

*Альманах*

---

ВЫПУСК

5

IN  MBRA

ДЕМОНОЛОГИЯ  
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ  
СИСТЕМА



Москва «ИНДРИК» 2016

Неклюдов С.Ю. Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 5. Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Редколлегия: Д.И. Антонов, М.Р. Майзульс, С.Ю. Неклюдов, Б.А. Успенский, О.Б. Христофорова, Е.П. Шумилова. М.: Индрик, 2016. С. 12–34.

IN UMBRA

демонология  
как  
семиотическая  
система

№ 5

С. Ю. Неклюдов

Оборотничество:  
«природа вещей»,  
объем понятия,  
региональные версии<sup>1</sup>

1.

Оборотничество в широком смысле слова — это магическое изменение каким-либо существом своего внешнего вида. Подобными способностями обладают многие персонажи «низшей» мифологии, прибегающие к различным превращениям, хотя подчас и имеющие излюбленные личины (например, коня, козла, барана, овцы, свиньи, зайца и др. у черта в славянских традициях [СД 3: 467–469 (*Виноградова Л.Н.* «Оборотничество»)], либо — в специфической ситуации бегства от грозы — котенка, черного ягненка и пр. [Померанцева 1975: 137]).

Особый случай — леший, домовый, бес, которые принимают образ родственника или знакомого, выступая, кроме того, в качестве ложного брачного партнера, выдающего себя за умершего / отсутствующего жениха (~ невесту, мужа, жену) [Неклюдов 1996: 4–7]. Наконец, настоящими демонами-оборотнями являются подменыши, дети инкубов и суккубов, подбрасываемые на место похищенных новорожденных [Махов 2007: 204].

Мотив оборотничества базируется на комплексе архаических представлений о двойной, зооантропоморфной, природе мифо-

<sup>1</sup> Статья представляет собой переработанную и дополненную версию публикации в сборнике материалов конференции «Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации» (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) [Неклюдов 2015: 7–13].

логических персонажей — тотемных первопредков и культурных героев (причем грань между ипостасями человека и животного подчас трудноуловима), а также представлений о возможности воплощения души человека в животном (растении, предмете); известную роль могла сыграть и практика охотничьей (~ игровой) маскировки. Следует, наконец, обратить внимание на разнообразные манифестации духов, у которых вообще отсутствует «изначальный» облик<sup>2</sup>, и на воплощение «внешней души» мифологического персонажа в каком-либо животном, растении и даже человеке.

Не исключено, что мотив оборотничества связан с переходными обрядами, санкционирующими перемену состояния человека, которая интерпретируется как смерть в одном статусе и рождение в другом, что сопровождается пересечением пространственно-временных рубежей между областями мифологического космоса. Вспомним чудесные трансфигурации сказочно-эпических персонажей (включая их околдовывание), метаморфозы фольклорного героя при его перемещениях по шкале «высокое — низкое» и т. п. Прибыв в царство невесты («чужое», запредельное, иногда хтоническое), богатырь архаического эпоса и сказки подчас принимает облик беспомощного, социально отверженного существа — ребенка (сироты) или, реже, старика, приближаясь тем самым к рубежу 'смерть / рождение', и сохраняет «обращенный» облик вплоть до своего полного утверждения в новом статусе — статусе мужа. То же происходит в сюжетах о зоморфном брачном партнере [АаTh 401 и др.], который сбрасывает звериную (птичью, рептильную и др.) личину ночью (временной рубеж) и совсем отторгает ее при окончательном утверждении в новом статусе (обычно — после путешествия героя / героини

<sup>2</sup> Так, при попытке изобразить *дему* папуас чертит «три зигзагообразные линии, означающие нетленные внутренности демы, вместилище его жизненной силы», обводит их овалом, который должен изобразить кожу, и добавляет: «Снаружи он может выглядеть по-разному. Это нарисовать нельзя». Демы «могут принимать любой облик, выступая то в образе человека, то снова в образе зверя или дерева и т. д.» [Неверман 1960: 272 и 32].

в потусторонний мир для поисков мужа или жены, исчезнувших из-за нарушения запрета).

Оборотничество в узком, собственном смысле слова — это временное, произвольное (чаще) или непроизвольное обретение чужого облика с последующим возвратом к своему первоначальному виду [СД 3: 466]; обычно подобные превращения имеют множественный, даже регулярный характер — ежегодный или ежедневный. В связи с их «годовым циклом» вспомним известное сообщение Геродота (IV, 105) о племени невров:

Эти люди, по-видимому, колдуны. Скифы и живущие среди них элины, по крайней мере, утверждают, что каждый невр ежегодно на несколько дней обращается в волка, а затем снова принимает человеческий облик [Геродот 1993: 213].

Примером «сезонного оборотничества» может служить следующий случай:

Жители франко-канадской деревушки сняли зимой со льдины юношу, который оказался хорошим работником, стал ухаживать за одной из первых местных красоток, но весной, во время ледохода, вдруг сильно переменялся, перестал обращать на нее внимание, а потом исчез. Ночью в лесу местные жители повстречали огромного волка, который, уходя от погони, вскочил на льдину и уплыл на ней [Бестон 1985: 114–116; Акимов 1996: 133].

Обратим внимание: оборотень исчез так же, как появился (со льдины — на льдину), а временным рубежом в его «трансформационном цикле» оказалась весна, начало ледохода, видимо, обладающего лиминальным значением. Что же касается «суточного цикла», то он хорошо иллюстрируется скандинавской традицией: люди, склонные к оборотничеству, назывались «спящими по вечерам»:

...вечером они впадали в бессознательное состояние и лежали неподвижно <...> окружающие же толковали это так, будто из спящего вышла душа и бежит в волчьем облике [Ярхо 1931: 260].

Нечто подобное рассказывается об одном из исландских первопоселенцев по имени Ульв ('волк'):

[Он] каждый раз, когда вечерело, начинал избегать людей, так что лишь немногим удавалось завести с ним беседу. К вечеру он делался сонливым. Поговаривали, что он оборотень, за что был прозван Кведульвом («вечерним волком») [Стеблин-Каменский 1956: 63–64, 106, 110].

Данные представления встречаются преимущественно в сфере актуальной демонологии и в зависимых от нее нарративах. Согласно им, способность к оборотничеству может быть обретенной, предопределенной судьбой или врожденной; бывает она и наследственной [Новичкова 1995: 448]. Оборотнем можно родиться в результате проклятия родителей, зачатия под Пасху, соития женщины с волком. Оборотни осмысливаются и как «особая порода людей», причем «мужики чаще обращаются в медведя, а женщины — в свинью» [Власова 1995: 262]; впрочем, принимают они также облик лошади, волка, собаки, кошки, совы, сороки, петуха, рыбы, змеи, жабы, лягушки, ежа и т. д. [СД 3: 468].

Способность к оборотничеству устойчиво приписывается ведьмам и колдунам. Согласно народным рассказам, колдун может превратиться в птицу и проникнуть в дом жертвы в качестве соглядатая<sup>3</sup> или в образе коршуна похитить ребенка из чрева бе-

<sup>3</sup> Ср.: именно с разведывательными целями гении-хранители трех шарайгольских ханов превращаются в «небесную птицу Ганга» (*Гурван хааны сахиус тэнгэр Ганга шувуунд хувилж*), которую Рогма-гоа сразу опознает как демоническую птицу-оборотня (*мангасын хувилгаан шувуу*) [Козин 1935/1936: 141–142; Arban jüüg-ün ejien I: 177–178].

ременной женщины [Зин. 1987: ГП 15; ГП 7] и т. п. Самые разные личины умели принимать знаменитые разбойничьи атаманы (которым вообще приписывались колдовские свойства): Степан Разин мог становиться деревом, Игнат Некрасов превращался в кого захочет, саратовский разбойник Галяев «был способен оборачиваться в разных животных, причем нередко из-под носа своих преследователей улетал в виде птицы — ясного сокола», вологодский разбойник Блоха был прозван так потому, что мог превращаться в блоху, и т. д. [Рыблова 2003: 41–45].

Кроме оборотничества, так сказать, активного, встречается также пассивное, «принудительное», т. е. превращение кого-либо в волка, свинью или другое животное на определенный срок (~ навсегда) чарами колдуна [СД 1: 418–419 (*Гура А.В., Левкиевская Е.Е.* «Волколак»); Новичкова 1995: 447–448]: так, колдун превращает в волка юношу, отказавшегося жениться на богатой невесте [Зин. 1987: ГП 23], оборотнем делается парень, проклятый на свадьбе [Зин. 1985: ВП.6], и т. п., частым мотивом мифологической прозы является превращение в волков (~ собак, кошек) участников свадебного поезда или застолья обиженным колдуном (~ ведьмой), причем человеческий облик возвращается (если возвращается) через много лет лишь некоторым, оставшимся в живых [Козл., Степ.: А.1.1.1, А.1.1.2]. Видимо, неслучайна связь такого «объектного» оборотничества именно со свадьбой, учитывая лиминальный характер этого события — не только для его центральных персонажей, но и для всех вовлеченных в него людей. Наконец, иногда превращение происходит вследствие укуса оборотня, принявшего звериный облик (по литовским поверьям, такая разновидность «вторичных» оборотней — *вилктаков* не опасна для человека [МНМ 1: 236 (*Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* «Вилктаки»)]).

Способность к оборотничеству можно обрести, узнав соответствующую заговорную формулу, заполучив талисман или какое-нибудь другое чудесное средство, либо освоив ряд колдовских процедур — перепрыгивание через лезвие ножа, веревку, ветку, коромысло, огонь на печном шестке, осиновою

колоду и прочие вещи, обозначающие рубеж между мирами. Так, следует «в лесу найти срубленный гладко пень, воткнуть в него с приговорами нож и перекувырнуться через него — станешь оборотнем; порыскав волком, надо забежать с противной стороны пня и перекувырнуться обратно»; при этом демонтаж колдовского снаряда не позволяет оборотню вернуться в свой исходный облик («если же кто унесет нож, то останешься навек волком») [Даль I: 232–233], к аналогичному результату приводит незнание или забвение соответствующей формулы (как это случилось, например, в сказке о калифе-исте Гауфа).

Балансируя на рубеже человеческого и нечеловеческого, в данном случае — звериного, относясь одновременно к обоим мирам [Власова 1995: 262, 265] и часто показываясь в неотчетливом, как бы мерцающем облике, оборотень отражается в воде в образе человека, отбрасывает человеческую тень, сохраняет чувства, мысли и память человека, ср.: «Головы, волосы, голос и вся целиком их наружность / Стали свиными. О д и н только разум остался, как прежде» (Одисс., X, 237–240). И, напротив, в самой наружности человека, обладающего соответствующими свойствами, проступают звериные признаки его оборотнической природы (так, по одному только виду Скаллагрима, сына волка-оборотня Ульва, конунг заключает, что он «полон волчьих мыслей» [Стеблин-Каменский 1956: 106]).

У превратившегося / превращенного могут удержаться и «физические», «материальные» признаки / элементы человеческого существа: задние ноги коленями вперед, человечески зубы, человеческая плоть<sup>4</sup>, даже четки, кольца, остатки истлевшей одежды, которые обнаруживаются под шкурой убитого зверя; иногда оборотень имеет вид обросшего шерстью мужчины

<sup>4</sup> Ср. представление о сохранении человеческого мяса под мышками у степного сурка (тарбагана) — след его человеческого прошлого [Потанин 1893: 345].

с волчьей головой или полуженщины-полусвиньи [СД 1: 418; СД 3: 470; Новичкова 1995: 116, 447; Власова 1995: 104–106]. Подобные признаки, впрочем, могут рассматриваться не только как рудименты звериного состояния оборотня, но и как неотчуждаемые приметы демона [СД 1: 419; Власова 1995: 104–105, 265; Неклюдов 1998: 126–137]. Обратный случай — герой былички калечит преследующую его свинью (птицу, кошку, собаку и т. д.), а наутро обнаруживает у соседки, подозреваемой в колдовстве, именно эти телесные повреждения, которые, таким образом, становятся маркерами, служащими для опознания оборотня [Зин. 1987: П 8а].

Согласно великорусским быличкам, цели оборотня не особенно вняты. В других славянских традициях среди его поступков упоминается нападение на людей и скот, разведка промыслов, даже — по некоторым древним источникам — гонение туч, проглатывание солнца и луны [СД 1: 419; Власова 1995: 104–105, 265]. Поскольку финальная, достигаемая ипостась оборотня — зооморфная, вампиризм как цель здесь скорее исключение, чем правило<sup>5</sup>, и относится лишь к тем случаям, когда речь идет о душах умерших ведьм и колдунов [Махов 2007: 204], а также нечистых покойников, чья смерть произошла «не по правилам»: самоубийц, некрещеных младенцев [Новичкова 1995: 114–115]. От каннибальских / вампирических намерений обычно слабо отделимы сексуальные устремления демона, подменяющего умершего или отсутствующего брачного партнера: жертва худеет и бледнеет, что дает возможность заподозрить происки оборотня. Поддерживать свое существование за счет чужой крови (~ жизненной энергии) необходимо как «недожившим», так и «пережившим» свой век, откуда и проистекает опасность, которая исходит от создания, «зажившегося на свете» и «заедающего чужой век» [Седакова 1990: 55–56].

<sup>5</sup> Таков «оборотень, бродящий по ночам ведьмаком, волком или пугачем и пр. и засасывающий людей и скотину; кровосос» [Даль I: 506].

## 2.

Оборотень может иметь разное происхождение и, соответственно, различную «исходную форму» своего существования.

Если тип оборотня, почти безраздельно господствующий в европейской демонологии, — это исходно антропоморфное существо, как правило, с человеческим прошлым (да и настоящим), то иначе дело обстоит в восточноазиатском регионе. Согласно китайским поверьям, оборотни — это звери, птицы, растения, «человекоподобные» корни (женьшень, мандрагора), даже предметы, просуществовавшие на земле больше положенного срока и получившие способность принимать человеческий облик. Прежде всего, как это следует еще из даосского трактата Гэ Хуна «Мудрец, объемлющий пустоту» (Бао Пуцзы, IV в.), имеются в виду животные-долгожители: достигшие более чем пятисотлетнего возраста лисицы, волки, шакалы, змеи, крысы, ежи и др. Есть звери (например, тигры, олени, зайцы), меняющие при этом свой цвет на белый, а иногда затем на черный — по прошествии еще более длительного периода. Птицы же, прожившие тысячу (или даже десять тысяч) лет, по некоторым представлениям, способны обрести лишь человеческое лицо. Оборотнями могут стать очень старые вещи, надолго забытые или, напротив, слишком много бывшие в употреблении, вследствие чего в них переходит часть человеческой души и при достижении своего рода «энергетического наполнения» возникает человекоподобный фантом с наклонностями вампира, высасывающий кровь или жизненную силу из своей жертвы [Рифтин 1972: 12; 1977: 21–22; МНМ 2: 618–619 (Рифтин Б.А. «Цзин»)].

Таким образом, определяющее свойство демона (обретение чужого образа) во всех рассмотренных случаях одинаково, но в китайской традиции соответствующее понятие, совпадая с европейским «по модулю» («смена исконного облика на иноприродный»), оказывается противоположным «по вектору», по направленности процесса: не человек обретает другой вид (обычно звериный), а иноприродное существо (разного происхождения)

получает способность превращаться в человека. Конечно, в китайских волшебных сказочных повествованиях эпизоды с превращением людей в животных тоже встречаются, однако они не столь характерны; подобное, в частности, бывает в историях о даосских чудесах, каковые, однако, вполне могут оказаться не настоящей метаморфозой, а мороком, иллюзией, как, скажем, это имеет место в танской новелле о даосе, являющем облик птицы, дабы продемонстрировать степень достигнутого им совершенства (не исключено к тому же, что он и изначально был птицей)<sup>6</sup>.

Аналогичная картина — в японской традиции, где самым распространенным оборотнем является заимствованная из Китая лисица-*кицунэ*, а также другие животные, например, мифологическая дочь морского царя, во время родов обретшая свой, по-видимому, подлинный, образ крокодила, или сказочная журавлиха, принявшая, чтобы вернуть «долг благодарности», облик женщины, или безобидный трикстер *тануки* («енотовидная собака»), превращающийся в разных людей, также преимущественно в женщин. Однако здесь, как и в Китае, мотив метаморфоз, видимо, не столь уж характерен<sup>7</sup>.

У туркмен большие змеи, которые в течение долгого времени не видели человека, превращаются в огромного дракона-*аждарха*, способного принимать любой облик [Березк. К90], — вполне по «восточноазиатской модели», вспомним слишком длительное отсутствие контакта вещи с человеком в китайской мифологии как причину возникновения оборотня. По бурятским поверьям, демоном *анахаем* становится чрезмерно долго живущая крыса, с которой, кроме того, сходит шерсть [Потанин 1883: 129]. Вероятно, исходно зооморфен и демон, именуемый *ада*, — если его, невидимого, удастся убить, то обнаруживается зверек, вроде хорька, но без шкуры [Хангалов 1958: 333–334] —

<sup>6</sup> Пример, подсказанный А.Б. Старостиной (личное письмо от 13 ноября 2015).

<sup>7</sup> Я признателен А.М. Ермаковой за эти наблюдения и примеры (личное письмо от 16 апреля 2016).

скорее всего, надо понимать: «без меха», «без шерсти», «голый» (как и анахай; ср. изменение цвета животного-оборотня в китайской традиции). Случайно пришибленный дверью, ада оказывается лоскутком старой кошмы или обрубок старой кости [Манжигеев 1978: 14], что, возможно, является его исходной сущностью; до известной степени эти мелкие демоны напоминают европейских *альраунов*, происходящих из корней мандрагоры и также способных превращаться в разных небольших существ — кошек, червей и маленьких детей [Рэдфорд, Минениук 1998: 252–253].

За вычетом такого корня-оборотня едва ли не единственными в европейском регионе формами, аналогичными китайским, являются восточносербские демоны-оборотни *змеи* и *змеица*, происходящие из змеи-долгожительницы, которой удается не погибнуть в течение 77 лет [Плотникова 1998: 53–55], а также вызывающий засуху демон *змай* (долина Моравы), который появляется из карпа-долгожителя, когда ему исполнится сорок лет [Джожич 1998: 12], что опять-таки полностью совпадает с восточноазиатской демонологической концепцией.

## 3.

Обратимся к зависимости объема и специфики обсуждаемого понятия от культурно обусловленной семантики слов, с помощью которых данное явление обозначается (в самой традиции и в научном дискурсе). «Базовые» понятия, на основе которых складывается мифологическая идея, по-русски обозначаемая как «оборотничество», в разных региональных версиях принципиально различны.

В европейских традициях прототипической формой является «человеко-волк» (*вервольф* [МНМ 1: 233 (Юсим М.А. «Вервольф»)], т. е. получеловек-полуволок, человек, способный превратиться в волка (вспомним ведьм в волчьем облике, которые со злокозненными целями встречают на дороге свадебный поезд [Козл., Степ., А.И.2], волчицу из «Саги о Волсунгах», обличье которой «через свое волшебство и чародейство» при-

нимала мать Сиггейра-конунга [Ярхо 1931: 108], Скаллагрима, сына Ульва, который в послании конунгу о своей победе говорит о стае волков, топчущей врагов [Стеблин-Каменский 1956: 110], и другие приводившиеся выше примеры). Эти ликантропические значения удерживаются в соответствующих европейских (прежде всего германских) терминах<sup>8</sup>; в связи с базовыми представлениями об оборотне как о «человеке-волке» вспомним опять-таки невра Геродота. При этом *werwolf* / *werewolf* может обозначать оборотня как такового (а не только волка-оборотня), тогда как, скажем, *werebear* — это именно медведь-оборотень, т. е. человек, превратившийся / превращенный в медведя. Следовательно, композит *wolf* в составе данной формы — не столько 'волк', сколько вообще 'зверь, облик которого принимает человек', и одновременно показатель семантической валентности, позволяющей появиться на данном месте более конкретному обозначению при уточнении самого понятия (форма, лингвистически напоминающая «внутренний объект» [Плунгян 2011: 297–298] или «пустое дополнение» в китайском, а также в кхмерском, вьетнамском, бирманском и других языках Юго-Восточной Азии<sup>9</sup>).

<sup>8</sup> Немецк. *Werwolf*, нижненемецк. *Warwulf*, голланд. *weerwolf*, датск. *varulv*, шведск. *varulv*, древнеангл. *werwulf* < протогерм. \**weraz* ('человек, мужчина' < протоиндоевр. \**wi-ro-*) + \**wulfaz* ('волк'), франц. *loup-garou* 'волк-оборотень' (диалектн. *gairou*, *varou*; ср. средневек. латинск. *gerulphus*, *garulphus*), где *garou* (через старофранц. *garoul*, *garwaf*, *garval*, *garvalf*, *wareul* [= *werewolf*] < древнефранк. \**werwolf* [= *werewolf*]). URL: <http://www.etymonline.com/index.php?term=werewolf>, <https://en.wiktionary.org/wiki/werewolf#English>; <https://en.wiktionary.org/wiki/garou>

<sup>9</sup> Скажем, кхмер. *кхнъём нъам ба:й* 'я ем', где слово *ба:й* 'рис' обозначает всякую еду вообще, а при конкретизации заменяется на название соответствующего продукта — рыбу, мясо, овощи пр. Благодарю за разъяснения С.Ю. Дмитренко, И.В. Самарину, В.Б. Касевича, С.А. Крылова, принявших участие в онлайн-обсуждении данного вопроса.

В славянской мифологии есть аналогичный термин для оборотня, превращающегося или превращенного в волка (русск. *волкодлак* / *волколак* и др.<sup>10</sup>), хотя, как и в случае с герм. *werewolf* (*werewolf* и т. д.), это может быть и любой оборотень: «человек, обращенный в волка, который затем также оборачивается в собаку, кошку, страшилище, в куст, пень и пр.» [Даль I: 232–233], т. е. «волчий облик» расценивается лишь как первая фаза в цепи возможных последующих превращений и, видимо, как их «базовая» модель. Этимологически слав. *\*вълкодлакъ* значит ‘волчья шкура, волчья шерсть’ (цслав. *длака*, сербохорв. *длака*, словен. *dláka* ‘волосы, шкура’) [Фасмер I: 338–339], что хорошо согласуется с представлением об оборотничестве как о манипуляциях со звериной кожей / шкурой / шерстью, о надевании волчьей шкуры обратнем и о лишении звериной шкуры (шерсти, цвета шерсти) как ступени к превращению в оборотня животного, пережившего свой век. Согласно другой гипотезе, название *\*вълкодлакъ* возникло из сочетания со значением ‘волко-медведь’, соответствующего др.-исл. *Ulfbiorn*, древневерхненем. *Wulf-bero* [Топоров 1984: 74]; возможна, наконец, этимологическая реконструкция, объединяющая оба значения (через восстановление праславянского *\*tlak-a* ‘растительность на теле, делающая мужчину внешне похожим на медведя и волка’ и *\*vylko-tlak-z* ‘оборотень; мужчина с чертами медведя или волка’) [Иванов 2007: № 4].

Для русской традиции в понятии «оборотничество» на первый план выходит идея «поворота, переворачивания» как инверсии «нормального порядка вещей», что вообще характерно для представлений о запредельных областях космо-

са (= относящихся к «той», «обратной» стороне мира) — от временного ритма (ночь вместо дня) до перевернутости земных норм и установлений: а н т и п и щ а (в качестве которой выступают несъедобные вещи, испорченные, сгнившие продукты или нечистоты), а н т и р е ч ь (неразборчивая из-за того, что языки у «запредельных людей» растут навыворот), «обращенный» вектор движения (поскольку ноги у них — пятками вперед) и т. п. Поворотом в русском фольклоре отмечается пересечение рубежа между мирами: для перехода из одного состояния в другое надо повернуть кольцо или иной волшебный предмет, повернуться, перевернуться, перекувыркнуться, «перекинуться», соответственно, оборотня называют перекидышем, перевертышем [Даль I: 506; II: 611–612; III: 37–38]. Сюда же относится поворачивание избушки Бабы-Яги, оборачивание копыт коня, выворачивание одежды наизнанку, чтобы преодолеть магию леса и выйти из него (ср., напротив, запрет оборачиваться в легендах о Лоте и об Орфее). «Оборотничество» может осмысливаться, наконец, и как сокрытие подлинной сути под ложной формой, как противопоставление истинного ложному (согласно мотивам колдовского «оборачивания» зрения и речи, подвергнутый данной процедуре видит и говорит нечто не соответствующее действительности<sup>11</sup>).

На первый взгляд, лисы-оборотни в Китае [Пу Сун-лин 1970]<sup>12</sup> занимают примерно такое же положение, как волки-оборотни в Европе, но это не совсем так: для европейского оборотня личина — волчья шкура, а суть — человеческая природа, тог-

<sup>10</sup> *Волкулак*(а), *вукула*, укр. *вовкулак*(а), белор. *ваўкалак*, *волкулáк*, польск. *wilkolak* (откуда литов. *vilkolakis*), чеш. *vlkodlak*, словацк. *vlkolak*, словен. *vókodlák*, сербохорв. *вукодлак*, болг. *вълколак*, *върколак* [МНМ I: 236, 242–243 (Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. «Вилктаки», «Волкодлак»; СД I: 418–420; Власова 1995: 104–107; Новичкова 1995: 114–117)].

<sup>11</sup> «Эти слова двуличны, в них кроется прямой и обратный смысл» (о превратном, обратном «виную сторону») [Даль II: 612].

<sup>12</sup> Данный мифологический образ, распространенный, видимо, не повсеместно и во всяком случае не равномерно, хорошо представлен на северо-востоке страны (Шаньдун, Хэбэй), причем немаловажную роль в его популяризации, очевидно, сыграли широко известные новеллы о лисах-оборотнях Пу Сунлина (1640–1715), особенно — на его родине, в Шаньдуне (А.Б. Старостина, личное письмо от 13 ноября 2015).

да как для оборотня китайского личиной, напротив, является человеческий облик, а подлинной сущностью — естество долгожителя-животного (растения, предмета, стихии). Соответственно, для обозначения оборотня в китайской демонологии уже в сборнике «Обширные записи [годов] Тай-пин» (Тай-пин гуан цзи, X в.) используется слово *цзин* 'эссенция, экстракт' (изначально — 'очищенный рис'), 'жизненная субстанция', присутствующая в каждом существе и исчезающая, когда человек умирает [МНМ 2: 618–619]. Следовательно, китайский оборотень *цзин* — это 'воплощенная сущность' нечеловеческой природы, обретшая чужую (человеческую) личину и нуждающаяся в постоянном «вампирическом» восполнении дефицита жизненной энергии. Надо добавить, что двуязычный монгольский сказитель переводил китайск. *цзин* через монг. *шолмос*, который в его толковании является, с одной стороны, духом, вселяющимся в человека, и духом умершего, а с другой — одноглазой и одногрудой ведьмой, причем упомянул он также некоего «шолмоса-волка»<sup>13</sup> [Неклюдов 1994, № 12–22], т. е. речь идет о понятии синтетическом, точнее, о полисемантическом термине, покрывающем сразу несколько близких демонологических значений.

Вообще в монгольском языке понятие «оборотничества» связано с семантическим полем глагола *хувилх* 'изменяться' (например, *болон хувилж* 'приняв облик, превратившись', *хувилж төрөх* 'возродиться, перевоплотиться'). Его производное — *хувилгаан* ('воплощение, перевоплощение; оборотень') при переводе буддийских понятий стало эквивалентом тибетского понятия *tulku* (санскр. *nirmānakāya*), обозначающего (1) форму

<sup>13</sup> В монгольском языке есть и сочетание *хүн чоно* 'человек-волк', семантически совпадающее с герм. *werewolf* (*werewolf* и т. д.), но построенное, видимо, по модели монг. *хүн гөрөөс* 'дикий человек' (где *хүн* 'человек', *гөрөөс* 'дикий зверь; косуля'); в этом случае слово *гөрөөс* передает обобщенную семантику чего-то дикого и звероподобного, легко заменяемого на обозначение более конкретного образа, как это происходит с компонентом *wolf* в соответствующем германском термине.

проявления Будды в мире, (2) земные перевоплощения разных богов — будд и бодхисатв, (3) каждую очередную форму в цепи их перерождений и, соответственно, (4) религиозно-мифологическую номенклатуру: «чин» или титул сакральной персоны, представляющей собой живое воплощение божества / святого. Термин «хубилган» (*хувилгаан*) прочно освоен речевым обиходом, причем его значение значительно расширяется за счет различных народно-религиозных коннотаций. С одной стороны, он начинает обозначать 'воплощение потусторонних сил' вообще [Козин 1935/1936: 38] — можно, например, родиться не только 'воплощением всех будд' (*булт бурхадын хувилгаан төрж*), но и 'воплощением демона', быть 'чертовым отродьем' (*чөтгөрийн хувилгаан*) или эпическим демоном: 'подобный горе черно-пестрый тигр, перевоплощение демона-мангуса северной стороны' (*умар зүгт Мангасын хувилгаан уулын чинээ хар эрэн барс*)<sup>14</sup>. «Воплощением потусторонних сил» могут быть самые разные персонажи, например, жена Гесера 'Рогмо-гоа, перевоплощение небесной девы' (*дагинасын хувилгаан Рогмо гуа*), 'Горный хан Ова Гунчид — отец моего воплощения на золотой земле' (о Гесере; *Уулсын хаан Овоо Гүнжид алтан дэлхийн хувилгаан эцэг минь*); 'добрый молодец-хубилган' (*сайн хувилгаан эр*), '30 хубилганов-богатырей' (*зучин хувилгаан баатрууд*) и т. п.

В таком качестве персонаж обладает особыми способностями, действуя своей 'хубилганской природой' (*хувилгаан биеэр*), 'подавляя хубилганским величием' (*хувилгааны сүрээр дарав*), поступая 'по-хубилгански' (*хувилгаанаар*), 'хубилганской силой, чудесным образом'<sup>15</sup>, т. е. речь идет о волшебстве, к которому

<sup>14</sup> Здесь и далее — примеры из книжноэпической Гесериады [Арбан Jüüg-ün ejien I, II].

<sup>15</sup> «Хубилганской силой» можно заклинать (*хувилгаанаар шившиж*), строить дом ('стенка к стенке, унины к унинам' — *хувилгаанаар ханыг ханаар, унийг униар босгоцгоов*), что-нибудь узнать (*хувилгаанаар мэдэв*), кому-либо затмить взор' (*нүдийг хувилгаанаар халхалж*), пасти скот (*малыг хувилгаанаар адуулж*), сделать кривым дерево (*хувилгаанаар өргөст мод болгоно*), накормить множество людей мясом

способен хубилган<sup>16</sup>. С другой стороны, воплощение бога / духа отнюдь не предполагает полного перехода его сущности в земное тело. Можно пребывать одновременно в двух и более ипостасях<sup>17</sup>, и эта возможность широчайшим образом эксплуатируется сказочно-эпическими нарративами: 'В теле Дзуру хожу по золотой земле, а в теле хубилгана — по небу' (*Жур биеэр алтан дэлхийгээр очиж, хувилгаан биеэр огторгуйгаар очив би*); 'он появляется, становясь через свою хубилганскую силу то двадцатью человеками, то [роем] ос' (*нэг бүлэг хувилгаанаар хорин хүн болон хүрэв. Нэг бүлэг хувилгаанаа хатгагч зөгий хэдгэнэ болгож хүрэв*). Подобное «умножение сущностей» позволяет весьма своеобразно реализовать идею «внешних душ» демона, которые могут иметь самые разные воплощения (в людях, в животных, в природные и рукотворные объекты) — собственно, быть его «оборотнями» и одновременно «работать» как своего рода сторожевые заставы на подступах к его логову: 'две [движущиеся] скалы, хубилганы-оборотни демона-шулмаса' (*шулмасын хувилгаан хоёр хад*), 'колышущееся дерево, хубилган-оборотень демона-мангуса' (*мангасын хувилгаан нэгэн эрвэн сэрвэн мод*) и т. п.

(*хувилгаанаар олон хүн болон махыг булт идэж*), 'набрать большие котлы' (*их тогоо хувилгаанаар хурааж*), 'убить семь демонов-альбинов' (*долоон албиныг Гэсэр хувилгаанаар алав*) и т. д.

<sup>16</sup> Ср. в устной традиции: «Волшебный (= хубилганский) способ при-  
менившего...» (*xubilgān argīg xereglesen...*) [Неклюдов, Тумурцерен  
1982: № I, стк. 1470]; «человек, обладающий особым даром, шаман,  
умеющий [как] хубилган воздействовать на разум другого человека,  
призывает [шаманского духа] онгона от Хурмаст-тэнгри и подчиня-  
ет себе других людей» (*Онцгой авьяас билигтэй нөгөө хүнийхээ тар-  
хи оюун ухааныг эзэмдэх хувилгаан чадалтай бөө нар л онгодоо Хур-  
маст тэнгэрээс дуудаж авраад бусдыг эрхшээлдээ оруулдаг*) (Инф. 1);  
'говорят, хубилганы и хутухты (святыне) видят невидимое' (*Хувилга-  
ан, хутагт хүн тэгж хардаг байсан юм гэсэн*) (Инф. 2), и т. д.

<sup>17</sup> Ср. в христианской мифологии: душа человека может уже страдать  
в аду, а тело, оживленное дьяволом, вести на земле преступную  
жизнь [Махов 2007: 205].

## 4.

По-видимому, оборотень в собственном смысле слова не может считаться универсальной фигурой народной демонологии. Типы персонажей, объединяемых общей мифологической идеей, которая предполагает возможность смены «естественного» облика на иноприродный, достаточно разнообразны и могут быть распределены по нескольким группам.

- Человек, отчасти (временами) являющийся волком (~ другим животным) — «ликантропическая» модель, которая представлена у германцев, славян и балтов, а также отмечается у некоторых других народов (в частности, Центральной и Восточной Азии). О «базовом» характере этой модели в европейских традициях говорит тот факт, что композит 'волк' (*wolf, vlъk*) в составе термина, обозначающего данного персонажа, получает значение 'зверь вообще, в которого может превратиться оборотень'.

- Человек, получивший способность при определенных обстоятельствах показываться в иноприродном облике, обретая его в действительности (превращение «в чистом виде») или создавая соответствующую иллюзию (адресную — для определенного контрагента, либо массовую — для всех окружающих).

- Дух, вселившийся в чужое тело (мертвое/живое, человеческое/звериное), либо воссоздавший его подобие (граница между обоими случаями трудноуловима) — модель «демонической одержимости», являющейся частным случаем перевоплощений «шаманского типа».

- Душа, оставляющая тело и в качестве оборотня летающая птицей или бегающая зверем (в том числе волком).

- Животное (растение, предмет), обретшее облик человека вследствие неестественно долгого существования или слишком длительного контакта с человеком (либо, напротив, его отсутствия).

Центральная мифологическая проблема, которая решается при этом, — нарушение гармонического соотношения «истинной сути», с одной стороны, и соприродной ей «внешней формы», с другой, причем сохраняемое естество оборотня может иметь как «духовный», так и «физический» характер:

- «подлинная» человеческая плоть, которая остается под чужой шкурой, надетой при превращении;
- человеческие мысли и чувства, сохраняющиеся у превращенного в его иноприродном (зверином) теле;
- дух (демон), вселившийся в чужое тело (человека, животного), но не изменяющий свою природу.

Соответственно, ритуал передевания в волчью шкуру сохраняется у многих народов Европы [МНМ 1: 242 (*Иванов Вяч. Вс.* «Волк»)], а оборотничество понимается как «материальное платье, которое можно надеть и скинуть и даже одолжить другому» [Ярхо 1931: 259], название же оборотня у славян *\*вълкодлакъ* этимологизируется как 'волчья шкура, волчья шерсть'. Согласно «восточноазиатской модели», начальными фазами превращения животного в оборотня становятся различные изменения, происходящие с его кожей / шкурой / мехом. Изменение масти на белую, а затем на черную, по-видимому, является не обретением новой расцветки, а, напротив, ее поэтапным обесцвечиванием, что синонимично потере животным шерсти (даже кожи), его полному «обнажению» и снятию звериной шкуры для перехода в «человеческое состояние».

Сам переход есть пересечение рубежа, относящегося к пространству и времени (в приведенных примерах: вечер; весна; ледоход; лезвие ножа и т. д.), а также состоянию персонажа (человек — зверь — растение — предмет, сон — бодрствование, тело — душа и пр.). В «точке разрыва» царит неустойчивость, происходит ослабление коммуникаций и утрата твердых ориентиров для последующего движения. Оборотень перед превращением становится нелюдимым и неразговорчивым, перестает замечать окружающих, делается сонливым и неподвижным, впадает в бессознательное состояние. Это можно

интерпретировать как «полусмерть», за которой следует переход в новое качество (кстати, оба цвета животного-оборотня, белый и черный, последовательно сменяющие друг друга в китайской традиции, различным образом связаны с символикой смерти).

Наконец, сохранение рудиментов предшествующего («исконного») состояния оборотня рождает миксантропические формы (мужчина с волчьей головой, полуженщина-полусвинья, птица с человеческим лицом и т. п.), консервирующие промежуточную фазу магической трансформации, всегда осуществляющейся не полностью и не до конца. Подобные «протиестественные» композиции, как и утрата правильного сочетания «суть» и «формы», фиксируют процесс разрушения устойчивых структур, представляя собой проявления мифологической энтропии, в конечном счете — образы хаоса. Они, как и лежащие в их основе религиозные представления и практики, сами по себе достаточно архаичны, однако этого нельзя сказать о конкретных демонологических персонажах. Региональные конфигурации образов данной группы в каждом случае весьма своеобразны и, видимо, сложились под сильным воздействием культурно-специфических импульсов относительно поздних эпох — уже за пределами более глубокой бесписьменной архаики.

*Работа выполнена в рамках проекта НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи "культурных смыслов"» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.*

## Литература

- Акимов 1996 — *Акимов Ю.Г.* Трансформация образа волка в фольклоре франко-канадцев // Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конференции; октябрь, 1996. СПб., 1996.
- Бестон 1985 — *Бестон Г.* Река Св. Лаврентия. М., 1985.
- Березк. — *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. URL: [http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/167\\_27.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/167_27.htm)
- Власова 1995 — *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий / Иллюстрированный словарь. СПб, 1995.
- Геродот 1993 — *Геродот.* История, в девяти книгах / Пер. и примеч. Г.А. Страфоноговского. М., 1993.
- Даль I–IV — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М., 1989–1991.
- Джокич 1998 — *Джокич Д.* Верования, связанные с демоническими существами, в долине Моравы в районе г. Пожаревац и в Стиге // Живая старина. 1998. № 1.
- Зин. 1985 — *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Исследования и публикации. Новосибирск, 1985. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev1.htm>
- Зин. 1987 — *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П.Зиновьев. Новосибирск, 1987. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm>
- Иванов 2007 — *Иванов Вяч. Вс.* О соотношении унаследованного («генетического» в лингвистическом смысле) и ареального в структуре славянских языков // Ареальное и генетическое в структуре славянских языков. Материалы круглого стола / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов; отв. сек. и составитель П.М. Аркадьев. М., 2007.
- Козин 1935/1936 — Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мергенхане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступит. ст. и коммент. С.А. Козина. М.; Л., 1935/1936.
- Козл., Степ. — *Козлова Н.К., Степахина А.С.* Сюжеты восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova5.htm>
- Манжигеев 1978 — *Манжигеев И.В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.
- Махов 2007 — Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Автор-составитель А.Е. Махов. М., 2007.
- МНМ 1, 2 — Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. 1980; Т. 2. 1982.

- Неверман 1960 — Сыны Дехебая. Предания о демонах и рассказы охотников за головами, собраны проф. Г. Неверманом в этнографической экспедиции на юг Новой Гвинеи. М., 1960.
- Некляуов 1994 — *Некляуов С.Ю.* Экскурс в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического сказителя // Знак. Сборник статей по лингвистике, семиотике и поэтике. Памяти А.Н. Журина / Отв. ред. В.И. Беликов, Е.В. Муравенко, Н.В. Перцов. М., 1994.
- Некляуов 1996 — *Некляуов С.Ю.* Ночной гость // Живая старина. 1996. № 1.
- Некляуов 1998 — *Некляуов С.Ю.* Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / Ред. Т.А. Агапкина, А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая. Т. II. М., 1998.
- Некляуов 2015 — *Некляуов С.Ю.* Откуда берутся оборотни? // Оборотни и оборотничество: механизмы описания и интерпретации: Материалы международной научной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.
- Некляуов, Тумурцерен 1982 — *Некляуов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982.
- Новичкова 1995 — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова. [СПб.], 1995.
- Плотникова 1998 — *Плотникова А.А.* Мифологические рассказы из восточной Сербии // Живая старина. 1998. № 1.
- Плунгян 2011 — *Плунгян В.А.* Введение в грамматическую семантику. М., 2011.
- Померанцева 1975 — *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Потанин 1883 — *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Пу Сун-лин 1970 — *Пу Сун-лин.* Лисьи чары: рассказы Ляо Чжая о чудесах / Пер. с кит. акад. В.М. Алексеева. М., 1970.
- Рифтин 1972 — *Рифтин Б.А.* Герои и сюжеты китайских сказок // Китайские народные сказки / Пер. с кит. Б.А. Рифтина. М., 1972.
- Рифтин 1977 — *Рифтин Б.А.* Художественный мир дунганской сказки // Дунганские народные сказки и предания. М., 1977.
- Рыблова 2003 — *Рыблова М.А.* Казачий атаман: «путь», функции и атрибуты (по фольклорным материалам // Мужчина в традиционной культуре народов Поволжья. Материалы международной научно-практической конференции. Астрахань, 2003. URL: <http://www.astrasong.ru/index.php/science/article/347/>
- Рэдфорд, Миненюк 1998 — Энциклопедия суеверий / Сост. Э. и М.А. Рэдфорд; Е. Миненюк. М., 1998.
- СД 1, 3 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995; Т. 3. М., 2004.

- Седакова 1990 — Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, А.Г. Невская. М., 1990.
- Стеблин-Каменский 1956 — Исландские саги / Ред., вступ. ст. и примеч. М.И. Стеблин-Каменского. М., 1956.
- Топоров 1984 — Топоров В.Н. Прусский язык. Словарь. К-Л. М., 1984.
- Фасмер 1 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. Под ред. и с предисл. проф. Б.А. Ларина. Т. 1. М., 1986.
- Хангалов 1958 — Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. I. Улан-Удэ, 1958.
- Ярхо 1931 — Сага о Волсунгах / Пер., предисл. и примеч. Б.И. Ярхо. М.; Л., 1931.
- AaTh — The Types of the Folkale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC N 3) / Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications. № 184).
- Arban jüüg-ün ejien I — Arban jüüg-ün ejien Geser qaγan-u toγuǰii orosiba. Kökeqota; Begejiing, T. I. 1955. T. II. 1956.

Информанты

- Инф. 1 — Дагвадорж, ок. 70 лет, халхасец, писатель, г. Булган Булганского аймака. Зап. 27.08.07.
- Инф. 2 — Тумуртоого Лувсан, 96 лет, луйжинч хандамаа. Баян-Мунх. Зап. 03.08.2008.