отчетливо видно, в частности, на примере фигуры Гека-ты – яркой представительницы данной «части спектра»); потому-то она вплоть до «Рождения трагедии» Ницше и оставалась почти незамеченной учеными, ориентировавшимися на великую светлую картину винкельмановской античности, представавшей царством «благородной простоты и спокойного величия» [Винкельман 1996: 107].

¹ Или хтонические, как особенно любил выражаться А.Ф. Лосев; впрочем, вопрос о его категории «греческого хтонизма» мы надеемся затронуть в дальнейшем, расширенном варианте этой работы.

Самый важный древнегреческий текст о загробном мире (а именно к этому последнему, понятно, относятся в большинстве своем демонические образы) – так наз. Νέκυια, то есть XI песнь «Одиссеи» Гомера, описывающая общение главного героя с мертвыми. Но в ней мы, что интересно, не наблюдаем накопления «ужасов»¹, общая тональность названного текста – скорее светлая грусть, пронизывающая беседы Одиссея с душами покойных героев. Кстати, не вполне ясно, где следует локализовать сами эти беседы. С одной стороны, они вроде бы происходят скорее у самых врат айда, в его, так сказать, «вестибюле», но, с другой стороны, царю Итаки каким-то образом удается увидеть и наказываемых злодеев (Тантала, Сизифа и др., *Hom. Od. XI. 576 sqq.*), которые, как обычно считалось, мучатся где-то чуть ли не в глубинах тартара (см. по этому сюжету [Суриков 2015: 153–164]). Видимо, в столь раннюю эпоху (VIII в. до н.э.) представления об «адской топографии» еще только формировались.

Как бы то ни было, в Νέκυια есть только одно пугающее место, относящееся к самому концу визита Одиссея: «...Толпою бесчисленной души слетевшись, / Подняли крик несказанный; был схвачен я ужасом бледным (χλωρόν δέος), / В мыслях, что хочет чудовище, голову страшной Горгоны (Γοργεῖην κεφαλὴν δεινοῦ πελώρου), / Выслать из мрака Айдова против меня Персефона. / Я побежал на корабль...» (*Hom. Od. XI. 632 sqq.*).

Впрочем, героический эпос – жанр и в принципе не inferнальный. К сожалению, в нашем распоряжении совершенно нет памятников древнегреческого сказочного фольклора. Ведь именно в сказке, особенно волшебной сказке (которой, как известно, более плодотворно, чем кто-либо в мировой науке, занимался наш соотечественник В.Я. Пропп) у многих народов обнаруживается достаточно богатая демонология. В свое время пытался реконструировать эллинские сказочные мотивы Ф.Ф. Зелинский [Зелинский 2000], но его построения выглядят во многом произвольными.

Наращение интереса греков к проблемам посмертного существования связано, несомненно, с появлением в VI в. до н.э. такого течения, как орфизм (см. к проблеме [Bernabé 2009; Riedweg 2011]). В то же время неоднократно отмечалось [Edmonds 2004; Santoro 2016], что орфическим влияниям был отчасти подвержен величайший из древнегреческих комедиографов, Аристофан.

Комедия Аристофана «Лягушки» (поставлена в 405 г. до н.э.), которая уже современниками была признана лучшим его произведением, посвящена не только театральной, но и в значительной степени inferнальной проблематике: ведь главный ее сюжетный ход – состязание покойных драматургов Эсхила и Еврипида – имеет место именно в айде, куда спускается протагонист пьесы Дионис, переодетый Гераклом [Lapalus 1934; Segal 1961; Ford 2011].

В «Лягушках» представлена весьма своеобразная демонология, поданная, как то и естественно для жанра древней аттической комедии, в сугубо комичном же, пародийном виде (о любых мифах как предмете пародии для Аристофана см. [Bowie 2007; Фрейденберг 1946]). Так, адский перевозчик Харон у нашего драматурга не имеет ничего общего с устрашающим Хароном Вергилия; он

¹ У римлянина Вергилия в сцене спуска Энея в подземную обитель таковых «ужасов» гораздо больше (ср. хотя бы [Clark 2009]), хотя не приходится сомневаться в том, что VI песнь «Энеиды» создавалась под сильным влиянием XI песни «Одиссеи».

только забавен своей грубостью, ленью, скарედностью (Aristoph. Ran. 180 sqq.). Далее, в какой-то момент в подземном мраке появляется Эмпуса, чудище из окружения Гекаты [Borthwick 1968]. Строго говоря, непонятно, действительно ли видят ее Дионис и его слуга Ксанфий или же она им только чудится; но описание существа дается весьма живо¹, причем с явными юмористическими элементами (так, одна нога у Эмпусы из меди, а другая – из навоза, βολίτινον).

Литература

- Винкельман 1996 – *Винкельман И.-И.* Избранные произведения и письма. М., 1996.
- Зелинский 2000 – *Зелинский Ф.Ф.* Аттические сказки. СПб., 2000.
- Суриков 2015 – *Суриков И.Е.* Античная Греция: Ментальность, религия, культура (Opuscula selecta I). М., 2015.
- Суриков 2017 – *Суриков И.Е.* Демонология демократии: несколько сюжетов из истории Афин V в. до н.э. // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 6 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2017.
- Фрейденберг 1946 – *Фрейденберг О.М.* О жанре древнеаттической комедии // Научный бюллетень ЛГУ. 1946. № 9.
- Bernabé 2009 – *Bernabé A.* *Imago Inferorum Orphica* // Mystic Cults in Magna Graecia / Ed. by G. Casadio and P.A. Johnston. Austin: Univ. of Texas Press, 2009.
- Borthwick 1968 – *Borthwick E.K.* Seeing Weasels: The Superstitious Background of the Empusa Scene in the Frogs // Classical Quarterly. 1968. Vol. 18. No. 2.
- Bowie 2007 – *Bowie A.* Myth in Aristophanes // The Cambridge Companion to Greek Mythology / Ed. by R.D. Woodard. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
- Clark 2009 – *Clark R.J.* The Eleusinian Mysteries and Vergil's "Appearance-of-a-Terrifying-Female-Apparition-in-the-Underworld" Motif in *Aeneid* 6 // Mystic Cults in Magna Graecia / Ed. by G. Casadio and P.A. Johnston. Austin: Univ. of Texas Press, 2009.
- Edmonds 2004 – *Edmonds R.G.* Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- Ford 2011 – *Ford A.L.* Dionysos' Many Names in Aristophanes' *Frogs* // A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism / Ed. by R. Schlesier. Berlin – Boston: De Gruyter, 2011.
- Lapalus 1934 – *Lapalus E.* Le Dionysos et l'Héraclès des "Grenouilles" // Revue des études grecques. 1934. Vol. 47.
- Riedweg 2011 – *Riedweg C.* Initiation – Death – Underworld: Narrative and Ritual in the Gold Leaves // The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path / Ed. by R.G. Edmonds. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011.
- Santoro 2016 – *Santoro F.* Orphic Aristophanes at Plato's Symposium // Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy / Ed. by G. Cornelli. B. – Boston: De Gruyter, 2016.
- Segal 1961 – *Segal C.P.* The Character and Cults of Dionysus and the Unity of the Frogs // Harvard Studies in Classical Philology. 1961. Vol. 65.

¹ Мы приводили его (Aristoph. Ran. 278 sqq.) в [Суриков 2017: 110–111].

Классификация демонов из армянской рукописи XVIII в. «Семьдесят и два вопроса Соломона злобным дэвам»

Согласно армянским поверьям, болезни распространялись в результате деятельности злых дэвов, вследствие чего и лечение воспринималось как борьба с ними. В лечебных молитвах эту борьбу осуществляют Соломон, Христос, Богоматерь, разные святые и ангелы, которые, используя свое сверхъестественное могущество, заставляют демонов исповедаться, раскрывают их злобные намерения и секреты лечения от насылаемых болезней, затем угрозами и проклятиями приводят их к клятве: те обещают больше никогда не приближаться к человеку.

Особой популярностью пользовались средневековые армянские лечебники, в которых центральное место занимает царь Соломон. В армянской мифологии дэвы (демоны) могли быть как злыми, так и добрыми, однако, как отмечал М. Ананикян: «Конечно, мы должны отличать широко известного дэва, сравнительно глупого и часто безвредного великана, от дэва теологического, который представляет собой разрушительный и неизменно вредный дух, расставляющий ловушки на пути человека» [Ананикян 2010: 121].

В контексте интересующей нас темы мы рассмотрели характеристики и функциональное распределение демонов из армянского манускрипта конца XVIII в. «Семьдесят и два вопроса Соломона злобным дэвам» (хранится в ереванском Матенадаране). Манускрипт входит в состав Сборника № 10698, написанного, вероятно, в Константинополе. Скриптором и иллюстратором был Арютюн Ванеци. Сборник содержит всевозможные сведения об анатомии, медицине, фитотерапии, истории, философии, а также магии (магические тексты приведены на стр. 155а–180а) [Каталог 2007: 93–94].

Надо отметить, что не все демоны, с которыми сталкивается Соломон, имеют имена и не все они четко локализируются с точки зрения мест обитания.

Демоны, имена которых в статье не указаны, – в манускрипте безымянные.

Первый демон – с головой собаки, одноглазый, одна нога короче другой; живет в подземелье; насылает испуг и косоглазие. Второй, по имени Шамаш, имеет голову свиньи, тело человека и сам величиной с корову; обитает в домашнем очаге, хлеву, яслях; прерывает беременность. Третий напоминает верблюда с головой осла; имеет жилище в земле; похищает детей, вызывает бледность и изнеможение у матерей. Четвертый демон, Заланос, предстает в облике одноглазой женщины с конской гривой, туловищем коровы, змеиной пастью; ютится в подземелье; вызывает испуг, кровотечение из носа и рта, слабость тела. Пятый, Афритун, является в образе змееподобного всадника с головой барана; бродит вокруг невест и лишает возможности забеременеть. Шестой демон, Мнойид – двухголовый кот: один глаз черный, другой – белый, одна нога лошадиная, другая – человеческая; обитает там, где живут люди; насылает испуг, жар, заикание. Имя седьмого – Манзуар: у него человеческие ноги и две змеиные головы; живет на крыше хлева, кружится вокруг домашнего скота; насылает испуг и разные телесные недуги. Восьмой имеет туловище козы, голову сви-

нии, ноги птицы; вызывает обморок, боль в костях, терзает душу, похищает желчь рожениц. Девятый выглядит как карлик с собачьей головой; обитает в животе человека или в хлеву; насыляет испуг, болезнь спины, уменьшает количество молока красной коровы, останавливает ее сердце, портит телят. Десятый предстает в облике прекрасной женщины с телом змеи; бродит вокруг колыбели новорожденного; насыляет испуг, бледность лица, кашель, храп.

Одиннадцатый демон является в облике двухголовой женщины, пребывает в ямах и мутной воде; вызывает болезнь живота, ярость. Двенадцатый описывается как существо с головой собаки, конской гривой, ногами коровы и туловищем лошади; водится в трясине; связывает женскую долю, чтобы девушки не вышли замуж. Тринадцатый демон предстает в облике волка, с головой козы и ногами коровы; бродит вокруг людей и лишает их разума. Четырнадцатого зовут Вуйкз; он имеет тело женщины, голову верблюда и шею змеи; живет у дорог; вызывает болячки на ногах, сбивает путников с дороги. Пятнадцатый, Эсуай, появляется в облике женщины с туловищем коровы; обитает в трясине; заплетает язык, насыляет немоту. Шестнадцатый демон выступает в облике человека с головой верблюда; его дом – кладбище; мучает людей, насыляет болезнь пяток и всего тела. Семнадцатый, по имени Вхакуам, имеет облик верблюда с головой коровы; живет в ручьях и родниках; вызывает болезни ног. Восемнадцатый демон – Тхкум – появляется в облике человека с головой собаки; его место обитания – трясина; лишает разума, насыляет болтливость. Девятнадцатый – Тарэ, имеющий лошадиное туловище и две змеиные головы, живет в хлеву и насыляет печаль, потерю памяти.

Махнац – двадцатый демон – изображается как существо, одна нога которого лошадиная, а другая – человеческая; держится близко к скоплениям людей; насыляет испуг, бледность лица, заплетает язык. Двадцать первый предстает в облике человека с головой собаки, величиной с корову; бродит с места на место и лишает разума людей. Двадцать второй демон является в облике двухголового человека: одна голова человеческая, другая – коровья; также бродит с места на место и насыляет болезни шеи. Двадцать третий, Марда, скитается по свету и разводит супругов. Двадцать четвертый демон, Арав, в человеческом облике с головой собаки, беспринято блуждает и насыляет порчу на детей. Двадцать пятый в облике лошади с красными глазами ходит по горам и насыляет косоглазие. Двадцать шестой демон является в облике двухголового человека: одна голова собачья, другая – коровья, лишает людей сил. Двадцать седьмой насыляет бедность. Двадцать восьмой демон в облике двухголовой хромой собаки насыляет жар и лихорадку на детей. Двадцать девятый в облике коровы, с головой человека и ногами птицы, странствуя по миру, наводит на людей ужас.

Тридцатый демон в облике человека вызывает гнев и ярость. Тридцать первый в облике козы, с головой курицы и ногами кошки, насыляет испуг и боль в сердце. Тридцать второй демон в облике человека, с головой кошки и ногами свиньи, пугает людей. Тридцать третий в облике женщины с пастью змеи насыляет тысячи болезней. Тридцать четвертый демон в облике человека с головой собаки лишает разума, насыляет болтливость. Тридцать пятый, Джлви, в облике петуха, покрывает женщин волосняным покровом. Тридцать шестой демон, Патоат, в облике человека, сидящего верхом на корове, скачет от одного

дома к другому и умерщвляет людей. Тридцать седьмой в облике свиньи с ногами человека вызывает болезнь живота, насылает горб, немоту. Тридцать восьмой демон, в облике коровы, пугает молодых матерей, играющих с детьми. Тридцать девятый порождает бессонницу.

Сороковой демон, Малуал, в облике человека с головой животного, скитаясь с места на место, вселяет испуг. Сорок первый, Далхал, в облике красивой женщины бродит вокруг мужчин и возбуждает у них похоть. Сорок второй демон, в облике человека с головой лошади, величиной с корову, заплетает язык, выставляет людей на посмешище. Сорок третий, Аджайим, кружится вокруг рожениц и убивает детей в зародыше. Сорок четвертый, в облике мужчины с головой собаки, живущий около водных пространств, насылает болезни ушей, головы, сердца. Сорок пятый демон, в облике человека с головой лошади, слоняется вокруг огня и вызывает ожоги. Сорок шестой, Муквир, насылает на людей болезни животных. Сорок седьмой демон, Джслов, насылает порчу на коров. Сорок восьмой предстает в образе двухголового существа: одна голова куриная, другая – козья; лишает разума. Сорок девятый демон, в женском облике, бродит около деревьев и сбрасывает людей, поднявшихся на дерево.

Пятидесятый демон, в облике человека с головой собаки, перерезает сухожилия. Пятьдесят первый, Шамах, в облике верблюда вызывает болезни суставов. Пятьдесят второй сеет распри. Пятьдесят третий демон, Шикар, порождает обман. Пятьдесят четвертый, в облике кошки, насылает слепоту. Пятьдесят пятый демон, в облике *тпхи* (злого духа в виде жабоподобного червя, который проникает в печень роженицы и губит младенца в зародыше), насылает испуг и заикание. Пятьдесят шестой демон в облике двухголовой женщины: одна голова женская, другая – волчья; насылает болезнь живота, лишает разума. Пятьдесят седьмой сгибает людей, насылает телесные недуги. Пятьдесят восьмой, в облике женщины с телом змеи и ногами серны, насылает болезни сердца и ушей. Пятьдесят девятый демон, Чавхи, в зверином облике, насылает испуг, глухоту и худобу.

Шестидесятый, Муфлус, имеет тело змеиное, а голову человеческую; насылает испуг. Шестьдесят первый демон, в человеческом облике, вызывает страх, головную боль, скручивает жилы шеи. Шестьдесят второй, в облике коровы, водится в женских банях; истребляет плод во чреве матери. Шестьдесят третий демон, Туфаюм, в облике козы, ссорит и разводит супругов. Шестьдесят четвертый трехглазый демон Тупалай насылает язвы. Шестьдесят пятый, в облике свиньи, искривляет шею. Шестьдесят шестой демон, в облике коровы, лишает волосяного покрова. Шестьдесят седьмой, Мохрум, обитающий в посуде, отравляет еду. Шестьдесят восьмой в образе двухголового существа: одна голова собачья, другая – змеиная, бродит вокруг колыбели и наносит вред младенцам. Шестьдесят девятый, в человеческом облике, умерщвляет людей.

Семидесятый демон, в человеческом облике, но с лошадиными ногами, насылает косоглазие. Семьдесят первый, в человеческом облике, величиной с корову, сводит людей с ума. Семьдесят второй, с человеческой головой (причем одно ухо намного больше другого), с хвостом, уничтожает дуновением плод во чреве матери.

В конце каждой главы, повествующей о встрече Соломона с конкретным демоном, приводятся талисманы в виде таинственных магических знаков (жреческих письмен), которые выполняли лечебную функцию. Существовали три вида магических знаков-талисманов, которые позволяли уберечься от дэвов. Первые надо было держать над головой больного, вторыми надо было искупать захворавшего, а третьи смешивали с водой и давали ему выпить [Хачикян 1963: 153].

Подобные магические знаки-талисманы встречаются и в ряде других армянских рукописей.

Литература

Ананикян 2010 – *Ананикян М.А.* Мифы Армении. М., 2010.

Каталог 2007 – Каталог рукописей Матенадарана имени Маштоца. Том III. Ереван: Издательство Ереванского университета, 2007 (на арм. яз.).

Хачикян 1963 – *Хачикян Л.С.* О домесроповской письменности и жреческих письменах // Историко-филологический журнал. 1963. № 4 (на арм. яз.).

С.Г. Тамбовцева

Колдовство у закавказских духоборцев: география и социально-психологические функции

Духоборцы, высланные в Закавказье в 1840-х гг., сформировали этноконфессиональное сообщество, в течение полутора столетий существовавшее в нескольких компактно расположенных деревнях в горной области Грузии рядом с армянской и турецкой границами. Последние тридцать лет стали временем значительных изменений для духоборческой общины – как локальных, связанных с перераспределением статусов внутри сообщества, так и глобальных, затронувших социальное и религиозное воображение его членов. В этом контексте представляется любопытным обсудить представления о колдовстве, бытующие среди жителей деревни Гореловка, в которой живет почти все оставшееся духоборческое население. Традиционный набор нарративов о колдовстве (таких, как посмертная верификация колдуньи; наведение порчи при помощи зашитых по подушку ногтей, волос, завязанных в узлы лент; остуд; оборотничество и причинение вреда скотине и т.д.) преобразуется и пополняется в соответствии с актуальными для сообщества процессами постсоветского периода.

Последние 30 лет существования общины отмечены массовыми отъездами из Грузии в Россию, проходившими в три этапа – в 1986-1989 гг. (в село Архангельское Тульской области), в 1997 г. (в пос. Мирный Брянской обл.), в 2008 г. (в пос. Снежеток Тамбовской обл.). В результате миграционных процессов духоборческие поселения лишились большей части прежнего населения, община фактически прекратила свое существование в прежнем виде; духоборческое сообщество продолжает существовать в самой крупной из деревень – Гореловке.

Дома уехавших жителей покупали государственные грузинские фонды, обеспечивавшие их заселение армянами (например, из села Пока, находящегося неподалеку) и аджарцами из горных районов, пострадавших от оползней. В итоге оставшемуся духоборческому населению пришлось впервые столкнуться с необходимостью выстраивать межэтнические отношения внутри деревни (до 1980-х гг., по словам информантов, в деревне Гореловка проживали только 2 армянина на приблизительно 2500 человек духоборческого населения).

Межэтническая напряженность зачастую находит выход в обвинениях иноэтничных и иноконфессиональных соседей в колдовстве (показательно, что *second-hand narrative*, который приводится ниже, вложен в уста армянина как более близкого и понятного духоборцам «этнического другого», играющего роль посредника, который разъясняет действия аджарцев).

У меня есть сосед – там дома через три – старый дедулька, Арам, он дружил с моим дедушкой. Однажды я выхожу, он говорит: ну как поживаешь, Оль-джан? Я говорю: спасибо, хорошо. Он говорит: а вот у Зины Дргинян какие плохие люди поселились. Я говорю: а почему? Он говорит: знаешь, я в молодости жил в Аджарии, в Батуми, и знаю, какие они колдуны, будь они прокляты (ну вот я его слова передаю). <...> А потом, говорит, по соседству армяне уехали из своего дома. Ну они не продали, просто закрыли свой дом, а там росло огромное дерево. И говорит, и рано утром вижу, что соседи-аджарцы рвут тряпочки, такие ленточки делают тряпичные и завязывают на этом дереве. И говорит, а я-то знаю, что они чью-то болезнь на это дерево переносят, на хозяев этого дома, этого двора. И он тоже вышел, говорит: а зачем вы это делаете? Я знаю, что это плохо, вы колдуете. Они говорят, мол, у нас родственник там где-то болеет, а здесь же люди не живут. Я говорю – но они же приедут, зачем вы это делаете... ну то есть в общем-то подозрительные типы.

Показательно, что в подобных нарративах аджарцы в функции иноэтничных колдунов (чаще колдуний) могут вытеснять гораздо более традиционных персонажей – цыганок и цыган, рассказы о которых, очевидно, более старые по происхождению, также можно записать в Гореловке.

Эта же модель используется и по отношению к бывшим жителям одной из духоборческих деревень, Калиновки. Представляя ее деревней колдунов, информантка конструирует дистанцию между ее обитателями и «настоящими» духоборцами, указывая на их происхождение и даже приписывая им иной «антропологический тип»:

Учитывая то, что они там вообще были. Ну духоборы их сами так называли – в основном, потомки каторжников. Это даже не чистые духоборы, это те, которые к ним прилепились, чтобы избежать гонений там, вот, тюрьмы и все такое. И поселились там. Там в основном цыгане, вот, ну такая публика была... (И они жили в Кали-

новке?) Да. Ну они считались духоборами. Хотя, знаешь, даже если внешне брать – они сравнительно темные люди.

Актуализацию «колдовского дискурса» нельзя не связать с кризисом, который переживает сообщество, а также с его раздробленностью в результате миграционных процессов. Так переселившиеся члены общины продолжают «участвовать» в её жизни при помощи колдовства – гореловская информантка уверена, что причиной боли в ноге является то, что ее «наводит» уехавшая в Брянскую область бывшая односельчанка. Таким образом, гореловские жители оказываются вписаны не только в локальные соседские сети, но и в «виртуальную» коммуникацию с Россией посредством колдовства.

Экономические стратегии объяснения распространенности нарративов о колдовстве (см., например [Oster 2004]) также могут оказаться продуктивными применительно к рассматриваемому кейсу – ситуация экономического упадка и перераспределения благ, характеризующая постсоветский период существования духоборческого сообщества, не могла не сказаться на количестве текстов подобного рода.

Распространение колдовства как объяснительной модели вписывается и в более широкий постсоветский контекст, в котором оно может быть рассмотрено в ряду таких феноменов, как конспирологическое мышление, с одной стороны, и эсхатологические представления, с другой (об их связи см. [Панченко 2015]). Жанр эсхатологического пророчества, ярко представленный в духоборческой среде, может предполагать и привлечение нарративов о колдунах:

Нашим старшим их старшие говорили: на десять наводящих даже одного лекаря найти не сможете. То есть разведется занимающихся нечистыми делами много, а тех, кто могут отлечивать, вообще не будет.

Примечательно, что в этом случае образ колдуна теряет свою амбивалентность, связанную с противоположными по своей семантике статусами (см. [Христофорова 2010: 89–90]), которую он может демонстрировать в иных контекстах (эмные духоборческие термины «налечивать» / «отлечивать» предполагают одну и ту же компетенцию), и оказывается вписанным в бинарное противопоставление черной и белой магии. Появление Интернета связывается информантами с открытием доступа к необходимым для колдовства знаниям неограниченному кругу людей. «Техническая эсхатология» во многом смыкается с представлениями о колдовстве [Ахметова 2005: 215], адаптируя традиционные образы и сюжеты к постсоветским тенденциям в массовом воображении.

Доклад основан на материалах полевой работы в деревне Гореловка (район Самцхе-Джавахеги, Грузия), собранных во время экспедиции от Европейского университета в Санкт-Петербурге в 2016 г.

Литература

- Ахметова 2005 – *Ахметова М.В.* Ожидание конца света в религиозных субкультурах постсоветской России // Современная российская мифология. М., 2005.
- Панченко 2015 – *Панченко А.А.* Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах // Антропологический форум. 2015. № 27.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О. Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010.
- Oster 2004 – *Oster E.* Witchcraft, weather and economic growth in Renaissance Europe // Journal of Economic Perspectives. 2004. № 1.

О.И. Тогоева

«Чума на оба ваши дома!». Последствия Столетней войны в трактате *Flagellum maleficorum* Пьера Мамори

В центре внимания окажется один из самых ранних французских демонологических трактатов – *Flagellum maleficorum*, опубликованный впервые в Лионе около 1462 г. [Mamoris 1489]. Его автор, Пьер Мамори, профессор теологии в университете Пуатье, имел совершенно особую точку зрения на происхождение колдовства и на обстоятельства его распространения во Французском королевстве. Он связывал это ужасное явление с периодом Столетней войны и, в частности, с пагубным влиянием, которое оказали английские захватчики на население его родной страны.

Уже в посвящении епископу Санта (*Saintes*) Луи де Рошешуару (1460–1495/1496), по просьбе которого он и написал *Flagellum maleficorum*, Мамори сообщал, что «ненасытная чума колдовства распространилась ныне так, как никогда ранее во [Французском] королевстве» [Mamoris 1489: Incipit]. Иными словами, нашего автора практически не интересовали языческие истоки магических практик, о которых писали его современники – Жан Вине в 1452 г. [Vinet 1487] и Николя Жакье в 1458 г. [Jasquier 1481]. Он желал изучать феномен колдовства «здесь и сейчас» – в современном ему Пуату, известном ему лучше других регионов Франции.

Свой замысел Пьер Мамори объяснял в первой главе своего трактата:

На протяжении долгого времени, что продолжались нашествия англичан, Господь позволял, чтобы Французское королевство бесчисленное число раз подвергалось разорению и опустошению. Многие знатные люди – как со стороны французов, так и со стороны англичан – пролили свою кровь в военных сражениях. Иностранцы и варвары, языка и нравов которых [мы] не знали, были взбудоражены [возможностью] участвовать в этих битвах, но не для того, чтобы

оказать помощь своим союзникам, а для того, чтобы безостановочно грабить [французские] города и села. Эти воины были знакомы с колдовством и заклинаниями, которые, согласно поэтам и ораторам, широко применялись язычниками. Они научили [пользоваться] ими французов, до нашествия [этих чужестранцев] незнакомых с подобными магическими практиками. Вот почему во Франции на протяжении уже почти ста лет люди обоего пола творят неопишуемые и ужасные злодеяния [Mamoris 1489: Ch. 1].

С дотошностью этнографа он описывал ставшие известными ему по собственному опыту или по свидетельствам достойных доверия очевидцев подробности конкретных *maleficia*, получивших распространение в Пуату в середине XV в. Он повествовал об импотенции и прочих болезнях, вызванных применением магических порошков; о таинственном исчезновении из погребов запасов вина и молока; о внезапно приходящих грозах и ураганах, губящих урожай на полях; о некромантии и чудесных превращениях людей в волков и прочих зверей. Он приводил формулы заклинаний, позволяющих избавиться от надоедливых насекомых, и описывал различные гадательные практики. Однако за этими увлекательными и очень подробными историями Мамори не забывал о своей главной цели – наглядно продемонстрировать то зло, которое причинили Франции наводнившие ее захватчики (англичане и их приспешники), «заразив» его соотечественников любовью к запретным магическим практикам.

Таким образом, в докладе речь прежде всего пойдет о тех видах колдовства, которые, по мнению Пьера Мамори, распространились во Франции в период Столетней войны. Будут также рассмотрены вопросы о том, каким образом у университетского профессора из Пуатье могла возникнуть столь оригинальная демонологическая концепция; какие обстоятельства его личной истории этому способствовали; какими источниками сведений он пользовался. Интересно будет также поразмышлять, насколько концепция Мамори отвечала политическим настроениям его времени, как воспринимались англичане во Франции конца XV в., когда война с ними, казалось бы, уже закончилась – и, напротив, как в тот же период воспринимались своими недавними военными противниками сами французы. Наконец, отдельно будут рассмотрены связи сочинения Пьера Мамори с французской демонологической традицией раннего Нового времени, а также с последующим, широко распространившимся в королевстве восприятием англичан-протестантов как еретиков и прислужников дьявола.

Литература

- Jacquier 1481 – *Jacquier N.* Flagellum hereticorum fascinariorum. Francfort: s.é., 1481.
- Mamoris 1489 – *Mamoris P.* Flagellum maleficorum. Lyon: Nikolaus Philippi, [1489].
- Vinet 1487 – *Vinet J.* Tractatus contra demonum invocatores. Cologne: Ludwig von Renchen, 1487.

Д.Д. Харман

Рожаящая демоница в церкви Сан Сальвадор в Сифуэнтес (конец XIII в.)

На портале церкви Сан Сальвадор в Сифуэнтес (Гвадалахара) среди прочих персонажей изображена рожаящая демоница (ил. 1). Тема родов была одной из центральной для средневекового искусства в целом, так как была связана с историей чудесного Рождества Иисуса Христа, имевшего важнейшее значение в рамках истории спасения человечества.

Роды – благословение Божье (Быт. 1: 27–28), но болезненные и опасные роды – наказание Еве за грехопадение (Быт. 3: 16). Дева Мария, вторая Ева, приближает человечество к спасению; она зачинает от Духа Святого, а ее роды сверхъестественно безболезненны и не нарушают ее девственности. Кроме Рождества Христова, охотно изображались сцены Рождества Девы Марии, Иоанна Крестителя, ветхозаветных персонажей и христианских святых. Особое место занимало изображение родов, описанных в Апокалипсисе – младенца, родившегося у Жены, облеченной в солнце.

За редкими исключениями, изображался не процесс, а результат родов. Муки рожениц показывались очень сдержанно (обычно с помощью так называемого жеста скорби – руки, приложенной к голове [Garnier 1982: 181–184]).

Кроме этой иконографической традиции изображения рожениц, в эпоху Раннего Средневековья (XII–XIII вв.) существовала еще одна – по-видимому, распространенная локально в Испании – изображать анонимных женщин в процессе родов. Известные сохранившиеся примеры включают в себя рельефы церквей в Артаисе и Виллануэва де ла Ниа (Кантабрия), Корульоне (Леон), Ревилья де Сантульян (Паленсия) [Gómez Gómez 1998: 94–97], Пуэнтеаренас (Бургос), Санта Марта дель Серро и Самаррамала (Сеговия) [Harman 2018]. Единственный известный мне пример за пределами Испании – роженица на внешней стороне апсиды церкви Санкт Леонхард в Тольбате (Бавария). Возможно, также, что подобное изображение существовало когда-то в Англии, в аббатстве Ромси, однако оно не сохранилось до нашего времени и известно по зарисовкам и викторианской копии.

В отличие от «высокопоставленных» рожениц, эти женщины изображаются обнаженными, во время схваток или даже потуг, с показавшейся уже головой ребенка. Боль и напряжение, испытываемое ими, выражается более ярко, уже не только приложенной рукой, но искажившимися лицами и вывернутыми телами. Необходимо также отметить, что внимание зрителя привлекается к гениталиям женщин, и это, в соединении с темой боли сближает наши фигуры с олицетворениями Сладострастия (Luxuria), часто представленного в виде обнаженной женщины, чью вульву и груди кусают и сосут лягушки и змеи [Jerman, Weir 1993: 58–80].

Значение этих романских рожениц до конца не прояснено. Барбара Фрейтаг (Freitag 2004) находит в них сходство с фигурами «шила-на-гиг», которые, по ее мнению, не просто демонстрируют свои гениталии, но также находятся в процессе родов. Оба типа фигур, как полагает исследовательница, могли

служить своего рода талисманами, особо почитавшимися как беременными женщинами, желавшими получить магическую защиту во время родов, так и женщинами, которые не могли забеременеть. Гомес Гомес просто помещает эти фигуры в одно семантическое поле с другими фигурами на модильонах, имеющими негативный контекст – акробатами, гримасничающими персонажами, «эксгибиционистами» [Gómez Gómez 1998: 93]. Менендес Гутьеррес полагает, что они являются проявлениями карнавальской природы (в бахтинском духе) рельефов романских модильонов [Ángelez Menéndez Gutiérrez 1995]. Другие объяснения включают в себя предостережения против греха и влияние языческих суеверий, распространенных в сельской Испании XII–XIII вв.

Из всех рельефов романских рожениц только у двух рождающийся ребенок обладает некими атрибутами. Первый рельеф находится в церкви Сан Мартин в Артаисе, где из дыры внизу женского тела появляется мальчик с ножом. По всей вероятности, эта необычная деталь связана с расположенной непосредственно за роженицей сценой из притчи о богаче и Лазаре [Harman 2018]. Второй рельеф – в церкви Эль Сальвадор в Сифуэнтес, где из чрева рожавшей демоницы вываливается дьяволенок в короне со скипетром.

Дьяволица располагается в ряду с семью другими демонами с левой стороны на внешнем архивольте портала Сантьяго (ил. 2). Справа демонам соответствуют фигуры явно положительного характера – королева, паломник, епископ и др. Внутренний архивольт представляет апостолов, расположенных парами, и ангелов. Капители, на которых покоятся архивольты, украшены фигурными сценами, из которых можно различить Рождество и Благовещение, а также многочисленные изображения людей, сражающихся с монстрами.

Эррера Касадо предположил, что темой портала является знаменитая «Психоматия» Пруденция, посвященная борьбе добродетелей с пороками [Herrera Casado 1983]. В то же время, пытаясь объяснить необычную иконографию рожавшей демоницы, он приводит анекдоты, характеризующие короля Альфонсо X как распутного слабохарактерного персонажа и объясняет уникальный мотив критикой конкретного монарха.

Руис и дель Ольмо Руис предложили толкование портала, основанное на прочтении труда Августина Гиппонского «О Граде Божьем» [Ruiz, Olmo Ruiz del 2012]. Согласно этой интерпретации, персонажи слева и справа на внешнем архивольте символически представляют собой два враждебных града, а рожавшая демоница олицетворяет веру манихеев в то, что власть происходит не от Бога, а от дьявола.

Представляется, что на появление у ребенка демоницы атрибутов королевской власти скорее могли повлиять не конкретные исторические факты, связанные с заказчиками портала, но общие богословские споры о природе власти. Неслучайно, что избран именно образ рожавшей дьяволицы. Это поздняя вариация испанской иконографии роженицы, и здесь демонизация и бестиализация женского тела достигает своего логического завершения. Уже роженица из Сан Педро де Техада (ил. 3) обладает некоторыми звериными чертами (ее ноги больше похожи на лапы), что свидетельствует о восприятии процесса родов как процесса животного, не совсем человеческого.

Итак, мы видим не просто дурного правителя, но изначально дурного, по самой своей природе. В отличие от Иисуса, который всегда представлен уже родившимся, рядом Девой Марией, этот дьявольский царь показан в процессе появления на свет, не совсем отделившимся от своей ужасной матери. Вместе они образуют чудовищного гибрида с двумя головами – эмблему плохого правления.

Литература

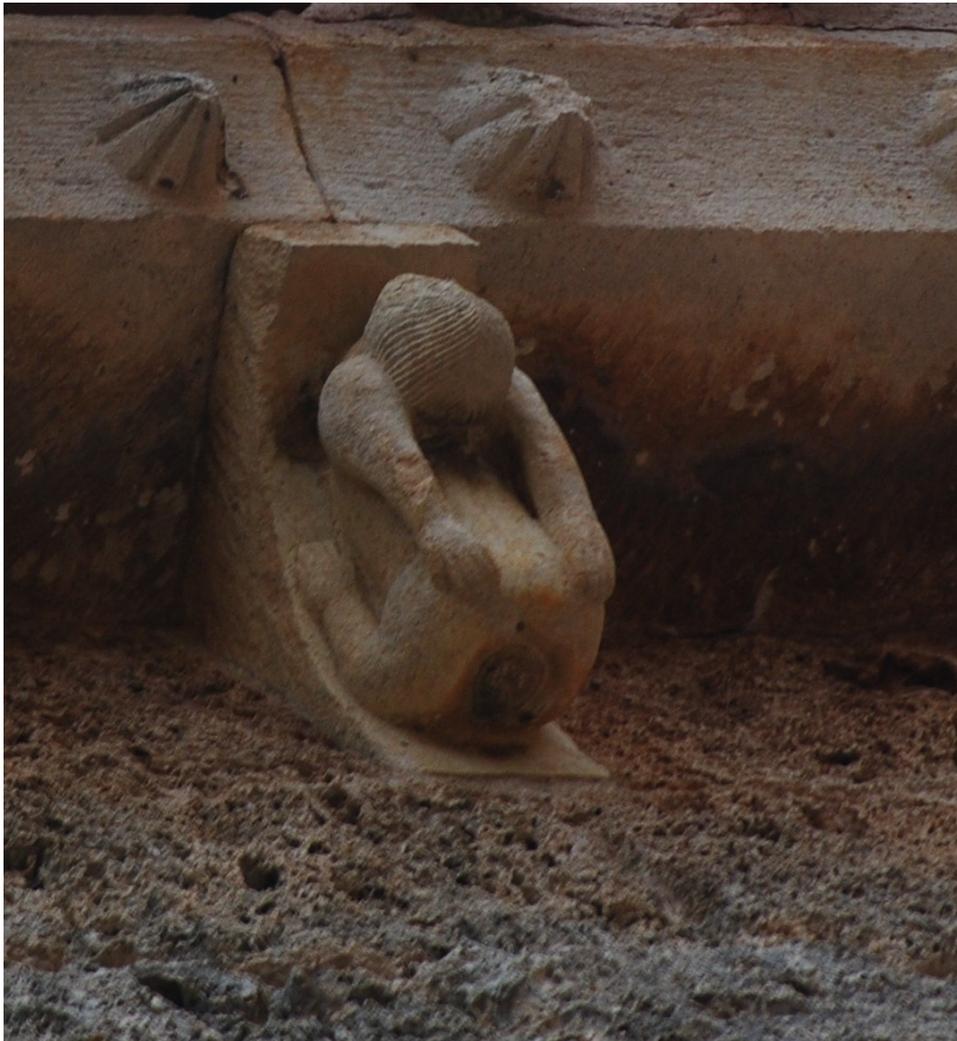
- Ángelez Menéndez Gutiérrez 1995 – *Ángelez Menéndez Gutiérrez M.* Representaciones antropomorfas de carácter profano en el románico hispano: La sexualidad en el contexto religioso de la Iglesia. Tesis por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 1995.
- Freitag 2004 – *Freitag B.* Sheela-na-gigs: Unravelling an Enigma. London and New York: Routledge, 2004.
- Garnier 1982 – *Garnier F.* Le Langage de l'Image au Moyen Âge. Paris: Le Léopard d'Or, 1982.
- Gómez Gómez 1998 – *Gómez Gómez A.* La iconografía del parto en el arte románico-hispano // *Príncipe de Viana*. 1998. № 213.
- Harman 2018 – *Harman D.* The Woman Giving Birth: A Navarrese Relief of 12th Century in San Martin de Tours, Artaiz // *Ambiguous Women in Medieval Art*. Budapest: Trivent, 2018 (in print).
- Herrera Casado 1983 – *Herrera Casado A.* Una propuesta teológica en el románico castellano. La portada de Santiago en Cifuentes (Guedalajara) // *Wad-al-Hayara. Revista de estudios de Guadalajara*. 1983. №10.
- Jerman, Weir 1993 – *Jerman J., Weir A.* Images of Lust: Sexual Carvings on Medieval Churches. London and New York: Routledge, 1993.
- Ruiz, Olmo Ruiz del 2012 – *Ruiz E.C., Olmo Ruiz del M.* La Ciudad de Dios de San Agustín y la portada de Santiago de Cifuentes. Guadalajara: Jesús E. Padín: Intermedio Ediciones, D.L. 2012.



Ил. 1. Рожаящая дьяволица. Портал Сантьяго в церкви Сан Сальвадор в Сифуэнтес. Втор. пол. XIII в.



Ил. 2. Портал Сантьяго в церкви Сан-Сальвадор в Сифуэнтес. Втор. пол. XIII в.



Ил. 3. Роженица из церкви Сан Педро де Техада в Пуэнтеаренас. XII в.

О.Б. Христофорова

«Повесть о бесноватой Соломонии»: мифологические параллели¹

«Повесть о бесноватой Соломонии» (далее – Повесть), датируемая 70-ми годами XVII в., известна в составе жития Иоанна и Прокопия Устюжских (чудо об исцелении Соломонии) и как самостоятельное произведение древнерусской книжности. Написанная живым языком, полная ярких, занимательных и пугающих подробностей, Повесть была популярна и у читателей прошлых столетий, и у исследователей древнерусской литературы.

В самом общем виде содержание Повести сводится к следующему¹: в первую брачную ночь Соломония, дочь священника из Ерогоцкой волости, что

¹ Работа выполнена в рамках проекта Российского научного фонда № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

по реке Сухоне, испытала нападение нечистой силы, после чего на третий день почувствовала «у себе во утробе демона люта», а на девятый день демон пришел к ней во плоти – «зверским образом, мохнат, имяше у себе и ногти» – и возлег с ней. С тех пор постоянно стали к ней приходиться демоны в образе человеческого и осквернять ее, но ни муж ее Матфей, ни другие люди не замечали их. Матфей, видя иступление жены, отвез ее обратно отцу, попу Димитрию. Но «окаянии воднии демони» и там не оставляли Соломонию, приходили к ней, и ее уводили с собой, и жила она у них в воде по два-три дня, после чего бросали нагую то в лесу, то в поле, где и находили ее и приводили домой к отцу и матери, которые «плахуся зело и недоумевахуся, что сотворити». Приходя в дом родителей Соломонии, бесы жестоко били ее, свидетельством чего были следы побоев на ее теле; оставляли ей «копие железное», чтобы она убила своего отца – и это копие она показывала отцу «истинно, а не привидением». Чинили демоны и иные козни, «мнози же тому вражию кознодействию в тои волости свидетели быша».

Затем «воднии демони» стали «нудити» Соломонию, чтобы она жила у них, и, помучив, силой утащили ее к себе. Там несчастная встретила некую девицу Ярославку (в Римской редакции называемую русалкою, в Особой редакции Ярославка сообщает: «проклят мя мати моя и отдаде к сим темнообразным лукавым нечистым духом»), которая, выпросив всё, сказала, чтобы Соломония не пила и не ела у демонов, и ничего им не отвечала – тогда они ее отпустят. Действительно, через некоторое время демоны отнесли Соломонию, «едва живу сущу от многога мучения», в лес, откуда она дошла до дому. Через полтора года после этого Соломонии пришло время родить, к ней пришла демоница-повитуха, и родила Соломония шестерых бесов, «а видением они сини и темни». Демонические младенцы, унесенные повитухой «из храмины под помост», начали в домашних Соломонии «камением метати и землю бросати», чем их изрядно напугали. Убежавшие из дому домашние вернулись только через три дня и никого не увидели. Повитуха же в эти три дня предлагала Соломонии испить крови из сосуда либо, поскольку та отказывалась, заколоть отца, а «темнозрачнии маденцы» терзали ее сосцы «яко змии лютии». После этого не единожды рожала Соломония бесов, всякий раз дома, отказываясь в родах от человеческой пищи – «приношаху ей невидимо темни ионии синцы птичью кровь, и траву, и корение, и мох – и тем ея питаху». В очередной раз принеся ее к себе, демоны снова попытались принудить ее отречься от своей веры и жить с ними, и снова безуспешно, почему и отдали ее девке Ярославке. Та научила Соломонию попроситься у демонов пойти попрощаться с отцом (якобы чтобы затем навечно остаться у них), при этом заставила ее запомнить имена демонов и велела передать их отцу, попу Димитрию, чтобы он «именем Божиим» их заклинал. Демоны послушно понесли Соломонию домой, но по дороге начали топить ее в болоте, и лишь начавшаяся гроза спасла ее: «начат их молнией палити и убивати, и уби множество. И бяше их бласто и езеро исполнено, аки смолою». Добравшись до дому, Соломония передала имена демонов и наказ Ярославки

¹ Приводится по Основной редакции [Пигин 1998: 139–151], публикацию текстов всех семи редакций Повести см. [Там же: 139–252].

отцу, и он начал заклинать бесов именем Божиим. А Соломония «от того мучения демонскаго и от ран в недуг телесный впаде». Во время болезни ей было во сне видение преподобной Феодоры, сказавшей ей идти в Великий Устюг, где она получит исцеление, а «от волхвов себе исцеления не ищи, не будет тебе помощи». Отец отвез Соломонию в Устюг, где водили ее по церквям, особенно к мощам свв. Прокопия и Иоанна, устюжских чудотворцев. От этого «начаша в ней демоны утробу ея рвати и терзати» и Соломония ушла из Устюга обратно в родительский дом. Там стали приходиться по ночам «нечистии лесные темнии демоны», они кричали и ревели, ломали дом, требуя отдать им «полонянку», которую «воднии демоны, братия наша, нам отдаша». После этого отец снова отвез Соломонию в Великий Устюг, где она посещала церковные службы, мучимая при этом сидящими в ней бесами. В новом видении преподобная Феодора сообщила, что причина мучений в том, что Соломонию «пияный поп крестил и половины крещения не исполнил», и велела молиться свв. Прокопию и Иоанну, что и было исполнено. В итоге после долгих мучений, длившихся 10 лет, Соломония получила исцеление в день памяти св. Прокопия, 8 июля 1671 г. В этот день ей было видение, в котором св. Иоанн Устюжский разрезал ей утробу копием и доставал оттуда бесов по одному, а св. Прокопий убивал их кочергой на церковном помосте, пока святые не убедились, что «чиста утроба у Соломонии от живущих в ней демонов».

Одно из общих мест в научных работах, посвященных Повести о бесноватой Соломонии, касается ее связи с народной культурой. Ученые, начиная с Н.И. Костомарова, первого публикатора текста [Памятники 1860], отмечали близость содержания Повести и ее образного языка европейской и русской мифологии, фольклорной картине мира, «славянскому язычеству» [Веселовский 1894; Буслаев 1886; Рязановский 1915; Амфитеатров 1929; Скрипиль 1941; Юрганов 2006 и др.]. Однако обычно исследователи такой констатацией и ограничивались, не характеризуя подробно специфику этой близости, не рассматривая в деталях, какие именно фольклорные сюжеты и мотивы нашли отражение в Повести, каким образом они трансформировались, перейдя в книжность, и как повлияли на текст определенного – агиографического – жанра. Это было обусловлено в первую очередь цеховыми границами – Повесть находилась и находится в сфере интересов специалистов по древнерусской книжности, археографов, а не фольклористов. Пожалуй, единственная работа, в которой более внимательно рассматриваются фольклорные истоки Повести – монография А.В. Пигина, третья глава которой целиком посвящена разбору мифологических основ этого произведения древнерусской литературы [Пигин 1998]. Вслед за Ф.А. Рязановским, говорившим о преимущественном влиянии на Повесть русской народной, а не византийской и западноевропейской демонологии, и Н.С. Демковой, писавшей о сказочно-мифологических основах Повести [Демкова 1970, 1989], Пигин рассматривает сюжет и жанровые особенности текста в связи не только с агиографией, но и с русским фольклором – мифологическими рассказами (о летающем змее, природных духах, кликушестве и икоте) и сказками о черте. В то же время изучение этой связи не было основным для исследователя, поэтому, на наш взгляд, это изучение нельзя считать полностью исчерпывающим.

Итак, для исследования Повести о бесноватой Соломонии в XIX–XX вв. характерны следующие черты: во-первых, ученые прослеживали мифологические основы памятника в трех направлениях: ближневосточная мифология (иудейская, манихейская, византийская), европейская мифология (в некоторых отношениях восходящая к первой), наконец, славянский (русский) фольклор. Во-вторых, близость текста Повести фольклорным темам рассматривалась в общих чертах, без учета достижений современной теоретической и кросс-культурной фольклористики.

В докладе мы рассмотрим сюжет Повести, расширив ее мифологический контекст – в дополнение к русской мифологии будем иметь в виду уральскую (хотя и не только). Нас будут интересовать прежде всего два связанных сюжетных комплекса: о людях, отданных природным духам (потерянных / проклятых) или забранных природными духами (сюжет сказочной прозы и русских, и уральцев), и о чудесной/ом супруге (сюжет сказочный у русских и сказочной прозы уральцев и других народов Сибири). Мифологической параллелью (возможно, участвующей в генезисе сюжета) Повести оказываются, таким образом, представления о нечеловеческих супругах, отражающие, по Е.М. Мелетинскому, идею о нормальных, упорядоченных брачных отношениях, об экзогамном браке. Эти идея о браке с «чужим», «природным существом» в христианском контексте воспринимается противоположно – как противоестественное сожителство, а мифологический оператор экзогамности становится насильником и соблазнителем, демоническим врагом, требующим не только тела, но и душу героини. Следствием противоестественного сожителства оказывается «двойная одержимость» – вселение беса и зачатие бесов (демоническая беременность). Точно так же оказывается «удвоенной» фигура главной героини – агиографическая бесноватая и фольклорная «проклятая» (указывают на эту двойственность и важная для сюжета Ярославка, и появляющаяся в эпизоде устюжская вдова Соломония, у которой живет героиня во время паломничества). Возможно, отголосками этих архаических представлений о браке, сохраняющихся в актуальной мифологии пограничных славянско-уральских территорий (а не только влиянием западноевропейской демонологии Нового времени с ее идеей о суккубах и инкубах), объясняется и «материальность» экзорцизма – физическое уничтожение доставаемых из утробы Соломонии бесов. История Соломонии, таким образом, с точки зрения сравнительной мифологии может быть рассмотрена как инверсированный содержательно, структурно и функционально архаический рассказ об экзогамном браке.

Литература

- Амфитеатров 1929 – *Амфитеатров А.* Одержимая Русь. Демонические повести XVII века. Берлин, 1929.
- Буслаев 1886 – *Буслаев Ф.И.* Бес // Мои досуги. Ч. 2. М., 1886.
- Веселовский 1894 – *Веселовский А.Н.* Памятники литературы повествовательной // Галахов А.Д. История русской словесности, древней и новой. Т. 1. Отд. 1. М., 1894.

- Демкова 1970 – Демкова Н.С. Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970.
- Демкова 1989 – Демкова Н.С. К изучению жанровых истоков севернорусской повести XVII века: «Повесть о Соломонии бесноватой» // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989.
- Памятники 1860 – Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко / Под ред. Н. Костомарова. Вып. 1. СПб., 1860.
- Пигин 1998 – Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб., 1998
- Рязановский 1915 – Рязановский Ф.А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.
- Скрипиль 1941 – Скрипиль М.О. Повесть о Соломонии // Старинная русская повесть: Статьи и исследования. М.; Л., 1941.
- Юрганов 2006 – Юрганов А.Л. Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006.

О.В. Чумичева

Демонизация идола как антитеза иконопочитания

Одним из основополагающих понятий иконопочитания является антитеза «икона» – «идол». В русскую традицию эта смысловая оппозиция приходит из византийской литературы, и значение понятий оказывается затемнено переводом текстов в защиту иконопочитания. Если для греческих авторов и читателей термины *eicon* и *eidolon* были «родными» и включали, каждое, широкий, но довольно определенный спектр значений, в церковнославянских версиях они появились фактически не переведенными, аналоги им не были найдены. И они вошли в обиход буквально как «икона» и «идол». Изначально оба слова не имели положительных или отрицательных коннотаций, они выражали ключевые идеи сложной и стремительно развивающейся христианской (византийской) теории образа. Потому что и *eicon*, и *eidolon* были востребованы именно как пояснения связи между первообразом (прототипом) и его отражениями (визуально воспринимаемыми образами-тенями, отблесками исходного света).

Однако в таком контексте – по мере того как *eicon* прочно связывают с «иконой», православным, христианским образом Бога и святых, слово *eidolon* (художественное произведение, материальный образ, объект поклонения) применимо было и к языческим «идолам» – то есть к физическим, рукотворным воплощениям «прекрасного» – «божественного». Отсюда в византийской житийной и полемической литературе возникает устойчивый троп «сокрушения языческого идола», отказ от поклонения ложным богам, которые интерпретируются как демоны. Обилие подобных историй становится известно русскому читателю с XV в., благодаря переводу-пересказу «Послания трех патриархов» (в русской традиции «Многосложный свиток»), хотя отдельные эпизоды известны из Хронографов и даже включались в жития отечественных святых, например, Авра-

амия Ростовского. И тут проявляется новый аспект темы: скверные идола язычников в легендах могут творить свои чудеса – и в этом выступают параллелью-антитезой чудотворных икон. И сокрушение таких чудотворных, но демонических идолов становится аналогом противостояния святого и мага, обладающих особыми дарами, но разной природы. И внимание переключается на тему источника чудес, их цели и содержания. В таком случае «икона» и «идол» в равной мере являются образами, восходящими мистически к первообразам, прототипам, но икона – к божественному источнику премудрости и благодати, а языческий идол – к демоническому лжеучению и поддельной мудрости. Бинарная оппозиция легко укладывается в мировоззрение вчерашних язычников, питается суевериями и питает их, укореняясь в самых широких христианских кругах. Красочность, живость и динамичность рассказов такого рода делает их особенно популярными.

Эпоха иконоборчества усиливает параллелизм: сокрушающие иконы полны решимости изгонять идолов, признавая таковыми любые «отражения», и требуя строгого отказа от вещественности и визуальности культа. Не случайно изображения иконоборцев, уничтожающих чудотворные иконы, и святых, сокрушающих языческие идола, весьма похожи.

Сложность разграничения «иконы» и «идола» усугубляется и требует более внимательного анализа. Набирает популярность идея, что «идол» – это исключительно языческий и нечестивый образ ложных божеств-демонов, но сами эти божества-демоны являются фикцией, выдумкой. И если за иконой стоит истинный первообраз, то идол лишен прототипа, он ничего не значит, не обладает мистическими свойствами, и все его «чудотворения» – либо обман жрецов, либо ошибочное толкование обычных явлений, либо иные формы кажимостей и мнимостей.

Таким образом, отделившись от «иконы», «идол» получает два разных толкования. С одной стороны, он может являть собой некое «пустое множество», бессмысленный предмет, поклонение которому смехотворно и бесцельно. С другой, за идолом, как и за иконой, можно признавать роль посредника между предстоящим, поклоняющимся человеком и потусторонней силой, способной оказать влияние на его жизнь. Во втором случае икона служит проводником к святым и к Богу, а идол представляет собой воплощение бесовских сил разного рода. Именно такой, демонический идол вызывает наибольшие опасения и наибольший интерес в православной традиции Византии и сопричастных к ней стран, несмотря на существование иного понимания.

На русской почве тема разграничения «иконы» и «идола» в некоторой степени возникает в «Словах о почитании икон» Иосифа Волоцкого, однако в самом несамостоятельном из трех сочинений, фактически в цитате из византийского источника. Первое авторское толкование темы предлагает Иван Грозный в ходе полемики с протестантским богословом Яном Рокитой.

В дальнейшем обе интерпретации сохранялись, но основной упор делался в XVI–XVII вв. на демонизацию. Этой версией «демонического образа» можно объяснить и знаменитые эпизоды, когда юродивый распознает под красочным слоем обычной традиционной иконы потаенный бесовский образ и разбивает доску к ужасу и изумлению зрителей. Поклоняясь поверхностному «правильно-

му» изображению христиане невольно возносили честь и тому невидимому, закрашенному «идолу», который был исполнен зловредным художником с коварными целями. Дискурс благочестивых и неблагочестивых икон XVII в. тоже заслуживает новой оценки в контексте двойственного толкования «идола».

Как нам представляется, внимательное изучение конкретных понятий в византийском литературном контексте, переводе на церковнославянский, а затем и в оригинальных славянских/русских сочинениях, где терминам могло присваиваться новое или частично новое значение, позволяет шире и глубже проанализировать формирование теории иконопочитания в православной среде. А столкновение с иконоборческими теориями протестантов вынудило русских религиозных мыслителей от Ивана Грозного до старца Артемия и патриарха Никона искать свои толкования и рациональные объяснения древних, но перенесенных в иную языковую среду и видоизмененных понятий, и это породило оригинальное видение иконы.

Литература

- Алексеев А.И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1490 годов. СПб., 2010.
- Булычев А. А. Между святыми и демонами: Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005.
- Византийские легенды. СПб., 2004.
- Чумичева О.В. Иван Грозный и Ян Рокита. К вопросу о восприятии Реформации в православной среде // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время. Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. СПб., 2004.
- Chumicheva O.V. 'Ivan der Screkliche und Jan Rokyta. Der Zusammnstoss zweier Kulturen' // Historisches Jahrbuch. 124. Jahrgang, 2004. VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MUNCHEN.
- Gindely Ant. Geschichte der Bohemischen Bruder. Prag, 1857–1858. I–II. Quellen zur Geschichte der Bohimischen Bruder. Wien, 1859
- Tumins Valerie A. Tsar Ivan IV's Reply to Jan Rokyta. Mouton. The Hague-Paris, 1971.

К. Эвилер

«Взято – проклято». Представления о скрытом сокровище: мифические хранители и способы получения

В данной статье, на примере корпуса нарративов о скрытом сокровище, собранном в Тимокском районе (Тимокская Крайна) восточной Сербии¹, мы пыта-

¹ Нарративы собраны на территории Восточной Сербии, в деревнях, принадлежащих общинам Княжевац, Заечар и Сврлиг, в рамках проектов «Летняя школа сербского фольклора» (2014), организованного Зоей Каранович и кафедрой сербской литературы Философ-

емся показать насколько остается актуальным образ хранителя сокрытого золота и представления о способах получения золота; попробуем проследить основные мифологические и демонологические признаки этого круга мотивов, сохранившиеся с течением времени, а также отметим современные изменения, в сравнении с прежде зафиксированным.

Представления о золоте / сокровище проявляются во множестве культурных традиций и родственных мифологических понятиях архетипического характера. Комплексность упомянутых представлений заключается в переплетении древних и современных мотивов, связанных с золотом. Блестящая поверхность этого металла, а также его цвет и ценность позволяют проводить связь между ним и солнцем. В мифологическом контексте золото фигурирует как отражение солнца, «подземное солнце», и символизирует «иной» свет: подземное золото отождествляется с закатным небесным солнцем, которое «умирает» ночью, чтобы утром родиться вновь. С золотом связаны демонские атрибуты, ведь будучи закопанным, оно принадлежит другому, хтоническому миру. Именно поэтому во множестве культур золото / сокровище стерегут мифические хранители.

Классификацию действий и представлений, связанных со скрытым золотом / сокровищем сформировала Зоя Каранович [Каранович 1989]. «Действия» сгруппированы в четырех пунктах: *сокрытие сокровища* (А), *получение информации о сокровище* (В), *хранение сокровища* (С), *поиск сокровища* (D). Данная работа фокусируется на двух последних пунктах этой классификации: *хранение сокровища* (С) – а именно на его защитниках; и *поиск сокровища* (D) – на условиях его получения. Хранителями сокровища, *genius loci*, чаще всего являются сверхъестественные существа (черт / дьявол / нечистый; Змей; фея, карлик, Серебряный царь, Таласон, и т.д.) и животные (змея, волк, лошадь, вол, кошка, лягушка, и т.д.). Природа хранителей амбивалентна – она имеет демонические признаки. Например, Серебряного царя шахтеры Восточной Сербии описывали как человека маленького роста, похожего на карлика, живущего в серебряных рудниках. В зависимости от поведения шахтеров он либо помогал тем, кто вел себя уважительно (соблюдая его «правила»), либо наказывал тех, кто поступал оскорбительно (к примеру, мочились или матерились) или желал взять серебро без его разрешения. Предполагается, что этот персонаж позаимствован из немецкого фольклора через немецких шахтеров [Бандич 2004: 168–170]. Таласон, также один из персонажей, хранящих сокровище, может фигурировать и как хранитель дома. Этимология слова (старогреч. *телос* ‘освящение в мистерии’, ‘жертва’; араб. *тилсен* ‘зачарованный объект’; турецк. *т’л’с’м* ‘волшебный предмет, с функцией защиты’) указывает на потенциальную первичную связь Таласона с жертвоприношением, в то время как в арабской, а позже и в турецкой, традиции обозначает апотропей [Зечевич 1966: 28–29]. Нередко хра-

ского факультета Университета в Нови-Саде, и «Охрана нематериального культурного наследия – Торлакское наречие» (2015–2017), под руководством Биляны Сикимич и патронажем Института балканистики, САНИ в Белграде URL: <http://balksrv2012.sanu.ac.rs/webdict/timok/index>

нителями сокровища становятся те, кого принесли в жертву при закапывании золота.

В собранных нами современных нарративах нет зафиксированных примеров хранителей, являющихся сверхъестественными существами, на основании чего можно предположить, что представления о сверхъестественных хранителях в Тимокском районе исчезли. И напротив, очень часто встречается мотив животных-хранителей. Змея по-прежнему остается наиболее часто встречаемым хранителем: имеющая во многих культурах устойчивую символику, связанную с подземным миром мертвых (во множестве мифологических систем существует сюжет о Змее, проглотившем солнце – через данный сюжет проходит прямая связь с темнотой и подземельем), змея может изображать душу мертвого предка, явится хранителем сокровища, владельцем разрыв-травы (серб. *расковник*) [Гура 1997].

Золото закапывали в диких местах, вдалеке от цивилизации и социального контроля, что сформировало восприятие золота как «чужого» и «опасного» – и тем самым подверженного воздействию злых сил. Соответственно, при его нахождении результаты могут оказаться как негативными, так и позитивными. При нахождении этого клада опасность исходит не только от его хранителей, потенциально находящийся вместе с золотом, но и от проклятия, наложенного на него злыми силами. У сербов существует следующий нарратив: все чужое, что «взято» без разрешения становится «проклятым» (серб. *Отето-проклето!*). Поэтому ради успешного получения и дальнейшего владения сокровищем необходимо выполнить ряд обрядовых действий, с целью избавления от проклятия и несчастья. Мы предлагаем классификацию действий, связанных с поиском и получением золота / сокровища, сгруппировать в три пункта: 1 – действия *перед нахождением*, 2 – действия *во время нахождения*, 3 – действия *после нахождения*. К действиям *перед нахождением* принадлежат, например, выбор правильного времени для поиска сокровища (ночь / вечер) и особенное поведение в дороге (иногда до места схрона идут молча). Само же место нередко обозначено камнем с особым символом. Необходимо уметь определять значение символов, чтобы действительно получить золото / сокровище. Также в некоторых случаях необходимо принести кровавую жертву. Таким образом, символически «закрывается круг» когда-то начатый с жертвы, сделанной при закапывании сокровища. Действия *после нахождения* связаны с попыткой «очищения» золота, ранее принадлежащего «чужому», «хтоническому». Самый распространенный вариант такого действия – жертвование части полученного богатства для постройки новой церкви/монастыря. Другой вариант – обращение к знахаркам (серб. *врачке, бајање*) за помощью. Целью всех упомянутых действий является успешный поиск, нахождение и избавление от возможного проклятия / наказания, наложенного на данное сокровище. Но даже несмотря на «правильность» исполненных действий, последствия взятия чужой ценности, как правило, почти всегда отражаются на потомстве «вора» (бездетность, болезни, смерть и т.д.). Поэтому самые редкие нарративы – те, в которых после получения золота / сокровища не последовало никакого наказания. Можно считать, что этот факт указывает на устойчивую идею о необходимости регуляции социально-экономических отношений в обществе.

Нарративы, отражающие упомянутые представления, в историко-культурной области восточной Сербии являются показательными, главным образом благодаря их широкому распространению и устойчивости. Подводя итоги нашего исследования, можно сделать вывод, что в восточно-сербском фольклоре сюжет поиска сокровища и золота в настоящее время остается таким же живым и востребованным. Зафиксированы свидетельства тех, кто и сегодня день верит, что можно найти золото, и сами ищут его. Исходя из этих свидетельств, может создаться впечатление, что золото / сокровище зарыто повсюду и его может получить каждый. Например, информанты называют реки Тимок и Жуковску *латоносне* (полная золота; в буквальном переводе 'носящая золото') и рассказывают о Золотом городе. Люди действительно верят, что золото под землей есть. Следовательно, идея об обретении внезапного богатства считается реальной и достижимой. По словам информантов, благодаря найденному золоту местные жители построили великолепные здания, открыли предприятия; его даже отправляли в Белград на вертолете. Но, поскольку золото почти во всех случаях проклято, то это принесло им огромное несчастье. Можно сделать вывод, что, хотя некоторые сегменты в представлениях о скрытом сокровище / золоте и изменились, его демонические свойства сохранились и устойчиво существуют по сей день.

Литература

- Бандић 2004 – *Бандић Д.* Народна религија Срба у 100 појмова. Београд: Нолит, 2004.
- Гура 1997 – *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Зечевић 1966 – *Зечевић С.* Таласони – митска бића заштитници грађевина и закопаног блага // Гласник Етнографског музеја. Бр. 28–29. Београд: Етнографски музеј, 1966.
- Karanović 1989 – *Karanović Z.* Zakopano blago – život i priča. Novi Sad: Institut za jugoslovenske književnosti i opštu književnost Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 1989.

Ж.М. Юша

Мифологические персонажи Среднего мира в представлениях тувинцев Китая и России

В традиционном мировоззрении тувинцев функции мифологических существ зависят от их локализации в соответствии с картиной мира (Средний или Нижний мир). Мифологических персонажей Среднего мира можно разделить на две группы. Первую группу составляют духи-хозяева (*ээзи, саптык*) местностей, гор, рек, огня и др. Персонажи этой группы, в зависимости от того, в какие отношения с ними вступает человек

(уважительные / неуважительные), придерживаются ли люди установленных ими правил (соблюдают / не соблюдают), могут навредить или помочь людям. Все духи-хозяева (местностей, огня, рек, озер, гор) имеют постоянную локализацию в Среднем мире и вступают в контакты с человеком. Во вторую группу включены мифологические существа *аза*, *бук*, *шулмус*, *таачал*, *алмыс*, *ак алмыс*, *чес-тырнак*. Некоторые персонажи этой группы могут находиться и в Среднем, и в Нижнем мирах, то есть могут перемещаться между этими двумя мирами. К ним относятся: *аза*, *бук*, *шулмус*, *таачал*. В отличие от первой группы, персонажи этого типа характеризуются тем, что они приносят только вред человеку. Согласно воззрениям тувинцев, эти мифологические существа активизируются в определенные временные отрезки, которые обозначают пограничное время. У тувинцев Китая – это серые сумерки (*куу имир*), когда наиболее опасно выходить на улицу. Это же понятие имеется и у российских тувинцев, выраженное словосочетанием *кызыл имир* – красные сумерки. В докладе будет рассмотрена характеристика основных мифологических персонажей второй группы. В основе работы – полевые материалы автора, собранные в 2010–2016 гг. в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая, в местах расселения тувинцев.

Алмыс. Это один из мифологических персонажей, характерный не только для китайских тувинцев, но и для многих других тюркских народов (*албыс*, *алмысты*). По поверьям тувинцев Китая, к одинокому охотнику *алмыс* приходит в образе красивой молодой девушки, обычно в пустынных местах. Она заваривает для охотника по утрам чай с молоком, может предсказывать ему удачный промысел. В некоторых случаях упоминается, что *алмыс* не показывается, но его голос слышен охотнику. *Алмыс* иногда дает советы охотнику уехать с промысла обратно домой, напоминая ему, что у него не будет добычи или его ждет гибель коня.

У российских тувинцев *албыс* часто готовит еду для охотника из частей своего тела, но, несмотря на обилие приготовленной пищи, охотник не насыщается, поэтому может заподозрить присутствие нечистой силы [Мифы, предания, легенды тувинцев 2010]. Однако у китайских тувинцев сюжет о готовке еды из частей тела *алмыса* отсутствует. В фольклоре тувинцев Китая во всех вариантах мифологических рассказов про *алмыс* присутствуют только мотивы «заваривание чая охотнику» и «одаривание охотника добычей».

В отличие от материнской традиции, у китайских тувинцев описывается только нос *алмыса* как его отличительный признак, но отсутствуют представления о других внешних качествах *алмыса*, в том числе не указывается и его пол. У российских тувинцев одним из важных черт мифологического существа является наличие огромной груди, которую *албыс* закидывает назад. Кроме этого, у них же существуют воззрения, что *албыс* мужчине видится как женщина, а женщине представляется как мужчина. Эти характерные черты *алмыса*, устоявшиеся в материнской традиции, не находят подтверждения в локальном фольклоре.

По мифологическим воззрениям тувинцев, о встречах с *алмысом* не принято говорить другим людям, в противном случае охотник, рассказавший про встречу, может понести суровое наказание вплоть до своей гибели. Схожие

представления о запрете рассказа о встрече с *алмысом* имеются и у тувинцев России, у которых также существуют запреты и наказания для тех, кто нарушает эту норму.

Ак алмыс ('белый алмыс'). По мифологическим представлениям китайских тувинцев, внешние *ак алмыс* похож на человека, однако его выдает только отсутствующий нос (видно зияющее отверстие), по которому люди могут вычислить *ак алмыса*. Из-за этого, подходя к человеку, он обязательно прикрывает нос рукой.

В некоторых текстах *ак алмыс* выполняет те же функции, что и *алмыс*. Он также приходит к охотнику на его стоянку, по утрам варит чай для него, появляется в образе женщины. В отличие от *алмыса*, который может причинить людям вред, белый *алмыс* считается безобидным. В некоторых текстах имеются единичные указания на то, что *ак алмыс* является духом-хозяином Алтая, поскольку он может насылать удачу охотнику, наделять его добычей. Видимо, происходит десемантизация образа *ак алмыса*, поскольку мифологический персонаж Ак-Огбен (вариант Сагаан-Огбен), седобородый старик, едущий на белом воле, по мнению китайских тувинцев, является духом-хозяином Китайского Алтая и всей его территории. Мифологический персонаж *ак алмыс* у российских тувинцев отсутствует, но некоторые схожие признаки (отсутствие носа) имеются у *албыса*.

Аза. Мифологическое существо, которое причиняет людям вред: насылает болезни и напасти, забирает душу-*сунезин* человека. *Аза* может перемещаться между Средним и Нижним мирами. По поверьям тувинцев, когда приходит время смерти человека, определенное его линией жизни, то *аза* отбирает душу-*сунезин* у человека и относит ее к Эрлик-Хану – владыке Нижнего мира, управляющим душами умерших людей. Если душу-*сунезин* человека забрал *аза*, то, когда этот человек наступает на пепел, его след на нем не проявляется. Эти же представления имеются и у российских тувинцев, считающих, что если у человека отсутствует душа-*сунезин*, то, как правило, его след на золе не отпечатывается.

Бука. Один из духов, который может навредить человеку, насылать на него болезни или любые другие неприятности. По воззрениям китайских тувинцев, в *бука* превращается душа-*сунезин* умершего человека, не принятая в подземном мире. Это происходит в двух случаях: во-первых, если для души умершего буддийские ламы или шаманы должным образом не провели обряд проводов в иной мир; во-вторых, если человек, умирая, цеплялся за жизнь, не хотел принимать своей смерти. Считается, что *бука* отправить в Нижний мир под силу только великим шаманам с помощью специальных ритуалов.

Таачал. Мифологический персонаж, душа умершего человека, которая пришла к людям в Средний мир, чтобы забрать *сунезин*-душу живого человека, с тем, чтобы он умер и был рядом с ним в подземном мире в качестве его друга. Верят, что только душа плохого человека могла обернуться в *таачал*, чтобы нести горе и разрушение живым. Считается, что *таачал* нужно обратно отправить в Нижний мир, чтобы люди не умирали. Для этого сильные шаманы или ламы должны совершить специальные молебны, читать наставления для перехода в иной мир. Во время этих ритуалов ими произносятся наставления о

том, что умерший человек не является представителем мира живых людей, то есть Среднего мира.

Чес-тырнак. Один из вредоносных мифологических персонажей у китайских тувинцев. Отличительная черта его облика – медные когти, с помощью которых он убивает людей (его название так и переводится: «медные ногти»). При встрече с людьми *чес-тырнак* не показывает свои руки с медными ногтями, что и должно насторожить человека. Подобный персонаж с аналогичными функциями имеется в алтайских (туб. *јес сырвак*, теленг. *јес тырмак*) и казахских (*джез тырнак*) фольклорных текстах, но у российских тувинцев такой мифологический персонаж отсутствует (но в чем-то он схож с *албысом*, который тоже имеет медные ногти). В алтайских и казахских вариантах этот персонаж является женщиной, у этих же народов в большинстве случаев *јес сырвак*, *джез тырнак* воспринимаются как *алмыс*, то есть под двумя названиями фигурирует один персонаж [Яданова 2013: 11].

У тувинцев Китая имеются тексты, в которых рассказывают, какие действия нужно предпринять человеку, чтобы определить *чес-тырнака*. Обычно для его выявления, охотник протыкает ножом кусок мяса и дает этому существу, чтобы он принял его руками. В этом случае *чес-тырнак* принимает еду не высовывая кисти рук из рукавов одежды. В фольклорных нарративах китайских тувинцев повествуется о разных способах защиты от *чес-тырнака*; о том, как его обманывают и побеждают хитростью.

Таким образом, мифологические персонажи Среднего мира в представлениях тувинцев Китая и России имеют сходные черты, единую основу и общие функции, при этом в материнской традиции и анклав мифологические персонажи могут иметь отличительные признаки (пол, описание внешних данных), а также с ними могут быть связаны разные фольклорные мотивы.

Литература

- Басилов 1980 – *Басилов В.Н.* Албасты // Мифы народов мира / Гл. ред С.А. Токарев. Т. I. М., 1987.
- Мифы, легенды, предания тувинцев 2010 – Мифы, легенды, предания тувинцев / Сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. Новосибирск, 2010 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 27).
- Яданова 2006 – *Яданова К.В.* Несказочная проза теленгитов. М., 2006.

М.В. Ясинская

Демоны, заплетающие гривы лошадям, в славянской народной традиции

Среди многочисленных действий, выполняемых мифологическими персонажами, выделяются действия, производимые с волосами домашних животных (скотины). Как правило, речь идет о заплетании грив лошадям. Реже объектом воздействия демонов могут становиться волосы человека: согласно поверьям

южных славян, волосы, усы, бороду или брови человека может погрызть или спутать ласка; на вологодчине верили, что заплетать женщинам косы мог домовый [Померанцева 1978: 110–111]. У восточных и западных славян распространено представление о *колтуне* – болезни, которая проявляется в том, что волосы на голове человека спутываются плотным комом. Причины возникновения колтуна разнообразны (см. [Усачева 1999: 556–557]), в том числе это может быть результатом воздействия мифологического персонажа, например, домового (*як залямчылас – дамавык искрутиў – нэ любит тэбя. Нэ атрэзають, раскубуэш* (полес. черниг.) [Народная демонология Полесья 3: 252]. По мнению А.В. Гуры, мотив заплетания волос генетически связан с мотивами прядения ниток и тканей, приписываемыми ряду мифологических персонажей [Гура 1997: 224].

Поверья о том, что некое существо проникает в хлев и заплетает (спутывает, плетет косички, сваливает в жгуты) конские волосы, широко распространены в различных уголках славянского мира – от Русского Севера до Адриатики. У восточных славян заплетание грив лошадам приписывается, как правило, домовому или ласке, которая сама по себе может выступать как ипостась домового. На Подляшье (Польша) гривы заплетает *хохлик* – также мифологический персонаж типа домового. В Польше данное действие может быть закреплено также за *зморой* (другие наименования этого персонажа – *мара*, *ноцуля* и пр.). Например, на Юге Подляшья на границе с Мазовшем, где летом 2017 г. сотрудниками Института славяноведения проводилось полевое исследование [Гура 2017; Ясинская 2017], функция заплетать гривы и мучить (душить) скот по ночам практически всеми опрошенными информантами приписывалась мифологическому персонажу *змора* (*мара*), лишь одна из информанток полагала, что этим занимается ласка (*laska*, *lasica*). Зморой могла стать седьмая подряд дочь (или сын) в семье, или же человек, во время крещения которого крестные родители вместо слова *wiara* ('вера') произносили *mara*. Во время сна душа такого человека «ходит зморой» (*chodzi na zmore*), то есть выходит из тела и отправляется мучить коней и заплетать им гривы, при этом сам человек спит так крепко, что его невозможно разбудить. Определить, кто в селе «ходит зморой» можно, если удастся покалечить змору во время того, как она гоняет скотину в хлеву: *to kiedyś tak mówili że na weselu, jak przeż koźmi jeździli, wozami, i konie były na klepisku stały bo to zima była, tak kiedyś mówili tak... i tam spali też mężczyźni który tam... no i te konie to tak się dokuczały że po prostu, że po prostu no niemożliwe, i ten, jak się któryś tam przebudził, wziął bata i batem tego konia co to się dzieje... a później, jak poszli na wesele, miał chłop przecięte... no był właśnie tą zmorą, i on dusi konie dlatego, przeważnie konie...* (Рудзенко, Мазовецкое (быв. Седлецкое) воев., Отвоцкий пов., гмина Колбель, зап. от жен. 1938 г.р.). Данная функция не является типичной для зморы, как правило, змора выступает как персонаж, наваливающийся и душащий ночью человека. Функция душить человека в обследованном регионе иногда выступает параллельно с функцией заплетания грив животным, а иногда вообще отсутствует. Можно предположить, что в данном случае мы имеем дело с локальным вариантом персонажа змора, который частично взял на себя функции домового (ласки). Представления о домовом в данном регионе на современном этапе зафиксированы не были.

Рассматриваемая функция характерна также для мифологического персонажа *mara* (*mara*) в белорусской и польской традиции, тем более что часто под этим именем подразумевается персонаж типа ласки, который в виде зверька с когтями гоняет и мучит по ночам скот [Левкиевская 2004: 179]. В польском Мазовше змора, заплетающая гриву лошади, принимает образ белки. Змора, заплетающая гривы коням, отмечена и в варминско-мазовецком воеводстве Польши [Czyżewski 1998: 141]. Кашубы о лошадях, которых утром находили измученными, говорили, что их *mora dęśła* [Sychta 4: 102–105]; *mora*, заплетающая косы в гривах, известна также в Кочевье (Словения) [Левкиевская 1999: 343].

В славянском мире известны и другие персонажи, выполняющие данную функцию. Так, словенцы полагают, что заплетают гривы коням гномы (*шкраты*), в некоторых регионах Польши эту функцию также приписывают карликам-краснолюдкам. В Польше отмечены свидетельства, что этим может заниматься богинка. В Полесье встречаются свидетельства, что гривы заплетают русалки. В Боснийском Посавье данное действие может быть закреплено за вилами, которые ночью ездят на конях [Плотникова 2004: 618].

Оценка рассматриваемого действия может быть как негативной (чаще), так и позитивной (*В каждом доме есть свой хазяин. Вот эта хазяин плятеть <гриву лошади>. Эта харашо, любить яё, ухажываает ля её и гривы* (брян.) [Гура 1997: 226]). Она, как правило, связана с представлениями о вредоносности того или иного демона: если заплетание конских грив домовым может оцениваться и позитивно (домовой любит животное) и негативно (скотина пришлась «не ко двору»), то это же самое действие, выполняемое, например, зморой, всегда оценивается негативно – конь, у которого заплетена грива, оказывается мокрым, вспотевшим, измученным. Известен запрет на распутывание или отрезание косичек, заплетенных мифологическим персонажем. В настоящее время в рассказах информантов отмечаются попытки рационального объяснения причин появления косичек в гриве коней.

Несмотря на достаточно широкий круг персонажей, которым может приписываться функция заплетания волос лошадям, можно полагать, что данная функция является основной для персонажей типа домового (особенно выступающего в зооморфной ипостаси), а для прочих персонажей она является вторичной. Они могут брать ее на себя в условиях отсутствия или исчезновения в демонологической системе представлений о духах-покровителях дома и двора. Анализ поверий и мифологических рассказов о демонах, заплетающих гривы коням, показывает, что данная функция часто выступает в паре с функцией душировать человека во сне (данные действия характерны, например, для восточнославянского домового и польской зморы).

Литература

- Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура 2017 – Гура А.В. Экспедиция в Южное Подлясье // Славянский альманах. 2017. № 3–4.

- Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Змора // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999.
- Левкиевская 2004 – *Левкиевская Е.Е.* Мара // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004.
- Народная демонология Полесья 3 – Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 3. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2016.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Померанцева 1978 – *Померанцева Э.В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.
- Усачева 1999 – *Усачева В.В.* Колтун // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999.
- Ясинская 2017 – *Ясинская М.В.* Этнолингвистическая экспедиция в архаический славянский регион Подлясье // Славянский мир в третьем тысячелетии. М., 2017. Вып. 12.
- Czyżewski 1998 – *Czyżewski F.* ‘Zmora’ // Etnolingwistyka. 1. Lublin, 1998.
- Sychta – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk. 1967–1976. Т. 1-7.

Сведения об авторах

Александрова Екатерина Владимировна – кандидат культурологии, научный сотрудник Центра Египтологии им. Б.А. Тураева, Университет Дмитрия Пожарского, Москва. Научные интересы: сравнительная мифология, религия Древнего Египта, «Тексты Пирамид». Основные публикации: Мотив сотрясения неба и земли в Текстах пирамид // *Aegyptiaca Rossica*. 2016. Вып. 4; Проблема мотивного анализа «Текстов Пирамид» в семиотической перспективе // *Aegyptiaca Rossica*. 2017. Вып. 5; «Владыки силы»: боги или демоны? // *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова*. Вып. 4. М., 2015 (совм. с Н.В. Лаврентьевой); «Конспект космоса»: функции списков в «Текстах пирамид» // *Вопросы эпиграфики*. 2015. Вып. VIII. E-mail: al-katerin@yandex.ru

Антонов Дмитрий Игоревич – кандидат исторических наук, доцент и координатор научной работы кафедры истории и теории культуры РГГУ, старший научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, Москва. Научные интересы: древнерусская культура, семиотика иконографии, средневековая демонология и демонология в славянском фольклоре. Автор и соавтор книг: *Fairies, Demons, and Nature Spirits: 'Small Gods' at the Margins of Christendom / Ed. by M. Ostling*. London: Palgrave MacMillan, 2018 (коллективная монография); *Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в.* М., 2009; *Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа М.*, 2011 (в соавт. с М.Р. Майзульсом); *Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии*. М., 2013; 2014; 2017 (в соавт. с М.Р. Майзульсом); ответственный редактор и составитель альманаха *In Umbra: демонология как семиотическая система* (М., 2012–, в соавт. с О.Б. Христофоровой) и сборников: *Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии*. М., 2014; *Изображение и культ: сакральные образы в христианских традициях*. М., 2017. E-mail: antonov-dmitriy@list.ru

Арукаск Мадис – Ph.D., доцент и старший научный сотрудник факультета гуманитарных наук и искусств Тартуского университета, Тарту, Эстония. Научные интересы: народные верования и практики, прибалтийско-финские языки и народы, культурные процессы. Основные публикации: *Sorcery, Holiness, the Third Sex – the Role of Herdsman in Finnic and North Russian Folk Culture // Storied and Supernatural Places. Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*, Helsinki. 2018; *The Personal Rituals of the Finnic Peoples with Forest Trees // Anthropology & Archeology of Eurasia*. 2017. Vol. 56 (1–2); *Reflecting “the Field“: Two Vepsian Villages and Three Researchers // Sibirica*. 2017. Vol. 16 (1) (with L. Siragusa); *Notes on Finnic Folk Culture from the Perspective of Shamanism // Shamanhood and Mythology. Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research*. Budapest, 2017. E-mail: madis.arukask@ut.ee

Бакус Григорий Владимирович – директор АНО НИЦП «Тверьком», Тверь. Научные интересы: интеллектуальная культура позднего Средневековья Западной Европы, охота на ведьм и преследования маргинальных групп в Европе позднего Средневековья – раннего Нового времени, европейская демонология. Основные работы: *Так кто же судьи? Судебная процедура в отражении ехemplum XV в.* // *Право в средневековом мире*. М., 2010.; *Физиология сверхъестественного: природа демонов и ее репрезентации* // *Диалог со временем*. Вып. 42. М., 2012.; *Реальное и мнимое: демоны и ведьмы Ульриха Молитора* //

In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 2 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013; Exemplum vs. Experientia: история «ведьмы из Брейзаха» в структуре повествования Malleus Maleficarum // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2013. Т. 4. Вып. 6 (22) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <http://history.jes.su/s207987840000597-5-1>; Чудо для святых, колдовство для прочих: Воображаемая кастрация в «Молоте ведьм» // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории – 2017 / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. Вып. 12. М., 2017; Бакус Г.В. «Плотские мерзости с демоном-инкубом» и «бабьи рассказы»: сексуальная распущенность ведьм как тема для дебатов в зале суда и на страницах демонологических трактатов XV в. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2017. Т. 8. Вып. 6 (60) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <http://history.jes.su/s207987840001904-3-1>. E-mail: bakusgrig@mail.ru

Барцыц Марина Мкановна – научный сотрудник отдела этнологии и антропологии Абхазского института гуманитарных исследований (АБИГИ), Сухум; старший преподаватель Абхазского государственного университета (АГУ). Научные интересы: ритуалы в традиционной культуре абхазов, обычное право, этнопсихология, гендерные исследования и др. Основные публикации: Судьба в системе традиционного мировосприятия абхазов // Мосты. Сухум, 1998; Выход из конфликта в традиционном правосознании абхазов // Роль неофициальной дипломатии в миротворческом процессе. Ирвайн, 1999; Абхазская женщина: традиции и современность // Равные права и равные возможности (Проблемы женщины в современной Абхазии). Сухум, 2002; Нормативная культура абхазов и Международное гуманитарное право // Традиция разрешения конфликтов на Кавказе и методы институтов гражданского общества. Ереван, 2003; Культура мира и ненасилия в абхазской традиции // Агрессия и мирное сосуществование: универсальные механизмы контроля социальной у человека. М., 2006. E-mail: mbartsits@mail.ru

Башарин Павел Викторович – кандидат философских наук, доцент кафедры современного Востока ФИПП РГГУ, директор МУНЦ иранистики РГГУ, Москва. Научные интересы: история и философия суфизма, рукописное наследие мусульманского средневековья, мусульманская демонология и бестиарий, иранское языкознание. Основные публикации: К проблеме оформления жития ал-Халладжа // Рахмат-наме. Сборник в честь 70-летия Р.Р. Рахимова. СПб., 2008; «Сакральные войны» в рамках мусульманской демонологии // Pax Islamica. 2009. № 2; О статусе «махдистских» движений X в. на Ближнем Востоке и их связях с политической борьбой в халифате // Pax Islamica. 2011. № 2 (1 часть); Pax Islamica. 2013. № 1 (2 часть); Akkadian, Hebrew and Arabic Loanwords in Aramaic Ideograms in Pahlavi // Commentationes Iranicae. Сборник к 90-летию В.А. Лившица / Под ред. С.Р. Тохтасьева, П.Б. Лурье. СПб.: Нестор-история, 2013; Relations between Human and Divine Natures in Iranian Sufi Tradition // Philosophy and Spirituality across Cultures and Civilizations / Ed. N. Kirabayev, Yu. Pochta, R. Pskhu. Washington (D.C.): The Council for Research in Values and Philosophy, 2014; Взгляд на Иблиса в раннем суфизме: проблема свободы воли и предопределения // Восток. 2017. № 2 2017. E-mail: pbasharin@yandex.ru

Башкатова Анастасия Геннадьевна – кандидат филологических наук, обозреватель в редакции «Независимой газеты», Москва. Научные интересы: жанровое разнообразие и аксиологический аспект литературной критики; истоки, поэтика и современные модификации детективного жанра. Основные публикации: За стеклом (О литературно-критических стратегиях) // Целились и попали. Новые критики о новейшей литературе. М., 2016; A New Morning Dawns for the Utopia // Russian Studies in Literature. 2016. Vol. 52. No. 1; По направлению к идеалу // Новые писатели. Новые имена в литературе. М., 2017. E-mail: 7bga@rambler.ru

Боброва Мария Владимировна – кандидат филологических наук, доцент, преподаватель Колледжа профессионального образования Пермского государственного национального исследовательского университета, Пермь. Научные интересы: современная и историческая ономастика, диалектология, лексикография, лингвокультурология, этнолингвистика. Основные публикации: Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области. Пермь, 2003. Вып. 5 (в соавт. с Ф.Л. Скитовой и др.); Пермь, 2011. Вып. 6; Словарь русских говоров севера Пермского края / Гл. ред. И.И. Русинова. Пермь, 2011. Вып. 1. А–В. (в соавт. с И.И. Русиновой и др.); Возможности метода реконструкции в историко-лексикологическом исследовании // Вестник Пермского университета. Пермь, 2009. Вып. 3; Лексика тематической группы «Цвет» в народной фразеологии Пермского края и эргонимах г. Перми (лингвокультурологический аспект) // Вестник Пермского университета. Пермь, 2011. Вып. 4 (16); Современные пермские прозвища, мотивированные лексикой тематической группы «Животные» // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. Кострома, 2015. № 1 (21). E-mail: bomaripgu@yandex.ru

Буцких Николай Валерьевич – библиотекарь Отдела рукописей Российской Национальной библиотеки, преподаватель Академии Теологии и Искусств, Санкт-Петербург. Научные интересы: средневековая визуальная культура, иконография животных в древнерусском искусстве. Основные публикации: Трансформация иконографических моделей в русских Псалтирях с маргиналиями // Изображение и культ: сакральные образы в христианских традициях / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2017; «Велбуд образом нелеп»: экзотические звери в древнерусской литературе и миниатюре. [электронный ресурс] <http://expositions.nlr.ru/literature/drevrus/articles.php>. 2017; «Камень – прибежище зайцем»: лесные звери в древнерусской литературе и миниатюре. [электронный ресурс] <http://expositions.nlr.ru/literature/drevrus/articles.php>. 2017. E-mail: butski91@gmail.com.

Веселова Инна Сергеевна – кандидат филологических наук, со-учередитель АНО «Пропповский центр», доцент кафедры истории русской литературы филологического факультета СПбГУ, Санкт-Петербург. Научные интересы: фольклорная нарратология, антропология современного города, современный городской фольклор и ритуалы, полевая фольклористика, фольклор и антропология Русского Севера. Основные публикации: Веселова И.С. Управление реальностью: личные имена в ритуальной речи (севернорусское «Виноградье») // Вестник СПбГУ. Серия 9: Филология. Журналистика. Востоковедение. 2016. Вып. 3; Повседневные и символические практики: правила метафорического переноса. Охотники и добыча // Коммуникативные конвенции и социальные сценарии. Филологический практикум / Сост. С.Б. Адоньева, С.О. Куприянова; под ред. С.Б. Адоньевой. СПб., 2014; Случай: дискурсивные и поведенческие измерения // *Natales grate numeras?* Сборник статей к 60-летию Г.А. Левинтона. СПб., 2008; Конфликт лояльностей, или путь за собственным талантом (на примере анализа сказок сюжета АТ 402 «Царевна-лягушка») // *Genius Loci*: сб. статей в честь 75-летия С. Ю. Неклюдова / Сост. М. В. Ахметова, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова (отв. ред.). М., 2016. Редактор и составитель сборников (в соавт.): Современный городской фольклор (2003), Речевая и обрядовая культура Русского Севера. Филологический практикум (2012), Комплекс Чебурашки, или Общество послушания (2012). E-mail: veselinna@mail.ru

Виноградова Людмила Николаевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, Москва. Научные интересы: славянская мифология, народная демонология, фольклорная традиция и обрядность. Основные публикации: Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982; Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000; Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016; Народная де-

монология Полесья (публикация текстов в записях 80-90-х гг. XX века) / Сост., авторы предисловия и коммент. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010–2016. Т. 1–3. E-mail: lnv36@yandex.ru

Герштейн Анна Борисовна – кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела исторической антропологии и истории повседневности ИВИ РАН, Москва. Научные интересы: история западноевропейского Средневековья, образы власти правителя, политическая коммуникация. Основные публикации: Как не выполнять обещанного: дипломатическая стратегия Фридриха II // Обман как повседневная практика. Индивидуальные и коллективные стратегии поведения / Под. ред. О.И. Тогоевой, О.Е. Кошелевой. М., 2016; Крестовый поход Фридриха II: предательство крестоносной идеи? // Одиссей. Человек в истории. М., 2013; Правитель как «скорбящий отец»: символика плача Фридриха II // Диалог со временем. 2008. Вып. 23; Образ антихриста и гендерные роли в противостоянии императора Фридриха II и Григория IX // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. 2010. Вып. 18. E-mail: odysseus1989@mail.ru

Гудков Алексей Геннадиевич – научный сотрудник Музея истории и культуры старообрядчества, Боровск. Научные интересы: историческая каллиграфия и книжная миниатюра, техника и материалы средневековой рукописной книги. Основные публикации: Эфиопский книгописец (по материалам миниатюрной живописи XIV–XVIII вв. и полевых исследований конца XX – начала XXI в.) // *Miscellanea Orientalia Christiana*. Восточнохристианское разнообразие / Российский государственный гуманитарный университет, Институт восточных культур и античности; Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft. М., 2014; Трость и свиток: инструментарий средневекового книгописца и его символично-аллегорическая интерпретация // Вестник ПСТГУ. Вопросы истории и теории христианского искусства. М., 2014. Сер. 5. Вып. 1 (13); Иван Гаврилович Блинов: «книжных дел мастер» из Городца. К 70-летию со дня кончины. Коломна, 2015; Григорий Матвеев сын Прянишников и его скрипторий (по воспоминаниям городецкого каллиграфа и художника И.Г. Блинова и материалам личного фонда Г.М. Прянишникова в НИОР РГБ) // Церковь. Богословие. История. Материалы IV Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 года). Екатеринбург, 2016; Книга горняя и книга дольная в восточнохристианской традиции // Волшебная гора. 2017. E-mail: aleksiy5@mail.ru

Дулина Анна Михайловна – кандидат исторических наук, независимый исследователь, Москва. Научные интересы: религиозно-философские учения и мифология Японии, синкретические религиозные культы, история средневековой Японии. Основные публикации: Хатиман – милосердный бодхисаттва или грозный бог войны? // История и культура традиционной Японии – 6. М., 2013.; Почитаемая триада божеств в «откровениях трех святилищ» (*сандзя такусэн*) // История и культура традиционной Японии – 10. М., 2017; Об «исконной сущности» божества Хатиман в сочинениях мыслителя Нитирэн (1222–1282) // Вопросы философии. 2018. № 3. E-mail: nigi@mail.ru

Журавель Ольга Дмитриевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института истории СО РАН (Новосибирск), зав. кафедрой теории и истории журналистики Новосибирского государственного университета, Новосибирск. Научные интересы: древнерусская и старообрядческая литература и духовная культура, история общественного сознания, народная религиозность. Основные публикации: Литературное творчество старообрядцев XVIII – начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск, 2012; Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: В 3 т. Кн. 1 (Т. 1–2). М., 2014 (в соавт. с Н.Н. Покровским, Н.Д. Зольниковой); Кн. 2 (Т. 3). М., 2016 (в соавт. с Н.Д. Зольниковой); Демонологические образы в парадигме сюжета о договоре с дьяволом (русские

версии) // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012; Old Belief in the Mirror of Literary Work // Quaestio Rossica. 2013. № 1; Народно-утопические легенды в памятнике современной старообрядческой литературы // Гуманитарные науки в Сибири. 2016. № 3. E-mail: olga_zhuravel@mail.ru

Задоя Кира Сергеевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник Немецкого центра славистических исследований, Дюссельдорф, Германия. Научные интересы: славянская традиционная культура, фольклор и обрядность славянских народов, славянская народная демонология, этнолингвистика, карпатистика, балканистика, ареалогия, диалектология, билингвизм. Основные публикации: Эвфемистические наименования змей в восточнославянских карпатских диалектах // Deutsche Beiträge zum 16. Internationalen Slavistenkongress, Belgrad 2018 / Hrsg. von S. Kempgen, M. Wingender, L. Udolph. Wiesbaden: Harrassowitz, 2018; Проклятия как дейктические маркеры в карпатской народной мифологической прозе // Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты. М., 2017 (в соавт. с Е. Будовской и В. Вардиц); Народные наименования праздничных дней святочного цикла у восточнославянского населения Украинских Карпат // Діалектологічні студії. 10: Традиції та новаторство. Львів, 2015; Современное состояние и эволюция святочных традиций славянского населения Украинских Карпат // Начало. Н архі. Fillimi. Încercutul... Рождество и Новый год на Балканах (Материалы круглого стола 25 февраля 2014 года). М., 2014. E-mail: kira.sadoja@hotmail.de

Зеленина Галина Светлоярловна – кандидат исторических наук, доцент Центра библеистики и иудаики РГГУ, Москва, приглашенный исследователь в Forschungsstelle Osteuropa, Бремен, Германия. Научные интересы: средневековая еврейская история, советское и постсоветское еврейство, гендерные исследования. Основные публикации: От скипетра Иуды к жезлу шута: придворные евреи в средневековой Испании. М., 2007; Иудаика два: Ренессанс в лицах. М., 2015; «Отравленная вата» и «привитая гипертония»: истоки и функции слухов вокруг дела врачей // Антропологический форум. 2016. № 31; От аутодафе к аутингу через Аушвиц. Переизобретение Другого в истории и историографии // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. Вып. 11. М., 2016; «Гевалт, это же простые базарные люди!»: советские евреи на пути от местечковости к интеллигентности // Семиотика поведения и литературные стратегии: Лотмановские чтения–XXII. М., 2017; “Our Community is the Coolest in the World”: Chabad and Jewish Nation-Building in Contemporary Russia // Contemporary Jewry, 2018. E-mail: galinazelenina@gmail.com

Иванова Анна Александровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ, Москва. Научные интересы: этнокультурные диалекты, сакральная география, межкультурная коммуникация, комплексная текстология фольклора, полевая фольклористика. Основные публикации: Культурный ландшафт Русского Севера. М., 1998 (в соавт. с В.Н. Калуцковым, Ю.А. Давыдовой, Л.В. Фадеевой, Е.А. Родионовым); Этническое самосознание как фактор межэтнических культурных взаимодействий // Традиционная культура. 2000. № 2; Концепция культурного ландшафта как методологический принцип организации комплексных полевых исследований // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002; Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006 (в соавт. с В.Н. Калуцковым); Святые места в культурном ландшафте Пинежья. М., 2009 (в соавт. с В.Н. Калуцковым); Типология межкультурной интерференции // Этнографическое обозрение. 2015. № 2; Полимасштабность как феномен пространственной структурированности живой фольклорной традиции // Фольклорные традиции Севера и Северо-Запада России: ареальные исследования в контексте этнокультурных взаимосвязей. СПб., 2016;

Мифологические системы в условиях межкультурных коммуникаций (по материалам экспедиций кафедры фольклора МГУ в Кировскую область) // Демонология и народные верования. М., 2016; Сакральное место как исследовательская категория (по полевым материалам севернорусского и волговятского регионов) // Кенозерские чтения – 2016. Архангельск, 2018. E-mail: bratynia@rambler.ru

Ипполитова Александра Борисовна – кандидат исторических наук, эксперт сектора нематериального культурного наследия ГРДНТ имени В.Д. Поленова, Москва. Научные интересы: русский фольклор, низовая рукописная традиция, этноботаника, история науки. Основные публикации: Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008; Севернорусский травник XVII в. // Живая старина. 2015. № 4; Русские рукописные конские лечебники XVII–XVIII вв. vs. народная ветеринария: к постановке проблемы // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. М., 2011. E-mail: alhip@ya.ru

Каспина Мария Михайловна – кандидат филологических наук, доцент учебно-научного центра библеистики и иудаики РГГУ, заместитель директора по научной работе Музея истории евреев в России, Москва. Научные интересы: еврейский фольклор и этнография, еврейская магия, народный иудаизм. Основные публикации: Представления о нечистой силе в фольклоре евреев Восточной Европы: домовый // Демонология и народные верования: Сб. науч. статей. М., 2016. Еврейские заговоры и амулеты от Лилит и Сисиниева легенда // Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы. М., 2017; Русские родственники советских евреев: Взаимовлияние и конфликт традиций // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2017; E-mail: kaspina@mail.ru

Кикнадзе Диана – кандидат исторических наук, японовед, старший преподаватель кафедры Центральной Азии и Кавказа Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург. Научные интересы: японская литература жанра *сэцува*, социальная антропология эпохи Хэйан (794–1185), народные формы японского буддизма, магия *оммёдо*, народная демонология, мир людей и мир животных в литературе *сэцува*, взаимоотношения людей в раннесредневековой Японии, больные, сироты и изгои в японском обществе эпохи Хэйан. Основные публикации: Религиозный мир японского общества X–XII вв. по материалам сборника «Удзи сюи моногатари» («Рассказы, собранные в Удзи», XIII в.) // Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство: Шестые Доржиевские чтения. СПб., 2015; Магико-мантическая практика Оммёдо в средневековой Японии (по материалам сборника «Удзи сюи моногатари», XIII в.) // Религиоведение. Амурский государственный университет. 2013. № 4. E-mail: d.kiknadze@mail.ru

Королёва Светлана Юрьевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета, Пермь. Научные интересы: традиционные коммеморативные практики, культура коми-пермяцко-русского пограничья, славянская сказочная проза, народная письменность. Основные публикации: Народные поминальные молитвы коми-пермяков и мифо-ритуальный контекст их бытования // Коми-пермяцкий этнографический сборник. СПб., 2014; Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) // Антропологический форум. 2014. № 23; Чудь с русскими именами: кого и как поминают на чудских могильниках? (материалы Верхнего Прикамья) // Социо- и психолингвистические исследования. 2014. № 2; Локусы памяти в пространстве традиции (почитание братских могил в Юрлинском районе Пермского края) // Социо- и психолингвистические исследования. 2015. № 3 (в соавт. с Е.М. Четиной, О.А.

Колеговой); Традиционная обрядность и «ритуальные специалисты» в современном селе // Социо- и психолингвистические исследования. 2016. № 4 (в соавт. с Е.М. Четиной). E-mail: petel@yandex.ru

Кузнецова Екатерина Александровна – магистрант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва. Научные интересы: взаимодействие устной и книжной традиции, лубочные тексты, следственные дела как фольклорный источник. E-mail: aikateriniero@gmail.com

Лаврентьева Ника Владимировна – кандидат искусствоведения, зав. отделом ГМИИ имени А.С. Пушкина «Учебный художественный музей им. И.В. Цветаева», старший научный сотрудник сектора искусства стран Азии и Африки Государственного института искусствознания, Москва. Научные интересы: искусство Древнего Египта, заупокойная литература, «Тексты Саркофагов», трансляция сакральной традиции. Основные публикации: «Мир ушедших». Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее царства). М., 2013; Роль древнеегипетского «Дома Жизни» в сохранении сакральной традиции // Искусство Востока. Вып. 4: Сакральность и сохранность. М., 2012; Иной мир в древнеегипетском искусстве: формирование изобразительной традиции и ее трансляция // Искусство Востока. Вып. 3: Сравнительное изучение традиций. М., 2008. E-mail: nika27-merty@yandex.ru

Лазарева Анна Андреевна – независимый исследователь, Москва. Научные интересы: фольклор восточных славян, рассказы о вещих сновидениях, мифологические нарративы. Основные публикации: Выпавший зуб, упавший потолок и другие онирические сюжеты в рамках традиционных моделей толкования сновидений // Этнографическое обозрение. 2016. № 1; Белый конь и черный мустанг: образ лошади в рассказах о вещих снах // Традиционная культура. 2016. № 4; Эмоции как объект толкования в славянских народных рассказах о вещих снах // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2016. № 2; Символика дерева в сновидениях // Традиционная культура. 2017. № 4; Невизуальное в сновидениях: толкование ощущений и чувств // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2017. № 12. E-mail: anna-kadabra@mail.ru

Лобанова Людмила Сергеевна – научный сотрудник сектора фольклора Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, педагог дополнительного образования предметов этнокультурной направленности ГПОУ «Гимназия искусств при Главе Республики Коми», Сыктывкар. Научные интересы: обрядовая культура коми, устная сказочная проза, полевая фольклористика. Основные публикации: Колдун-«еретник» в магии Великого четверга у коми // Живая старина. 2010. № 2; Аспекты изучения вербального уровня скотоводческих обрядов // Фольклористика Коми: Исследования и материалы / Ред.-сост. Н. Кузнецов, Л. Лобанова. Тарту, 2016; От обряда к преданию: к вопросу текстообразования современных устных рассказов о жертвоприношениях на Ильин день в с. Ношуль Прилузского р-на // Фольклористика Коми: Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформация, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016; Современная традиция почитания православных икон в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми // Традиционная культура. 2017. № 1 (в соавт. с А.Н. Рассыхаевым). E-mail: sergejluda@mail.ru

Луцицкая Светлана Игоревна – доктор исторических наук, зав. Центром исторической антропологии Института всеобщей истории РАН, зав. отделом истории и культуры средневековой и современной Европы Института культуры МГУ, Москва. Область интересов: образ ислама, история рыцарства и крестовых походов, история культуры. Основные публикации: Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. М., 2001;

Homo legens. Styles et pratiques de lecture: Analyses comparées des traditions orales et écrites au Moyen Âge Turnhout. 2010 (в соавт. с М.-С. Varol); «Жизнь Магомета» Эмбрико Майнцского: легенда и история // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2013. Т. 4. Вып. 6 (22). E-mail: svetlana-luchitskaya@yandex.ru

Махов Александр Евгеньевич – доктор филологических наук, профессор кафедры теоретической и исторической поэтики РГГУ, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН и ИМЛИ РАН, Москва. Научные интересы: история европейской поэтики и литературоведения, средневековая христианская демонология, ренессансная эмблематика, культура европейского романтизма. Основные публикации: Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. М., 2006; Средневековый образ: между теологией и риторикой. М., 2011; Эмблематика. Макрокосм. М., 2014; Реальность романтизма. Очерки духовного быта Европы на рубеже XVIII–XIX вв. Тула, 2017; Обнаженный язык дьявола как иконографический мотив // Одиссей. Человек в истории. Язык Библии в нарративе. М., 2003. E-mail: makhov636@yandex.ru

Миненок Елена Викторовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва. Научные интересы: комплексная текстология фольклора, динамика фольклорной традиции, составляющие фольклорной традиции, песенная текстология, эдиционные практики. Основные публикации: Мультимедийные и цифровые технологии в собирании, сохранении и изучении фольклора: Материалы Межд. науч. конф. / Гл. ред. В.М. Гацак, отв. ред. Е.В. Миненок, сост. В.Л. Кляус, Е.В. Миненок. М., 2012; Фольклор: Ранние записи / Сост. В.М. Гацак, В.А. Бахтина. Отв. ред. Е.В. Миненок; Свадебный обряд д. Сулкет Куйтунского района Иркутской области // Традиционная культура. 2014. № 1; «Всесагутьевский» праздник Дрема // Живая старина. 2016. № 4.

Мороз Андрей Борисович – доктор филологических наук, профессор НИУ «Высшая школа экономики», профессор РГГУ, зав. Лабораторией фольклористики РГГУ, член Международного комитета славистов, председатель Комиссии по фольклористике при Международном комитете славистов, Москва. Научные интересы: славянский фольклор, мифология, обрядность, народная религиозность. Автор более 200 работ по славянскому фольклору и этнолингвистике. Основные публикации: Святые Русского Севера: народная агиография. М., 2009; Народная агиография: устные и книжные основы фольклорного культа святых. М., 2017. E-mail: abmoroz@yandex.ru

Моррис Мария-Валерия Викторовна – кандидат юридических наук, научный сотрудник Лаборатории историко-культурных исследований ШАГИ РАНХиГС, доцент кафедры культурологии и социальной коммуникации ИОН РАНХиГС, аспирант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва. Научные интересы: ирландская, шотландская, западнославянская мифологии, народный католицизм. Основные публикации: Бокал над водой и другие «скрытые послания» якобитского протеста // Городские тексты и практики. Т. I: Символическое сопротивление / Сост. А.С. Архипова, Д.А. Радченко, А.С. Титков. М., 2017; «Я не читал рассказов Оссиана...»: Фальсификации «кельтской древности» в Шотландии // Фальсификации и ошибки в фольклористике и культурной антропологии: Сб. тезисов и материалов XVII Международной школы-конференции / Сост. А. Архипова, С. Неклюдов, Д. Николаев, Н. Рычкова. М., 2017; Christening of the Sidhe: Are Fairies Human, After All? // Valla. 2016. № 2 (2). E-mail: maire.morris87@gmail.com

Неклюдов Сергей Юрьевич – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, научный руководитель и профессор Центра

типологии и семиотики фольклора РГГУ. Член-корреспондент Международного союза фольклористов, главный редактор журнала «Шаги / Steps», председатель редколлегии серий «Исследования по фольклору и мифологии Востока» и «Сказки и мифы народов Востока». Автор более 600 работ, посвященных проблемам теоретической фольклористики, мифологии, эпосу и традиционной литературе монгольских народов, современному русскому городскому фольклору. Основные публикации: Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: Наука, 1982 / Wiesbaden, 1985 (совм. с Ж. Тумурцереном); Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984 / Хух-Хото, 1991; Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001 / The Hague — Paris: Mouton, 1974; Palermo: Sellerio editore, 1977; Aachen: Rader-Verlag, 1986; Quebec, 1992; Florianopolis: Ed. da UFSC, 2014 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сегалом); Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик); Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015; Темы и вариации. М.: Индрик, 2016; Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М.: Индрик, 2016. E-mail: sergey.nekludov@gmail.com

Orschulko Anja – graduate student in Social Anthropology and Geography at the University of Basel, Switzerland. Fields of interest: Applied Medical Anthropology, Environmental Anthropology.

E-mail: anja.orschulko@unibas.ch

Петров Никита Викторович – кандидат филологических наук, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, доцент Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, старший научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города Московской высшей школы социальных и экономических наук («Шанинка»), член редколлегии серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока». Автор более 100 работ, посвященных проблемам полевой и теоретической фольклористики, эпосоведению, мифологии, современному городскому фольклору. Основные публикации: Богатыри на Русском Севере. М.: Фонд поддержки экономического развития стран СНГ, 2008; Между мифом и историей. Мифология пространства в фольклоре Русского Севера. М., 2016 (совм. с А.Б. Морозом); Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере. М., 2016 (совм. с А.Б. Морозом); Русский эпос: герои и сюжеты. М., 2017. E-mail: nik.vik.petrov@gmail.com

Петрухин Владимир Яковлевич – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института славяноведения РАН, профессор НИУ Высшая школа экономики, Москва. Научные интересы: этнокультурная история народов Восточной и Северной Европы (Русь и скандинавы), мифология и обрядность. Недавние публикации: Русь и все языцы. М., 1911; Русь в IX–X вв.: от призвания варягов до выбора веры. М., 2017.

Попов Михаил Андреевич – аспирант, младший научный сотрудник лаборатории лингвистической антропологии Томского государственного национального исследовательского университета, Томск. Научные интересы: антропология пространства, этнология индигенных культур Западной Сибири, индигенные культуры таежного Приобья; этнография тюрков таежного Причулымья. E-mail: hetttt@yandex.ru

Порфирьева Софья Игоревна – студентка 3 курса Школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва. Научные интересы: средневековая онтология, средневековая демонология. E-mail: sophyigorevna@gmail.com

Рахно Константин Юрьевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник научно-исследовательского отдела современной керамики Национального музея-заповедника украинской керамики в Опoшном; старший научный сотрудник отдела керамологии новейшего времени Института керамологии – отделения Института этнологии Национальной академии наук Украины, Опoшное, Украина. Научные интересы: гончарство в мифологии и обрядности народов мира, образ гончара в мифологии народов мира, глина и глиняные изделия в обычаях, обрядах и верованиях народов мира, кровля и кровельная керамика в обычаях, обрядах и верованиях народов мира. Основные публикации: Перунове полум'я: Мифологія та обрядовість слов'янських гончарів. Полтава, 2012; Сви-стопляска і Ренкавка (глиняні вироби в традиційно-побутовій культурі як джерело формування національної ідентичності слов'янських народів). Полтава, 2013; Stvaranje glinenih životinja u slavenskim folklornim narativima // Književna životinja. Kulturni bestijarij. II. Dio. Zagreb, 2012; «Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве» // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 2014. Т. XVII; Жир и жирные времена: об одном символе в «Слове о полку Игореве» // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 2016. Т. XIX. E-mail: krakhno@ukr.net

Рейфман Борис Викторович – кандидат культурологии, доцент кафедры истории и теории культуры РГГУ, Москва. Научные интересы: семиотика кино, оппозиция понятий «массовый человек» и «личность» и утрата этой оппозицией властного потенциала после культурных «поворотов» второй половины XX в., аутентичный смысл и история понятия «авторское кино», взаимосвязь нарративных и визуальных структур в различных направлениях кинематографа. Основные публикации: Структура против структуры (одна из возможных интерпретаций фильма Ж.-Л. Годара «На последнем дыхании») // Киноведческие записки. 2009. № 92/93; Явное и сокрытое (о некоторых типичных для советского кинореализма сталинской эпохи свойствах структуры фильма «Юность Максима») // Вопросы культурологии. 2009. № 8; «Возможные миры» новоевропейской культуры: по поводу спора о «личности» между Л.М. Баткиным и А.Я. Гуревичем // Вестник РГГУ. 2013. № 11; Сумеречная сова, возвестившая «ужас полудня» (о понятии Ф. Ницше «масса», его истолковании М. Хайдеггером и некоторых других концептуализациях подразумеваемого данным понятием феномена) // Вопросы философии. 2015. № 1. E-mail: brejfm@yandex.ru

Русинова Ирина Ивановна – кандидат филологических наук, доцент кафедры теоретического и прикладного языкознания Пермского государственного национального исследовательского университета, Пермь. Научные интересы: диалектная лексикология, диалектная лексикография, этнолингвистика. Основные публикации: Кто такие бусеньки и кулешата? // Севернорусские говоры. Вып. 13 / Отв. ред. А.С. Герд. СПб., 2014; Языковой образ нечистой силы, связанной с колдуном, в мифологической традиции Пермского края // Традиционная культура Пермского края в зеркале лексики и фразеологии: коллективная монография. Пермь, 2014 (в соавт. с А.В. Черных, Ю.А. Шкураток); «Вещица» в мифологических рассказах русских Среднего Прикамья // Традиционная культура. 2016. № 2 (в соавт. с М.В. Бобровой, А.В. Черных); Дикорастущие травы в ритуальной традиции Пермского края // ACTA LINGUISTICA RETROPOLITANA. Труды Института лингвистических исследований РАН / Отв. ред. Н. Н. Казанский. Т. XIII. Ч. 2. Этноботаника 2: Растения в языке и культуре / Сост. В.Б. Колосова. СПб., 2017. E-mail: irusinova@mail.ru

Сеитов Эрик Мусаевич – магистрант Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ, Москва. Сфера научных интересов: «народный ислам» в Средней Азии, среднеазиатский и турецкий суфизм, гетеродоксный ислам. Основные публикации: «Зарождение и функционирование мест народного поклонения на примере водных источников города Городца и его окрестностей». электронно-периодического издание «Новые российские гуманитарные исследования» [электронный ресурс]. URL:

<http://www.nrgumis.ru/journal.php>. «Священная и благородная Бухара». Центр Льва Гумилева [электронный ресурс]. URL: <http://www.gumilev-center.ru/svyashhennaya-i-blagorodnaya-bukhara/>. E-mail: telcorp@list.ru

Сокаева Диана Вайнеровна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНИЦ РАН. Научные интересы: осетинский фольклор и фольклор других народов (сравнительный аспект), соотношения фольклора и этнографии, текстология. Основные публикации: Указатель осетинских волшебных сказок (по системе Аарне-Андреева). Владикавказ, 2004; Сюжет волшебной сказки. Владикавказ, 2004; Предания и легенды осетин в историко-функциональном и системном освещении. Владикавказ, 2011; Культурная основа осетинского фольклора: экспериментальное исследование на материале несказочной прозы. Владикавказ, 2014; Осетинские волшебные сказки. (Сост., предисл., коммент.). В 2 т. Серия «Памятники народного творчества осетин». Владикавказ. 2011. E-mail: social@yandex.ru.

Степанов Андрей Викторович – научный сотрудник АНО «Пропповский центр», инженер-исследователь филологического ф-та СПбГУ, Санкт-Петербург. Научные интересы: деревенская культура Русского Севера, демонологический дискурс и знахарские практики, антропология пространства, этнофеноменология и системные исследования в этнологии. Основные публикации: «Левухой на опакишу...» (Материалы по знахарству Вологодской области) // Живая старина. 2009. № 1; Опыт прагматической интерпретации пространства севернорусской избы: шолныша // Антропологический форум. 2011. № 15. Online; Деревенские знающие: слагаемые авторитета // Научный диалог. 2012. Вып. 4; О месте. Этнофеноменологический очерк // Антропологический форум. 2016. № 28. E-mail: dobrohodushka@yandex.ru

Суриков Игорь Евгеньевич – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела сравнительного изучения древних цивилизаций Института всеобщей истории РАН, профессор кафедры истории и теории культуры ОСКИ РГГУ, профессор департамента истории Учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук МФТИ, Москва. Автор более 400 работ по истории и культуре античного мира. Основные публикации: Остракизм в Афинах. М., 2006; Солнце Эллады: история афинской демократии. СПб., 2008. Очерки об историописании в классической Греции. М., 2011; Сократ. М., 2011 (переиздание: М., 2017); Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012; Античная Греция: Ментальность, религия, культура. М., 2015. E-mail: isurikov@mail.ru

Тадевосян Тадевос Вруйрович – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и кафедры литературы Ванадзорского государственного университета имени О. Туманяна, Ванадзор, Республика Армения. Научные интересы: армянский, славянский и осетинский фольклор и мифология, эпосоведение, фольклорная несказочная проза, литература начала XX в. Основные публикации: Семантические параллели фольклорных архетипов: Русские былины и осетинский нартский эпос. Владикавказ, 2013; Семантические параллели фольклорных архетипов: Мифологический аспект. Владикавказ, 2014; Армянские амулеты и заговоры против ала и тпхи и Сисиниева легенда // Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы. М., 2017 (в соавт. с Ш.К. Коцинян). E-mail: tadevosyan@yandex.ru

Тамбовцева Светлана Георгиевна – аспирантка ИРЛИ РАН, лаборантка факультета антропологии ЕУСПб, Санкт-Петербург. Научные интересы: антропология религии, мас-

совая религиозная культура России XVIII в., духоборчество, постсоветская конспирология и криптолингвистика. E-mail: tambosv@gmail.com

Тогоева Ольга Игоревна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, главный редактор исторического альманаха «Казус. Индивидуальное и уникальное в истории», Москва. Научные интересы: история средневековой Франции, история права и правосознания, правовая и политическая символика. Основные публикации: «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. М., 2006; Еретичка, ставшая святой. Две жизни Жанны д'Арк. М.; СПб., 2016; Человек читающий: между реальностью и текстом источника / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2011; Событие-образ-реконструкция. Историко-художественные тексты как основа исторической реконструкции. Коллективная монография / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М., 2013; Многоликая повседневность. Микроисторические подходы к изучению прошлого / Отв. ред. О.И. Тогоева. М., 2014. Обман как повседневная практика. Индивидуальные и коллективные стратегии поведения. Коллективная монография / Под ред. О.И. Тогоевой, О.Е. Кошелевой. М., 2016. E-mail: togoeva@yandex.ru.

Харман Дильшат Догановна – кандидат искусствоведения, сотрудник Информационно-аналитического центра «СОВА», лектор проектов «Эшколот» и «Сефер». Научные интересы: христианская иконография, еврейское средневековое искусство, гендер, средневековое тело. Основные публикации: Страдающее Средневековье: парадоксы христианской иконографии. М., 2017 (в соавт. с С.О. Зотовым и М.Р. Майзульсом), Имперский орел под деревом с фаллосами: иконография фрески «Источника изобилия» в Масса Маритима (втор. пол. XIII в.) // Вестник РГГУ. Серия «История, филология, культурология, востоковедение». 2017. № 9 (30), Метаморфозы Фамари в европейском искусстве: Церковь – Блудница – Героиня – Невеста // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории – 2017 / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. Вып. 12. М., 2017. E-mail: dilshat.harman@gmail.com.

Христофорова Ольга Борисовна – доктор филологических наук, директор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, профессор Центра социальной антропологии РГГУ, ведущий научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, ведущий научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города Московской высшей школы социальных и экономических наук («Шанинка»). Научные интересы: фольклористика, социокультурная, медицинская и визуальная антропология, устная сказочная проза, народная герменевтика, демонология. Основные публикации: Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25); Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: РГГУ; О.Г.И., 2010; Spirit possession in a present-day Russian village // Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association. 2010. Vol. XV; Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013 (Сер. «Традиция, текст, фольклор: типология и семиотика»); Одержимость в русской деревне. М.: Неолит, 2016. E-mail: okhrist@yandex.ru

Чумичева Ольга Валерьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Научного центра восточнохристианской культуры, Москва. Научные интересы: древнерусская история, история иконопочитания, средневековое искусство, связи между православием и католичеством в средние века и раннее новое время. Основные публикации: Соловецкое восстание 1667–1676 гг. Новосибирск, 1998 (М., 2008); Памятники старообрядчества: Послания дьякона Игнатия и протопопа Аввакума СПб., 2011 (в соавт. с Н.П. Бубновым и Н.С. Демковой). E-mail: bening@mail.ru

Шкураток Юлия Анатольевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и стилистики, доцент кафедры теоретического и прикладного языкознания, сотрудник лаборатории лексикологии и лексикографии Пермского государственного национального исследовательского университета, Пермь. Научные интересы: русская диалектология, мифологическая лексика, коми-пермяцкий язык. Основные публикации: Традиционные представления о колдунах и знахарях по данным языка (на материале пермских говоров) // Традиционная культура Пермского края в зеркале лексики и фразеологии. Пермь, 2015; «Вещица в мифологических рассказах русских Среднего Прикамья // Традиционная культура. 2016. № 2 (в соавт. с А.В. Черных, И.И. Русиновой). E-mail: shkuratok@mail.ru

Эвилер Кристина – магистрант Центра социальной антропологии РГГУ, магистрант кафедры сербской литературы и языка Нови-Садского университета, Нови-Сад, Сербия. Научные интересы: кросс-культурные исследования, лингвистическая антропология, этика и методология полевых исследований, визуальная антропология, компьютеризация этнологических и филологических исследований. E-mail: kristina.eiviler@mail.ru

Юша Жанна Монгеевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии Сибирского отделения РАН, Новосибирск. Научные интересы: фольклор и этнография тувинцев России, Китая и Монголии, устная народная традиция тюрко-монгольских народов Сибири. Основные публикации: Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика. Новосибирск, 2009; Мифы, легенды, предания тувинцев / Сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. Новосибирск, 2010 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 28); Зарубежные тувинцы в объективе фотокамеры. Тувинцы Китая. Аннотированный фольклорно-этнографический фотоальбом. Новосибирск, 2014. E-mail: zhannayusha@yandex.ru

Ясинская Мария Владимировна – кандидат филологических наук, научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, Москва. Научные интересы: славянская этнолингвистика, диалектология, фольклор, традиционная народная культура. Основные публикации: «Света белого не видеть...» (тема глаз и зрения в формулах южнославянских проклятий) // Славяноведение. 2013. № 2; «Когда кажется – креститься надо»: семантика обмана зрения в русских диалектах и мифологических рассказах // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013; «У страха глаза велики»: Глаза в славянской народной демонологии // Сила взгляда. Глаза в мифологии и иконографии / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2014; Современное состояние демонологии на польском Спише // Карпато-балканский диалектный ландшафт. М., 2014; Глаза и зрение в языке и традиционной народной культуре славян // Славяноведение. 2014. № 6. E-mail: pehtrababa@yandex.ru

Научное издание

**Демонология
как семиотическая система**

Материалы V Международной научной конференции

Составители и редакторы:
Христофорова Ольга Борисовна
Антонов Дмитрий Игоревич