



СИЛА ВЗГЛЯДА
Глаза в мифологии и иконографии

Российский
государственный гуманитарный
университет

*Центр
типологии и семиотики
фольклора*



ТРАДИЦИЯ — ТЕКСТ — ФОЛЬКЛОР
ТИПОЛОГИЯ И СЕМИОТИКА



Ответственный редактор серии
С.Ю. Неклюдов

СИЛА ВЗГЛЯДА
Глаза в мифологии и иконографии

Москва

2014

УДК 398(08)
ББК 71.04я43
С36

Ответственный редактор и составитель
Д.И. Антонов

Рецензент *Е.Е. Левкиевская*

*Сборник подготовлен при поддержке
Программы стратегического развития РГГУ*

Художник *Михаил Гуров*

ISBN 978-5-7281-1565-6

© Антонов Д.И., составление, 2014
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2014

Содержание

<i>Д.И. Антонов</i> Видеть и знать. Предисловие	7
<i>Д.И. Антонов</i> У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах	15
<i>М.Р. Майзульс</i> Ослепить святого и ослепить дьявола: читательская агрессия в средневековых рукописях	44
<i>С.Ю. Неклюдов</i> Слепота демона и ее литературные перспективы	125
<i>О.Б. Христофорова</i> Земля, лед и глаза: заметки к мифологии нганасан	148
<i>А.С. Архипова</i> Почему одноглазый дух огня не любит лук? Заметки по монгольской мифологии	174
<i>Д.Ю. Доронин</i> «Правым, ласковым глазом взгляни!»: глаза и взгляд в актуальной мифологии народов Алтая	217
<i>М.В. Ясинская</i> «У страха глаза велики»: глаза в славянской народной демонологии	282

<i>С.Н. Амосова</i>	
«...Нú посыпать ей глаза»: мотив наказания слепотой за работу в неурочное время	306
<i>Н.В. Петров</i>	
Дурной глаз: традиция, современность, Интернет	317
<i>Сведения об авторах</i>	357

Предисловие ВИДЕТЬ И ЗНАТЬ

В книге, посвященной культуре Сталина в изобразительном искусстве, Ян Плампер рассказывает один любопытный случай. Однажды группа московских студентов, шестеро из которых прошли войну, решились на откровенный разговор о фронтовых событиях. Однако им мешал портрет вождя, висевший на стене. Чтобы спокойно обсуждать минувшее, бывшие солдаты повернули его лицом к стене¹.

Восприятие изображенного персонажа как присутствующего здесь и сейчас характерно (в разных модусах) для религиозного сознания и, шире, для человеческой психики. Но нас интересует сейчас не это, а тот способ, который придумали студенты, чтобы отгородиться от нежелательного «присутствия» Сталина в их компании. Портрет не вынесли из комнаты и не спрятали в ящик. Его просто развернули лицом к стене, лишив тем самым возможности *зрительно* контактировать с участниками беседы. Студенты не предполагали, что портрет *услышит* их речь, но боялись, что он будет смотреть на них, угрожая, смущая и подавляя волю. Чтобы нейтрализовать «живое» изображение, его нужно ослепить, временно или окончательно лишив зрения любым доступным способом. Иными словами, главную опасность представляет не столько сам портрет, сколько лицо персонажа и, уже, его глаза, которые наблюдают за окружающими и устанавливают с ними некую мистическую связь.

Без сомнения, глаза – один из самых мифологизируемых элементов тела. И хотя средоточием жизненной силы часто считали и другие органы, как сердце или живот, они не порождали такого множества поверий, нарративов и изобразительных канонов, как глаза, «зеркало души». В визуальном, устном и письменном текстах, в ритуально-магических практиках и бытовых суевериях самых разных культур можно встретить бесчисленные мотивы, связанные с глазами. Такая популярность вполне

© Антонов Д.И., 2014

¹ Плампер Я. Алхимия власти: культ Сталина в изобразительном искусстве. М., 2010. С. 5–6.

объяснима. Глаза – важнейший информационный и коммуникативный канал, с их помощью человек не только получает информацию извне, но и осуществляет невербальное общение: демонстрирует окружающим свой внутренний настрой (печаль или радость, расположение или агрессию), выражает эмоции и т. п. В психологическом плане встреча глаз – интимный акт, один из самых сильных способов бесконтактной коммуникации. Его бывает сложно выдержать, и неудивительно, что он часто превращается в состязание, волевую борьбу от реального противостояния, которое предвывает или замещает драку, до игровых форм (как известная игра в «гляделки»).

Глаза – источник силы. Они осознаются как средоточие воли и ее проводник, действенный инструмент подавления и подчинения (отсюда идеи, что психически больные люди не могут выдержать долгий взгляд глаза в глаза; животные не выносят взгляд человека; змея гипнотизирует свою жертву взглядом и т. п.). Это отчасти объясняет и распространенное во множестве культур убеждение, что через взгляд можно эффективно воздействовать на окружающий мир и на людей. «Дурной глаз» наносит вред как живым созданиям (может убить или «испортить» человека и животное), так и благополучию, гармоничному течению событий (вызывает несчастья, приводит к неудаче и т. д.). Глаза мифологического существа обладают разрушительной, смертоносной силой (как взгляд Горгоны и василиска) либо, напротив, силой животворящей, дарующей благо.

Глаза выполняют функцию проводника знания. Близость концептов *видеть* и *знать/понимать* проявляется как в мифологии, так и в языке: логическая последовательность *видеть* > *знать* отразилась в словах, восходящих к праиндоевропейской основе *weid-/wid- *видеть*: лат. *vidēre*, санскр. *vēda* и т. п.² (ср. двойное значение глагола *видеть* (*вижу*, т. е. *понимаю*) в современных европейских языках; выражения *видеть насквозь*, *прозреть/узреть* сущность, быть очевидным и проч.). *Прозорливый* герой обнаруживает причинные связи, неведомые простым людям, и *предвидит* грядущие события, *ясновидящий* постигает

² К примеру, в семантике древнеанглийского глагола *witan*, более поздняя форма – *wit знать*, буквально означавшего “I have seen, hence, I know”, в прил. *wise мудрый* и сущ. *wit разум, ум*. См.: Oxford English Dictionary. 2nd ed. Oxford, 1989. Vol. XX. P. 435.

сверхъестественные явления. При этом отсутствие зрения, слепота, часто осознается как *сверх-зрение* и *сверх-знание*: слепец оказывается мудрецом, внутреннему взору которого открыты события мира духов, а физический недостаток на деле свидетельствует об аномальной способности. Обитатели двух миров слепы по отношению друг к другу: чтобы полноценно действовать на чужом пространстве, им нужно обрести новые глаза; шаман, вступающий в общение с духами, закрывает веки, чтобы, временно ослепнув в человеческом мире, обрести иное зрение...

Глаза оживляют и умерщвляют. Причем эти действия могут осуществляться как посредством *взгляда*, так и с помощью самих *глаз*: наделенный ими персонаж обретает жизнь, а лишенный, ослепленный – теряет силу или умирает. Создавая сакральный магический образ, плоскостную или трехмерную фигуру, мастера оживляют ее, наделив бусинками-глазами или нарисовав глаза краской. Именно через глаза устанавливается контакт с самим изображением и стоящей за ним сущностью: так, в иконографии именно лик и очи святого играют ключевую роль – их выписывают в последнюю очередь, после «доличного» этапа работы, они обращены к человеку и через них осуществляется связь молящегося с Божественным³. На Руси, чтобы икона «не видела» происходящее (прежде всего сексуальные отношения домочадцев), ее отворачивали к стене или завешивали, поступая с образом, как с неким персонажем, который воспринимает окружающее с помощью нарисованных глаз⁴. Неудивительно, что нечистая сила чаще изображалась в иконографии не анфас, а в профиль: такое положение фигуры

³ Соответственно, оклад может скрывать всю икону, за исключением лика (рук и иных частей тела, не прикрытых одеждой, – здесь он дублирует одеяние). Икона, на которой различим только лик святого, допустима, а икона, на которой видно все, кроме лика, вряд ли могла бы использоваться без поновления: так, иконы, на которых лик святого оказывался затерт до неразличимости, зарывались или пускались по воде (см.: *Райан В.Ф.* Баня в полночь. Исторический очерк магии и гаданий в России. М., 2006. С. 338).

⁴ См. об этом, к примеру, в описании Якова Рейтенфельса (жил в России в 1671–1673 гг.): *Рейтенфельс Я.* Сказания о Московии // Утверждение династии / Андрей Роде. Августин Мейерберг. Самуэль Коллинс. Яков Рейтенфельс. М., 1997. С. 349.

не позволяло зрителю взглянуть в глаза демону, установив с ним нежелательный и опасный контакт.

Восприятие глаз как главного «локуса силы» часто провоцировало зрителей на радикальный ход – выкалывание или зачеркивание их на изображении. Эта архаическая стратегия действует в разных культурах и не теряет актуальности, нередко проявляясь инстинктивно, в детском возрасте, когда ребенок закрашивает, выскабливает, стирает пугающую его агрессивную и страшную фигуру, часто стараясь лишить ее глаз (и, шире, лица). Те же практики распространялись на сакральные образы (иконы, фрески, миниатюры) и применялись в различных магических ритуалах. Наконец, механизмом урегулирования социальных отношений нередко оказывалось реальное ослепление людей – от политических соперников до преступников.

Представления о глазах затрагивают очень широкий круг мотивов. К ним относятся комплексы идей и верований, связанных непосредственно с *глазами* (как реальным органом или символическим знаком); *взглядом* (человека или мифологического персонажа); *зрением* и *слепотой*; с категориями *видимости / невидимости* и, в конечном счете, *постигаемости* и *непостижимости*. Все это хорошо демонстрирует книга, которую вы держите в руках.

Идея создать сборник о глазах родилась спонтанно, когда мы – историки, фольклористы и антропологи – общались после еженедельных семинаров Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Тема зрения и глаз проскальзывала в наших разговорах часто и в самых неожиданных вариациях (где проходит граница между *невидимым* и *неразличимым* или почему одноглазые персонажи встречаются чаще, чем многоглазые). Мы решили «вернуть» эти обсуждения из летних кафе в стены университета и в октябре 2013 г. провели в РГГУ круглый стол «Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии». Следующим шагом стало издание сборника статей: в него вошло девять работ, которые рассматривают проблему *глаз, взгляда* и, шире, *видения* на разном материале. Скажем несколько слов о каждой из них.

Статья Д.И. Антонова «У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах» посвящена известному, но малоизученному явлению – затиранию и выскабливанию лиц, и чаще всего глаз, на русских миниатюрах, фресках и иконах. Изредка зрительская агрессия была направлена на образы свя-

тых, но в большинстве случаев – на фигуры демонов и грешников. В отличие от Запада письменные свидетельства о порче изображений на Руси встречаются очень редко и потому особенно ценны, а многие вопросы, связанные с практикой «визуального вандализма», остаются пока без ответов.

Уничтожение глаз на скульптурах и плоскостных изображениях в Европе подробно анализируется в работе М.Р. Майзульса «Ослепить святого и ослепить дьявола: Читательская агрессия в средневековых рукописях». В фокусе внимания – стратегии повреждения негативных образов (дьявола, демонов, грешников) в европейской книжной миниатюре и на фресках. Чтобы понять логику, стоящую за сознательной порчей этих фигур (при отсутствии каких-либо объяснений, оставленных самими «вандалами»), автор обращается к иконоборческим практикам протестантов XVI–XVII вв., которые – в рамках борьбы с католическим «идолопоклонством» – также часто «ослепляли» святых.

С.Ю. Неклюдов в статье «Слепота демона и ее литературные перспективы» рассматривает *слепоту* и *незримость* персонажа как взаимосвязанные феномены. В фольклоре и литературе распространен мотив «ситуативной слепоты» героя, которая появляется у «временно незрячего» в связи с определенными обстоятельствами, без каких-либо дефектов зрения. Мифологическая слепота указывает на «рубеж видимости» (отсюда мотив взаимной слепоты представителей двух миров), а кроме того, содержит идею обоюдности как качество, в равной мере присущее «невидящему» и «незримому» (позиции воспринимающего и воспринимаемого как бы суммируются: слепой – не только невидящий, но и невидимый). Результатом дальнейших семантических трансформаций этой темы оказывается балладно-новеллистический мотив неузнавания партнеров при их повторной встрече.

В статье «Земля, лед и глаза: заметки к мифологии нганасан» О.Б. Христофорова рассматривает символику глаз в культуре нганасан Таймыра. Задавшись вопросом, почему и как в мифологии этого северного народа связаны осквернение и глазные болезни, автор анализирует космогонические мифы, сказки, былички и приходит к выводу, что глаза в представлении нганасан являются средоточием жизни, воли и воплощением, как мы бы сказали, души. Всем живым существам глаза дает Моу-нямы – Земли Мать, а смерть понимается как возвращение глаз этому божеству. Если серьезный проступок или оскверне-

ние человека приводят к его смерти, то слепота и болезни глаз оказываются ее метафорой, «смягченным» вариантом гибели.

Работа А.С. Архиповой «Почему одноглазый дух огня не любит лук? Заметки по монгольской мифологии» посвящена реактуализованным в современной Монголии архаическим представлениям о хозяине огня – одноглазом покровителе дома и скота. Отвечая на вопрос о том, как и почему, в представлении монголов, дух потерял свой глаз и отчего, если бросить в огонь сухую луковую шелуху, заболевают глаза у людей и у домашнего скота, автор выходит на более общую проблему: какие семантические механизмы оказываются задействованы в ситуации, когда «высокая мифология», а также шаманские тексты, обслуживавшие ранее культ огня, практически исчезли.

Д.Ю. Доронин в статье «Правым, ласковым глазом взгляни! (Глаза и взгляд в актуальной мифологии народов Алтая)» обращается к актуальным мифологическим системам немусульманских тюркских народов Алтая. Показав, что глаза являются здесь ключевым элементом коммуникации между миром людей и миром духов, автор выстраивает типологию таких коммуникативных ситуаций, а также рассматривает символику глаз, изображенных на атрибутике алтайских шаманов, и связанные с этими изображениями ритуальные практики.

Статья М.В. Ясинской «“У страха глаза велики” (глаза в славянской народной демонологии)» посвящена славянским представлениям о глазах демонов. Автор рассматривает, каковы их внешние признаки (цвет, размер, количество, аномалии глаз, особенности строения, манера смотреть), как по глазам можно узнать духа, принявшего облик человека или животного, какими свойствами наделяются глаза мифологических персонажей, какую они несут в себе опасность для людей, какова должна быть «зрительная» стратегия человека при встрече с демоном и, наконец, какие аномалии глаз позволяют отнести человека или животное к разряду демонических существ.

Распространенный в славянском фольклоре мотив «засорения глаз» как наказания людей, трудившихся в неурочные часы, а также культ Параскевы Пятницы, с которым этот мотив часто связывался, проанализированы в статье С.Н. Амосовой «...“Нú посыпать ей глаза”: Мотив наказания слепотой за работу в неурочное время». Нарушение такого запрета наносит вред глазам мифологических персонажей (среди которых – не только

Параскева), при этом наказание самого нарушителя часто оказывается симметричным и приводит к потере зрения.

Н.В. Петров в статье «Дурной глаз: традиция, современность, Интернет» рассматривает генезис представлений о феномене сглаза на базе фольклорных записей XIX–XXI вв. и современных материалов. Детальному анализу подвергаются агенты сглаза (прежде всего взгляд; также речь, похвальба, завистливые мысли), жертвы сглаза (люди, находящиеся в переходном состоянии или имеющие сложный социальный статус), виновники сглаза (все, чей социальный статус, физический облик или поведение отличались от конвенций и стандартов, принятых в данном обществе), результаты сглаза (разлад в семье, неудачи в деле, падеж скота, болезни, смерть и проч.), а также вербальные, акциональные и материальные обереги от сглаза (закрывание объекта, ритуальный обман, отгонные жесты и др.).

Разумеется, статьи, вошедшие в наш сборник, не могут обозначить все проблемы и сюжеты, связанные с глазами и зрением в мифологии и иконографии. И все же собранные вместе, они дают хорошую панораму существующих идей, представлений и практик – от широко известных до редких и оригинальных, неожиданно связывающих разные пласты культуры. Мы надеемся, что наша книга окажется и полезной, и увлекательной, позволит читателям увидеть новые аспекты этой интереснейшей тематики и, конечно же, послужит толчком для дальнейших исследований.

Д.И. Антонов

Д.И. Антонов

**У СВЯТЫХ ОЧИ ВЕРТЕЛ?
ФИГУРЫ БЕЗ ГЛАЗ
НА РУССКИХ
МИНИАТЮРАХ**

На бесчисленном множестве средневековых изображений мы встречаем обезображенные фигуры. У них выколоты, зачеркнуты или выбиты (если речь идет о скульптурах) глаза, затерты и повреждены лица. Ослепленные фигуры глядят на современных зрителей с церковных стен, а европейские и русские иллюминированные рукописи полны миниатюр, на которых вместо глаз у святых или демонов зияют дырки или красуются штрихи, проведенные чьей-то агрессивной рукой.

© Антонов Д.И., 2014

Статья подготовлена при поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

Явление это хорошо известно и широко распространено (от мусульманского Востока до христианского Запада), но до сих пор мало описано. Мы знаем, что предметом атаки в разные эпохи оказывались самые разнообразные изображения, но прагматика таких действий понятна нам далеко не всегда.

Известный пример, который сразу приходит на ум при разговоре об «ослепленных» фигурах, – римская практика *damnatio memoriae*, тотальное уничтожение образов правителей, которых признавали узурпаторами и память о которых стремились стереть посредством физического истребления их изображений по всей империи. При этом бюсты императоров обычно не разбивали вдребезги, но ограничивались скалыванием важнейших частей лица – глаз, носа, ушей, что делало фигуру неузнаваемой, а кроме того, уподобляло процесс «расправы» над памятником позорной физической казни, которой мог быть подвергнут преступник. Еще изощреннее действовали политические «цензоры» сталинской эпохи, редактировавшие фотографии таким образом, что с них бесследно исчезали лица и целые фигуры «врагов народа» и других «лишних» персонажей. Это действие было важно не только в политическом, но и в символическом плане: так как в разных культурах (от древнеиудейской до атеистической советской) актуальна идея о посмертном существовании / продлении жизни человека в памяти потомков, «стирание памяти» превращалось в символическую вторую (и окончательную) смерть.

Мы можем отыскать множество типологических параллелей такой практики, когда различные иконоборцы – будь то византийские иконокласты, европейские протестанты или мусульмане, четко следовавшие исламскому запрету изображать людей, планомерно уничтожали глаза и лица статуй, скульптур, фресок или икон (подробно об этом расскажет следующая статья нашего сборника). Так же поступали и «внутренние агрессоры» – читатели рукописей и прихожане церквей. Совершенно очевидно, что, несмотря на внешнюю схожесть, их мотивировки были при этом совершенно разными.

Я хочу рассмотреть это любопытное явление на русском материале, который, в отличие от европейского, довольно скуп на объяснения современников и тексты, так или иначе связанные с практикой порчи, но почти столь же богат примерами – и понятными, и зачастую совершенно неясными.

Святые без глаз

Пожалуй, самый наглядный и простой для интерпретации вид порчи, который, хотя и в виде редких казусов, а не массовой практики, встречается на русских книжных миниатюрах, – это целенаправленная атака на руки и лица мучителей и убийц. На Западе известны тысячи примеров, когда палачи Христа и святых лишались лиц и рук, затертых кем-то из читателей. Здесь срабатывала стратегия защиты (святого) и наказания (мучителей) – стратегия активного зрительского вмешательства в пространство изображения, архаическая и устойчивая в человеческой культуре модель, которая хорошо известна по поведению детей (закрашивающих злодеев на книжных иллюстрациях либо ведущих «войну» на рисунке путем зачеркивания атакующих врагов) и по поведению взрослых в культурной ситуации, провоцирующей их на выплеск эмоций (красочный пример такого рода описывал Примо Леви в своей книге «Передышка», вспоминая о русских солдатах, которые в 1945 г., во время просмотра американского фильма, начали забрасывать различными предметами злодеев на экране; этот фрагмент из книги Леви также можно будет прочесть в следующей статье).

Результат «защищающей» (святого) атаки на изображения грешников хорошо виден в лицевом летописце XVII в., на миниатюре со сценой убийства царевича Димитрия (опубл. [Лицевой летописец 1893. Ил. 1; ПЛДР 1987: Цв. вкл]). Фигура заговорщика, дьяка Михаила Битяговского, не пострадала, а у непосредственного убийцы (Осипа Волохова, Никиты Калачева или Данилы Битяговского – главный злодей не подписан), охватившего царевича сзади и вонзающего нож ему в грудь, кто-то из читателей добела выскоблил лицо. Кроме того, неизвестный мститель затер и сам нож, «спасая» царевича от рокового удара [Лицевой летописец 1893. Ил. 1]. Это типичный пример наивного зрительского вмешательства в изображенное действие, в котором сочетаются желание отомстить антигерою, причинить ему вред и оградить от насилия положительного персонажа. (На одной из следующих миниатюр затерто лицо у самозванца Лжедмитрия I, однако мотивировка здесь, по всей видимости, была другая, о чем мы поговорим ниже.)



*Ил. 1. Священник в церкви:
неизвестный читатель закрасил лицо иерея,
лики на иконе, чаши с причастием на престоле
и центральный купол храма
Фрагмент миниатюры из синодика XVII в.*

Примеры более общей «визуальной борьбы» с грешниками (без попытки «спасти» праведника) известны в Византии и в Армении, в Европе и на Руси¹. Уже в греческой Хлудовской псалтири IX в. кто-то на нескольких листах затер лицо патриарха-иконоборца Иоанна VII Грамматика². В Европе выскобленные лица и руки мучителей, злодеев, агрессоров можно увидеть не только на миниатюрах, но даже на заалтарных образах – ретаблях³. На Руси читатели атаковали лица персонажей русской истории: братоубийцы-Святополка⁴, монголо-татар⁵ и др., но гораздо чаще – отрицательных персонажей Священного Писания и агиографии: предателя Иуды, Ирода и его воинов, римских легионеров, волшебников, еретиков и т. п.⁶

Очень любопытный и сложный для интерпретации пример читательской «расправы» с изображением встречается в лицевом синодике XVII в. из РНБ. На нескольких листах подряд некто методично замазывал чернилами все значимые элементы: лицо священника, который отпевает усопшего, лики на иконах, чашу со святыми дарами, кадило, кресты на куполах церкви⁷. Изображения в синодике представляют дониконовскую обрядовость: дву(пяти)-перстное знамение и восьмиконечные кресты – соответственно, перед нами не борьба с никонианской «ересью», осуществленная староверами. Можно предположить обратное: агрессию сторонника официальной церкви, разглядевшего «неверную службу» на целой серии миниатюр.

Нужно отметить, что некоторые затертости (смазанные повреждения, без четких контуров) появлялись на страницах лицевых рукописей непреднамеренно – из-за того, что читатели благочестиво целовали святые лики и предметы [Camille 1998: 141. Fig. 2; Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006: 5–8. Fig. 5]. На русском материале мне не встречались примеры, которые можно было бы явно списать на эту практику, хотя нечеткости на изображениях святых людей и предметов изредка попадаются на миниатюрах.

Отвлекаясь ненадолго от книжных изображений и посмотрев на русские иконы и фрески, мы увидим, что здесь образы святых подвергались атаке чаще, – во всяком случае, так сообщают нам различные источники. По рассказу архидиакона Антиохийской церкви Павла Алеппского (был в России в 1654–1656 гг.), патриарх Никон, унижая и уничтожая неверные иконы западного письма (написанные живоподобно,

«по-фряжски»), не только топтал их, но и выкалывал им очи, а затем приказал носить ослепленные образы по городу, в на- зидание иконописцам, которые осмеливаются подражать евро- пейским мастерам [Павел Алеппский 2005: 356–357]. В доне- сении боярина М.П. Пронского упоминается, что Никон отдал распоряжение выскоблить лик с иконы Спаса Нерукотворного, найденной у изографа Софрона Федорова сына Лопотникова (на нем по католическому образцу голову Христа венчал тер- новый венец). В народе ходили слухи, что моровое поветрие 1654 г. – это Божья кара за то, что патриарх у икон «выскребал глаза» [Бусева-Давыдова 2008: 33].

С икон соскабливали фигуры и в том случае, когда изо- бражение хотели не унижить, продемонстрировав его ложную природу и бессилие, а напротив, – спасти, уберечь от оскверне- ния. При уничтожении неканонических икон (первый указ об этом вышел в 1668 г., а в XVIII в. он многожды повторялся)⁸ с них могли удалять святые лики, чтобы не предавать их огню (старые иконы на Руси, по многим свидетельствам, не сжигали, а хоронили или пускали по воде [Коллинс 1997: 196; Мейерберг 1997: 78; Олеарий 2003: 278; Павел Алеппский 1897: 137 и др.]). Именно так в 1725 г. распорядилась поступить Канцелярия раскольнических дел со старообрядческой иконой, на которой, в числе прочего, были представлены символы старой веры, а также протопоп Аввакум, сложивший руку двуперстным знаме- нием. Икона была признана «кумирцем», и ее повелели сжечь (хотя этого в итоге не сделали), предварительно соскоблив все святые образы: Христа, двух ангелов и Евангелие⁹. Однако по- врежденные таким образом иконы вряд ли могли сохраниться до сегодняшнего дня в изувеченном виде.

Любопытный случай «спасения через уничтожение» упомянут немецким ученым и послом Адамом Олеарием в его «Описании путешествия в Московию» (куда он приезжал в 1630-х годах):

Они [русские] никогда также не оставляют икон на попечении людей, которые не их религии, опасаясь, что с ними не будут обращаться с должным почетом. Когда несколько лет тому назад немецкий купец Кароль Мёллин купил у русского каменный дом, русские начисто выскребли все иконы, написанные на стенах, на штукатурке, и пыль от них унесли с собою [Олеарий 2003: 274].

Этот пример ярко демонстрирует, что порошок от стертой иконы ценили и охраняли от порчи: образа в «оскверняемом» доме не просто уничтожили, стерев, но *унесли с собой* в виде красочной пыли. Рассказ Олеария явно перекликается с описаниями различных практик магического использования краски, о которых нужно поговорить отдельно.

В Европе фигуры (и, возможно, лики) святых становились объектом порчи, когда прихожане церкви или читатели рукописи хотели использовать красочный пигмент в качестве магического средства. Порошок, соскобленный с миниатюры, носили с собой в качестве амулета или выпивали, растворив в воде, чаще всего используя его для лечебной магии¹⁰.

В средневековой Руси в качестве магических оберегов широко использовали многие церковные предметы. Это могли быть частицы мощей святых или святые хлеба (антидор, просфора); щепки, отколотые от распятия или просто от церковной стены, и т. п. Уже в Церковном уставе князя Владимира (текст складывался и дополнялся с конца X до XII в.) говорится о том, что люди «секут крест», «емлют трескы» (щепки) «съ церкви, съ креста, съ икон» и носят наузы (обереги)¹¹. В древнерусских исповедных вопросниках упоминался целый ряд грехов, связанных с использованием святых предметов в колдовских целях [Корогодина 2006: 408] (Требник, XIV в.). Даже мох или паутина, взятые с образов или снятые с церковной стены, наделялись магической силой и могли применяться в колдовских практиках [Корогодина 2006: 221, 490].

Аналогичным образом использовались иконы. Сигизмунд Герберштейн в своих «Записках о Московии» (1549) упоминает, что епископскому суду вместе с содомитами и святотатцами, грабящими могилы, подлежат те, «кто в целях чародейства отламывает кусочки от образов святых или от распятия»¹², а из исповедных вопросников XIV–XV вв. можно узнать, что прихожане «от образов на иконех отемлют нечто...» [Корогодина 2006: 222].

Те же вопросники выводят прямо на интересующую нас тему. Руководствуясь ими, священник должен был узнавать у исповедующегося: «выимал ли еси очи у святых?», «чи выимал еси у святых очи или кресты?», «а крест или иконы или очи в святых изымал еси на которыя потребы или наузы?» и т. п. [Корогодина 2006: 221, 409, 417, 420, 422, 432, 434 и др.].

М.В. Корогодина полагает, что «очи» здесь – круглые украшения, подвешиваемые к иконам (это логично сочетается и с «выиманием» подвешенных крестов). Но в текстах встречается и другая формулировка: «у икон очи вертела?», «а у святых очей не верчивала ли чем?» [Корогодина 2006: 221, 484]. Вполне вероятно, что тут имеется в виду выкручивание украшений из оклада иконы, однако можно предположить и то, что в качестве магического средства «ворожей» использовали краску, соскобленную («вынутую», «выверченную») с лика святого. Красочный порошок с иконы безусловно наделялся апотропеическими свойствами.

Теоретически лики святых могли повреждать и в том случае, когда образу мстили за невыполнение просьбы. Такие случаи регулярно происходили в разных точках христианского мира. На Руси иконы, которые «не помогали» их владельцам, бросали в огонь, подвешивали вверх ногами и наказывали другими способами (см., к примеру: [Тарасов 1995: 76; Коллинс 1997: 196]), что обуславливалось особым личностным отношением русских к своим образам. По свидетельству Августина Мейерберга, австрийского дипломата, который путешествовал по России в 1661–1662 гг., каждый москвит стремился повесить в церкви свою икону и потом ревностно следил, чтобы никто не молился перед ней, «перехватывая» тем самым милость его «бога» (образа) [Мейерберг 1997: 77; ср.: Олеарий 2003: 274]. Павел Алеппский отмечает, что молитва русского человека в церкви всегда была четко адресована какой-либо иконе: прихожанин молился конкретному образу, смотря на него и кланяясь ему [Павел Алеппский 1897: 163–164; ср.: Ульфельдт 2002: 307]. Общение с иконой (которая замещала самого изображенного святого, персонифицируясь и выступая в роли самостоятельного актора в религиозной жизни русского человека) строилось по принципу взаимных обязательств: иконы чтили, им поклонялись, одаривали, украшая драгоценностями; в трудное время испрашивали у них позволения забрать драгоценности назад [Коллинз 1997: 196] и, наконец, наказывали за «нерадение» о хозяине. Такое наказание, если оно не было простым выплеском эмоций, имело вполне ясную прагматику: святого принуждали к верной ответной реакции, провоцируя на чудотворение (об аналогичных практиках на средневековом Западе см., напр. [Гуревич 2007а: 67–87; Гуревич 2007б:

462–483]). Так, икону, которая не помогала затушить пламя, могли бросить в огонь не только от отчаяния или досады, но и с вполне четкой мотивировкой – вынудить ее потушить огонь вокруг себя и, следовательно, вокруг дома:

Что простой неразумный народ приписывает иконам большую силу, видно из следующего. Когда в 1611 году шведский полководец Иаков де-ла-Гарди занял Великий Новгород и при этом произошел пожар, некий русский стал держать против огня свою икону св. Николая и молился, чтобы она помогла погасить огонь. Когда, однако, помощи не последовало, а, напротив, огонь все более и более стал распространяться, он в нетерпении бросил свою икону в огонь и сказал: «Если ты нам не желаешь помочь, то помоги себе сам и туши» [Олеарий 2003: 276; ср.: Коллинз 1997: 196].

Эта стратегия близка к другим известным в Средние века практикам: образ святого бросали в воду с целью вызвать дождь или сохранить хорошую погоду (европейские примеры: [Гуревич 2007б: 468–469]), иконы погружали в чан с готовящимся пивом с целью улучшить качество напитка и т. п. [Ульфелдт 2002: 306; Олеарий 2003: 275], однако такие практики не всегда включают мотив наказания: икона часто используется лишь как магический объект, влияющий на окружающую среду.

Как видим, сакральные образы повреждали в силу нескольких причин. Их можно условно назвать магическими (использование краски), провокативными («наказание» святого с целью принудить его к исправлению ситуации), иконоборческими (уничтожение «неверных» образов) и благочестивыми (спасение от осквернения). Кроме того, повреждение могло иногда являться аффективным актом, «наказанием без провокации». Наконец, можно предполагать, что в каких-то случаях изображения портили с более или менее явным желанием не только оскорбить, но и причинить боль святому (к двум последним вариантам мы еще вернемся при анализе зрительской агрессии, обращенной на фигуры негативных персонажей).

И все же сохранившиеся повреждения святых образов на русском материале единичны (в отличие от европейского)¹³. Гораздо чаще встречаются они в других странах византийского мира.

В греческой иллюминированной рукописи 1072 г. из собрания Научной библиотеки Московского университета внимание привлекает целая серия поврежденных миниатюр. Создается впечатление, что читатели в буквальном смысле «снимали краску» с фигур святых или с окружающих их предметов. На листе 110 представлен апостол Петр за работой: он склонился над столом, на котором лежит раскрытое Евангелие. Изображение стола практически утеряно – красочный слой вытерт добела по контуру, причем краска стерта не ровными штрихами и не полностью, а многочисленными фрагментами, как будто один или несколько человек выскребивали ее кусочек за кусочком, стараясь не выходить за границу изображения [Добрынина 2004: 24. Ил. 5]. На листе 127 «исчез» свиток в руках апостола Иоанна [Добрынина 2004: 26. Ил. 7]. На листе 281 по контуру стерт табурет, на котором сидит апостол Павел [Добрынина 2004: 36. Ил. 17]. На листе 292 затерто лицо апостола и частично его фигура [Добрынина 2004: 37. Ил. 18]. На обороте листа 310 вытерты лица и фрагменты фигур апостола Павла и Тита [Добрынина 2004: 39. Ил. 20]. На листе 347 утраты видны не только на лице Иоанна Богослова, но и на большей части острова Патмос, представленного в виде круга, внутрь которого помещена фигура апостола [Добрынина 2004: 42. Ил. 23]. Никаких комментариев на этот счет в монографии мы не находим – упоминается лишь естественное выпадение красочного слоя на миниатюре с Иоанном Богословом. Выпадение, безусловно, происходило, порча заметна часто на всем пространстве миниатюры, но вряд ли это объясняет каждый случай контурного стирания предметов в рукописи. Другой пример из той же книги – оплечное изображение Христа в Евангелии XI в.: красочный слой практически полностью исчез с лика и торса Спасителя, как и с фигуры св. Иоанна, изображенного правее¹⁴. С известной долей осторожности можно утверждать, что здесь имело место намеренное изъятие красочного пигмента.

Повреждения затронули многочисленные сакральные образы в церковной росписи, прежде всего на Балканах, в странах, находившихся под властью мусульман-турок. Массовую порчу средневековых фресок византийского круга (Сербии, Далмации, славянской Македонии) можно увидеть, к примеру, в книге В. Джурича, где опубликованы десятки пострадавших изображений [Джурич 2000]. Отчетливые повреждения на ликах святых встречаются прежде всего на фигурах, разверну-

тых анфас и показанных в торжественной иератической позе [Джурич 2000: 286, 297, 476, 485, 499, 524]. Иногда затерты не только лица, но и фрагменты одеяния, но чаще мы видим прицельные, точечные повреждения: у святых стертые или выбиты глаза [Джурич 2000: 214, 280, 450, 458, 459, 496, 501, 503–505, 530]. Наглядный пример такой массовой атаки – фрески 1335 г. из придела св. Георгия в нартексе церкви Пантократора в монастыре Дечаны (Сербия), на которых выскоблены (выбиты?) глаза нескольких святых и шестикрылого херувима [Регинская 2009: Цв. ил. 42]. Некоторые повреждения могли образоваться случайно, из-за общего разрушения красочного слоя [Регинская 2009: 117, 133, 156, 202, 457, 460, 466, 468, 473, 489, 507], но на это явно нельзя списать множество других, очевидных случаев.

Из четырех названных причин для таких повреждений есть как минимум три объяснения (кроме «благочестивого» спасения образов, которое вряд ли осуществлялось бы таким способом). Это «внешняя» агрессия завоевателей-мусульман по отношению к «еретическим» изображениям (о чем можно говорить с уверенностью), «внутренняя» агрессия прихожан, мстивших святым за невыполненные просьбы, и воровство пигмента в магических целях (что явно не относится к расположенным высоко фигурам, глаза и лица которых были скорее всего выбиты камнями). В России аналогичные повреждения глаз и лиц святых появились в заброшенных церквях в XX в. в результате очевидной причины – варварских действий атеистов-богоборцев (вариация иконоклазма) и банальных хулиганов.

Если, в отличие от многих стран православной и католической Европы, поврежденные образы святых на Руси сохранились в очень малом количестве, то выкалывание / повреждение глаз негативных персонажей распространено в древнерусских рукописях так же широко, как и в европейских. Об этом мы поговорим в следующей главе.

Проколоть и зачеркнуть

Затертые фигуры демонов и грешников во множестве встречаются на миниатюрах и католического, и православного мира. Точно так же фрагменты бевсовских лиц «исчезают» на иконах и церковных росписях (хотя

таких случаев несравненно меньше¹⁵, что вполне естественно, учитывая хотя бы поновления и реставрации, которым они нередко подвергались). Такие повреждения – результат целенаправленной атаки. Как и в Европе, на Руси объектом агрессии становились не только грешники и бесы, но и всевозможные демонические твари и персонификации сил зла¹⁶. Изредка (гораздо чаще на Западе) встречаются неоднозначные примеры, когда читатель атаковал не только злодея, но и праведника (так, в Житии Василия Нового XVIII в. на одной миниатюре затерто лицо мучителя святого, а на другой – лик самого мученика)¹⁷. Однако в большинстве рукописей фрагментарные повреждения коснулись исключительно негативных персонажей.

Стертые лица различных «антигероев» легко обнаружить и в уникальных рукописях с ограниченным кругом читателей (к примеру, в Лицевом летописном своде Ивана Грозного)¹⁸, и на старообрядческих миниатюрах, и в массовой печатной продукции¹⁹. Самые ранние случаи таких повреждений на русском материале известны мне с XIV в., хотя сама практика наверняка существовала и раньше. В XVI–XIX вв. затирания распространяются уже повсеместно, вплоть до лубочных картинок²⁰.

Порче подвергались именно те места, которые символически воплощали средоточие зла: чаще не вся фигура, а только глаза²¹, лицо и в некоторых случаях срамные места – фаллос и зад (изредка – руки или какие-то атрибуты персонажа). В русской иконографии XVI–XVIII вв., как и на Западе, эти детали играли важную роль: демонов часто изображали испражняющимися, а в их паху или на заду располагалась вторая морда, которая символизировала агрессию (умножение пастей) и безобразие (инверсия). Так, на одном из листов лицевого Жития Василия Нового XVII в. из РНБ, где изображено мытарство мужеложества, центральный бес сидит на престоле, расставив ноги, а его промежность, обращенная прямо к зрителям, в центральной точке вытерта до дыры. Несмотря на затирание, хорошо видно, что бес испражняется [РНБ. Ф. I. 725. Л. 44]. Этот визуальный мотив – яркая демонстрация сексуальной скверны, нечистоты, связанной с грехом, которым «заведует» демон, и именно это место атаковал кто-то из зрителей. Перед нами явно не цензурирование «непотребного» изображения – затирание точечно, оно нанесено агрессивной рукой, но не рукой, стремившейся полностью убрать срамные детали, сделав миниатюру более «благопристойной».

Иногда читатель не просто зачеркивал, а выскабливал изображения до дыр, как в одном из Синодиков XVIII в., где лица сатаны и бесов продырявлены на множестве миниатюр на протяжении всей рукописи²². Реже демонические образы зачеркивают крестом, не старясь физически лишить фигуру глаз и обезобразить, но символически «ликвидируя», «убивая» негативный образ. В Киевской псалтири 1397 г. напротив текста 36-го псалма изображено несколько групп нечестивцев: один из них злоумышляет против праведного (Пс. 36: 12), ниже двое людей с луками целятся вверх, видимо, собираясь сразить его (Пс. 36: 14), в самом низу ангел поражает трезубцем фигуры двух грешников (Пс. 36: 15). Обе фигуры перечеркнуты крест-накрест²³. В лицевом Житии Василия Нового XVII в. из РНБ крестообразно зачеркнуто лицо главного, развернутого анфас беса на мытарственной станции блуда [РНБ. Ф. I. 725. Л. 48 об.; опубл.: Антонов, Майзульс 2011: 33].

Всякое затирание, закрашивание или зачеркивание символически оскорбляет и унижает и сам образ, и олицетворяемого им персонажа. Нельзя не вспомнить тут официальную практику наказаний за порчу, оскорбление и любое непочтительное обращение с изображением правителя / императора, которая существовала в разных государствах, в том числе в Московской Руси и в императорской России. Так, в 1660 г. за плевков в парсуну Ивана Грозного был схвачен некий Григорий Плещеев, а в 1715 г. солдат Сергей Коновалов пошел на более радикальный шаг и истыкал шпагой портрет царевича Алексея. Суровым наказаниям подлежали не только явные хулители царского образа, но и люди, непочтительно обращавшиеся с монетами, на которых был помещен профиль царственных особ [Анисимов 1999: 74–76]. До вступления на престол Екатерины II каралась как злонамеренное, так и случайное оскорбление образа величества (а также его титула или Российского герба). В советское время борцы с Церковью и символами старого режима стреляли в лики святых на фресках.

Затирая лица бесов и грешников, читатель естественно стремился унижить, оскорбить врага (грешника или сатану) и отомстить тем самым за причиненное зло. Причем в некоторых случаях агрессор, видимо, мог допускать, что порча образа способна нанести реальный ущерб, боль изображенному персонажу (так, в массе средневековых историй из поврежденных

иудеями или еретиками статуи Христа и святых идет кровь, и нечестивцам мстят за страдания). Граница между эмоциональным, демонстративным унижением и попыткой причинить боль тонка, часто проходит на подсознательном уровне, и мы очень редко можем ее провести.

«Стратегия унижения» описана в разных текстах. К примеру, краткое «Сказание о римском попе Аврааме», обнаруженное в сборнике XVIII в., рассказывает о священнике, который, проходя мимо церковных врат, где был изображен дьявол, «стал на него плевать и сморкать», отчего нечистому «весма неприятно стало». Сатана начал мстить, устраивая козни, и в конце концов Авраам был вынужден отказаться от своей бесбороческой привычки [Малэк 1996: 527]. Более поздний герой, кузнец Вакула из гоголевской «Ночи перед Рождеством», «черту был противнее проповедей отца Кондрата», поскольку «в досужее от дел время кузнец занимался малеванием», а «торжеством его искусства была одна картина, намолеванная на стене церковной в правом притворе, в которой изобразил он святого Петра в день Страшного суда, с ключами в руках, изгонявшего из ада злого духа; испуганный черт метался во все стороны». Разумеется, «в то время, когда живописец трудился над этою картиною и писал ее на большой деревянной доске, черт всеми силами старался мешать ему». В конце рассказа, после путешествия на бесе в Санкт-Петербург, «...намалевал Вакула черта в аду, такого гадкого, что все плевали, когда проходили мимо» [Гоголь 1959: 107–108, 149].

Особая категория затертых грешников – демонизируемые персонажи. Пример – миниатюра XVII в., на которой изображен Лжедмитрий I (опубл.: [Лицевой летописец 1893. Ил. 4; ПЛДР 1987: Цв. вкл.; Антонов 2009: Ил. 2]). Книжники Смутного времени называли единственного коронованного самозванца русской истории чернокнижником, колдуном, предтечей Антихриста и погибельным сыном, который мечтал погубить Богохранимое царство и привести весь мир под власть сатаны. В летописях Отрепьев предстает живым воплощением зла [Антонов 2009: 68–100]. На миниатюре согнувшийся человек без знаков царской власти (корона и скипетр лежат рядом, на специальном столике) сидит на грубом табурете вместо трона и всем склоненным телом устремляется в черную бездну – преисподнюю, открывшуюся у его ног. Незвестный читатель добела затер и лицо самозванца, и центр адского провала.



*Ил. 2. Лжедмитрий на троне
Миниатюра XVII в.*

Надо отметить, что выскобленная «пещера ада» – не уникальный случай: изредка читатели повреждали на миниатюрах предметы или локусы с негативной семантикой. Так, в греческой рукописи XIII в. затерта лохань, над которой колдует египетский фараон Нектанеб²⁴.

Все эти примеры легко умножать, так как их, к сожалению, гораздо больше, чем однозначных объяснений, которые можно было бы предложить.

Объяснения и загадки

Время, когда миниатюры подвергались порче, установить крайне сложно, если вообще возможно, – для этого как минимум требуется провести специальное, технологически сложное изучение оставленных следов на множестве изображений. Очевидно лишь, что рукописи повреждались скорее в период их активного использования, чем во второй половине XIX – XX в., когда они массово превращались в предмет коллекционирования, музейные экспонаты или попадали в архив. При этом миниатюры, создававшиеся в XVIII–XIX вв., тоже (и, видимо, довольно быстро) становились объектом атаки²⁵.

Кто и зачем повреждал изображения бесов и грешников – не менее сложный вопрос. Если прагматика затирания святых образов понятна благодаря текстам (исповедным вопросникам, поучениям, воспоминаниям иностранцев и т. п.) и историческим прецедентам (византийское, мусульманское, протестантское иконоборчество), то, заговорив о куда более распространенной атаке на демонические и демонизированные фигуры, мы сталкиваемся с массой загадок и противоречий.

Активными «борцами» с образами зла на миниатюрах могли выступать некоторые старообрядцы. Как отметил О.Ю. Тарасов, в их сочинениях часто затрагивался вопрос о том, допустимо ли изображать «антихристовы силы». Староверы нередко уничтожали или записывали отдельные фигуры на иконах²⁶, и такая же судьба могла постигнуть многие рукописи, имевшие хождение в их среде. Однако верных свидетельств об этом у нас нет, и при этом известно, что старообрядческие мастера во множестве изображали демонических тварей на миниатюрах.

Один из самых интригующих вопросов – непонятная избирательность порчи. Она действует, для начала, на уровне самих манускриптов (повреждения затронули множество рукописей, но большее их число осталось нетронутым)²⁷, что, однако, легко объяснить: зрительская агрессия была хоть и распространенным, но не повсеместным явлением. Куда сложнее найти объяснение для «внутренней» избирательности: примеры, когда в одном цикле миниатюр были испорчены все или почти все демонические фигуры, можно сосчитать по пальцам²⁸: чаще всего неизвестные выскабливали один, два или несколько произвольно (на наш взгляд) выбранных образов из многих десятков²⁹. При этом фигуры, которые подверглись агрессии, принципиально не отличаются от других, нетронутых.

В синодиках или сборниках, где бесы действуют на множестве изображений, затертые лица часто появляются лишь у одного или двух из них. Иногда повреждены несколько фигур из многих, помещенных на одной миниатюре. Наконец, в некоторых рукописях, где повреждения носят массовый характер, где выскоблены и зачеркнуты лица десятков бесов, еще десятки аналогичных фигур остаются нетронутыми, как и многие миниатюры из длинных «адских» циклов³⁰.

В рукописях, где встречаются разные демонические персонажи (дьявол, Антихрист, ад, Смерть и т. д.), читатели обрушивались прежде всего на фигуры бесов и Смерти. По непонятным причинам, персонифицированный ад, Антихрист в разных обличьях (от человека до семиглавого зверя), Гог и Магог, Авадонна и прочие персонажи Откровения почти никогда не затирались. Например, в Апокалипсисе XVIII в. [РНБ. Ф. I. 718] на миниатюре, где демоны ставят людям на лоб знак зверя, а грешники поклоняются образу Антихриста, из всех inferнальных фигур выскоблено лицо только у одного из бесов. Ни сам Антихрист, ни остальные его слуги на этой миниатюре не были тронуты [Л. 136 об.].

Повторю три варианта, которые могут объяснить прагматику затираний многих негативных фигур: 1) стратегия зрительского вмешательства в сюжет («спасение» святого и «нейтрализация» нападающих грешников или демонов) очевидна в тех случаях, когда выскабливаются орудия пыток и убийства; 2) стремление «наказать» различных «антигероев» через оскорбление, унижение их образа; 3) попытка причинить



*Ил. 3. Смерть в образе мертвеца, вооруженного косой, секирой, топором и другими орудиями страстей, со смертной чашей в руке. Глаз выгерт добела кем-то из читателей
Фрагмент миниатюры из сборника XVII–XVIII вв.*



*Ил. 4. Бес тянет грешника за ноги;
глаз на лице беса протерт до дырки в листе
Фрагмент миниатюры из сборника XVII–XVIII вв.*

реальную боль изображенному персонажу. Эти стратегии можно охарактеризовать как *включенную* (зритель вносит себя в пространство изображения, которое воспринимается происходящим здесь и сейчас, вступает в «контактное взаимодействие» с персонажами), *демонстративную* (унижение образа как демонстрация отношения и оскорбление персонажа) и *вредоносную* (порча с явно выраженным желанием унижить и одновременно причинить боль). Четвертый вариант, который, скорее всего, имел место в ряде случаев, – «превентивная» порча.

Как уже говорилось во вступлении (и что ярко иллюстрируют статьи, опубликованные в нашем сборнике), глаза являются средоточием силы и воли персонажа, каналом его воздействия на окружающую действительность. «Ослепление» лишало фигуру, как плоскостную, так и трехмерную (кукла, идол и проч.), ее силы («умерщвляло») и разрывало контакт со зрителем (нейтрализовывало). Архаическое представление о том, что образ тесно и непосредственно связан с самим персонажем, оставалось актуальным во все эпохи, вплоть до современности: многие магические ритуалы и оккультные практики, направленные на причинение кому-либо вреда либо на нейтрализацию его деструктивной силы, основываются на порче его реалистического (фотография, портрет) или символического (кукла) изображения. Когда речь идет о демоне на миниатюре, боязнь зрительского контакта с ним вполне предсказуема. М. Камилль и другие размышлявшие на эту тему историки справедливо утверждали, что читатели скорее всего уничтожали на изображениях «дурной глаз», способный навредить³¹. Именно этим может быть обусловлено выкалывание глаз и более масштабный ход – затирание лиц негативных персонажей.

Интересно, что во всем множестве повреждений не удастся вычленить общую логику. Зрители редко атакуют самые страшные, самые крупные или самые причудливые фигуры демонов: часто они остаются нетронутыми, а порча касается, напротив, фигур средних или мелких размеров. Не уничтожают последовательно тех персонажей, которых художники сознательно демонизировали, либо, напротив, – те образы «врагов», которые не маркировались в композиции (отдельные примеры можно найти к каждому описанному случаю, но они ничего не объяснят, так как явно бессистемны). Читатели не стремятся испортить весь лист (всю миниатюру), на который помещены

бесы, но выцарапывают и закрашивают лишь отдельные фигуры, целясь им обычно в лицо и в глаза. Почти никогда они не стремятся повредить все образы на всех миниатюрах, а действуют выборочно от листа к листу и от фигуры к фигуре. Наконец, самые насыщенные изображения демонических тварей рукописи – лицевые Апокалипсисы, которые распространились на Руси с середины XVI в., – «книжные вандалы» крайне редко подвергали своей атаке. Никакие устойчивые правила здесь не срабатывают.

Логично предположить, что часть повреждений могли нанести дети, в руки к которым в тот или иной момент попадали лицевые манускрипты: в этом случае руководствоваться они могли не столько страхом или стремлением «унизить» бесов, сколько хорошо известным желанием «поиграть» с изображением, вмешавшись в него любым простым и доступным образом (так сын Сезанна Поль отрывал окошки в домах и прокалывал глаза людям, изображенным на отцовских полотнах) [Мерфи 1998: 171]. Бесам иногда подрисовывали усы, хвосты и пенсне на носу – такие примеры редко, но встречаются на поздних миниатюрах³². Что-то похожее происходило с лицевым Житием Андрея Юродивого XVIII в. из собрания ГИМ, где на многих изображениях читатель (вероятно, уже XIX в.) подрисовывал то одному, то другому бесу «собачий» хвост колечком, а иногда помещал такое колечко и на нос демону, так, что он завивался кверху бубликом. При этом в руки чертей загадочный «художник» вставлял восьмиконечные кресты. Разгул хулиганской фантазии пришелся на оборот листа 239: промежности двух бесов, которые стоят на миниатюре, обратившись лицом друг к другу, соединены карандашной линией, в рот каждому вставлена дымящаяся сигара, крест помещен в середину изображения, а все художество подписано: «Вэсь» (вероятно, «бес») [ГИМ. Муз. № 257. Л. 213 об., 215, 219, 221 об., 239 об.]. Другой аргумент в пользу «детской» теории – чернильные и карандашные фигуры, неумело нарисованные на пустых страницах некоторых рукописей: вероятно, часть из них сделана руками ребенка / подростка.

Еще один гипотетический вариант – библиомантия, использование синодиков и различных сборников для гадания (подобно тому, как гадали на Руси по Псалтири и Новому Завету, открывая случайные страницы и определяя по выбран-

ному фрагменту текста, что ждет человека, часто – болящего; см., к примеру: [Райан 2006: 442–446]): раскрытие книги на странице, где изображен бес, могло вызвать желание отгородиться от зла, нейтрализовав попавшуюся фигуру. Однако и эти гипотезы не объясняют слишком многого: вряд ли древнерусские рукописи массово побывали в детских руках (речь может идти скорее об отдельных случаях) и вряд ли, открыв миниатюру с несколькими бесами, предполагаемый «гадатель» стал бы ослеплять только одного из них.

Очевидно, что единой прагматики во всем этом многообразии попросту не было, и затирания грешных / демонических фигур появлялись в силу разных причин (как разные причины обусловили и повреждения святых образов). В любом случае все мотивации людей, повреждавших фигуры праведников или грешников – и те, о которых мы знаем, и те, о которых можем только гадать, – объединяет одно: отношение к глазам как к ключевому элементу, который необходимо выколоть, зачеркнуть или стереть прежде всего.

В этой работе я постарался заострить те вопросы, которые нуждаются в более детальном и масштабном изучении на русском материале. Следующая статья, посвященная зрительской атаке на европейские иконические изображения, позволит глубже понять это явление и увидеть множество мотивов, различных практик и их вариаций, которые окружали и провоцировали зрительскую агрессию в разные эпохи и в разных частях мира.

Завершая работу, хочу выразить благодарность М.Р. Майзульсу, ряд наблюдений которого я использовал при подготовке статьи.

Примечания

¹ См. затертые лица Иуды и пришедших с ним солдат в сцене предательства Христа в английской Псалтири начала XIII в. [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Ashmole 1525. Fol. 49v.]. В армянской Библии второй половины XIV в. на двух миниатюрах кто-то методично затер лицо Иуды [Paris BNF. Ms. Arménien 333. Fol. 5v, 6]. В русской рукописи

XVIII в. с Житием Василия Нового затерты мелкие лица грешников [РГБ. Ф. 98. № 375. Л. 179 об.]; и т. п.

² [ГИМ. Греч. № 129д. Л. 35 об., 51 об., 67; Оpubл.: Щепкина 1977].

³ Яркий пример – каталонская деревянная панель с изображением мученичества св. Люсии (ок. 1300 г., Национальный музей искусства Каталонии (MNAC). Инв. № 035703-CJT), на которой кто-то выскоблил руки палачей.

⁴ В иллюминированном Житии Бориса и Глеба XV в. Оpubл.: [Лихачев 1907: Мин. 20].

⁵ [РНБ. Тиханов № 302. Л. 48 об., 52 об., 54, 60 об. и др.] (Сборник, XVIII в.; в той же рукописи – множество затертых лиц у демонов). См. также затертую фигуру пленника, приведенного разведчиками к Дмитрию Донскому [Сказание о Мамаевом побоище 1980. Л. 17 об.].

⁶ См., например, затертые лица мучителей Христа и распятого с Иисусом злого разбойника в рукописях XVIII в. [БАН. Плюшк. № 57. Л. 47 об.; БАН. Двинск. № 6. Л. 72 об., 102 об.]. В другой рукописи XVIII в. затерты лица Иуды, первосвященника Анны и мучителей с дубинками [РГБ. Ф. 98. № 1613. Л. 42 об., 52 об., 42 об., 63 об., 89 об.]; в рукописном Житии Василия Нового XVIII в. – лицо грешницы и волшебницы Милитины [РГБ. Ф. 98. № 1225. Л. 38 об.] и т. п.

⁷ [РНБ. Q. I. 1152. Л. 19–22]. См. также выскобленные лица святых на иконе, воспроизведенной на обложке английского издания книги О.Ю. Тарасова «Икона и благочестие» [Tarasov 2002].

⁸ [Иванов 1996: 386–387]. Образы на иконах могли уничтожать либо замещать другими из цензурных соображений. Такое произошло, к примеру, с изображениями св. Христофора в облике псоглавца. В XVIII в. эта иконография стала вызывать сомнения церковных властей, а в 1746 г. митрополит Ростовский Арсений велел изъять и переписать такие иконы [Вахрина 2006: 249]; см. также: [Лавров 2000: 423–435].

⁹ Впоследствии Синод распорядился не сжигать икону [Лавров 2000: 48–49].

¹⁰ [Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006: 5–8, n. 23; Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2008: 131]. О европейских практиках магического использования святых образов см. в статье М.Р. Майзульса.

¹¹ [ДАИ 1: 1; РИБ 36: 16, 29, 49–50, 69 и др.]. См. также [Корогодина 2006: 221–222].

¹² [Сигизмунд Герберштейн 1988: 109]. См. также [Иванов 1996: 386].

¹³ Редкий пример затертого лица святого на миниатюре XVIII в. [РГБ. Ф. 37. № 409. Л. 39].

¹⁴ [Добрынина 2004: 109. Ил. 76]. См. также: [Добрынина 2004: 128. Ил. 89; 129. Ил. 91].

¹⁵ Редкий пример – икона из собрания ГТГ (ок. 1666), где затерто лицо ересиярха Ария «Вселенский собор (Никейский)» [ГТГ. Инв. № 14413; Оpubл.: Антонова, Мнева 2. № 766].

¹⁶ Закрашено лицо Смерти [Друж. № 638. Л. 33; РНБ. Ф. I. 734. Л. 46]. Зачеркнуты карандашом лица фигуры Антихриста, беса, помазующего людей, и др. [НБУ. 1, 5486. Л. 86]. Здесь же, на листе 133, проткнуто второе лицо на животе сатаны. См. также примеры на миниатюре-вклейке с «Видением Иоанна Лествичника» конца XVI – начала XVII в. [РГБ. Ф. 247. № 236. Л. 12 об. Оpubл.: Дергачева 2004: 52]; миниатюрах лицевых сборников XVI–XVII вв. из собрания РНБ [ОЛДП. Ф. 137. Л. 136 об.; ОЛДП. Ф. 85 (61). Л. 76; ОЛДП. Ф. 391. Л. 19, 21; Q. I. 1526. Л. 2; Q. I. 1152. Л. 5]; в рукописях из собрания [ГИМ: Муз. № 2620. Л. 28 об., 70 об.; Муз. № 3446. Л. 7 об., 67 об., 68 об.] и т. п. О.А. Державина описала лицевой сборник второй половины XVIII в. с избранными новеллами из «Великого зеркала» [ГИМ. Муз. № 1067], на многих миниатюрах которого изображения нечистой силы оказались вырезаны [Державина 1965: 104]. См. также: [Хромов 1997].

¹⁷ [РГБ. Ф. 37. № 409. Л. 7 об., 39].

¹⁸ См. затертое лицо дьявола, подговаривающего Каина убить брата [ЛЛС 2006: 21], а также затертые лица «земляных бесов» (сюжет из «Троянской истории») [ЛЛС 2006: 2013].

¹⁹ См., например, затертые лица бесов на гравюрах первого печатного издания «Киево-Печерского патерика» на церковнославянском языке (Киев, 1661) [ГИМ. Муз. № 2832. Л. 131 об., 160 об., 162 об., 213, 249 об.].

²⁰ [Ciofi degli Atti 1993. № 55. P. 79]. Зачеркнуто лицо единорога и преследуемого человека. Благодарю за эту ссылку М.Р. Майзульса.

²¹ Протертые глаза сатаны можно увидеть в ранних европейских рукописях, например в Апокалипсисе Фердинанда Первого и Санчо Арагонского (нач. XI в.) [Долгодрова, Гусева, Анисимова 1995: 127]. Точно так же, спустя пять веков, кто-то проколол глаза демону в русском Апокалипсисе XVI в. из собрания РГБ [РГБ. Ф. 98. № 1591. Л. 23].

²² [БАН. Арханг. Д. 399. Л. 7, 8, 13, 18 и далее]. Ср.: [РНБ. Ф. I. 734. Л. 21, 22, 26, 39].

²³ [Вздорнов 1978: 49].

²⁴ [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Varocci 17. Fol. 1v. Репрод.: Райан 2006: 116]. См. изображение Нектанеба с лоханью в Лицевом летописном своде. Репрод. [Райан 2006: 118].

²⁵ Повреждения встречаются в рукописях, созданных в XVIII–XIX вв. См., например, затертые фигуры мятежных стрельцов в рукописном «Житии Петра Великого» П.Н. Крекшина 1740-х годов, опубл.: [Булычев 2005. Ил. 45] или бесов в рукописи XIX в. [БАН. Вятск. № 877. Л. 6 об., 9 об., 27 об., 67].

²⁶ [Тарасов 1995: 122–123].

²⁷ См. подробнее [Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006: 18–19].

²⁸ В одном из синодиков из ГТГ (1670–1680-х годов), включающем 49 миниатюр, демоны присутствуют только на двух листах (Л. 7, 8). Кроме того, на листе 5 в сцене грехопадения изображен дьявол в облике змея-искусителя. У всех трех фигур лица либо затерты, либо протерты до дыр [ГТГ. Инв. МК-9 (К-5268). Репрод.: ГТГ 2010. Мин. X, 4, 6, 7]. В синодике второй половины XVIII в. [РНБ. Ф. I. 734] бесы и Смерть фигурируют на 20 из 44 миниатюр. На этих 20 миниатюрах расположено 28 фигур демонов и Смерти и, как минимум, у 20 из них (если брать только явные случаи) зачеркнуты, выскоблены или вырезаны значимые элементы – лицо (или только глаза), руки и зад. На некоторых миниатюрах (как на Л. 4) фигуры демонических персонажей вообще не тронуты, на других (как на Л. 36, 39) лица выскоблены у всех демонов без исключения. На миниатюре с изображением преисподней (Л. 42) ни пасть ада, ни сатана не повреждены. Большая часть затертостей и выскобливаний затрагивает бесов мытарств, иллюстрирующих видение Григория о душе старицы Феодоры.

²⁹ См., к примеру, Апокалипсис XVIII в.: в ряду бесчисленных демонических созданий затерто лицо только у одного беса [РНБ. Ф. I. 718. Л. 25 об.]. Из двух одинаковых фигур может быть повреждена лишь одна [РГБ. Ф. 98. № 965. Л. 30 об., 50 об.] и т. п.

³⁰ К примеру, в синодике 1690-х годов из ГТГ [ГТГ. Инв. № МК-3 (К-5034)], где на 17 миниатюрах изображены бесы, явные повреждения обнаруживаются на 14. Из 40 бесовских фигур атаке подверглись 26.

³¹ [Camille 1998: 141–145]; см. также: [Yarza Luaces 1988]. О «дурном глазе» в средневековой русской традиции см., например: [Райан 2006: 59–62].

³² Пенсне, подрисованное на носу беса [РГБ. Ф. 344. № 181. Л. 127; РГБ. Ф. 98. № 1225. Л. 80 об.].

Сокращения

- БАН – Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург)
ГИМ – Государственный исторический музей (Москва)
ИРЛИ – Институт русской литературы (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)
НБУ – Национальная библиотека Украины (Киев)
РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)
РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)
BNF – Bibliothèque nationale de France
Bodl. Lib. – Bodleian Library

Литература

- Анисимов 1999 – *Анисимов Е.В.* Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999.
- Антонов 2009 – *Антонов Д.И.* Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М., 2009.
- Антонов, Майзульс 2011 – *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.
- Антонова, Мнева 1, 2 – *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII в. [в Государственной Третьяковской галерее]. Опыт историко-художественной классификации: В 2 т. М., 1963.
- Булычев 2005 – *Булычев А.А.* Между святыми и демонами: Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005.
- Бусева-Давыдова 2008 – *Бусева-Давыдова И.Л.* Культура и искусство в эпоху перемен. Россия семнадцатого столетия. М., 2008.
- Вахрина 2006 – *Вахрина В.И.* Иконы Ростова Великого (Древнерусская живопись в музеях России. Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль»). М., 2006.
- Вздорнов 1978 – Киевская Псалтирь 1397 года из Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде / Под ред. Г.И. Вздорнова. М., 1978.
- Гоголь 1959 – *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Вечера на хуторе близ Диканьки. М., 1959.

- ГТГ 2010 – Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Лицевые рукописи XI–XVII вв. М., 2010.
- Гуревич 2007а – *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Культура средневековой Европы (Проблемы средневековой народной культуры. Культура и общество средневековой Европы глазами современников). СПб., 2007.
- Гуревич 2007б – *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Средневековый мир (Категории средневековой культуры. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства). СПб., 2007.
- ДАИ 1 – Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1. СПб., 1846.
- Дергачева 2004 – *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.
- Державина 1965 – *Державина О.А.* «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965.
- Джурич 2000 – *Джурич В.* Византийские фрески. Средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония: Пер. с серб. М., 2000.
- Добрынина 2004 – Деяния и Послания апостолов. Греческая иллюминированная рукопись 1072 г. из собрания Научной библиотеки Московского университета: Сб. статей [Исследование и реставрация одного памятника. Вып. 4] / Ред.-сост. Э.Н. Добрынина. М., 2004.
- Долгодрова, Гусева, Анисимова 1995 – Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Выставка (The Revelation of St. John the Theologian in the World Book Tradition: Exhibition) / Сост. Т.А. Долгодрова, А.А. Гусева, Т.В. Анисимова; Ред. А.А. Турилов. М., 1995.
- Иванов 1996 – *Иванов С.А.* «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996.
- Коллинс 1997 – *Коллинс С.* Нынешнее состояние России // Утверждение династии / Андрей Роде. Августин Мейерберг. Самуэль Коллинс. Яков Рейтенфельс. М., 1997.
- Корогодина 2006 – *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб., 2006.
- Лавров 2000 – *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России (1700–1740 гг.). М., 2000.
- Лихачев 1907 – *Лихачев Н.П.* Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба по рукописи XV столетия. СПб., 1907 (ОЛДП. Т. 124).

- Лицевой летописец 1893 – Лицевой летописец XVII века. СПб., 1893 (ОЛДП. Т. 104).
- ЛЛС 2006 – Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI в.: В 10 кн. Кн. 1. Музейный сборник (в 2 ч.). Ч. 2. М., 2006.
- Малэк 1996 – *Малэк Э.* Сказание о римском попе Аврааме – неизвестная повесть о сношениях человека с дьяволом // ТОДРЛ. Т. 50. СПб., 1996.
- Мейерберг 1997 – *Мейерберг А.* Путешествие в Московию // Утверждение династии / Андрей Роде. Августин Мейерберг. Самуэль Коллинс. Яков Рейтенфельс. М., 1997.
- Мерфи 1998 – *Мерфи Р.* Мир Сезанна. 1839–1906. М., 1998.
- Олеарий 2003 – *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию / Пер. с нем. А.М. Ловягина. Смоленск, 2003.
- Павел Алеппский 1897 – *Павел Алеппский.* Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. М., 1897. Вып. 2.
- Павел Алеппский 2005 – *Павел Алеппский.* Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с араб. Г. Муркоса. М., 2005.
- ПЛДР 1987 – ПЛДР. Конец XVI – начало XVII в. М., 1987.
- Райан 2006 – *Райан В.Ф.* Баня в полночь. Исторический очерк магии и гаданий в России. М., 2006.
- Регинская 2009 – *Регинская Н.В.* Святой Георгий Победоносец – герой-змеборец. Образ святого Георгия Победоносца в византийско-славянском искусстве (монография-альбом). СПб., 2009.
- Рейтенфельс 1997 – *Рейтенфельс Я.* Сказания о Московии. Утверждение династии / Андрей Роде. Августин Мейерберг. Самуэль Коллинс. Яков Рейтенфельс. М., 1997.
- РИБ 36 – Памятники древнерусского канонического права. Ч. 2. Вып. 1 (РИБ. Т. 36). Пг., 1920.
- Сигизмунд Герберштейн 1988 – *Сигизмунд Герберштейн.* Записки о Московии. М., 1988.
- Сказание о Мамаевом побоище 1980 – Сказание о Мамаевом побоище. Лицевая рукопись XVII века из собрания Государственного исторического музея. М., 1980.
- Тарасов 1995 – *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие. Очерки икононого дела в императорской России. М., 1995.

- Ульфельдт 2002 – *Ульфельдт Я.* Путешествие в Россию / Ин-т славяноведения РАН; РГАДА; Гос. ист.-худ. музей-заповедник «Александровская слобода». М., 2002.
- Хромов 1997 – *Хромов О.Р.* «Безликие злодеи» и «чертяки» русского лубка // Живая старина. 1997. № 4.
- Щепкина 1977 – *Щепкина М.В.* Миниатюры Хлудовской псалтири. Греческий иллюстрированный кодекс IX в. М., 1977.
- Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006 – *Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V.* Des raisons de détruire une image // Images Revues. 2006. № 2 (Электрон. ресурс: www.imagesrevues.org/248).
- Camille 1998 – *Camille M.* Obscenity under Erasure. Censorship in Medieval Illuminated Manuscripts / Ziolkowski J.M. (ed.). Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages. Leiden; Boston; Köln, 1998.
- Ciofi degli Atti 1993 – *Ciofi degli Atti F.* (ed.). Angeli e demoni. Il fantastico popolare russo. Venezia, 1993.
- Tarasov 2002 – *Tarasov O.* Icon and devotion. Sacred Spaces in Imperial Russia. L., 2002.
- Yarza Luaces 1988 – *Yarza Luaces J.* Fascinum: Reflets de la croyance au mauvais œil dans l'art médiéval hispanique // Razo: Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice. 1988. № 8.

М.Р. Майзульс

ОСЛЕПИТЬ СВЯТОГО
И ОСЛЕПИТЬ ДЬЯВОЛА:
ЧИТАТЕЛЬСКАЯ
АГРЕССИЯ
В СРЕДНЕВЕКОВЫХ
РУКОПИСЯХ

В первой главе своей популярной «Истории искусства» Э. Гомбрих, начиная рассказ о фресках первобытных пещер и магических функциях образа, предлагает читателю провести мысленный эксперимент:

Прежде чем обратиться к ледниковому периоду, заглянем в собственную душу. Допустим, перед нами газетная фотография нашего любимого чемпиона. Доставит ли нам удовольствие взять иголку и проткнуть ему глаза? Отнесемся ли мы

© Майзульс М.Р., 2014

Работа подготовлена при финансовой поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

к этому с таким же безразличием, как если бы продырявили газету в любом другом месте? Вряд ли. И хотя своим просвещенным умом я понимаю, что не нанесу такими действиями ни малейшего вреда своему герою или другу, все же что-то во мне сопротивляется. Где-то таится нелепое чувство, будто то, что случится с картинкой, может произойти и с изображенным на ней человеком [Гомбрих 2013: 40].

Это «нелепое чувство», которое многим вовсе не казалось нелепым, и будет нас интересовать. На тысячах средневековых миниатюр кто-то из зрителей точно так же выколол, выскоблил, крест-накрест перечеркнул или чем-то замазал глаза у дьявола, демонов и их слуг – грешников. На одном из листов знаменитого Апокалипсиса с комментариями Беата из Лиебаны, созданного в 1047 г. для кастильского короля Фернандо I, некто двумя ударами выбил глаза демонической фигуре Ада, следующего за всадником по имени Смерть (Откр. 6: 8). Черный зверь глядит на зрителя двумя белыми выбоинами [Madrid. BNE. Ms. Vit. 14.2. Fol. 135, Yarza Luaces 1988: 113–114]¹.

Однако во множестве других рукописей схожая участь постигла фигуры святых, Богоматери и Христа. Например, во фламандской Псалтири XIV в. в сцене Распятия по одну сторону от креста стоит Дева Мария с полностью выскобленным лицом (вместо него осталось пятно, обрамленное золотым нимбом), а по другую – Иоанн Богослов, которого кто-то специально или невольно обезличил. В сцене Снятия с креста лицо Иоанна тоже исчезло, а потом, видимо, кто-то его нарисовал вновь, прочертив несколько грубых черт и поставив две точки, заменившие ему очи [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Laud Lat. 84. Fol. 196v, 231].

Но что общего между святыми и демонами? Кто и зачем ослепил скорбящего Иоанна, агрессивного зверя, олицетворяющего ад, и множество других персонажей на миниатюрах, таблицах и фресках? Что двигало анонимными «вандалами» (этот анахроничный термин мы, за неимением более емкого, будем использовать только в кавычках²), когда они вымарывали глаза демонам и оставляли без лиц святых? Нужно сразу признаться, что у нас не получится ответить на вопрос «кто?». В абсолютном большинстве случаев мы не знаем и никогда не узнаем, кто именно из владельцев или читателей рукописи (если они

вообще известны) атаковал тот или иной образ и когда именно это произошло.

Отсюда неизбежная трудность: обнаружив, скажем, в рукописи XII в. десяток демонов с выколотыми глазами и нескольких римских воинов с затертыми лицами, мы не можем точно сказать, когда они были изувечены – в Средние века (что вероятно) или позже. В нашем распоряжении есть только *terminus post quem* – время создания изображения и предположительный *terminus ante quem*: момент, когда рукопись вышла из «практического» оборота и, превратившись в предмет коллекционирования или историческую реликвию, попала в частную коллекцию или в государственное собрание (там она тоже могла стать жертвой вандала (уже без кавычек), но шанс на это заметно меньше) (о трудностях датировки см.: [Camille 1998: 151 154; Borland 2011: 75])³. В этой статье вообще будет много вопросов без ответов, гипотез и формулировок наподобие «вероятно, что...». Мы вынуждены будем часто рассуждать по аналогии, поскольку ослепленных фигур сохранилось великое множество, а прямых свидетельств тех, кто их ослепил, увы, у нас нет.

Смирившись с этими ограничениями, мы попытаемся найти ответ лишь на второй – более важный – вопрос «зачем?». Заранее ясно, что в зависимости от контекста идентичный жест ослепления имел совершенно различный смысл и что одни персонажи были действительно целенаправленно обезличены, а другие утратили лица от регулярных любовных прикосновений, и никто не собирался лишать их «зрения». Для того чтобы разобраться в мотивах читателей / зрителей, атаковавших демонов, грешников и святых, мы обратимся к различным средневековым «техникам» взаимодействия с изображением, а также к истории протестантского иконоборчества XVI в.

Очищая храмы от католических «идолов», радикальные иконоборцы, как хорошо известно, массово ослепляли и обезличивали статуи Христа, Богородицы и святых или их образы на ретаблях, фресках, витражах и миниатюрах. Точки, которые они в первую очередь атаковали (глаза, лица, руки), идентичны географии повреждений, которые мы встречаем на страницах средневековых рукописей. Дело не в том, что тысячи демонов, палачей и святых на страницах Библий, Псалтирей или Часословов изувечили именно протестанты. Просто и средневековые читатели, атаковавшие символы зла, и иконоборцы,

сражавшиеся с «идолами», чувствовали, что в глазах, лицах и руках персонажей сосредоточена сила изображения, – и атаковали именно эти точки, чтобы лишить его этой силы.

І. Зло без лица: демоны и грешники

Отсутствующее присутствие

Среди многочисленных практик, которые в разных культурах связаны с изображениями, особое место занимает их осмеяние, поругание и уничтожение. Христиане низвергают языческих идолов, провозглашая триумф новой веры и христианизируя пространство, которое раньше принадлежало мертвым богам или живым, но опасным демонам. Революционеры сбивают с фасадов соборов фигуры святых и королей или расстреливают иконы, чтобы расквитаться со старым порядком, который предстоит уничтожить, прежде чем воздвигнуть на его месте иной, справедливый мир [Freedberg 1977; Gamboni 1997]. После радикальной смены режима или падения диктатора его противники или сотрудники новой власти сбрасывают с постаментов статуи поверженного правителя, убирают из начальственных кабинетов и школ его портреты и вырывают его фото из энциклопедий (как при нем, по официальному предписанию или из страха, вымарывали из книг и газет фото врагов народа, а из семейных альбомов – лица репрессированных родных [Кинг 2005]).

Уничтожение изображений может быть избирательным и тотальным, индивидуальным и коллективным, стихийным и институционализированным. Порой это тайный жест, дарующий чувство освобождения (когда под покровом ночи кто-то кидает ком грязи или выбивает глаз портрету тирана)⁴, порой – массовый триумфальный ритуал (когда победившая сторона низвергает или попирает ненавистные символы побежденного противника).

Одни изображения уничтожают или цензурят, потому что считают их полностью неприемлемыми (как изображения Троицы в облике человека с тремя сросшимися лицами

(*vultus trifons*), осужденные католической церковью в период Контрреформации [Boespflug 1998; Hallebeek 2007]). Другие провоцируют агрессию и осуждение, поскольку помещены в неверный контекст (как «непристойные» образы романской и готической иконографии, которые в эпоху Контрреформации порой вычищали из храмов, считая их неуместными в сакральном пространстве). Третьи подвергаются атаке не потому, что нарушают какие-то нормы, а из ненависти, которую вызывают изображенные на них персонажи (когда кто-то выкалывает глаза вождю на плакате, он выступает не против реалистического портрета или жанра плаката, а против диктатора или его культа).

Можно уничтожить изображение без следа (сбросить и разбить на куски статую, сжечь икону, сбить мозаику или замазать фреску), а можно лишь повредить его, сознательно сохранив целое, которое будет нести следы покушения и унижения. Впрочем, целиком уничтоженное изображение в каком-то смысле тоже продолжает существовать. Для тех, кто видел его и / или помнит, знаком его присутствия становится само его отсутствие. Пустой постамент или голая площадь, где, как все знают, еще недавно стояла статуя, или пустая стена с забеленной фреской, как и зачеркнутое / вырезанное лицо на коллективном фото, одновременно и отсутствует, и присутствует⁵. Выскобленный, изуродованный или ослепленный образ как будто стал меньше, слабее, чем был, но никуда не исчез.

Слепой дьявол

На бесчисленных средневековых изображениях на нас глядят опасные, но обезвреженные силы зла – дьявол с демонами и их слуги – грешники. Кто-то из читателей оставил им вместо глаз дыры, а вместо лиц – пятна.

То, что зрительская агрессия была направлена именно на лицо, прекрасно видно на миниатюре со сценой Воскресения из французской «Книги мадам Марии» конца XIII в. [Paris. BNF. Nouv. acq. fr. 16251. Fol. 42]. У гроба, из которого восстает Христос, дремлют три римских воина, одетых в средневековые кольчуги и шлемы. У двоих из них затерты лица. Третий, изображенный с опущенным забралом, не был никак изувечен: скрывающий лицо латный щиток, за которым все равно не видно глаз, атаковать не стали⁶. Обезличивают

не только фигуры людей и демонов, но и антропоморфные изображения, ассоциирующиеся с миром зла, прежде всего языческих идолов (как во французской Библии 1325–1335 гг. [Paris. BSG. Ms. 22. Fol. 132v], где на иллюстрации к Книге Судей (17: 1–4) кто-то затер лицо истукана, принадлежавшего некоему Михе).

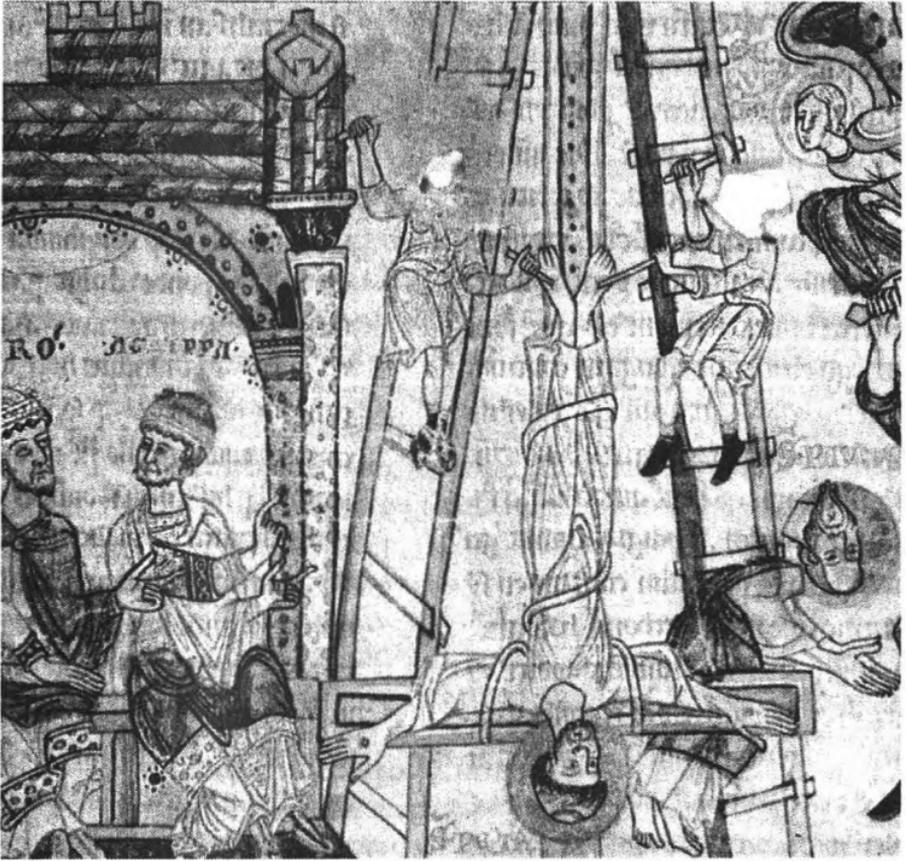
Повреждения на лицах негативных персонажей колеблются от еле заметных отверстий, методично проделанных в их зрачках, до бесформенных грязных пятен, явно оставленных резким движением. Эти атаки совершенно различны по технологии: демонам и грешникам выкалывают глаза острым орудием наподобие шила; их лица выскабливают ногтем или ножом; размазывают с помощью жидкости (наклюнавленным пальцем, смоченным кусочком ткани или как-то иначе); чем-то зачеркивают и закрашивают; процарапывают крест-накрест или покрывают сетью хаотичных линий⁷; на них выбивают множество точек, напоминающих пятна на теле леопарда⁸, или оставляют по одной крупной точке посреди лица⁹ (ил. 1).

Часто лицо палача или дьявола затирается так активно, что на его месте остается дыра, а кое-где их головы попросту извлекают из листа [Camille 1998: 144; Rudy 2011: 30]. На миниатюре из французской Библии 1230–1250-х годов с изображением филистимлян, которые захватывают ковчег Завета и убивают двух сыновей Илиевых (1 Цар. 4:11), кто-то аккуратно вырезал головы двух филистимских воинов (но почему-то оставил нетронутым их повелителя в короне) [Paris. BM. Ms. 38. Fol. 183v; см.: Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006: Fig. 6]. Точно так же некто вырезал головы двух палачей, распинающих апостола Петра, в Арнштейнском пассионале 1170–1180-х годов [London. BL. Ms. Harley 2801. Fol. 21] (ил. 2).

Ослепленные или обезличенные фигуры встречаются не только в книжной миниатюре (хотя там их, видимо, больше всего), но и на ретаблях и фресках. На панели Маттео ди Джованни «Избиение младенцев» (1482) кто-то выскоблил глаза у одного из воинов царя Ирода. Такая же участь постигла палача на фреске Андреа Мантеньи «Мученичество апостола Иакова» в капелле Оветари в падуанской церкви Эремитани (создана ок. 1450 г., погибла в 1944 г.) [Freedberg 1985: 26; Freedberg 1989: 415]¹⁰.



*Ил. 1. Дьявол с процарапанными глазом и пастью
Фрагмент алтарной панели архангела Михаила
Каталония, 1510–1515 гг.
Хака. Museo diocesano*



*Ил. 2. Вырезанные головы палачей апостола Петра
Фрагмент миниатюры из Арнштейнского пассионала
Германия, 1170–1180-е гг.
[London. BL. Ms. Harley 2801. Fol. 21]*

Показательно, что демоны и грешники редко уничтожаются без следа. На листе либо остается какая-то из частей тела (скажем, фигуру выскабливают только выше пояса), либо виден ясно опознаваемый контур (см.: дьявол, стоящий перед Вергилием и Данте, в итальянском списке «Божественной комедии» (середина XV в.): весь торс сатаны выскоблен без остатка, но хищные лапы и черные перепончатые крылья не оставляют сомнения в том, кто перед нами [Paris. BNF. Ms. Italien 2017. Fol. 82])¹¹. Само собой, выскоблить изображение до пергамента или полностью его замазать не так легко, а вырезать или вырвать кусок листа значило бы повредить текст или другую фигуру на обороте. Однако, скорее всего, полного уничтожения и не требовалось. Чтобы «нейтрализовать» персонажа, было достаточно его ослепить, обезличить или изуродовать по определенным правилам.

Сила и бессилие взгляда

Во многих средневековых текстах физическая слепота становится манифестацией слепоты духовной. На порталах готических соборов и в иконографии Распятия поверженная Синагога (*Synagoga*) с повязкой на глазах, олицетворяющая ветхий еврейский закон, противопоставляется зрячей торжествующей Церкви (*Ecclesia*) [Rowe 2011; Bishop 2013]. Слепота – это не только метафора духовного ослепления, но и наказание за него. Например, в «Песне об Анно» (ок. 1080) рассказывается о фогте Фольпрехте, который посмел «отрицать Господа Бога, хулить Божьих святых», – в наказание у него чудесным образом выпали оба глаза [Динцельбахер 2011: 628]¹².

Во многих культурах глаза воспринимаются как средоточие жизни изображения. Вне зависимости от того, насколько образ реалистичен, выколоть ему глаза – значит лишить его силы и / или продемонстрировать его бессилие [Freedberg 1985: 26; Freedberg 1986: 76; Freedberg 1989: 86; Koerner 2008: 108]. В разных традициях существуют ритуалы «оживления» образа, когда, изготовив все остальное тело, ему дорисовывают или вставляют глаза либо пробуривают в них отверстия, символизирующие зрачки. Например, на Шри-Ланке этот финальный штрих придавал «жизнь» статуям Будды. Как писал англичанин Рональд Нокс, который был на острове пленником с 1660 по

1679 г., пока не были сделаны глаза, статуя считалась не богом, а просто грудой металла [Freedberg 1989: 84–87].

Этот культурный рефлекс кажется почти что универсальным. Он, видимо, лежит глубже, чем различные теории, объясняющие силу изображения, и срабатывает даже там, где на него не настраиваются богословские, магические или натурфилософские рационализации¹³. Вот почему византийские и протестантские иконоборцы, французские и русские революционеры или современные дети так часто выкалывают, перечеркивают или замазывают глаза ненавистных им образов, будь то «идолы» святых, портреты низвергнутых монархов, всесильных вождей или фигуры классиков из учебника. «Вандалы» ослепляют изображения и там, где верят в силу образа (проходящую через его взгляд), и там, где восприятие изображения полностью секуляризовано и не допускает никакой магической связи между образом и прообразом.

Различные практики обезличивания изображений известны с таких давних пор в стольких культурах, что любая точка отсчета здесь будет условной. В Древнем Риме со времен Республики существовала традиция *Damnatio memoriae*, чей пик пришелся на бурный III в. н. э. Для того чтобы уничтожить память о низложенном императоре, узурпаторе престола или изменнике, все следы его существования – упоминания в надписях и любые изображения – буквально стирались с лица земли. На скульптурных портретах того, кто подлежал забвению, стесывались или сбивались все признаки, позволявшие его опознать: глаза, нос, уши, рот. Как пишет Э.П. Варнер, уничтожение органов чувств словно лишало портреты способности слышать, видеть и говорить (аналогично трупам казненных преступников или умерших повелителей тоже порой в качестве наказания (*poena post mortem*) отрезали носы и уши, вырывали язык и выкалывали глаза) [Varner 2004: 3]. Один из ярчайших примеров обезличенной памяти – тондо с изображением императора Септимия Севера (193–211), его жены Домны и двух сыновей – Геты (211) и Каракаллы (211–217). После того как Каракалла убил Гету и единолично занял престол, изображения его младшего брата были уничтожены – на тондо вместо лица Геты осталось большое пятно [Бельтинг 2002: Ил. 54].

Множество фигур с выбитыми глазами сохранилось на знаменитых фресках в синагоге в Дура-Европос (Сирия),

созданных в середине III в. Например, в сцене, где Моисей во время странствий по пустыне пробивает в скале источник, чтобы напоить израильтян (Исх. 17: 1–7; Числ. 20: 1–13), кто-то выколол глаза ему самому и части фигур, символизирующих колена Израилева [Kelley 1994: Fig. 2]. На других фресках было ослеплено множество персонажей, как позитивных (Иезекииль, Илия, Моисей, Мордехай), так и негативных (как злодей Аман). Поскольку здание синагоги было разрушено персами, когда они взяли город в 256 г., и оставалось погребено до того, как его раскопали в 1932 г., фрески явно подверглись атаке вскоре после создания¹⁴.

Существуют две базовые версии того, кто это мог сделать: благочестивые иудеи (возможно, из других общин), возмущенные нарушением второй заповеди (Исх. 20: 4: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли»), или римские солдаты, оборонявшие город от персов и засыпавшие синагогу землей, чтобы укрепить стены. Как отмечает Х.П. Келли, большинство ослепленных фигур одето не в греческий, а в восточный костюм, а на их телах видны граффити с персидскими надписями (возможно, оставленными иудеями из Персии). По его версии, эти надписи и одеяния, ассоциировавшиеся с врагом, и спровоцировали римлян на ослепление многих героев росписи [Kelley 1994: 61–68].

Гораздо лучше известны мотивы мусульманских иконоборцев, которые, сталкиваясь с христианскими, буддистскими или индуистскими изображениями, регулярно выкалывали им глаза или полностью затирали лица. Всем памятно многочисленные православные фрески в Каппадокии и на Балканах, где у всех или почти у всех святых вместо глаз зияют дыры либо верхняя часть лица методично отбита¹⁵. Согласно исламской традиции, чтобы «обезвредить» идола, его требовалось обезглавить. Как вариант его можно было лишить лица или органов чувств, воплощающих его «жизнь» [Flood 2002: 644]. После этого бессильная и безопасная оболочка могла остаться на месте – ее не обязательно требовалось уничтожить полностью (точно так же благочестивые читатели-христиане, выскоблив дьяволу лицо, явно считали свое дело сделанным, а протестанты-иконоборцы часто оставляли на месте изуродованные ими статуи святых).

Множество персидских миниатюр хранят следы подобной цензуры. Мусульманские ригористы, возмущенные нарушением запрета на изображение людей и животных, в разные времена обезличивали или ослепляли их персонажей [Flood 2002: 645–648, Fig. 4 6]¹⁶. Пример «нейтрализации» недозволенных образов подал еще пророк Мухаммед. Арабский ученый Хишм ибн Мухаммад ал-Калби (737–819) в своей «Книге об идолах» рассказывал о том, как в 630 г. основатель ислама овладел Меккой и обрушился на идолов Каабы: «А когда посланник Аллаха вошел в святилище – а вокруг Каабы стоят идолы. Он стал тыкать их концом лука в глаза и лица, говоря: “Пришла истина, и исчезла ложь; поистине, ложь – преходящая”. Потом он распорядился о них, и их повалили наземь, вытащили из святилища и сожгли» [Книга об идолах 1984: 25; Flood 2002: 644–645].

Подобные свидетельства о мусульманском иконоборчестве во времена Крестовых походов звучат и с христианской стороны баррикад. Скажем, в «Хронике» Гийома Тирского, созданной в 1170–1184 гг., описывается, как турки-сельджуки поступали с изображениями в христианских церквях Антиохии: «Образы славных святых – символы, заменявшие смиренным верующим книги и чтение и разжигавшие благочестие простого народа, – были буквально стерты со стен. Турки обрушили на них свою ярость, словно бы это были живые люди; они вырывали им глаза, уродовали носы и закидывали грязью и отбросами» (Цит. по: [William of Tyre 1943: 296]; см.: [Flood 2002: 648]).

Средневековые читатели, обрушивавшиеся в рукописях на изображения демонов и грешников, действовали теми же методами, хотя цели их действий, вероятно, были совсем иными.

Опасные образы

Если попытаться составить типологию неприемлемых или опасных персонажей, сюжетов и предметов, которые чаще всего подвергались атаке читателей на средневековых миниатюрах, то первые места займут демоны, *архигрешники* из библейской и раннехристианской истории и «непристойности»: сексуальные органы, нагие тела, сцены поцелуев и сокоупления¹⁷ (моральная цензура довольно подробно исследована [Camille 1998;

Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006; Oswald 2010: 37–53], и мы пока вынесем этот сюжет за скобки).

• *Дьявол и демоны* во всех ипостасях и обличьях, в которых они предстают перед людьми: от змея-искусителя (как в Бургосской Библии XII в. [Yarza Luaces 1988: 113, Fig. 1; Camille 1998: Fig. 3]) до бесконечных звероподобных масок, которые они «примеряют» в средневековой иконографии. Падшие духи ослепляются и обезличиваются не только в «серьезных» сюжетах, где они искушают и преследуют своих жертв, но и в гротескных сценках на полях рукописей. На этом фоне трудно объяснить, почему читатели редко атаковали Антихриста и других персонажей Откровения Иоанна Богослова (та же особенность характерна и для древнерусской книжности, где лицевые Апокалипсисы, в отличие от других рукописей с изображениями падших духов, крайне редко подвергались агрессии [Майзульс 2012: 401]).

Зрители обрушиваются на демонов и в сюжетах, где те предстают в позиции силы (преследуют, искушают, истязают и убивают людей), и там, где художник показывает их бессилие, поражение, бегство или разоблачение. Мы встречаем ослепленных бесов на изображениях Сошествия во ад, где Христос побеждает и оставляет ни с чем бессильного сатану¹⁸; на бесчисленных сценах, где архангел Михаил повергает или пронзает копьем звероподобного дьявола или дракона¹⁹; на миниатюрах, где св. Юлиания Никомидийская стоит над скованным цепью дьяволом²⁰ или где св. Дунстан хватает беса клещами²¹.

В сценах, где дьявол предстает торжествующим, читатель словно идет наперекор логике изображения и пытается защитить человека от бесовской агрессии, нейтрализовать опасность или показать дьяволу его место. Если же он атакует образы бессильных и поверженных демонов, то, напротив, следует за интенцией мастера и как будто довершает начатое на миниатюре.

Различные повреждения регулярно встречаются на фигурах бесов, которые завладевают душой умершего грешника, гонят нечестивцев к вратам преисподней или истязают их в аду (как на миниатюрах из «Паломничества души» Гийома де Дегильвиля (Франция, XV в.), где сцены мук и особенно фигуры демонов-палачей были кем-то порывисто размазаны, а

местами еще и выскоблены [Soissons. Bibl. Municipale. Ms. 208. Fol. 189, 205v, 211v, 213])²². Здесь кроется один из парадоксальных (в эмоциональном, а не в догматическом плане) аспектов средневековой демонологии. В преисподней до Страшного суда демоны выступают в роли агентов Божьего правосудия. Они истязают грешников не по собственной злобной прихоти, а по приговору непогрешимого Судии. Тем не менее они все равно вызывают ненависть, и читатели, словно идентифицируя себя с узниками преисподней или стремясь защитить их от палачей, выскабливают и ослепляют фигуры демонов и на изображениях того света.

Читательская агрессия против дьявола порой следует по специфической «траектории», которую мы не встретим на затертых фигурах грешников. Например, на алтарной панели «Избиение св. Антония» Стефано ди Джованни Сассетты (Сиена, 1430–1432 гг.) кто-то из зрителей атаковал фигуры бесов, издевающихся над святым, и оставил размашистые выбоины не только на их мордах, но и на заду и в паху [Махов 2011: Цв. вкл. 19] (ил. 3). Все это ключевые точки в «анатомии» демонов: в позднее Средневековье их регулярно изображали с дополнительными мордами или пастями на животе, в паху, на заду, а также на всех сочленениях тела: локтях, коленях, плечах [см.: Антонов, Майзульс 2011: 153–154]. У демонов Сассетты «паразитических» пастей нет (они чаще встречались в северной, чем в итальянской иконографии), но те же точки (связанные с телесным низом) были атакованы кем-то из зрителей [Christiansen, Kanter, Strehlke 1988: 78–79].

Видимо, демон-агрессор имел больше шансов лишиться лица, чем нелепый бесенок, притаившийся где-то среди маргиналий, а фронтальные образы, смотрящие прямо на зрителя, считались более угрожающими, чем профильные. Однако, судя по тем материалам, которые нам удалось собрать, сюжет изображения и конкретное «амплуа», в котором в нем выступают демоны, не имели решающего значения. Самого присутствия дьявола (в любом облике и в любой роли) было достаточно, чтобы испуганный или негодующий читатель захотел поквитаться с ним (при этом для зрителя вряд ли было так важно, атакует ли он отца лжи, сатану или кого-то из рядовых бесов).



Ил. 3. Стефано ди Джованни Сассетта
Избиение св. Антония, 1430–1432 гг.
Сиена. *Pinacoteca nazionale*

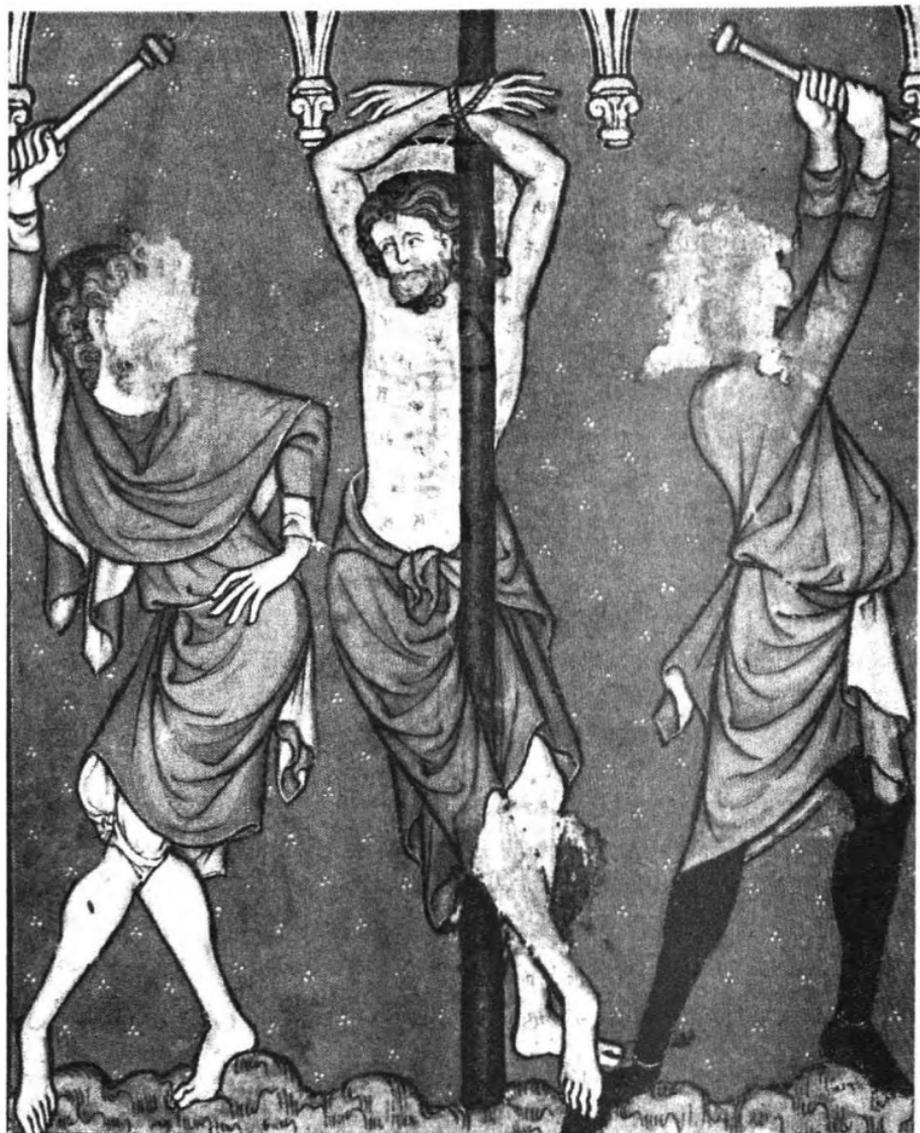
• *Персонификации сил зла и пороков*, которыми так богата средневековая литература и иконография. В отличие от демонов, которые для средневекового читателя не только реальны, но и способны угрожать ему здесь и сейчас, многочисленные олицетворения – например, пороки в облике тяжело вооруженных воинов или простоволосых старух – это вербальные или визуальные конструкторы, которые реальностью не обладают²³. Однако различные олицетворения сил тьмы тоже регулярно становятся объектами агрессии. Например, на страницах французской рукописи «Паломничества души» Гийома де Дегильвиля (конец XV в.) кто-то обезличил фигуры Вожделения, Похоти, Зависти, Измены и Обжорства [Soissons. Bibl. Municipale. Ms. 208. Fol. 95, 107, 123].

В одном из французских списков «Романа о розе» середины XIV в. [Paris. BSG. Ms. 1126] выскоблены фигуры Страха и Храбрости [Fol. 112], а также Природы и ее исповедника Гения [Fol. 139]. Во второй части «Романа», созданной ок. 1275 г. Жаном де Меном, Природа превозносит

супружескую неверность, а Гений читает пародийную проповедь, где прославляет любовные утехы как путь умножения человеческого рода. В начале XV в. «Роман» стал объектом горячей полемики [Huot 2000; McWebb 2007]. Писательница Кристина Пизанская, которую поддержал канцлер Парижского университета и знаменитый теолог Жан Жерсон, утверждала, что речи Природы и Гения аморальны, а Гений, рядясь священником, клеветает на женщин и проповедует разврат (послания Кристины 1401 и 1402 гг. [McWebb 2007: 118–133; 140–191]). Возможно, негодование перед речами Гения (в самом его облике нет ничего непристойного) как раз и подвигло неизвестного нам «вандала» выскоблить в рукописи его фигуру [Camille 1998: 153].

• *Грешники*: от главных *антигероев* ветхозаветной и новозаветной истории (Каин, Ирод, Иуда, Пилат и др.) до римских императоров – гонителей христианства, от еретиков до иноверцев. В этот список входят и конкретные персонажи, и бесконечные анонимные палачи, истязавшие Христа и святых (прежде всего раннехристианских мучеников) (ил. 4).

В том, что читательская агрессия чаще всего обращается против библейских злодеев и язычников-преследователей, нет ничего удивительного. Время библейских событий воспринималось как матрица всей последующей истории, библейские *антигерои* (от Каина до Иуды и Симона Мага) – как архетипы всех мыслимых форм греха, а период гонений в Римской империи был героическим временем становления церкви, когда претерпела мученичество львиная доля ее святых (если составить базу данных всех сцен насилия в средневековой иконографии, вероятно, бóльшая часть всех сцен пыток и казней придется на мучеников первых веков нашей эры)²⁴. Негативные персонажи античной и собственно средневековой истории (узурпаторы, завоеватели, тираны, еретики, иноверцы и т. д.), истязатели средневековых святых или злодеи из рыцарских романов подвергаются ослеплению и затиранию гораздо реже. Но такие случаи тоже есть. Например, в «Цветах историй» Жана Манселя (1450–1474) кто-то затер изображение Филиппа II Македонского и его войска (возможно, из-за того, что в тексте он описывается как дурной и жестокий правитель) [Paris. VM. Ms. 1559. Fol. 142].



*Ил. 4. Затертые лица палачей в сцене бичевания Христа
Миниатюра из «Книги мадам Марии». Франция, конец XIII в.
[Paris. BNF. Nouv. acq. fr. 16251. Fol. 36]*



*Ил. 5. Затертые лица Иуды и двух римских воинов
в сцене ареста Христа*

*Инициал из английской Псалтири 1210–1220-х гг.
[Oxford. Bodl. Lib. Ms. Ashmole 1525. Fol. 49v]*

Нетрудно догадаться, что сюжет, который чаще всего провоцирует гнев читателей, – это Страсти Христовы. Зрители выскабливают целиком, обезличивают или ослепляют предателя Иуду²⁵, Понтия Пилата²⁶ (ил. 5), а также римских воинов, которые измываются над Христом, бичуют его, возлагают ему на голову терновый венец, ведут на Голгофу и распинают²⁷. Дж. Кернер точно подметил, что насилие к изображению часто бывает откликом на то насилие, которое творится на изображении. В конце XV в. из мастерской нюрнбергского мастера Михаэля Вольгемута вышла тетрадь с рисунками, где на 35 из 105 страниц помещены эпизоды Страстей Христовых. На них палачи, из сцены в сцену, истязают измученное и залитое реками крови тело Спасителя. Кто-то из читателей или владельцев рукописи, видимо, чтобы отомстить мучителям, в 18 эпизодах выбил им лица [Koerner 2002: 197–198, ill. P. 195; Koerner 2008: 109–110, ill. 46–48].

Агрессия против негативных образов чаще всего выборочна. Она обращается против одних фигур и обходит сторо-

ной другие. Подобная избирательность действует как в рамках одной миниатюры (когда, скажем, два из троих палачей ослеплены или обезличены, а третий остался нетронутым), так и в масштабе всей рукописи (когда, например, в длинном цикле житий мучеников истязатели одних святых были кем-то изувечены, а другие – нет).

Чаще всего объяснить, почему читатель одного палача решил уничтожить, а на другого не обратил внимания, сложно (если вообще возможно), и мы неизбежно останемся тут в сфере предположений. Например, во французском списке «Золотой легенды» в переводе Жане Беле (первая половина XIV в.) [Paris. BNF. Ms. Français 183] в сцене мученичества св. Варфоломея [Fol. 31v] затерты лица всех злодеев: языческого царя, распорядившегося содрать с него кожу, и обоих палачей, приводящих его приказ в исполнение²⁸. А вот на миниатюре с колесованием св. Георгия [Fol. 201] обезличен лишь проконсул Дациан, а исполнитель, который приводит в движение пыточное колесо, остался не тронут²⁹.

Обе модели (атака на всех палачей и избирательное покушение на «инициатора» преступления) постоянно встречаются и на страницах этой, и в других рукописях, однако сказать, почему к Варфоломею применен один принцип, а к Георгию – другой, увы, невозможно. Точно так же трудно сказать, почему убийцы св. Матфия [Fol. 67] были затерты и ослеплены, а палачи свв. Петра, Павла или Иакова Старшего [Fol. 17v, 20v, 34v] – нет. Хотя, наверное, чаще всего зрители атаковали мучителей и распинателей Христа, в этой рукописи истязатели многих святых были изуродованы, а скажем, римские воины, известные как Лонгин и Стефатон, в сцене Распятия [Fol. 9v, 199v] сохранили и глаза, и лица.

Что точно имеет значение – это иерархия. В многочисленных сценах, где Христос, окруженный римскими воинами и иудеями, стоит перед Пилатом, император-язычник отдает мучеников своим подручным на растерзание, войско неверных во главе с полководцем осаждает христианский город, атаке читателя подвергается прежде всего повелитель, отдающий приказ (источник зла), а палачи (его орудия) остаются нетронутыми, атакуются выборочно или обезличиваются не столь радикально (как в сцене бичевания Христа повреждено лишь лицо Пилата [Paris. BM. Ms. 976. Fol. 89])³⁰.

Однако это скорее тенденция, чем универсальное правило. Порой все случается ровно наоборот: атака обрушивается на непосредственных исполнителей преступления, а повелителю, стоящему в глубине кадра и лично не участвующему в пытке, удается избежать «наказания»³¹. Например, в немецкой Псалтири конца XIII в. [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Liturg. 402. Fol. 41] в сцене приведения Христа к Пилату кто-то практически затер лицо иудея (он опознается по характерной заостренной шапке), который конвоировал его к прокуратору, тогда как сам Пилат и второй иудей, стоящий у него за спиной, не пострадали (на их лицах в нескольких точках выпал красочный слой, но тут трудно сказать, были ли эти повреждения намеренными). В Арнштейнском пассионале 1170–1180-х годов в сцене распятия апостола Петра и усекновения главы апостола Павла кто-то, как мы уже говорили, вырезал лица двух палачей, прибывающих ноги Петра ко кресту, притом что фигуры Нерона и Агриппы, наблюдающих за казнью апостолов (а также палач, убивающий Павла), остались не тронуты [London. BL. Ms. Harley 2801. Fol. 21].

Известный феномен: с XII в. в сценах Страстей Христа фигуры римских воинов часто изображаются утрированно безобразными: внешнее уродство демонстрирует их внутреннюю порочность. Черты их лиц деформируются, искажаются в злобных гримасах, а экзотические костюмы и головные уборы делают их похожими на шутов или диковинных людей откуда-то с окраин ойкумены [Wirth 2008b: 242–244; Wirth 2011: 217–236]. Можно было бы ожидать, что читательская реакция на изображения прямо коррелирует с «градусом» визуальной демонизации. Это было бы так, если бы зрители в первую очередь атаковали самые устрашающие или уродливые фигуры³². Однако на практике выбор негативных фигур, которым читатели затирают лица или выкалывают глаза, кажется почти случайным. Пространства первичной (авторской) и вторичной (читательской) демонизации обычно пересекаются лишь по касательной. Например, на миниатюре в «Золотой легенде» XIV в. двое палачей казнят евангелиста Марка [Paris. BNF. Ms. Français 185. Fol. 66]. У одного из них, помимо приплюснутого носа, напоминающего свиной пяточок, на голове вместо уха торчит странное птичье крыло (об этом мотиве см.: [Mellinkoff 1985]), похожее на вздыбленные волосы беса. Однако его лицо

читателя не заинтересовало, и тот обезличил его напарника, у которого столь демонических атрибутов не было.

• *Локусы и предметы* с негативной семантикой – языческие идолы, которые воспринимаются как обиталище демонов [Paris. BNF. Ms. Français 412 (Жития святых. Геннегау, 1285 г.). Fol. 51]; статуя из сна Навуходносора (Дан. 2: 26–33) [Paris. BSG. Ms. 22 (Библия Петра Коместора. Франция, ок. 1325–1335 гг.). Fol. 213] и т. д.

Одна из самых частых целей – *инструменты*, с помощью которых палачи истязают мучеников. На каталонской панели с изображением мученичества св. Люции (ок. 1300) [MNAC. № 035703-CJT] прицельно заскоблены ладони двух палачей, которые веревками вырывают ей груди. Во французской рукописи «Золотой легенды» XIV в. по той же логике повреждена плетка, которой палач хлещет св. Дионисия [Paris. BNF. Ms. Français 185. Fol. 206v].

Иногда случаются странные казусы, возможно, связанные с тем, что читатель неверно интерпретировал суть изображенного и принял праведное насилие за несправедное. Например, на целом ряде миниатюр, на которых Юдифь обезглавливает Олоферна, кто-то из читателей выскоблил лицо не злодею, а храброй девушке (см. ослепленную Юдифь во французской Библии 1200–1224 гг. [Paris. BM. Ms. 40. Fol. 143]) либо затер ее меч – орудие праведного / несправедного убийства (см. инициалы в нескольких французских Библиях XIII–XIV вв. [London. BL. Ms. Royal 1 C II. Fol. 169; Paris. BNF. Ms. Français 8. Fol. 201; Paris. BSG. Ms. 22. Fol. 223]) (ил. 6).

• *«Непристойности»*: в средневековой иконографии нагота и сексуальность часто связаны с демоническим и почти всегда – с греховным (из немногочисленных исключений: фигуры Адама и Евы до грехопадения и иллюстрации к медицинским трактатам). Читатели атаковали не только сцены совоплощения или человеческие половые органы, но и нескромные изображения языческих идолов, которых, на манер античных статуй, представляли с прописанными гениталиями [Camille 1998: Fig. 8]. Однако порой зритель обрушивался и на праведную наготу: на страницах «Жития Иисуса Христа» (1470–1480-е годы) кто-то заскоблил на уровне пупка ряды нагих праведников с нимбами, стоящих на коленях перед Христом [Paris. BM. Ms. 976. Fol. 105, 115v, 120v].



Ил. 6. Затертое лицо Юдифи, убивающей Олоферна
Инициал из французской Библии
последней четверти XIII в.
[London. BL. Ms. Royal 1 C II. Fol. 169]

• Примеры непонимания изображения: время от времени читатели атаковали фигуры пророка Моисея [Paris. BM. Ms. 38. Fol. 116v; см.: Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006: note 20], которого в соответствии с давней традицией изображали с рогами (еврейское слово, означающее «сияющий», было передано в латинском тексте Вульгаты как «рогатый» [Mellinkoff 1970]). Возможно, кто-то из читателей из-за этого атрибута мог ошибочно принять его за демона.

• Если в случае рогатого Моисея или Юдифи мы предполагаем, что средневековый читатель, который их ослепил, неверно интерпретировал изображение, то существует множество случаев, когда с *трудностями интерпретации* сталкиваемся уже мы.

Скажем, на многих миниатюрах палачам выбивают не оба, а лишь один глаз. Например, на инициале из французского житийного сборника второй четверти XIII в. [London. BL. Ms. Royal 20 D VI. Fol. 35] в сцене мученичества апостолов



*Ил. 7. Выборочное ослепление палачей
апостолов Симона и Иуды Фаддея
Инициал из французского сборника
житий святых Вошьё де Денана,
вторая четверть XIII в.
[London. BL. Ms. Royal 20 D VI. Fol. 35]*

Симона и Иуды Фаддея действуют три палача в остроконечных иудейских шапках. Фигура по центру изображена в профиль (так что у нее был нарисован только один глаз), две боковых – в три четверти: каждый из истязателей глядит вниз, на «своего» апостола. Так вот у одного из них выскоблен левый глаз, у другого – правый, т. е. глаза, устремленные не на жертв, а на зрителя (ил. 7). Возможно, здесь читатель решил защититься от взгляда грешника. Однако эта гипотеза срабатывает не везде. В «Золотой легенде» XIV в. [Paris. BNF. Ms. Français 185] у палача евангелиста Матфея также выскоблен правый глаз, развернутый к зрителю [Fol. 67], а у убийцы Иоанна Крестителя, несколькими листами позже, – левый, обращенный к жертве [Fol. 75].

*Избирательность
и регулярность*

Пример 1

Хотя читатели редко ставили перед собой цель ослепить или обезличить всех до единого демонов или грешников, встречаются рукописи, где эта планка была почти что достигнута. Один из таких примеров – мартирий св. Агаты, переписанный во Франции в конце X – начале XI в. ([Paris. BNF. Ms. Lat. 5594. Fol. 67–72]; см. описание рукописи и репродукции [Carrasco 1985]).

По преданию, которое было письменно зафиксировано в VI в., Агата была замучена в 251 г. по приказу римского префекта Квинтиана. В соответствии с устойчивым агиографическим топосом он не только требовал от нее отречься от веры во Христа, но и стремился ею овладеть. Когда добродетельная девушка отвергла его поползновения, он отдал ее в публичный дом. Затем ее бросили в темницу, где ей отрезали груди (в позднейшей иконографии они превратились в атрибут святой). В конце концов она приняла мученичество на костре. Соответственно, на грубоватых рисунках, идущих по нижним полям рукописи, мы вновь и вновь видим самого Квинтиана, его подручных (тюремщиков и истязателей Агаты), а также хозяйку борделя с характерным именем Афродизия с ее девятью дочерьми.

На всех без исключения миниатюрах, где фигурирует консул, кто-то выскоблил у него верхнюю часть торса или лицо (кое-где пергамен практически протерт насквозь) [Fol. 67. Fig. 1; Fol. 67v. Fig. 2; Fol. 68. Fig. 3; Fol. 68v. Fig. 4; Fol. 69. Fig. 5; Fol. 69v. Fig. 6]³³. Такая же судьба постигла многие – но все же не все – фигуры его подручных, которые приводят к нему и пытаются Агату [Fol. 67. Fig. 1; Fol. 68. Fig. 3; Fol. 69. Fig. 5; Fol. 69v. Fig. 6]. Главенствующее положение Квинтиана здесь явно сыграло с ним злую шутку. На всех рисунках, где префект допрашивает юную христианку, пытается ее соблазнить, отдает в дом разврата или выслушивает обличение юной мученицы, он восседает на престоле с распорядительными жестами повелителя (правда, лишь на одной миниатюре он смотрит на зрителя, а в остальных случаях показан в профиль или в три четверти). Соответственно его властная фигура – источник зла – становится главной мишенью читателя.

На одной из миниатюр [Fol. 68. Fig. 3] изображена сцена, где храбрая Агата сравнивает своего мучителя с Юпитером, а его жену – с Венерой (это был не комплимент, а оскорбление). Мы видим женскую фигуру, подписанную «*Venus*» (Венера), а сверху – эмблему со словом «*Jovis*» (Юпитер). Лицо языческой и распутной Венеры тоже выскоблено. Но самое интересное происходит в сцене, где Квинтиан отдает Агату в публичный дом [Fol. 67v. Fig. 2]. Там, как отмечает М.Е. Карраско, кто-то методично проделал крошечные дырочки в глазах Афродизии и всех ее девяти дочерей [Carrasco 1985: 21]³⁴.

Пример 2

Еще одна рукопись, где негативные персонажи подверглись «нейтрализации» не избирательно, а систематически, – это *Liber precum* (Sélestat. Bibliothèque humaniste. Ms. 104) – иллюминированный сборник молитв, созданный ок. 1150 г. в германских землях (вероятно, для женского бенедиктинского монастыря). Его подробно проанализировал Д. Хембургер [Hamburger 1991]³⁵.

Сегодня в рукописи 16 миниатюр и 2 рисунка, однако первоначально там, вероятно, было на 3–4 изображения больше. Они иллюстрируют традиционные христологические сюжеты (искушение, страсти, распятие Христа и т. д.), успение Богоматери, усекновение главы Иоанна Предтечи, мученичество апостолов Петра и Павла, св. Стефана и др. На большинстве миниатюр и перьевых рисунков видны точечные повреждения [Hamburger 1991: 211].

На листе 13 изображены три искушения Христа, причем первые два – с камнями, которые дьявол просил превратить в хлеба (Мф. 4: 3–4; Лк. 4: 3–4), и с крышей Иерусалимского храма, откуда сатана завлекал Христа броситься вниз (Мф. 4: 5–7; Лк. 4: 9–12), – сконденсированы в одну сцену. Безбородая фигура Христа повторена на ней дважды – по левому и правому краям. Между ними стоит развернутый фронтально дьявол со вздыбленными волосами, напоминающими острые треугольные лезвия (композиция построена так, что в центре оказывается не Христос, а дьявол: фронтальный разворот фигуры, обычно зарезервированный за сакральными персонажами, здесь, видимо, требовался, чтобы показать, что сатана обращен и к Христу слева, и к Христу справа). Ниже изображено третье

искушение, где дьявол сулит ему все царства мира, если Иисус ему поклонится (Мф. 4: 8–10; Лк. 4: 5–8). В этой сцене искушитель нарисован в профиль. У обеих фигур сатаны полностью выскоблены лица. Д. Хембургер предполагает, что именно «рискованное» изображение дьявола в центре композиции могло спровоцировать реакцию неизвестного «вандала» [Hamburger 1991: 214. Fig. 12]. Однако на этой миниатюре, да и на других листах рукописи, точно так же затерты и фигуры бесов, традиционно изображенные в профиль.

Тремя листами позже двое воинов в зеленых туниках бичуют Христа, прикованного к столбу. У обоих выскоблены лица (горизонтальные повреждения, нацеленные на глаза) [Hamburger 1991: Fig. 17]. На листе 17 изображено поругание Христа: двое воинов сверху (анфас) возлагают на него огромный терновый венец, а еще двое снизу (в три четверти) тычут в него пальцами – у всех вытерты лица. На следующей миниатюре (лист 18) у двоих воинов, ведущих Христа с колоссальным крестом на Голгофу, грубыми точками и чертами прорисованы оба глаза, вертикаль носа и горизонталь рта. Возможно, детали лиц были также затерты, а потом прорисованы заново [Hamburger 1991: Fig. 22]. На листе 113 об. выскоблено лицо у воина, обезглавливающего Иоанна Крестителя, и, видимо, у Соломеи, танцующей перед Иродом [Hamburger 1991: Fig. 3]. На листе 116 вытерто лицо Симона Мага, который пожелал купить дар чудотворения у апостолов Петра и Павла [Hamburger 1991: Fig. 24], а на обороте листа – у двух палачей, распинающих Петра вниз головой [Hamburger 1991: Fig. 25]. Наконец, на листе 127 изображена сцена мученичества св. Стефана: шесть палачей (по трое слева и справа от него) закидывают его камнями.

Далее мы сталкиваемся со странным алгоритмом повреждения, который встречается и в других средневековых рукописях: у трех фигур слева (две в профиль и одна анфас) точно выскоблены глаза, а у трех фигур справа – у верхней видны повреждения на глазах, у средней выскоблен нос, а у нижней рот [Hamburger 1991: Fig. 4]³⁶. Такая же схема, когда у одного персонажа поврежден нос, у другого рот, у третьего глаз, появляется, например, во французском Часослове (ок. 1490) [Harvard University. Houghton Library. Ms. Lat 253. Fol. 13]. На одной из маргинальных миниатюр изображена сцена мученичества: нагой святой с нимбом – в котле, а по бокам два палача.

У мученика выскоблен правый глаз, у левого палача – нос и рот, у правого – только рот. Смысл этой странной системы не ясен.

Пример 3

Мотивы, по которым читатели атаковали различные образы на миниатюрах, накладываются друг на друга, так что зачастую их крайне трудно отделить.

К. Вейцманн описал византийский манускрипт XI в. (Milan. Biblioteca Ambrosiana. Cod. E. 89 inf.) с текстом мартирия пяти севастиийских мучеников: Евстратия, Авксентия, Мардария, Евгения и Ореста, которые были казнены при императоре Диоклетиане (день их памяти – 13 декабря). На одной из миниатюр, где в три ряда изображены сцены их мученичества, кто-то затер меч палача, занесенный над Авксентием, и повредил фигуру палача, стегающего св. Евгения, лежащего на животе. Ниже чья-то благочестивая рука полностью выскоблила фигуру воина, стоявшего за спиной Евстратия, который был вынужден наблюдать смерть своего товарища Ореста (его сожгли на железной решетке).

Справа кто-то вырезал из листа прямоугольник, на котором, видимо, была изображена смерть самого Евстратия. Вейцманн предполагает, что этот фрагмент понадобился анонимному читателю как талисман [Weitzmann 1979: 99–100. Fig. 5]. Если его догадка верна, то одна и та же миниатюра подверглась «агрессии» (со стороны одного человека или нескольких – мы тоже никогда не узнаем) из совершенно разных мотивов: отмщения (затирание фигур и орудий палачей) и магии (хотя вовсе не очевидно, что именно изображение мученичества Евстратия, а не его фронтальный лик, как на моленных образах, мог представлять ценность как амулет).

Пример 4

Еще более сложный случай наложения мотивов порчи мы встретим на миниатюрах «Книги мадам Марии» – роскошно иллюминированной рукописи из Северной Франции, созданной в конце XIII в. для благочестивого созерцания знатной мирянки [Paris. BNF. Nouv. acq. fr. 16251; см. факсимиле: Livre de Madame Marie 1997]. На многих листах кто-то выскоблил или размазал не только фигуры палачей, но и множество ликов святых либо и тех и других одновременно³⁷.

Книга открывается серией миниатюр, где лица св. Анны с запеленутой Марией, а затем самой Богородицы с младенцем Иисусом и взрослого Христа в сцене крещения слегка смазаны [Fol. 19, 21, 23, 25v, 26, 27v]. Скорее всего, это не намеренное повреждение, а плод благочестия – регулярных поцелуев или прикосновений к святым ликам. Немного сильнее повреждены лица архангелов Михаила и Гавриила (Рафаил и змей, которого поражает копьем Михаил, не тронуты) [Fol. 55v] и апостола Павла [Fol. 62], а лицо Иоанна Крестителя [Fol. 58] выскоблено до грунта. На миниатюре с Уверением Фомы повреждены лица сомневающегося апостола и стоящего за его спиной Петра (фигуры Христа и других апостолов полностью сохранены) [Fol. 47v]³⁸.

На множестве других изображений кто-то атаковал образы зла. У римских воинов или дьявола строго по контуру вытерты лица или аккуратно выбиты один или оба глаза в сценах поругания Христа [Fol. 35v], его бичевания [Fol. 36], воскресения [Fol. 42], распятия апостола Андрея [Fol. 65v], мученичества апостола Фомы (следы затираний на лице короля Гундофара) [Fol. 71v]. Если взять только цикл Страстей Христовых, то в одних сценах полностью, до пергамента, выскоблены лица всех палачей (как на изображениях поругания [Fol. 35v]³⁹ и бичевания [Fol. 36], расположенных на одном развороте). На других – не пострадал ни один из них (как в сценах несения креста и распятия). На изображении казни апостола Петра из четырех палачей, привязывающих его вниз головой ко кресту, затерто лицо лишь у одного – того, на которого смотрит апостол. Это единственный из истязателей, который развернут не в профиль или в три четверти, а анфас и глядит прямо на зрителя (возможно, это был определяющий фактор). Кто-то из читателей выскоблил ему правую половину лица, обращенную к Петру, и правую руку, которой он тянет веревку [Fol. 59v].

В сцене первого искушения Христа у дьявола аккуратно выбиты глаза и видны повреждения на зубастой пасти [Fol. 28v]. Аналогично выскоблены глаза одного из двух (летащего вниз) демонов на изображении Сошествия во ад [Fol. 44]. На миниатюре Приведения Христа к Пилату у воина, стоящего за спиной прокуратора, прицельным ударом выскоблен левый глаз и поврежден правый [Fol. 34]. Выбит правый глаз у вои-

на, перерезающего горло одному из товарищей св. Маврикия [Fol. 86v]. У одного из двух палачей, истязующих св. Агату, аккуратно выскоблены зрачки обоих глаз [Fol. 97v] (можно было бы ожидать, что гнев читателя обрушится на того истязателя, который со зверской ухмылкой дерзко глядит ей прямо в лицо, но он решил ослепить второго, на которого мученица не смотрит).

На этом фоне в «Книге мадам Марии» остались нетронутыми фигуры, которые в других циклах, иллюстрирующих путь Христа и особенно его Страсти, очень часто ослепляются и обезличиваются: Ирод, отдающий приказ об избииении вифлеемских младенцев; Иуда, целующий Христа в Гефсиманском саду; Пилат, к которому приводят Христа; воин (известный в традиции как Стефатон), который протягивает Христу губку с уксусом, и др.

Сложнее всего объяснить, почему во многих сценах мученичества выскоблены лица не только у палачей, но и у жертв. На изображении казни Иоанна Евангелиста, которого сварили в кипящем масле, у правого палача, поддувающего огонь мехами и показывающего святому язык, лицо слегка повреждено. Однако у самого Иоанна оно полностью выскоблено [Fol. 63v]. Аналогично в сцене казни св. Винцента на лицах двух его палачей (один из них тоже, насмехаясь, показывает святому язык) заметны черные следы затирания, но лицо и верхняя часть торса самого мученика выскоблены до пергамента [Fol. 78]. На миниатюре, где палач по приказу императора Юлиана Отступника отсекает голову св. Павлу (речь идет не об апостоле, а о слуге Констанции, дочери императора Константина), а внизу уже лежит отсеченная голова его брата Иоанна, у Юлиана, палача и Павла порывистыми черными линиями замазаны лица, а у обезглавленного Иоанна (голова показана в профиль) выскоблен глаз [Fol. 80v]⁴⁰.

Иногда палачи остаются и вовсе не тронутыми и атакуются только жертвы. В сцене избииения младенцев карикатурно уродливые фигуры Ирода и двух его воинов не подверглись порче, а у младенца, которого пытается спасти мать, лицо чем-то замазано или выбелено [Fol. 24v]. Ж. Бартолейнс, П.-О. Дитмар и В. Жоливе предполагают, что аноним выскоблил лицо одного из вифлеемских младенцев, чтобы освободить изображение от каких-либо намеков на греховное насилие. Хотя они приводят

аналогичный пример из Часослова из Артуа (1280–1290-е годы), где затерты фигуры палача, младенца и его матери [Marseille. Bibl. Municipale. Ms. 111. Fol. 20], это объяснение выглядит не слишком убедительным [Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006: 13–14. Fig. 8, 9]. На миниатюре в «Книге мадам Марии» лицо палача не повреждено, а для того чтобы полностью избавиться от сцены насилия (если такая мысль вообще могла прийти в голову средневековым читателям), следовало бы уничтожить фигуры мучителей, оставив лишь изображение жертв, а не поступать ровно наоборот⁴¹.

Наконец стоит выделить несколько миниатюр (Успение Богоматери, Коронование Богоматери, св. Екатерина перед языческими философами [Fol. 95]), где кто-то, полностью изуродовав изображение, повредил лица, торсы и руки всех персонажей: умершей Девы Марии, Христа, души его матери, которую он держит на руках, и апостолов, собравшихся с обеих сторон, в сцене Успения [Fol. 53v]; Христа с Девой Марией – на изображении Коронования [Fol. 54]. В комментарии к факсимильному изданию рукописи А. Стоунс предполагает, что Успение и Коронование, расположенные на одном развороте, в свое время подверглись атаке протестантов-иконоборцев [Livre de Madame Marie 1997: 108]⁴². На миниатюре, где для диспута со св. Екатериной выходит когорта языческих философов, кто-то выскоблил и лицо (а также верхнюю часть торса) святой, и лица (а также руки) ее оппонентов [Fol. 95]. Повреждения этой миниатюры (по форме идентичные предыдущим) в комментарии были предположительно связаны уже не с иконоборцами, а с более поздними владельцами рукописи, которым эта сцена показалась неподобающей (правда, не ясно почему) [Livre de Madame Marie 1997: 96, 108].

Единственное, в чем мы можем быть почти уверены: на страницах «Книги мадам Марии» столкнулось несколько читательских стратегий. Одни фигуры пострадали от тактильного благочестия кого-то из владельцев, которые к ним прикладывались; другие были сознательно повреждены (как многие изображения палачей). На некоторых миниатюрах, вероятно, сочетаются оба типа повреждений: фигуры мучеников пострадали от регулярных прикосновений (либо с них специально соскабливали красочный слой для каких-то целей), а стоящие вокруг палачи были намеренно обезличены.

Что побуждало зрителей средневековых миниатюр братья за нож или размазывать лицо грешника либо дьявола смоченным пальцем? Попытаемся разобраться в мотивах, которыми они могли руководствоваться.

1. *Страх перед визуальным контактом с дьяволом.* Наверное, чаще всего исследователи, сталкивающиеся с ослепленными персонажами, вспоминают о «дурном глазе» (в латинской терминологии – *fascinum* или *fascinatio*). Согласно этой гипотезе, средневековый читатель верил, что взгляд сатаны или бесов, изображенных рукой художника, обладает такой же силой вредить, как взгляд святых – исцелять. Поэтому он систематически выкалывал глаза опасным образом, стремясь защититься от их вредоносной энергии [Yarza Luaces 1988: 113–116; Camille 1998: 141–145; Borland 2011: 77].

Действительно, в Средневековье вера в силу дурного глаза была достоянием не только «простецов», но и ученнейших богословов. Фома Аквинский в «Сумме теологии» со ссылкой на авторитет Аристотеля и Авиценны утверждал, что старухи и женщины во время менструации могут вредить взглядом. Их взор ядовит и опасен, особенно для детей, чье тело так уязвимо. В XVI в. Парацельс полагал, что дурной глаз может вызывать даже сифилис и чуму [Арнаутова 2004: 84–85].

Порой идея сглаза получала натурфилософское толкование. Средневековье унаследовало от античной науки две противоположные модели, объясняющие, как устроено зрение. Согласно теории интромаиссии, глаз принимает лучи, исходящие от объекта. В соответствии с моделью экстрамиссии, глаз, напротив, сам является активной силой и посылает лучи, которые «ощупывают» объект, а потом возвращаются обратно [O’Connell 2000: 68; Clark 2007; Stevenson 2010: 21–23]. Раз так, то энергия, которую излучает глаз, может воздействовать на других людей, в том числе и вредить им.

Францисканец Петр Лиможский в антологии для проповедников под названием «De oculo morali» (конец XIII в.) вспоминает о мифологическом василиске, который мог убить человека с помощью исходящих из глаз лучей. Точно так же и распутные женщины обладают силой вредить своим взглядом. Когда они глядят на мужчину с вожделением, из их сердца в

глаза поднимаются либидинозные пары, которые заражают их взгляд, передаются с ядовитыми лучами (*radii venenosi*) в глаза мужчины, а затем достигают его сердца и поражают его [Biernoff 2002: 48–52]⁴³. Тем более должен был быть вредоносен взгляд дьявола. Однако мог ли он навредить через свои «портреты»?

Если средневековый читатель действительно так боялся встретиться взглядом с демоном, то фронтальные изображения падших духов (ведь они смотрят прямо на зрителя) должны были бы ослепляться заметно чаще, чем профильные. У нас нет сколько-нибудь репрезентативной статистики, но знакомство с рукописями показывает, что профильные фигуры (развернутые не к зрителю, а к другим персонажам изображения) атакуются столь же активно, что и фронтальные образы (которые, следует отметить, встречаются в книжной миниатюре заметно реже).

Возможно, однако, что различие между профильным и фронтальным изображениями не имело столь принципиального психологического значения. На фигурах бесов, развернутых в профиль, мы видим один глаз, который по сути все равно обращен к зрителю (пусть иногда положение зрачка указывает, что он смотрит не на нас, а вперед, на других персонажей миниатюры). В Авильской Библии XII в. [Madrid. BNE. Ms. Vitr. 15.1; см.: Yarza Luaces 1988: 116] на листе 323 [Yarza Luaces 1988: Fig. 2] изображены три искушения Христа в пустыне. Во всех трех сценах Христос развернут в трети четверти, а искушающий его дьявол – в профиль, и его лицо старательно затерто. На листе 324 мы видим Сошествие во ад (сам ад предстает в облике огромной звериной пасти с налитыми кровью глазами): Христос левой рукой выводит из преисподней Адама, а правой бьет копьём по лежащей фигуре дьявола. Чуть выше два беса пытаются затащить ветхозаветных праведников обратно в пасть преисподней. Как и на предыдущей миниатюре, здесь все три фигуры демонов (в том числе и повергнутая) даны в профиль и все трое ослеплены. При этом интересно, что колоссальные (размером с голову дьявола) огненно-красные глаза ада повреждены не были, хотя он изображен фронтально и глядит прямо на зрителя. Единственное, что тут можно предположить: читатель осознавал различие между фигурами демонов, которые существуют и угрожают ему здесь и сейчас, и олицетворением преисподней в облике зверя, который в реальности не существует и потому не опасен.

У гипотезы о дурном глазе есть еще одно уязвимое место. Если взгляд сатаны мог считаться (и порой явно считался) опасным, труднее поверить, что такая угроза исходила от взгляда грешников, – мы же видим сотни миниатюр, на которых читатель за компанию с демонами ослепил палачей святых, еретиков, иноверцев и др. Либо их взгляд тоже, как полагали, был вредоносен, либо демонов с грешниками (даже действующих на одном листе) ослепляли по разным мотивам. Как вариант: тут действует какой-то иной, более общий мотив, чем страх перед вредоносным взглядом.

2. «Наказание» либо «месть»: более вероятно, что читатели, ослеплявшие, обезличивавшие или целиком выскабливавшие фигуры демонов и грешников, стремились отомстить темным силам за их злодеяния (так же как, наказывая святых, они ритуально унижали, избивали или уродовали их образы [Geary 1979a; Geary 1979b]). Одновременно они могли пресекать зло и защищать мучеников, которых истязали язычники-палачи, или святых, которых преследовал сатана. Это была своего рода личная война с силами зла (идея мести в принципе не исключает и страха перед взглядом дьявола [Yarza Luaces 1988: 116]).

Джорджо Вазари в своих «Жизнеописаниях наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» (1550) упоминает печальную участь фрески с изображением Бичевания Христа, которую Андреа дель Кастаньо (ум. 1457) написал во флорентийском монастыре Санта-Кроче (фреска не сохранилась):

В этой же истории прекрасны и очень выразительны напряженные позы бичующих Христа, на лицах которых отражается ненависть и ярость, так же как терпение и кротость на лице Христа, в его теле, прикрученном и привязанном веревками к колонне; кажется, что Андреа пытался показать мучение плоти и то, как божественная природа, скрывающаяся в этом теле, излучает свое величие, поразившее Пилата, который, восседая среди своих советников, имеет такой вид, словно он ищет способа освободить его. В общем же живопись эта такова, что если бы она из-за малой заботы, которую к ней проявляли, *не была поцарапана и попорчена детишками и другими неразумными людьми, сцарапавшими все лица, руки и почти все остальное на фигурах евреев, как бы желая отомстить этим за оскорбления, нанесенные ими нашему Господу* (курсив мой. – М. М.),

то она несомненно была бы прекраснейшей из всех работ Андреа... (Цит. по: [Вазари 1956: 344]; см.: [Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006]).

Хотя Вазари приписывает порчу фрески детям и простецам (тем самым делая скидку на их невежество и неразумие), он ясно пишет, что ими двигало не озорство, а желание отомстить иудеям. Намеченная им типология повреждений (лица, руки и «почти все остальное») точно отражает увечья, которые мы встречаем на множестве других изображений.

Не стоит думать, что столь эмоциональная реакция на образы зла была возможна лишь в «темное» Средневековье. Прямо Леви, бывший узник лагеря Аушвиц, вернувшийся после войны в родную Италию через СССР, вспоминал о том, как советские солдаты бурно реагировали на появление на экране кинозлодеев. В лагере для перемещенных лиц в Старых дорогах был устроен показ американского фильма «Ураган» (1937). В центре сюжета – противостояние смелого полинезийца и сурового губернатора-француза:

В героях фильма они видели не бесплотных персонажей, а друзей и врагов из плоти и крови, и эти друзья и враги были от них в двух шагах. Каждый поступок моряка зрители приветствовали оглушительным «ура», опасно размахивая вскинутыми над головой автоматами; полицейских и тюремщиков осыпали страшными проклятиями, кричали им «Катись отсюда!», «Чтобы ты сдох!», «Долой!», «Не тронь его!». Когда после первого побега раненого, обессиленного моряка снова заковали в цепи и над ним с язвительной ухмылкой начал глумиться Джон Каррадайн, зал взорвало. Возмущенная публика истошно кричала, защищая невинного; грозная толпа мстителей ринулась к экрану, их, в свою очередь, поносили и пытались остановить менее горячие из зрителей, которые хотели узнать, чем кончится дело. В полотно экрана полетели камни, комья земли, обломки дверей, кто-то, негодуя, даже запустил в экран ботинком и угодил точно между глаз ненавистному врагу, оказавшемуся как раз на переднем плане [Леви 2011: 249–250].

Заметим, что в отличие от флорентийцев, атаковавших палачей, истязających плоть их Бога, зрители «Урагана» приня-

лись бросать камни не в портрет Гитлера, а просто в очередных кинозлодеев.

3. *Магическая агрессия?* Глядя на фигуры дьявола, которого зрители «обезвредили», выколол ему глаза или затерев лицо, нельзя не вспомнить о такой технике порчи, как *envoutement* (от лат. *vultus* – лицо). Сама идея воздействия на изображенного (будь то человек или какой-то сверхъестественный персонаж) через его изображение, безусловно, гораздо древнее всех средневековых практик, о которых мы говорили выше. Это их психологический базис.

Технология *envoutement* была хорошо известна и, судя по делам о колдовстве, регулярно использовалась на средневековом Западе. Чтобы подчинить кого-то своей воле, наслать на него болезнь или даже убить, изображение жертвы (чаще всего из какого-то мягкого материала, например воска) разрезали на части либо втыкали в него иглы. Этот метод, активно использовавшийся в античном мире [Hunsen 2010], сейчас всем обычно знаком по описаниям практик вуду. Например, на статуэтке женщины III–IV вв. н. э. из Египта кто-то всадил ей иглы в ключевые жизненные центры и органы чувств: в пах, в грудь, в рот, в оба глаза и т. д. Текст на табличке, захороненной вместе с фигуркой, ясно говорит о том, что это был любовный приворот. Но с помощью той же техники могли и вредить: втыкая колючки в глаза статуэтки, жертву надеялись ослепить [Freedberg 1989: 263–277; Hunsen 2010: 431].

Вредоносная магия легко сплетается с тем, что мы могли бы назвать религиозным и политическим протестом. Например, в Англии времен Елизаветы I (1558–1603) известен ряд дел о покушениях на портреты королевы. В отличие от секуляризованного политического иконоборчества XX в., в раннее Новое время надругательство над ликом монарха, как показал Л.А. Монтроуз, часто оказывалось одновременно и политическим выпадом, и вредоносным магическим актом. Восточный немец, который в 1949 г. под покровом ночи выколол глаза на портрете Сталина [Tikhomirov 2013: 73], вряд ли верил, что его атака нанесет вред усатому диктатору в далекой Москве. Английский же злоумышленник, который изготовил восковую фигурку, написал на ней слово «Елизавета» и пронзил ее спицами – видимо, рассчитывал навредить королеве. В 1591 г. был арестован и казнен за измену самозванный мессия Уильям

Хакет, призывавший к низложению Елизаветы. В частности, он был обвинен в том, что однажды изрезал острием портрет ее величества (мета прежде всего в сердце). Если верить памфлету, опубликованному после его казни, Хакет признался, что, покушаясь на портрет Елизаветы, стремился забрать ее силу и власть («to take away her whole power of her authoritie») и что вдобавок он – видимо, с той же целью – собирался выколоть глаза львам и драконам на королевском гербе [Montrose 1999: 111–116].

Я не хочу сказать, что, выскабливая фигуры демонов, средневековые читатели стремились «испортить» их с помощью магии. Однако эта идея, возможно, не показалась бы им такой уж абсурдной. На сверхъестественных персонажей можно было воздействовать через их материальные образы. Иудеев регулярно обвиняли в том, что они из ненависти к Христу с помощью восковой фигурки вновь и вновь пытались подвергнуть его крестной муке. Например, в Атерно (Абруццо, Италия) в 1062 г. на еврейскую общину был наложен колоссальный штраф за то, что несколько иудеев, изготовив восковую куклу, символизирующую Спасителя, пронзили ей руки, ноги, бок (= гвозди, которыми Христос был прибит к кресту) и голову (= терновый венец). После этого – как и в более поздних обвинениях в осквернении гостии – фигурка закровоточила [Sansterre 1999: 123–125].

Само собой, в глазах христиан, которые слышали или читали описания подобных чудес, кровоточащий воск (так же как кровоточащая гостия) изобличал иноверцев-святотатцев и взывал к возмездию. Однако, как ни парадоксально, отклик Христа на агрессию мог свидетельствовать об эффективности примененного иудеями «метода». Они, конечно, не заставили Бога страдать, но вынудили его отреагировать и явить чудо. Поэтому можно предположить, что, ослепляя или обезличивая фигуры демонов, некоторые читатели руководствовались схожей логикой и не просто мстили падшим духам, но и надеялись как-то воздействовать на них через изображение (например, отвадить их от себя).

4. *Нейтрализация неподобающих образов.* На фоне тысяч затертых и поврежденных миниатюр нам не известно ни одного прямого свидетельства средневековых благочестивых «вандалов», которые бы объясняли свои мотивы (скорее всего, стоит искать не пространные тексты, а маргинальные записи

на полях, но они пока тоже не найдены). Это дает нам право на сравнение с другими традициями и рассуждение по аналогии.

В заметках османского путешественника Эвлии Челеби (1611–1682) сохранилось описание иконоборческого порыва одного ревнителя веры из Тира (которого Челеби иначе как презренным фанатиком и невежественным лицемером, не называет). В 1655 г. паша Битлиса (Восточная Анатолия) устроил распродажу сокровищ, оставшихся после бегства мятежного правителя города Абдал Хана. Один из покупателей, последователь ригористского проповедника Кадизаде Мехмеда (тот призывал вернуться к первичной чистоте ислама и обличал греховные новшества), решил прицениться к персидской рукописи «Шахнаме» и, прежде чем заплатить, взял ее почитать.

Когда он принес ее в свой шатер и стал пролистывать, то увидел, что она украшена миниатюрами. Поскольку, по его убеждению, изображения были запрещены, он вынул свой турецкий нож и выскреб глаза изображенных так, словно бы вырывал их, и так проделал отверстия на всех страницах. А еще он нарисовал у них на шеях штрихи, утверждая, что их придушил. Кроме того, он выскоблил лица и одежды прекрасных юношей и девушек с помощью слюзы и слюны изо рта. Так он в момент испортил плевком миниатюру, на которую опытному мастеру не хватило бы и целого месяца... Когда продавец открыл книгу и увидел, что все миниатюры погублены, он вскричал: «О, народ Мухаммеда! Посмотрите, что этот невежда сделал с “Шахнаме”. Он выколол глаза и перерезал плотки всем фигурам на миниатюрах своим ножом или затер их лица обувной губкой» (цит. по: [Kreiser 1990: 295–299]; см. [Flood 2002: 645])⁴⁴.

Ревнитель веры отвечал, что «изображать фигуры запрещено» и что он пресек зло, как ему заповедал в Тире его шейх. Лишь одну миниатюру он оставил нетронутой, так как она напоминала ему о сыне, который остался на родине.

Этот короткий текст, хотя и свидетельствует о мотивах ревностного мусульманина, а не христианина, точнейшим образом описывает номенклатуру повреждений, которые мы встречаем и в средневековых западных рукописях: выколотые глаза, выскобленные лица, размазанные с помощью слюны фигуры и «перерезанные» шеи (символический аналог обезглавливания).

Ревнитель веры из Тира выступает как классический иконоборец. Он расправляется с персонажами «Шахнаме» не оттого, что хочет им отомстить или защититься от их опасного взгляда, а потому, что считает греховной саму практику изображения. Он стремится нейтрализовать не отдельных персонажей, а греховные миниатюры в целом, но для этого не уничтожает их целиком, а методично «слишает жизни» их персонажей. Аналогично действуют и протестанты-иконоборцы, когда они на портале собора или на ретабле одну за другой «убивают» фигуры Христа, Богородицы и святых. К теме «нейтрализации» запретных образов мы обратимся позже.

II. Тело святого: молитва и наказание

Тактильное благочестие

Одни изображения уничтожаются из страха и ненависти, другие – из любви и благоговения. Одни фигуры на миниатюрах обезличиваются сознательно и одномоментно (когда читатель ножом выскабливает морду дьявола или размазывает лицо грешника мокрым пальцем), другие – в течение долгого времени и без всякого умысла (когда тот же читатель, из раза в раз любовно прикладываясь к лику Спасителя, превращает его в грязное пятно). Обе «техники», как мы видели на примере «Книги мадам Марии», регулярно сосуществуют на страницах одной рукописи, а порой и в пространстве одной миниатюры [Rudy 2011: 21]⁴⁵.

Сила, заложенная в образах (будь то икона или амулет), часто активизируется при физическом взаимодействии с ними. Например, молитва – это не только ментальный и эмоциональный, но порой и телесный опыт. Он включает и визуальный, и тактильный контакт с ликами сакральных персон. К ним прикладываются губами, прикасаются пальцами, прижимают их к себе и носят с собой в качестве амулетов⁴⁶. Иногда для этого их вырезают или вырывают из рукописей [Воег 2011; Rudy 2011: 26, 30]⁴⁷. Соответственно, многие повреждения на фигурах святых, которые мы встречаем на миниатюрах, могут быть связаны не с недостатком, а с «избытком» благочестия или апроприацией ликом святых в магических целях.

Во время мессы священник прикладывался губами к Распятию, изображенному на одной из страниц Миссала, по которому он служил. В некоторых рукописях (как во французском Миссале середины XV в. [London. BL. Ms. Stowe 10. Fol. 113v]), чтобы сохранить драгоценную миниатюру, на том же листе внизу помещали второй крест или нерукотворный лик Христа (*Veronica*), который он целовал вместо основного изображения [Camille 1998: 141, Fig. 2; Wirth 2011: 138–140].

Благочестие мирян в позднее Средневековье тоже подразумевало физический контакт с моленными образами. Страницы многих Часословов хранят следы регулярных прикосновений пальцев и губ читателей. Чаще всего они прикладывались к ликам Христа и Богородицы, но не обходили и святых. В сборнике чудес св. Кутберта (вторая половина XII в.) упомянут один монах, который пылал такой любовью к святому, что попросил написать его лик на первом листе рукописи, с которой никогда не расставался, и постоянно целовал изображение [Sansterre 2006: 272]. Как отмечает Дж. Лоуден, к сюжетным сценам прикладывались не так часто, как к фронтальным фигурам и ликам⁴⁸. Однако это вовсе не было правилом. Например, во фламандском Часослове третьей четверти XV в., изготовленном для экспорта в Англию (London. BL. Ms. Harley 2985), кто-то из владельцев практически уничтожил фигуру Иисуса в сцене Снятия с креста (Fol. 71v)⁴⁹.

Молящиеся прикладывались не только к ликам сакральных персон, но и к символам ран Христовых, изображениям его сердца и прочим позднесредневековым образам, воплощающим долористский культ Страстей. Молитва перед этими изображениями, включавшая тактильное соприкосновение с ними, порой служила средством накопления индульгенций. На немецкой гравюре XV в. с изображением пяти ран Христовых (овал, символизирующий рану на боку, расположен по центру, небольшие изображения пронзенных кистей и ног — по краям, и вместе они создают иллюзию тела) было обещано: «Это мера ширины и высоты Христовой раны, которая была пробита на его боку, когда он висел на кресте. Всякий, кто поцелует [ее]... получит... семь лет индульгенции...» Внутри овала был помещен крест. Подпись к нему гласила: «Этот маленький крест, стоящий в Христовой ране, если умножить его на сорок, составит рост Христа в его человеческой природе. Всякий, кто поцелует

его с благочестием, будет защищен от внезапной смерти или несчастья» [Вунум 2002: 20, Pl. 11; Rudy 2011].

Святой порошок

Однако далеко не все повреждения на фигурах Христа, Богоматери и святых можно объяснить интенсивностью тактильного благочестия. На многих миниатюрах они явно были прицельно ослеплены или сознательно обезличены⁵⁰. Где-то это следы догматической цензуры: например, Бог Отец, выскобленный без следа на изображении Троицы в английской Псалтири второй четверти XV в. [London. BL. Ms. Royal 2 В X. Fol. 113], вероятно, пал жертвой споров о том, можно ли вообще представлять первое лицо Троицы в антропоморфном обличье [Aston 1984: 139]⁵¹. Где-то нужно искать другие мотивы.

В сцене Вознесения Христа из английской Псалтири начала XIV в. [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Gough Liturg. 8. Fol. 71] на один глаз ослеплена Богоматерь. В уже упоминавшемся списке «Золотой легенды» [Paris. BNF. Ms. Français 185] кто-то, наряду с многочисленными глазами язычников-палачей, выбил правый (обращенный к зрителю) глаз св. Бенедикта [Fol. 157] и точно так же поступил со св. Иеронимом [Fol. 175]. Еще более яркий пример – изображение мученичества св. Никострата и его спутников. На этой миниатюре читатель полностью или частично ослепил не только императора Диоклетиана и одного из его воинов, но и часть будущих мучеников [Fol. 270v] (ил. 8).

Контакт человека с изображением, от которого он ждет защиты, подмоги или исцеления, может быть еще более близким, чем прикосновение. В Средние века существовало несколько технологий апроприации чудотворной силы образа. Самая известная из них по-французски называется *vinage*. Фрагмент мощей, реликварий, в котором они находятся, или фигура святого погружаются в воду или поливаются водой, а собранная жидкость потом выпивается [Sigal 1985: 49 60; Sansterre 2006: 266].

Помимо «винажа», который передавал целительную энергию контактным способом, существовали другие – на этот раз осуждаемые церковью – практики, которые вели к порче изображений. Мы знаем, что красочный слой с лиц, нимбов и,



*Ил. 8. Кто-то выскоблил лица двум палачам,
которые распинают апостола Петра,
и правый глаз самому апостолу
Клеймо ретабля св. Петра работы Рамона де Мура,
1420–1421 гг.
Таррагона. Museo diocesano. Инв. № 392*

вероятно, фигур святых порой соскабливали, чтобы воспользоваться этой материей в магических и (или) медицинских целях. Порошок из изображений святых можно было, сложив в мешочек, носить с собой в качестве амулета или, растворив в жидкости (воде или вине), проглотить. Существовали даже специальные «книжечки» с изображениями священных сюжетов и ликов святых, которые предназначались для приема внутрь. Например, в Баварии в XVIII в. был напечатан лист с 40 «съедобными» картинками (Basel. Museum der Kulturel. Inv. VI-14527) [Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006: note 23].

Выскабливание ликов святых для получения чудотворного порошка известно еще по византийским источникам. Причем далеко не всегда апроприация части изображения оценивалась как святотатство или суеверие. Например, в Чудесах Космы и Дамиана (VI–VII вв.) рассказывается о женщине, которая, чтобы избавиться от колик, соскребла ногтями штукатурку с фигур святых целителей, нарисованных на стене ее спальни, и, растворив порошок в воде, его выпила. После этого ей сразу полегчало. Это чудо без всякого осуждения упоминается в деяниях Седьмого Вселенского собора 787 г., где исцеление недужной приписывается не эффекту от порошка, а вмешательству святых докторов (как и в типичных чудесах от икон). Соскабливание краски с изображения выступает как эквивалент молитвы, а не как святотатство [Kitzinger 1954: 107 (n. 89), 147–148; Maguire 1995: 66; Франклин 2010: 440]⁵².

В знаменитом «Молоте ведьм», написанном в 1486 г. Генрихом Крамером и Якобом Шпренгером (его авторство в последнее время подвергается сомнению), упоминаются (часть II, глава 16) некие колдуны-стрелки. Для того чтобы приобрести верный глаз, они на шестой день праздника Параскевы три или четыре раза стреляли в распятие. После этого они гарантированно убили столько же людей, сколько выпустили стрел. Авторы «Молота ведьм» упоминают еще одну магическую практику, связанную с покушением на сакральные образы:

Так, если кто-нибудь хочет быть предохраненным от ранений или ударов в голову, тот снимает с изображения Христа голову. Кто хочет защитить от ранения шею, тот устраняет с распятия эту же часть тела. Кто желает иметь защищенной руку, тот отрывает изображение руки Распятого, и т. д. Временами они

уродуют распятие выше пояса или место, скрываемое поясом. Таким образом, из десяти изображений Христа, стоящих на перекрестках, не найдется ни одного целого [Молот ведьм 2001: 292, 297; см.: Vozoky 2001].

Вероятно, что многие фигуры Христа, Богородицы и святых на страницах рукописей тоже могли пострадать из-за веры читателей в эффективность симпатической (подобное лечит подобное) магии. В надежде на исцеление те выскребали им разные части тела (руководствуясь лечебной специализацией тех или иных святых?) и использовали этот пигмент в качестве чудотворного средства.

*Ослепить святого:
наказание и шантаж*

Когда человек молится перед иконой или статуей, он смотрит на Христа, Богородицу или святого, а их вырезанные из дерева или камня, написанные краской или инкрустированные стеклом, эмалью или драгоценными камнями глаза смотрят на него. Взгляд святого – средоточие его силы (*virtus*), а молитва – обращение верующего к сакральной персоне, которая присутствует в своем изображении здесь и сейчас [Trexler 1972; Sansterre 2009], – активизируется визуальным контактом⁵³. Моленные образы почти всегда строго фронтальны, а скульпторы и художники, изображая святых, часто подчеркивают размер их глаз и зрачков [Marchal 1995: 1140; Rigaux 1996: 244–245]. Бернар Анжерский в «Книге чудес св. Веры» (начало XI в.) упоминает о статуе-реликварии св. Жеральда, которую он видел в Орияке. Лицо святого «было одухотворено таким живым выражением, что казалось, будто его глаза следят за нами, а народ по блеску его глаз определял, услышана ли его просьба» (цит. по: [Bouillet 1897: 47; Бельтинг 2002: 595]; см.: [Marchal 1995: 1140]). Существовали статуи, которые с помощью особых приспособлений могли кивать головой и двигать глазами (одна из них – считавшееся чудотворным распятие (*Rood of Grace*) из цистерцианского монастыря Боксли в Кенте, которое было торжественно уничтожено в 1538 г. [Aston 1993: 267–268]). Если глаза – это источник силы и средоточие жизни

изображения, то, чтобы его наказать или выразить ему свой гнев, требовалось его ослепить или обезличить⁵⁴.

П. Джири в свое время привлек внимание к феномену наказания святых через публичное унижение их образов [Geary 1979a; Geary 1979b; см. также: Christin 1995: 217; Marchal 1995: 1143–1444; Sansterre 1999: 128–129; Булычев 2005: 167–169]. Помимо институционализированных и ритуализированных практик давления на небесных патронов, которые в XI–XII вв. официально существовали в монастырском обиходе, изображения святых регулярно подвергались атакам со стороны верующих, недовольных тем, что их небесный патрон остался к ним глух, не помог им в опасности, не исцелил их и тем самым нарушил условия связывавшего их неформального «договора» (помощь в обмен на молитвы и почитание). Жития, сборники чудес, коллекции *exempla* и следственные дела доносят множество историй (вымышленных или реальных) о том, как миряне, желая наказать «нерадивого» святого или что-то у него выторговать, избивают или увечат его изображения (например, женщина, у которой сын попал в плен и не возвращался, несмотря на ее молитвы, похищает (отламывает) у статуи Богоматери фигуру младенца Христа и обещает вернуть Небесной царице сына, только если ее собственный сын возвратится [Meister 1901: III, 82]).

Наказание (или «шантаж») может быть продуманным актом, но часто оно скорее напоминает взрыв гнева или отчаяния, когда разочарованные почитатели (часто в тяжком подпитии) обрушивают на фигуры святых или распятия все накопленное недовольство⁵⁵. Один из самых известных случаев – история флорентийца Антонио Ринальдески, подробно исследованная У.Дж. Коннеллом и Дж. Констеблом. В 1501 г. он, проигравшись в таверне, в гнев кинул кусок навоза в статую Богоматери и после скорого суда был за это казнен [Connell, Constable 1998; Коннелл, Констебл 2010]. Его судьба вовсе не была исключительной. Например, Бернардин Сиенский в одной из проповедей 1425 г. поведал о том, как в Лучиньяно другой неудачливый игрок явился в церковь и в гнев ударил в глаз Деву Марию. В наказание ему самому вырвали глаз и отрубили руку [Cannarozzi 1958: 178]. В 1413 г. близ Пизы другой игрок со словами «мог бы тебя достать, я бы тебя убил» дважды порезал ножом изображения Богоматери [Коннелл, Констебл 2010: 65].

В 1486 г. в венецианских владениях на материке кто-то атаковал только что нарисованного на мосту патрона Венеции св. Марка – ему выскоблили глаза и расцарапали щеки. Этот жест, чей автор пожелал остаться неизвестным, скорее всего имел не религиозный, а политический смысл. Евангелист Марк пострадал не как святой, не исполнивший своих обязательств по отношению к верующему, а как символ господства Венеции [Crouzet-Pavan 1988: 931–932; Marchal 1995: 1145].

Помимо пьяниц и проигравшихся игроков, постоянными героями средневековых историй об избиении и ослеплении святых были иудеи. В позднее Средневековье и раннее Новое время их регулярно обвиняли не только в осквернении гостии и ритуальном использовании христианской крови, но и в покушениях на сакральные образы. В 1493 г. во Флоренции был побит камнями некий еврей, который «назло христианам, но скорее в умоисступлении, ходил по городу и разрушал статуи Божьей Матери, в частности, ту, что стоит на мраморном столбе перед Орто Сан Микеле. Он поцарапал глаза Младенцу и святому Онуфрию и бросил навозом в лицо Богородицы» [Коннелл, Констебл 2010: 92].

Одно из самых известных чудес, связанных с иудейским «иконоборчеством», произошло в 1322 г. в цистерцианском аббатстве Нотр-Дам де Камброн (в Геннегау). Согласно преданию, крещеный еврей, тайно хранивший веру отцов, увидел написанную на стене сцену поклонения волхвов: Деву Марию с Младенцем и трех магов с дарами, – и в гневе пять раз подряд ударил Богоматерь копьём: трижды в лицо и еще два раза в шею. Фреска сразу же стала кровоточить, и святотатец в ужасе убежал из храма. На большинстве изображений этого чуда, созданных в XVI–XVII вв., агрессор, в соответствии с текстом, метит Богородице в шею или в щеку. Однако на гравюре, иллюстрирующей антииудейский трактат, опубликованный в 1515–1516 гг. в Страсбурге, иудей бьет ей прямоком в правый глаз. Дева Мария, как на многих изображениях той поры, любовно развернута к младенцу Христу, но в то же время она как будто отворачивается от копья святотатца [Martens 2009: 224–225. Fig. 8].

Пьяницы-богохульники и иудеи-иконоборцы, а позже иконоборцы-протестанты ослепляли фигуры святых. Однако смысл их жеста (для них самих и для окружающих), насколько мы можем судить, был различен. Средневековые богохульники атаковали культовые образы не потому, что считали недопустимым сам

принцип изображения или отрицали за образами всякую силу (как иконоборцы), а чтобы привлечь эту силу на свою сторону или наказать святого за то, что он не использовал ее им во благо.

Вот почему в первой трети XVI в., уже после того как в германских и швейцарских землях поднялись первые волны протестантского иконоборчества, а слухи о нем разнеслись по Европе, не всякого, кто покушался на статуи святых, сразу записывали в еретики. В их атаках часто видели привычное богохульство, а не фронтальную атаку на культ образов и весь строй религиозной жизни [Christin 1995: 217–218]. Антонио Ринальдески был повешен на окне палаццо Барджелло, но не всех святотатцев ждало столь суровое наказание (о наказании за богохульство словом и делом в Италии позднего Средневековья см.: [Коннелл, Констебл 2010: 77–93]). Порой опьянение и ссылка на иступление ума служили смягчающими обстоятельствами. К профессиональным иконоборцам относились гораздо жестче.

Само собой, «святотатец» и «иконаборец» – всего лишь идеал-типы. В реальности «святотатец», который наказывает святого за неисполнение договора, может сомневаться в силе патрона, эффективности конкретного изображения, а отсюда порой и в культе святых. Аналогично «иконаборец», низвергая и уничтожая идолов, отчасти выступает как наследник «святотатца», но переносит свой гнев с отдельного образа или святого на всю систему, а сомнение претворяет в отрицание⁵⁶.

Помимо наказания / шантажа «своих» святых и магической апроприации фрагментов изображения, о которых мы уже говорили, не стоит забывать об уничтожении или поругании вражеских сакральных символов. Как пишет Г.П. Маршал, солдаты, которые во время средневековых войн разбивали, сжигали или закидывали нечистотами чужих Мадонн или распятия, чаще всего не были ни еретиками, ни тем более безбожниками. Разорив церковь во взятом замке и надругавшись над стоявшей там статуей Богоматери, они часто отправлялись в свой храм, чтобы поблагодарить свою Богоматерь за помощь.

По свидетельству «Анналов Бертольда» [MGH SS 5: 313], в 1078 г. войска императора Генриха IV, вторгшись в Швабию, при одобрении своих епископов устраивали в церквях конюшни и отхожие места, а распятиям отрубали головы, ноги и руки [Marchal 1995: 1138, 1145–1148]. Салимбене де Адам в своей «Хронике» (1283–1288) рассказывает о том, как в 1285 г.

во время гражданской войны в Модене войско одной из враждующих фракций осадило замок Магрета. Когда он был взят, некий Нери ди Леккатерра,

войдя в храм блаженной Девы Марии, находившийся в замке, развел там костер, желая спалить его, и молвил: «Ну, защищайся, Святая Мария, если сможешь!» Но не успел он произнести эти дерзкие и поносные слова, как откуда ни возьмись прилетело пущенное кем-то копьё, пробило ему доспех, попало в сердце, и он тотчас же пал мертвым. А поскольку никто из своих уж точно не брался за копьё и тем более не обращал его против него, полагают, что поразил его не иначе, как сам Меркурий [имеется в виду св. Меркурий Кесарийский. М. М.], которому и раньше случалось карать за нанесенные преславной Деве Марии обиды... [Салимбене де Адам 2004: 643–644]⁵⁷.

Агрессия против чужих святынь, как пишет Г.П. Маршал, была призвана продемонстрировать их «пустоту». Уничтожая вражеских Мадонн или святых, средневековые солдаты не покушались на основы культа изображений и тем более не отрицали могущества Христа, Богоматери или небесных заступников. С одной стороны, они показывали, что Бог на их стороне, а не на стороне врага, что энергия высших сил действует лишь в их святынях, а святыни врагов мертвы и бессильны. С другой – уничтожение вражеских святынь подрывало сакральный «потенциал» противника и на самом практическом уровне демонстрировало его бессилие [Marchal 1995: 1148].

III. Слепые идолы: практики иконоборцев

Ритуалы насилия

В XVI в. в разных концах Европы, от германских княжеств и швейцарских кантонов в 1520–1530-х годах до Франции и Нидерландов в 1560-х годах, поднимаются волны протестантского иконоборчества. Последователи Цвингли в Цюрихе (1523) или гугеноты-кальвинисты в Бурже (1562) осмеивают, демонтируют, а порой ослепляют и сокрушают католических «истуканов».

По свидетельству монахини Жанны де Жюсси, в 1530 г. бернские солдаты-протестанты, пришедшие на помощь католической Женеве, которая тогда враждовала с Савойей, стали крушить «идолов» на территории союзника. В деревне Морж они избили всех попавшихся им на глаза клириков и принялись разорять церкви, уничтожая богослужебные книги и все изображения. Фигурам на фресках, рельефах и алтарных образах, которые они не могли сжечь, они выкалывали глаза пиками и мечами [Jeanne de Jussie 1865: 10; Eire 2003: 126]. Интересно, что здесь «ослепление» образов выступает как паллиативная мера в тех случаях, когда их не удавалось сжечь, т. е. уничтожить целиком. Весной 1534 г. волна иконоборчества поднялась уже в самой Женеве. 1 мая после протестантской проповеди некий Луи Шеневар вошел в храм кордельеров и на глазах монахов несколько раз ударил мечом по глазам статую св. Антония Падуанского, а после этого как ни в чем не бывало отправился на рынок, а потом сел обедать. Однако, по словам Жанны де Жюсси, его в тот же день настигла Божья кара: встав из-за стола, он внезапно испустил дух [Jeanne de Jussie 1865: 93; см.: Eire 2003: 135–136, 152].

Публичное поругание католических «идолов» было призвано продемонстрировать их бессилие. Когда их ставили лицом к стене, вешали вниз головой, кидали в огонь, крушили мечами, стаскивали с постаментов веревками, расстреливали из аркебуз, забрасывали нечистотами или кидали в выгребные ямы, они молчали, а значит – были мертвы⁵⁸. Унижая и уничтожая почитавшиеся прежде статуи и ретаблы, иконоборцы показывали, что это всего лишь камень, дерево, краска и позолота – презренная материя и ничего больше. Обличая немоту образов, которым «идолопоклонники» приписывали такое могущество, радикальные протестанты стремились нанести удар по Римской церкви – ведь почитание сакральных образов и особенно чудотворные изображения были одним из столпов ее власти.

Вот почему в тех случаях, когда очищение храмов от «идолов» проходило не единовременно, а в несколько этапов⁵⁹, иконоборцы часто сперва разбивали или сжигали самые почитаемые образы и лишь затем «обезвреживали» остальные [Michalski 2003: 77]. Во многих случаях изувеченные и униженные статуи или ретаблы оставались на своем месте как пародия на самих себя, тень своего прежнего могущества [Бельтинг 2002: 513–514; Koerner 2008: 106–108].

По сохранившимся памятникам и описаниям современников видно, что иконоборцы во многих случаях не стремились (или по разным причинам не могли) уничтожить ненавистных им «идолов» целиком и атаковали лишь ключевые точки на их деревянных или каменных телах. Они стесывали, отламывали, отстреливали или выскабливали элементы, воплощающие (лишь для католиков или для них самих?) их жизнь и силу. Прежде всего, под их прицелом – лица и руки, а на лице (если оно не уничтожалось целиком) – органы чувств: рты, носы, уши и, конечно, глаза [Бельтинг 2002: 513–514; Christin 1994: 222; Michalski 2003: 76–77; Koerner 2008: 108, ill. 44]. В Англии XVI–XVII вв. прокатилось несколько волн официального и стихийного иконоборчества. На панелях крестных перегородок (англ. *rood screen*), отделявших клирос церкви от нефа, кое-где остались фигуры святых с выскобленными до деревянной основы лицами и ладонями. На витражах лица святых порой заменялись прозрачным стеклом или закрашивались [Graves 2008: 38–43. Fig. 1–2].

В 1562 г. гугеноты, взяв Бурж, атаковали скульптурное убранство готического собора Сент-Этьен⁶⁰. Как показывают О. Кристен, М. Дженнингс и Ф.П. Килкойн [Christin 1988: 52–53; Jennings, Kilcoyne 2003: 285–297], иконоборцы обрушились прежде всего на лица сакральных персонажей – Бога Отца, Христа и Богородицы⁶¹, их руки (особенно в жестах молитвы и благословения), инсигнии мирской и духовной власти (ключи апостола Петра, короны, ассоциировавшиеся как с небесной иерархией, так и с католической монархией, и т. д.) и любые символы институциональной церкви, ее могущества и ритуалов (епископы в митрах, сцены литургии, церковного поставления и др.)⁶². У некоторых фигур (например, Христа), сохранивших лица, отбиты носы и, вероятно, повреждены глаза. На северном портале кто-то отбил ногу, руки и голову младенцу Христу, которого держала на руках Богородица (ее лицо тоже стесано) [Jennings, Kilcoyne 2003: Fig. 1]. Показательно, что на южном портале, где был изображен Христос во славе, кто-то отломал его правую руку в жесте благословения, но не тронул левую, держащую Евангелие (вероятно, свою роль здесь сыграло особое почтение протестантов к Писанию, которое для них, в отличие от католиков, воплощало всю полноту истины (принцип *sola fide*), не нуждающейся в Предании)⁶³.

Возможно, кто-то из иконоборцев, атакуя органы чувств (глаза, уши, носы и уста) католических «идолов», следовал за программой, заданной в строках Псалтири (113: 12–15), обличающих языческих истуканов: «А их идолы серебро и золото, дело рук человеческих. Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат; есть у них ноздри, но не обоняют; есть у них руки, но не осязают; есть у них ноги, но не ходят; и они не издают голоса *гортанью* своею» (курсив мой. – М. М.). Идолы немые, слепые, глухие, недвижимы, бессильны, ибо мертвы.

В Византии VIII–IX вв. текст 113-го псалма был объектом полемики между иконоборцами и иконопочитателями. С точки зрения иконоборцев, эти строки относились не только к языческим божкам, но и к иконам, которые так же немые и бессильны. Защитники культа образов напоминали, что Господь, запретив создавать кумиров, повелел украсить ковчег изображениями двух херувимов (Исх. 25: 18–20), а потому запрет на почитание образов касается лишь идолов, созданных по научению дьявола, а не икон, которые возводят молящегося от материального образа к невидимому первообразу и угодны Богу.

На одном из листов Псалтири IX в. из Пантократорского монастыря на Афоне [Cod. 61. Fol. 165] рядом с этими строками изображен патриарх-иконоборец Иоанн VII Грамматик. Рядом с ним стоит царь Давид, указывающий на изображение Скинии с ее ковчегом, жертвенником и светильниками, которые, как сказано в Книге Исход, Господь повелел изготовить мастеру Веселеилу (Исх. 31: 1–11). Эта полемическая композиция отстаивает позицию иконопочитателей и напоминает критикам икон о разнице между идолом и сакральным образом [Brubaker, Haldon 2001: 46–47. Fig. 35; Corrigan 1992: Fig. 44]. Как и на миниатюрах Хлудовской псалтири [Щепкина 1977: Л. 35 об., 51 об.], Иоанн изображен со вздыбленной копной волос, придающей ему сходство с бесом (об это мотиве см.: [Corrigan 1992: 29; Антонов, Майзульс 2011: 43–52]), а кто-то из читателей – опять же, как в Хлудовской псалтири, – вдобавок выскоблил ему лицо⁶⁴. Изображение иконоборца, который, согласно преданию, после низложения и заточения в монастырь выскоблил глаза на иконе, за что получил двести ударов плетью, само было ослеплено и обезличено.

Те же мотивы из 113-го псалма в XVI в. использовали в своих обличениях католических «идолов» и протестантские

иконоборцы. Например, виттенбергский теолог Андреас Карлштадт, чья позиция по вопросу о сакральных изображениях была намного радикальней, чем у Мартина Лютера [Asselt 2007: 300–301; Wirth 2011: 392], порицает художников, которые позабыли, что «глаза образов не видят, а сердца их не разумеют» (цит. по: [Бельтинг 2002: 606]; о сравнении византийского и протестантского иконоборчества см.: [Freedberg 1977]).

Выкалывая глаза «истуканам» Христа, Богоматери или святых, иконоборцы, видимо, не столько их ослепляли, сколько хотели продемонстрировать, что они и так слепы («есть у них глаза, но не видят»). Отламывая статуям руки (особенно в жестах молитвы и благословения), они не лишали их силы или «обезвреживали», а демонстрировали их бессилие («есть у них руки, но не осязают»).

До наших дней в разных концах Европы сохранилось довольно много ослепленных изображений⁶⁵. Одно из них – алтарная панель с изображением Мессы св. Григория, созданная в 1491 г. (сейчас хранится в *Stadtmuseum* в Мюнстере, Германия) (ил. 9) (см.: [Koerner 2002: 185–186, ill. P. 184⁶⁶; Koerner 2008: 110]). На ней кто-то ударами острого предмета выбил глаза практически всем персонажам. Месса св. Григория – один из популярнейших благочестивых сюжетов позднего Средневековья. Он иллюстрировал предание о том, как во время мессы папа Григорий Великий (590–604) увидел над алтарем фигуру Христа, окруженную орудиями страстей. Эта легенда, призванная подтвердить католический догмат о реальном присутствии тела и крови Христовых в евхаристических дарах, была неразрывно связана с практикой индульгенций, вызывавшей ненависть реформаторов. Всякий, кто молился перед многочисленными изображениями Мессы, рассчитывал получить индульгенцию на десятки, сотни и тысячи лет чистилища [Gottler 2001; Wirth 2011: 375–383].

На панели из Мюнстера неизвестный иконоборец прицельными ударами выбил глаза у двух дьяконов, слева и справа от папы, у двух кардиналов, стоящих чуть дальше, у всех епископов, монахов и знатных мирян, собравшихся вокруг алтаря, и даже у крошечной фигурки донатора, опустившегося на колени за спиной папы. Неослепленными остались только два лика Христа (в образе Мужа Скорбей (*Imago Pietatis*), восстающего из гроба, установленного на алтаре, и на плате Вероники,



*Ил. 9. Ослепленные клирики и бюргеры
Алтарная панель «Месса св. Григория», 1491 г.
Мюнстер. Stadtmuseum*

свисающем с саркофага), а также одного из мирян, стоящего в левом углу, в глубине, за спиной иерархов⁶⁷. Важно, что св. Григорий – протагонист истории, воплощающий власть Римской церкви, – изображен лицом к алтарю и, соответственно, спиной к зрителю (как подчеркивает Ж. Вирт, перед художниками, представлявшими Мессу св. Григория, стояла сложная задача: они должны были изобразить святого, что обычно требовало фронтальности, однако во время мессы священник стоял лицом к алтарю, т. е. спиной к пастве [Wirth 2011: 377–378]). Мы не видим не только лица папы, но и его профиля – голова едва заметно повернута вправо, так что в «кадре» оказывается только его щека. Не имея возможности ослепить папу, неизвестный иконоборец выбил дыру у него на скуле.

В Европе XVI в. протестанты-иконоборцы ослепляют не только святых или изображения клириков, но и фигуры мирян, действующих в политически или религиозно «неблагонадежных» сюжетах. Один из ярких примеров – полиптих «Семь деяний милосердия», созданный в 1504 г. для церкви Св. Лаврентия в Алкмааре (Амстердам. Rijksmuseum) [Freedberg 1985: 26; Freedberg 1986: 76; Freedberg 1989: 415–416].

Концепт деяний милосердия восходит к словам Христа (Мф. 25: 34–36), обращенным к праведникам, которые на Страшном суде встанут по его правую руку: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне». На семи панелях полиптиха мы видим сцены, иллюстрирующие семь обязанностей христианина: накормить голодного, напоить страждущего, одеть нагого, похоронить мертвого, дать приют страннику, навестить больного и посетить заключенного в темнице.

Видимо, во второй половине XVI в. (нельзя точно сказать, было ли это во время первой волны иконоборчества в Нидерландах в 1566 г. или позже) эта работа Мастера из Алкмаара подверглась атаке. Ее следы, частично убранные во время реставрации [Bruyn Kors 1975], все еще отчетливо видны. Кто-то не только почти стесал лица у монахов, которые опускают гроб в землю (клирики подвергались агрессии и на



*Ил. 10. Ослепленный бюргер
Фрагмент одной из частей полиптиха
«Семь деяний милосердия»
Мастера из Алкмаара, 1504 г.
Амстердам. Rijksmuseum*

других изображениях), но и размахисто выбил глаза у многих фигур мирян: богато одетого горожанина, одевающего нищего [Freedberg 1985: ill. P. 27; Freedberg 1989: ill. 186] (ил. 10), еще одного буржуа, пришедшего с милостыней к узникам, и т. д. Вероятно, для кальвинистов-иконоборцев сцены деяний милосердия олицетворяли католическую доктрину оправдания делами и всю ненавистную им индустрию «покупки» спасения, которую они отвергли.

Разрушительная энергия иконоборцев в основном обрушивается на публичные образы (статуи, ретабли, фрески, витражи), а не на книжную миниатюру. Однако во время «войны с идолами» систематическая цензура или стихийная агрессия обращались и на фигуры святых, заключенные в переплеты. Вспомним о нимбах сакральных персон, которые в 1417 г. выскоблили из богослужбных книг английские лолларды [Aston 1984: 173], или о бесчисленных изображениях и упоминаниях Томаса Бекета, которые

Генрих VIII в 1538 г. повелел вымарать не только на алтарях и витражах, но и в рукописях [Sansterre 2013]. Например, в Псалтири Латтрела [London. BL. Ms. 42130] лицо мятежного архиепископа было перечеркнуто крестом [Camille 1998: 140, note 3]⁶⁸. В 1562 г., овладев Лионом, гугеноты не только уничтожают статуи, реликварии и алтари, но и церковные книги, которые они в знак осмеяния таскают по улицам [Christin 1994: 221]⁶⁹.

Протестанты систематически ослепляли католических святых, Деву Марию и Христа. Католики порой выкалывали и перечеркивали глаза на портретах Лютера. Сам жест ослепления образа был шире конфессиональных границ. На фоне протестантской «войны против идолов» в католическом мире множились сюжеты о кровоточащих изображениях и святых, которые, не давая себя в обиду, наказывали святотатцев внезапной болезнью или смертью (подобные чудеса наказания, или «негативные чудеса», были широко распространены еще в Средневековье [Sigal 1985: 276–282; Sansterre 1999]). Однако аналогичные истории начинают циркулировать на протестантской стороне баррикад.

Уже к 1519 г., т. е. еще до того, как среди протестантов поднялись первые волны иконоборчества, в Германии стали ходить гравюры с ликом виттембергского реформатора. На известной работе Ганса Бальдунга Грина (1521) Лютер изображен с нимбом святого и голубем, символизирующим Святого Духа, над его головой. Католики обвиняли покупателей этого изображения в том, что те святотатственно его почитают, носят с собой и прикладывают к нему, словно к лику святого. На Вормском рейхстаге 1521 г., осудившем учение Лютера, его новоявленные «иконы» были приговорены к сожжению. На одном из экземпляров гравюры Грина, хранящемся в библиотеке Марбургского университета, кто-то пририсовал Лютеру усы и оставил на его правом глазу черное пятно [Koeniger 2002: 183; Koeniger 2008: 114–115, ill. 51].

Не только в XVI, но и в XVII–XVIII вв. портреты виттембергского реформатора периодически подвергаются агрессии со стороны католиков. Причем, как и в католических «примерах» о чудесах от распятий, образов Богоматери или святых, святотатцев, покусившихся на лики Лютера, тоже ждет немедленная кара свыше. Например, библиист, историк и лексикограф Иоганн-Христиан Шеттген в своей истории города

Вурцена (1717) упомянул о том, как во время Тридцатилетней войны солдат-католик попытался выколоть глаза портрету Лютера, висевшему в соборе. Для этого он взобрался на табурет, но, по Божьему мановению, свалился с него и сломал себе шею. По другому свидетельству, в Страсбурге в 1657 г. ученик мясника в гневе бросил нож в глаз портрета Лютера, стремясь выколоть ему глаз, но нож отскочил и выбил глаз ему самому. Дидактический параллелизм преступления и наказания постоянно встречается и в католических историях о фигурах святых, поруганных протестантами. В городе Эльванген один швед отрезал правую руку статуе Богоматери – тотчас его собственная правая рука начала гнить [Scribner 1986: 51, 65; Scribner 1987: 335–336, 350]⁷⁰.

*Тело святого –
тело преступника –
тело еретика*

В 1562 г. в Лионе пастор Жак Дюфи вошел в собор Сен-Жан и, сбросив на пол большое распятие, обезглавил его мечом, с криком «Вот голова идола!» поднял ее вверх и после этого разрубил тело статуи на четыре части [Christin 1994: 221].

Четвертование статуи не случайно напоминает четвертование преступника. Тело «идола», даже если оно вырезано из дерева или камня, все равно остается телом. Исследователи неоднократно обращали внимание на то, что в позднее Средневековье и раннее Новое время фигуры святых расчленяли или увечили по тем же (или почти тем же) «правилам», что тела осужденных. Правосудие того времени активно использовало увечащие наказания и казни, связанные с расчленением плоти. За различные преступления палачи выкалывали преступникам глаза, отрезали носы и уши, вырывали языки, отсекали руки и ноги, а потом уже рубили головы. Точно так же иконоборцы отсекали «идолам» головы, отрубали конечности и обрушивались на их органы чувств (глаза, носы, рты, уши) [Warnke 1973; Michalski 2003: 76–77; Koerner 2008: 108]. Ритуалы насилия [Земон Дэвис 2006] по отношению к деревянным и каменным телам святых напоминают жестокий театр увечащей пытки и казни.

Наказание часто нацелено на те органы, которые «виновны» в преступлении, и отпечатывает приговор на теле осужденного. Содомитов порой кастрировали, богохульникам вырезали или протыкали язык, вора и убийцам отсекали кисти рук и т. д. Судьи заставляли преступника «расплатиться» тем органом, которым он совершил свое злодеяние, и делали зримой его вину. Одновременно увечья, подобно клеймению, должны были предотвращать рецидивизм (скажем, вор без руки вряд ли вернется к своему ремеслу, а если вернется, то вряд ли сможет в нем вновь преуспеть) и не позволяли преступнику смешаться с добропорядочными согражданами [Friedland 2012]. Поэтика правосудия требовала, чтобы казнь, как писал М. Фуко, вынесла на всеобщее обозрение истину преступления [Фуко 1999: 38]⁷¹.

Аналогично насилие над телами еретиков делало зримым их отступление. В своем масштабном исследовании религиозного насилия и эсхатологического дискурса во времена французских религиозных войн XVI в. Д. Крузе напомнил о том, что стигийные убийства и казни гугенотов часто сопровождалось изуверованием их лиц. Наэлектризованные ненавистью католики отрезали носы, уши и выкалывали глаза как живым еретикам, так и их трупам. В 1562 г. в Бар-сюр-Сен гугенота Пьера Клемана повесили, а потом, вынув его труп из петли, выкололи ему глаза и отрезали нос, прежде чем сбросить изувеченные останки в воду. В том же году в Пон-Одмере одному пастору, наоборот, прежде чем вздернуть его на виселице, отрезали уши и выкололи глаза; другому пастору вырвали глаза, а потом поджарили его на медленном огне; в еще одном месте женщины-католички выкололи мертвым еретикам глаза булавками и т. д. [Crouzet 1990: 279–284]. Протестантские мартирологи и свидетельства современников полны подобными известиями. Даже если не все из них документально точны, ослепление еретиков (живых или мертвых) упоминается вновь и вновь. В чем смысл этого жеста?

Ритуализованное насилие толп, вероятно, копировало символику увечящих казней. Однако, как подчеркивает Д. Крузе, надругательства над телами еретиков были гораздо более «изобретательны» и их прагматику не сведешь к эрзац-правосудию. Он призывает также учитывать социальные коды, лежавшие за пределами юридической сферы. В культуре XV–XVI вв. раны, оставленные на лице, были прямо связаны с дискурсом чести

и бесчестья. Лицо – метонимическое воплощение индивида, средоточие его чести и «самости». Удар, нанесенный в лицо, или оставленное на нем навсегда увечье – это не только опасная рана, но и клеймо, вызов, брошенный жертве. Как гласил венецианский закон 1443 г., «лицо – это благороднейшая часть тела (поскольку оно олицетворяет тело в его совокупности и воплощает в себе доброе имя), поэтому, если оно изувечено, это означает унижение всего тела» [Crouzet-Pavan 1988: 931]⁷².

Однако для понимания экстремального насилия времен религиозных войн, по мысли Д. Крузе, еще важнее оказывается эсхатологическая символика. Изуродование лица служит орудием дегуманизации и демонизации. Отрезав еретику нос и уши, выколол ему глаза, католики отпечатывают на его теле знаки будущего загробного осуждения. Изуродованный враг или труп врага – слуга дьявола, который уже здесь, в этом мире, отдан чертям.

Отрезая гугенотам уши и выкалывая им глаза, католические толпы «изобличают» те органы чувств, которыми еретики согрешили (аналогично тому, как в описаниях и на многих изображениях преисподней органы, «виновные» в преступлении или «ответственные» за греховное удовольствие, превращаются в цель или орудие наказания: клеветникам вырывают языки, пьяницам заливают в рот расплавленную смолу, содомитов задом насаживают на кол, обжор подвешивают за языки, а завистников – за глазницы [Baschet 1985: 196]). Ослепив гугенота, палачи делают зримым то духовное ослепление, в котором он пребывал, отринув истинного Бога и отдав себя во власть дьявола. Например, в популярнейшем «Большом пастушеском календаре» («Le Grant Calendrier et compost des bergiers»), который множество раз издавался в конце XV и в XVI в., виновных в унынии (*acedia*, *paresse*) и производных от него грехах истязают змеи. Они впииваются в уши, носы, глаза и другие части тела грешников. Тот же набор точек (руки, ноги, нос, уши, глаза), которые пожирают змеи и жабы, фигурирует, например, в стихотворной «Печальной жалобе осужденной души» («La complainte doloireuse de lame damnee...») [Crouzet 1990: 279–288] и многих других текстах, посвященных посмертной участи грешников.

Атакуя тела гугенотов, слуг дьявола, католики обезвреживают те же самые точки, воплощающие жизнь и силу убитых, какие их предки (а возможно, и они сами) атаковали на изображениях демонов и грешников.

Заключение: многозначный жест

Выкалывание и выскабливание глаз персонажей икон, фресок, миниатюр, портретов или плакатов встречается настолько часто в столь многих культурах, что его легко принять за антропологическую константу и на этом поставить точку в исследовании. Действительно, параллели напрашиваются сами собой. Константинопольский патриарх-иконоборец Иоанн VII Грамматик (837–843), по преданию, выскабливал глаза святым на иконах; точно так же поступали иконоборцы-мусульмане, встречая христианских или буддистских «идолов»; иконоборцы-протестанты XVI–XVII вв., боровшиеся с католическим «идолопоклонством»; сами католики той поры, когда им попадались портреты ересиарха Лютера; поколения тираноборцев, выкалывавшие глаза ненавистным императорам, королям и диктаторам; дети, перечеркивающие глаза персонажам в книжке без всякого ясного умысла, и т. д. Не только в различных религиозных традициях, но и в глубоко секуляризованном обществе глаза воспринимаются зрителем как средоточие жизни изображения. Однако при внешнем сходстве (если не идентичности) жеста мотивы агрессии, ее эмоциональный подтекст и, что не менее важно, ожидаемый результат оказываются принципиально различны.

Одни персонажи без глаз и без лиц, которых мы встречаем на страницах средневековых рукописей, явно были целенаправленно изувечены кем-то из читателей. Те ослепляли демонов и грешников, чтобы защититься от их опасного взгляда или скорее, чтобы отомстить силам зла и нейтрализовать их присутствие. Порой читатели атаковали также фигуры святых, наказывая их за отказ помочь («несоблюдение договора») или стремясь получить части изображения, чтобы использовать их в магических и медицинских целях. В любом случае и ослепление негативных образов, и наказание святых, и тем более магическая апроприация фрагментов статуй, фресок и миниатюр подразумевают веру в силу изображения (сколь бы термин «сила» ни был расплывчат).

Другие образы доносят следы догматической и моральной цензуры. Скажем, отдельные изображения Бога Отца, ви-

димо, были обезличены как сомнительные или ложные. Точно так же читатели атаковали на миниатюрах нагие тела, сцены соития и сексуальные органы, которые выскабливались или записывались как непристойные.

Наконец, часть фигур святых пала жертвой тактильного благочестия. Многие лики Христа, Богородицы и святых стерлись оттого, что к ним во время молитвы прикладывались губами, прикасались пальцами или прижимали к себе, и никто их специально не ослеплял.

В отличие от иконоборчества, которое часто превращалось в коллективный ритуал, ослепление демона или грешника на миниатюре – это, видимо, чаще всего индивидуальный акт, совершающийся в уединении. Его психологический механизм двойствен. Дж. Кернер удачно противопоставляет насилие как отклик на изображение (когда зритель реагирует на творящееся у него на глазах зло и выскабливает фигуры палачей, измывающихся над Христом) и насилие, обращенное против изображения как такового (иконоборчество) [Koenig 2002: 198; Koerner 2008: 111; Christin 1994: 217].

Однако тут есть еще один нюанс. С одной стороны, средневековые мастера представляли демонов с грешниками уродливыми и агрессивными именно для того, чтобы вызвать к ним ненависть и продемонстрировать зрителю, куда ведет путь греха. В этом смысле ответная агрессия свидетельствует об эффективности изображения. С другой – иконографический код оказывается слишком действенным. Даже самый угрожающий образ вряд ли создавался в расчете на то, что его уничтожат (не стоит забывать: хотя тысячи демонов и грешников были обезличены или ослеплены, это лишь малая толика всех бесов, мучителей или еретиков, созданных средневековыми мастерами).

Агрессия против персонажей, размещенных на одной миниатюре и особенно на разных листах одной рукописи, чаще всего действует избирательно, и мы редко можем понять логику этого выбора. Кажется, что фронтальные образы (которые смотрят прямо на читателя) атакуются чаще, чем профильные. Когда сюжет миниатюры подчеркивает иерархические отношения между злодеями (скажем, император-язычник отдает палачам христианина на растерзание), с большой степенью вероятности обезличены будут либо все, либо лишь повелитель (источник зла). Однако это не правило, а скорее тенденция: в рукописях

множество затертых бесовских профилей, а в сценах мученичества часто без лиц остаются рядовые, а не командующие.

Одни зрители атакуют персонажей изображения, чтобы заставить их действовать, наказать за бездействие или защититься от их опасной силы. Например, человек, который выскабливает лицо дьяволу или наказывает статую святого, через образ метит в прообраз – силу, стоящую за изображением и действующую через него. В отличие от него, протестанты-иконоборцы в XVI в. (как и многие иконоборцы в другие эпохи) восстают против самого культа образов и атакуют «истуканов» с нимбами, чтобы продемонстрировать их бессилие.

Само собой, «иконопочитатель» и «иконоборец», как мы говорили выше, – это идеал-типы, и реальность устроена сложнее. В 1654 г. патриарх Никон, борясь с иконописанием на европейский манер, повелел конфисковать образы «нового письма», выскрести лики изображенных на них святых, выскоблить им глаза, стереть надписи (обязательный элемент на моленном образе) и носить их в изувеченном виде по московским улицам, зачитывая царский указ о запрете впредь писать иконы с польских и «фряжских» образцов. По свидетельству Павла Алеппского, патриарх сам разбивал непотребные иконы о пол Успенского собора, и только заступничество царя Алексея Михайловича уберегло их от сожжения – вместо этого обезличенные доски закопали [Павел Алеппский 1897: 1897: 136–137; Булычев 2005: 167–168].

Ослепляя святых, Никон, естественно, выступал не против культа икон и не против конкретных небесных заступников, а против «живоподобных» образов, которые требовалось уничтожить для сохранения старого благочестия. Однако действовал он теми же методами, что и радикальные протестанты-иконоборцы и многочисленные средневековые читатели, затиравшие на миниатюрах чертей и грешников.

Примечания

¹ Это не единственная «ослепленная» фигура в рукописи: например, на листе 195 выскоблены глаз и пасть двурогого зверя – Лжепророка (в отличие от Ада, он изображен в профиль), а на листе 246 целиком стерто лицо Антихриста (в антропоморфном обличе).

² Слово «вандализм» плохо тем, что подразумевает бессмысленное разрушение ради разрушения. «Иконоборчество» тоже здесь плохо подходит. Этот термин обычно описывает агрессию против (религиозных) образов, когда они уничтожаются или подвергаются поруганию из враждебности к самому принципу репрезентации (как в библейском запрете на создание кумиров) или культу изображений.

³ Есть вероятность, что многие изображения, которые мы обсуждаем ниже, были атакованы уже в Новое время. Даже если так, систематический характер повреждений явно указывает, что в большинстве случаев мы имеем дело не с детской шалостью (хотя и в детской шалости может быть своя логика), а с целенаправленной читательской стратегией. Кроме того, мы старались учитывать только те повреждения на миниатюрах, которые явно связаны с активностью читателя и не похожи на случайное выпадение красочного слоя.

⁴ В 1949 г., накануне 70-летия Сталина, в Восточном Берлине был найден портрет вождя, измазанный чернилами и грязью. Рот и глаза Сталина были проткнуты. Точно так же кто-то выколол глаза на портретах Эрнста Тельмана [Tikhomirov 2013: 73].

⁵ Характерный пример – газон на Лубянской площади в Москве, своей пустотой напоминающий о свергнутой в 1991 г. статуе Ф.Э. Дзержинского, «железном Феликсе».

⁶ Читатели часто затирают даже крошечное лицо змея-искусителя, обвинившегося вокруг древа познания добра и зла. См. французскую Библию 1230–1250-х годов [Paris. BM. Ms. 38. Fol. 6v]. Такого же змея без лица мы встречаем и в древнерусских рукописях, например в синодике 1670–1680-х годов из Ярославля [ГТГ 2010: Ил. IX.4].

⁷ На алтарной панели Паоло Уччелло «Чудо об оскверненной гостии» (ок. 1465) тела демонов, пристроившихся в ногах умирающей женщины, покрыты густой сеткой царапин (на телах ангелов, стоящих у изголовья, ничего подобного нет) [Aronberg Lavin 1967: 2, 8, Fig. 10; Махов 2011: Ил. С. 18].

⁸ Как у демона с массой выбоин на теле во французской рукописи «Паломничества жизни человеческой» Гийома де Дегильвиля (вторая половина XIV в.) [Paris. BSG. Ms. 1130. Fol. 075v].

⁹ См. точки на лицах покойников на иллюстрации популярной легенды о встрече трех мертвых и трех живых во французском Часослове (ок. 1490) [Harvard University. Houghton Library. Ms. Ms. Lat. 253. Fol. 86v].

¹⁰ Иногда демонические и непристойные образы стесываются также в скульптурном убранстве храмов. См. капитель с изображением

обезьяны (персонаж с явными сексуальными коннотациями) в церкви Нотр-Дам в Орсивале (XII в.). Кто-то отбил ей лицо и выставленный напоказ фаллос [Baschet, Bonne, Dittmar 2012: Fig. 26].

¹¹ Ср. две фигуры демонов в византийской Псалтири Феодора (1066) [London. BL. Ms. Add 19352]. На Fol. 78 черный крылатый бес явно был размазан с помощью жидкости (мы видим большое пятно), на Fol. 123v торс другого демона старательно выскоблен, так что от него остались лишь ноги и крылья. На миниатюре в «Паломничестве души» Гийома де Дегильвиля (Фландрия, ок. 1400) фигура дьявола загерта так, что за пределами черного пятна видны только рога на его голове и рог, в который он трубит [Schmitt 1984: 19, III. 8].

¹² В средневековых путеводителях по Святой Земле приводится устрашающая история одного сарацина, который в храме Гроба Господня вырвал глаза у изображения св. Панталеона (Пантелеимона). Тотчас же его собственные глаза выпали из орбит [Colcer 1964: 94].

¹³ По экспериментальным данным нейрофизиологов, при распознавании лиц мозг опирается на определенный набор ключевых точек. Прежде всего это глаза, нос и рот (по той же логике в некоторых компьютерных алгоритмах распознавания лиц они объединяются в простейшую Т-образную модель лица). Эти элементы отвечают как за вычленение лиц среди других объектов, так и за идентификацию конкретного лица в ряду прочих. Те же самые элементы вычленяются при восприятии изображений и позволяют без труда идентифицировать лицо даже на самом стилизованном и абстрактном рисунке или скульптуре [Tsao, Livingstone 2008]. Я благодарю канд. психол. наук Дину Девятко за консультацию.

¹⁴ Этот факт важен, поскольку еще в 1920 г. английские солдаты откопали в Дура-Эвропос храм Баала, тоже украшенный фресками. Еще до того как туда добрались археологи, местные бедуины-мусульмане выбили глаза персонажам росписи [Kelley 2004: 61].

¹⁵ См., например, фрески с множеством ослепленных святых в монастыре Св. Неофита Затворника на Кипре [Mango, Hawkins 1966]. Однако надо иметь в виду, что не все фрески, которые, как считается, были повреждены мусульманами, в действительности изуродованы именно ими. Скажем, в Сербии (и тут она явно не одинока) некоторые фигуры святых, вероятнее всего, были ослеплены прихожанами, которые растворяли соскобленную с фресок краску в воде и использовали этот настой в магических или лечебных целях [Pantelić 2011: 446–447; ср.: Plesch 2002].

¹⁶ На миниатюре из рукописи (XIII в.) с *макалами* (плутовскими новеллами) аль-Харири (1054–1122) кто-то одновременно и выскреб лица, и перерезал горло трем персонажам [Flood 2002: Fig. 6]. См. выскобленные лица на множестве миниатюр в персидской рукописи «Самак-айяр» (ок. 1330) Садака ибн Абуль Касима Ширази (на некоторых затертых лицах двумя точками заново нарисованы глаза) [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Ouseley 380] или в «Шахнаме» 1333 г. [Адамова, Гюзальян 1985]. Вероятно, что мусульманские иконоборцы тоже порой обезличивали не все образы подряд, а атаковали негативных и демонических персонажей.

¹⁷ Например, во французской рукописи «Романа об Александре» (XIV в.) старательно выскоблены два сплетенных в объятиях возлюбленных [London. BL. Ms. Royal 20 A V. Fol. 68v]. Говоря о цензуре благопристойности, не стоит забывать, что многие средневековые образы с сексуальной символикой или просто нагие фигуры (от грешников в преисподней до голого младенца Христа на коленях у матери) подвергались цензуре, записывались и переписывались во время католической Контрреформы XVI–XVII вв. [Freedberg 1971].

¹⁸ См. миниатюры в английских псалтирях XIV в. [Paris. BNF. Ms. Latin 765. Fol. 15; Oxford. Bodl. Lib. Ms. Gough Liturg. 8. Fol. 62v].

¹⁹ Например, в Псалтири Тиберия XI в. [London. BL. Ms. Cotton Tiberius C VI. Fol. 16; см.: Bovey 2002: 32].

²⁰ Как в рукописи «Золотой легенды» XIV в. [Paris. BNF. Ms. Français 185. Fol. 217].

²¹ См. Маклсфилдскую псалтирь (ок. 1330) [Cambridge. The Fitzwilliam Museum. Ms. 1 2005. Fol. 140].

²² На «Страшном суде» Джованни ди Паоло (середина XV в.) из Национальной пинакогеки в Сиене фигуры бесов-палачей покрыты густой сетью царапин [Махов 2011: Цв. вкл. 19, 22].

²³ Само собой, мы не можем знать, насколько эта граница была очевидна для зрителей конкретного изображения.

²⁴ Например, во множестве рукописей читатели атаковали изображения императора Нерона, перед которым стоят апостолы Петр и Павел. См. английский и французский житийные сборники XIII и XIV вв. [London. BL. Ms. Royal 20 D VI. Fol. 1; Paris. BNF. Ms. Français 185. Fol. 27v].

²⁵ Paris. BM. Ms. 506 (Часослов. Франция, сер. XV в.). Fol. 33; Oxford. Bodl. Lib. Ms. Ashmole 1525 (Псалтирь. Англия, нач. XIII в.). Fol. 49v. Иуда остается без лица также во множестве византийских рукописей. Например, в Бристольской псалтири XI в. у первосвя-

щенника Каиафы, передающего Иуде кошель с 30 сребрениками, и у самого апостола-отступника выбиты глаза [London. BL Ms. Add. 40731. Fol. 68].

²⁶ Paris. BM. Ms. 976 (Житие Иисуса Христа. Франция, кон. XV в.). Fol. 89; London. BL. Ms. Royal 19 C I (Матфре Эрмингау. Бревиарий любви. Франция, перв. четв. XIV в.). Fol. 174

²⁷ London. BL. Ms. Harley 2982 (Часослов. Нидерланды, втор. четв. XV в.). Fol. 31v.

²⁸ Все палачи обезличены также в сцене мученичества свв. Цецилии [Fol. 96v], Виктора [Fol. 130], Лаврентия [Fol. 211] и т. д.

²⁹ Точно так же в другом списке «Золотой легенды» на одной миниатюре [Paris. BNF. Ms. Français 185. Fol. 233v] два палача истязают двух мучеников – Гервасия и Протасия. Один истязатель обезличен, а второй – нет.

³⁰ Порой затирается не лицо повелителя, а его указующий перст – жест, который визуализирует злодейский приказ. См. сцену мученичества св. Панталеона в рукописи XIV в. [Paris. BNF. Ms. Français 185. Fol. 92v].

³¹ Как в сценах мученичества свв. Симплиция и Фаустина [Fol. 236v] или Доната из Ареццо [Fol. 246] во французском переводе «Золотой легенды» XIV в. [Paris. BNF. Ms. Français 185].

³² Возможен и другой вариант: читатели в основном атакуют как раз те образы грешников, которые специально не демонизировались (словно продолжая работу мастера и доводя до конца то, что он не сделал сам).

³³ На первой миниатюре [Fol. 67. Fig. 1] его стертое лицо было кем-то потом нарисовано вновь с помощью нескольких грубых черт, наметивших глаза, брови, нос, волосы и бороду.

³⁴ См. также подробный анализ затираний в списке мартиния св. Маргариты XII в. [Münich. Bayerische Staatsbibliothek. Ms. Clm 1133], где кто-то из читателей выскоблил фигуры демонов и римского префекта Олибрия [Vorland 2011].

³⁵ Электронное факсимиле рукописи доступно на сайте Библиотеки г. Селестат.

³⁶ Помимо этого, на миниатюрах рукописи есть еще несколько повреждений (возможно, разного происхождения). На листе 9 об. в сцене поклонения волхвов у одного из них полностью затерто лицо, а у другого – правая половина лица (третий не пострадал). На листе 19 вытерта левая половина лица Иоанна Богослова, стоящего слева от креста с распятым Спасителем, и лицо у персонификации Солнца.

³⁷ В рукописи множество разнообразных царапин, выпадений красочного слоя разной формы, так что не всегда просто отделить сознательные повреждения от случайной порчи. Например, на изображении Входа Господня в Иерусалим [Fol. 29] у Христа ровно по контуру сбито золото на нимбе. Возможно, кто-то соскоблил его для магических целей (такие случаи известны по источникам). Кроме того, на многих миниатюрах (видимо, при смене владельца) полностью записана коленапоклоненная фигура заказчицы – самой мадам Марии, стоящей на коленях перед ангелами и святыми [Fol. 56, 58, 62, 64 и т. д.].

³⁸ Например, в сцене Страшного суда [Fol. 52] у Христа-Судии затерта верхняя часть лица (так что не видно левого глаза) и левая рука с раной от гвоздя. Характер повреждений скорее напоминает слегка затертые лица Марии и Младенца в начале рукописи, чем полностью выскобленные лица грешников или некоторых святых.

³⁹ См. комментарий: *Livre de Madame Marie* 1997: 55–56, п 2. В этой сцене, где трое истязателей, облачив Христа в терновый венец, издеваются над Христом и бьют его, также повреждено и наполовину скрытое покровом лицо Иисуса. Кто-то с силой процарапал его крест-накрест. Мы не видим глаз Христа (они скрыты платом), но на их месте видны две выбоины.

⁴⁰ Читатель, обрушившийся на изображение, вероятно, метил также в орудие преступления – меч. Точно так же на [Fol. 82v] явно замазан стилет, который мучитель вонзает в голову св. Квентина. При этом сцена мученичества свв. Иоанна и Павла контрастирует с расположенной напротив сценой убийства св. Фомы Кентерберийского [Fol. 81]. Они перекликаются по композиции: фигура палача, который слева заносит меч над головой Павла, и другой палач, который справа готовится пробить голову Фоме, словно даны в отражении. Только слева все лица (и палачей, и жертв) повреждены, а справа ни одно не тронуто.

⁴¹ Логика повреждений часто бывает неуловима. В том же Часослове 1280–1290-х годов было затерто лицо дьявола с голой женщиной на плечах и еще одного дьявола, оседлавшего голого грешника [Fol. 78v, 86], а лица Иуды и распинателей Христа [Fol. 115, 132v] остались нетронуты.

⁴² Я уже комментировал эти миниатюры в нашей с Д.И. Антоновым книге [Антонов, Майзульс 2011: 30] и совершенно ошибочно усомнился в том, что протестанты, уничтожая лики святых, стали бы покушаться на изображения Христа. Само собой, «война с идолами» распространялась и на фигуры Спасителя.

⁴³ Во французском «Романе об Энее» (XII в.) Любовь ранит Лавинию стрелой любви к Энею. В античной традиции, прежде всего у Овидия, Купидон посылал ее из лука. Здесь же источником любовного наваждения становится глаз [Biernoff 2002: 48–49].

⁴⁴ Русский перевод, к сожалению, сделан нами не с турецкого оригинала, а с английского перевода [Kreiser 1990].

⁴⁵ Правда, повреждения на фигурах позитивных и негативных персонажей бывают настолько схожи, что порой трудно поверить, что одни затерлись со временем, а другие были целенаправленно обезличены. Например, в сцене бичевания Христа из Часослова XV в. [London. BL. Ms. Harley 2966. Fol. 30v] верх фигуры Христа почти полностью стерт (виден лишь смутный контур). Справа от него выше пояса превратился в пятно один из двух палачей. К.М. Руди предполагает, что Христос стал жертвой тактильного благочестия, а его истязатель – ненависти [Rudy 2011: 21, Fig. 17]. Однако есть вероятность, что владелец рукописи, прикладываясь или притрагиваясь к фигуре Спасителя, постепенно смазал и римского воина.

⁴⁶ В стихотворном житии аббата Рейхенау Витигово, созданном в 995 г., сказано, что в монастыре на стене был написан образ Богоматери с Младенцем. Проходя мимо, монахи преклоняли перед ним колени и во время молитвы прикасались к нему и покрывали его поцелуями (*orando tangunt ac sancta per oscula lambunt*) [Sansterre 1995: 282, 283, п. 15]. Руперт из Дейца в XII в. и многие монахини-визионерки позднего Средневековья описывают свои тактильные взаимоотношения с Распятиями и другими скульптурными образами: они целуют их, прижимают к себе, а порой – как доминиканка Маргарета Эбнер (1291–1351) – даже берут с собой в постель [Wirth 2011: 135–138].

⁴⁷ См. амулет с ликом св. Панталеона (Пантелеимона), сделанный из куска пергамена, вырезанного из рукописной Библии XIV–XV вв. [Boer 2011: 118–122, Ill. 1, 2].

⁴⁸ См. доклад Джона Лоудена на конференции «Известные и неизвестные сокровища» (Лондон, Британская библиотека, 2–3 июля 2007 г.): <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/TourKnownA.asp>

⁴⁹ В той же рукописи полностью вытерты лицо и верхняя часть торса Иоанна Богослова [Fol. 23v]. На другом листе [Fol. 29v] сохранилось одно из немногих в Англии изображений убийства Томаса Бекета: в 1538 г. король Генрих VIII повелел уничтожить все его образы и вычеркнуть его имя из богослужебных текстов. Здесь фигура Бекета осталась нетронута. Однако Дж. Лоуден (см. сноску

выше) в кратком комментарии не упоминает, что у двух из трех убийц, стоящих за спиной прелата, явно затерты лица – миниатюра избежала государственной-англиканской цензуры, но, возможно, еще до иконоборческой кампании Генриха VIII подверглась атаке кого-то из «мстителей» (интересно, что повреждены две фигуры, стоящие позади, а лицо непосредственного убийцы Бекета не тронута).

⁵⁰ Об этом говорит характер «травм»: стертые строго по контуру лица, прицельно выскобленные глазницы и прочие повреждения, которые вряд ли могли возникнуть от поцелуев и прикосновений.

⁵¹ Против изображений Бога Отца в облике седобородого старца выступали не только Джон Уиклиф и еретики-лолларды, но и некоторые богословы-схоласты XIII в. [Wirth 2011: 322–324, 341–343]. В рукописях лицо Бога-Отца часто выскабливали на иллюстрациях к различным ветхозаветным сюжетам, например в сценах молитв и видений. Там фигура Яхве обычно изображалась в небольшой облачной сфере в верхнем правом углу миниатюры. См. инициал французской Библии рубежа XIII–XIV вв. [Paris. BM. Ms. 34. Fol. 99v], где Анна, бесплодная жена Елканы, обращается к Богу с мольбой о потомстве (1 Цар. 1: 10–16). Были и другие спорные сюжеты. Например, английские лолларды обличали – и, возможно, атаковали – изображения святых в слишком роскошных одеждах [O’Connell 2000: 43].

⁵² Совсем по-иному оценивает схожие практики византийский император-иконоборец Михаил II Травл (820–829). В послании к западному императору Людовику Благочестивому он обличает связанные с культом икон суеверия и среди прочих злоупотреблений упоминает о том, что «некоторые пресвитеры и клирики соскабливают даже краски с икон и примешивают их к евхаристии» [Карташев 1994].

⁵³ Как подчеркивает Жан Вирт, изображение (*représentation*) воплощает присутствие (*présence*) невидимой (как Бог) или отсутствующей (как император) персоны. Основная функция образа состоит в том, что он позволяет обращаться к ней и обращаться с ней так, словно бы она присутствовала здесь и сейчас. Образам воздают почести, им адресуют молитвы, их украшают, одевают и раздевают, им подносят дары, торжественно переносят и вступают в множество других форм коммуникации. Антропоморфное изображение обладает намного большей, чем у различных символов, психологической убедительностью. Оно легко «впитывает» и надежду с любовью, и разочарование с ненавистью. Вот почему атака на ритуальную систему (от христианского культа до культа личности диктатора) так часто обрушивается именно на изображения, а не на безличные символы [Wirth 2002: 456].

⁵⁴ Б.А. Успенский приводит архаичный вариант восточно-славянской сказки о наказании образа св. Николая Мирликийского жадным богачом, где тот грозит выколоть у святого очи [Успенский 1982: 116].

⁵⁵ Флорентийские синоды 1516–1517 г. провозгласили, что агрессия против святых образов должна расцениваться как обида, нанесенная «тому, кто представлен этим изображением», и специально регламентировали наказание тех, кто, движимый дьявольской злобой, избивает изображения Христа и Девы Марии [Коннелл, Констебл 2010: 90; Vauchez 1999: 90].

⁵⁶ Критика культа образов, как он сложился в латинском мире после 1000 г. [Шмитт 2002], имеет давнюю историю. Задолго до Реформации в разных концах Европы поднимались религиозные движения (катары, лолларды, гуситы), обличавшие католический культ святых как идолопоклонство [Aston 1984; Vrenon 2007], а в самой католической иерархии периодически звучали голоса, критиковавшие суеверное благочестие масс, склонных отождествлять образ с прообразом и уповать лишь на «свою» Мадонну и «своих» святых [Trexler 1972; Marchal 1995: 1142; Spraggon 2003: 2–3].

⁵⁷ Стоит обратить внимание, насколько дерзкая реплика Нери «Ну, защищайся, Святая Мария, если сможешь!», которая стояла ему жизни, похожа на слова, с которыми иконоборцы в XVI в., по многим свидетельствам, сбрасывали с алтарей или отправляли в огонь распятия: «Если ты Бог, то спаси себя сам, а если ты человек, то кровоточи» (Базель, 1529 г.) [Michalski 2003: 78; Koerner 2008: 132]. Обе реплики странным образом напоминают слова, которые воины Пилата, злой разбойник и свидетели распятия бросали Христу: «Спаси себя самого, если ты Сын Божий, сойди с креста» (Мф. 27: 40), «Если ты царь Иудейский, спаси себя самого» (Лк. 23: 37), «Спаси себя самого и сойди со креста» (Мк. 15: 30). Христос не сошел с креста не потому что не мог, а потому что добровольно принес себя в жертву. Распятия и статуи святых, на взгляд иконоборцев, не защищались и не кровоточили, потому что были пусты и лишены силы.

⁵⁸ См. изображения различных иконоборческих «техник» на гравюрах и картинах XVI–XVII вв.: Christin 1994: II. 2; Koerner 2008: III. 62–64, 67–68.

⁵⁹ Например, в 1524 г. в Кенигсберге статую св. Франциска сначала снесли в подвал и лишь через некоторое время обезглавили [Scribner 1987: 114–115]. Фасад церкви Сан-Мартино де Бондо в швейцарском кантоне Граубюнден (Гризон) был украшен фреской

с изображением Девы Марии и св. Иоанна, Иакова, Христофора, Мартина, Антония и других. После того как деревня в 1552 г. перешла в протестантизм, роспись забелили. Однако, вероятно, еще до этого лица святых были выскоблены [Boscani Leoni 2005]. Точно так же в Англии, как предполагает П. Грейвс, некоторые изображения могли уничтожаться в несколько этапов. Во время первых волн государственного иконоборчества при Генрихе VIII и Эдуарде VI их изуродовали и многим стесали лица, чтобы их «обезвредить», а в середине XVII в., во время пуританской войны с «идолами», уже низвергли или уничтожили окончательно [Graves 2008: 37–38].

⁶⁰ Повреждение конкретных статуй, как это бывает почти всегда, трудно датировать с определенностью (так как скульптура собора также пострадала во время Французской революции, а какие-то фигуры, украшающие порталы, могли частично разрушиться и без чьей-то злой воли, под воздействием дождя и ветра), но большинство статуй, если судить по характеру повреждений, видимо, все-таки были изуродованы гугенотами.

⁶¹ Например, лица Бога Отца в сценах сотворения ангелов, сотворения Евы из ребра Адама и обращения Творца к Адаму и Еве [Christin 1988: Ill. 1, 2; Jennings, Kilcoyne 2003: 296].

⁶² В 1417 г. английские лолларды, которые тоже были враждебны культу образов, в нескольких богослужебных рукописях выскоблили имена святых и нимбы на их изображениях [Aston 1984: 173].

⁶³ Как ни странно, атаке гугенотов подверглись также фигуры грешников на тимпане Страшного суда (западный фасад): король, два епископа и распутница, которые варятся в адском котле [Christin 1988: 52–53; Jennings, Kilcoyne 2003: 286, 295].

⁶⁴ В рукописи множество других затертых фигур, например олицетворение ада – Гадес [Fol. 23; Corrigan 1992: Fig. 14]. Ср. с такой же заскобленной фигурой Гадеса в византийской Бристольской псалтири XI в. [London. BL. Ms. Add. 40731. Fol. 18; Corrigan 1992: Fig. 15].

⁶⁵ Многие изображения, подвергшиеся атаке английских иконоборцев, в 2013–2014 гг. собраны на выставке в лондонской галерее «Tate»: «Art under attack. Histories of British Iconoclasm».

⁶⁶ Подпись к иллюстрации по ошибке отсылает к другому изображению, которое напечатано на следующей странице.

⁶⁷ Возможно, иконоборец пошадил (или не успел «ослепить») еще вторую фигуру мирянина, выглядывающего из-за спины монаха. В любом случае его атака была направлена не только против клириков.

⁶⁸ Интересно, что в некоторых Часословах, где, в соответствии с предписанием, вымарали или перечеркнули тексты молитв, обращенных к Бекету, а само его имя старательно выскоблили, изображения его убийства (1170) у алтаря Кентерберийского собора остались не тронуты или почти не повреждены. См., например, Часослов, изготовленный во Франции для экспорта в Англию в 1430–1440-х годах [London. BL. Ms. Harley 2900. Fol. 56v]. В другом Часослове (третья четверть XV в.) [London. BL. Ms. Harley 2985. Fol. 29v–30] текст службы Бекету вырезан, а на миниатюре напротив, где изображено его мученичество, у двух из трех палачей, пришедших его убить, выскоблены лица (возможно, задолго до 1538 г.), а у него самого – нет. В другом Часослове, который одно время принадлежал самому Генриху VIII [London. BL. Ms. King's 9], фигура Бекета тоже осталась нетронута [Fol. 38v], хотя целый ряд образов в рукописи был обезличен – как св. Христофор [Fol. 43v] или воин царя Ирода, занесший меч над женщиной с младенцем [Fol. 111v].

⁶⁹ Книги страдают также во время конфликтов, когда одна из сторон надругается над святынями и святыми противника. Например, в 1443–1444 гг. во время междоусобной войны в Швейцарских кантонах в Хоргене фигуры святых избивали алебардами, в Кишберге статую Христа превратили в скамью (да так, что садились ей на лицо), а в Капелле в монастыре сбили гербы на могилах, а церковные ризы и книги конфисковали [Marchal 1995: 1138–1139].

⁷⁰ Р. Скрибнер приводит ряд аналогичных историй: в 1706 г. зафиксирован рассказ о том, как вскоре после Шмалькальденской войны 1546–1547 гг. между императором Карлом V и протестантскими князьями и городами один испанский солдат из имперских войск, оккупировавших Виттенберг, атаковал фигуру Лютера на алтарном образе работы Лукаса Кранаха (1547) (см. репродукцию: [Koetger 2002: III. P. 199]). Он перерезал изображению горло и пронзил ему живот. В 1592 г. в Виттенберге крипто-кальвинист Пауль Сальмут кинул пивную кружку в портрет Лютера. Он метнул ее с такой силой, что осколки вонзились в глаза реформатора [Scribner 1986: 51, 65].

⁷¹ Порой казнь превращается в театр, где на глазах зрителей вновь разыгрываются обстоятельства преступления (точно так же устроены многие средневековые описания мук преисподней). В 1772 г. одна служанка из Камбрэ, убившая хозяйку, по приговору должна была быть доставлена на место казни в повозке, «используемой для уборки нечистот с перекрестков». Здесь надлежало «возвести виселицу, у подножия ее поставить то самое кресло, в котором сидела

упомянутая Лалё, хозяйка, в момент убийства; посадить в это кресло служанку; исполнителю высшего правосудия надлежит отсечь ей правую кисть, в ее присутствии бросить кисть в огонь и сразу после этого нанести ей четыре удара косарем, которым она убила названную Лалё, причем первый и второй удары – в голову, третий – в левое предплечье, а четвертый – в грудь; после этого надлежит повесить ее на упомянутой виселице и оставить до наступления смерти от удушья; по истечении двух часов снять труп, отделить голову у подножия упомянутой виселицы на упомянутом эшафоте тем же косарем, коим она убила хозяйку...» [Фуко 1999: 47].

⁷² В. Гребнер приводит многочисленные случаи, когда в немецких городах позднего Средневековья обманутая жена пыталась отрезать нос любовнице мужа (либо муж отрезал нос своей бывшей возлюбленной), а мужчины, вовлеченные в родовую вендетту, стремились лишиться носа своих обидчиков. Он связывает это с тем, что нос воспринимался как символ сексуальных органов, а отрезание носа – как символическая кастрация или символ распутства. Унизительное увечье зримо маркировало бесчестье жертвы. Городские власти порой приговаривали к отрезанию носа распутных девок. Потерять нос – значит потерять лицо. Судебные инстанции и авторы внесудебных расправ пользуются одним и тем же «языком» [Groeбner 1995].

Сокращения

- BL – British Library (London)
BM – Bibliothèque Mazarine (Paris)
BNE – Biblioteca Nacional de España (Madrid)
BNF – Bibliothèque nationale de France (Paris)
Bodl. Lib. – Bodleian Library (Oxford)
BSG – Bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris)
MNAC – Museu nacional d'art de Catalunya (Barcelona)

Литература

- Адамова, Гюзальян 1985 – Адамова А.Т., Гюзальян Л.Т. Миниатюры рукописи поэмы «Шахнаме» 1333 года. Л., 1985.
Ал-Калби 1984 – Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-Аснам). М., 1984.

- Антонов, Майзульс 2011 – *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.
- Арнаутова 2004 – *Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые Антропология болезни в Средние века. СПб., 2004.
- Бельтинг 2002 – *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.
- Булычев 2005 – *Булычев А.А.* Между святыми и демонами Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного М 2005.
- Вазари 1956 – *Вазари Дж.* Жизнеописание наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. Т. 1. М., 1956.
- Гомбрих 2013 *Гомбрих Э.* История искусства. М., 2013
- ГТГ 2010 – Государственная Третьяковская галерея. Кага юг обрания Лицевые рукописи XI–XIX веков. Кн. 1: Лицевые рукописи XI XVII веков. М., 2010.
- Динцельбахер 2011 – *Динцельбахер П.* Неверие в эпоху веры / Обrazy прошлого: Сборник памяти А.Я. Гуревича. СПб., 2011.
- Земон Дэвис 2006 – *Земон Дэвис Н.* Обряды насилия История и антропология. Междисциплинарные исследования на рубеже XX–XXI веков. СПб., 2006.
- Карташев 1994 – *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.
- Кинг 2005 – *Кинг Д.* Пропавшие комиссары. Фальсификация фотографий и произведений искусства в Сталинскую эпоху. М., 2005.
- Коннелл, Констебл 2010 – *Коннелл У.Дж., Констебл Дж.* Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции. Дело Антонио Ринальдески. М., 2010.
- Леви 2011 – *Леви П.* Передышка. М., 2011.
- Майзульс 2012 – *Майзульс М.Р.* Всесильные образы и бессильные образы: зачем выкалывали глаза бесам? // Фольклористика и культурная антропология сегодня: Тезисы и материалы Международной школы-конференции. Москва – Переславль-Залесский, 27 апреля – 2 мая 2012 г. М., 2012.
- Махов 2011 – *Махов А.Е.* Средневековый образ: между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011
- Молот ведьм 2001 – *Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм. СПб., 2001.
- Павел Алеппский 1897 – *Павел Алеппский.* Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. Вып. 3. М., 1897.

- Салимбене де Адам 2004 – *Салимбене де Адам*. Хроника. М., 2004.
- Успенский 1982 – *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Фуко 1999 – *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999.
- Шмитт 2002 – *Шмитт Ж.-К.* Культура *imago* // «Анналы» на рубеже веков: антология. М., 2002.
- Aronberg Lavin 1967 – *Aronberg Lavin M.* The Altar of Corpus Domini in Urbino: Paolo Uccello, Joos Van Ghent, Piero della Francesca // The Art Bulletin. 1967. Vol 49. № 1.
- Asselt 2007 *Asselt W., van.* The Prohibition of Images and Protestant Identity Iconoclasm and Iconoclasm. Struggle for Religious Identity. Second Conference of Church Historians Utrecht. Leiden; Boston, 2007.
- Aston 1984 *Aston M.* Lollards and Reformers. Images and Literacy in Late Medieval Religion. L., 1984.
- Aston 1993 *Aston M.* Faith and Fire. Popular and Unpopular Religion, 1350–1600. L., 1993.
- Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2006 – *Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V.* Des raisons de détruire une image // Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art. 2006. № 2.
- Bartholeyns, Dittmar, Jolivet 2008 – *Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V.* Image et transgression au Moyen Âge. P., 2008.
- Baschet 1985 – *Baschet J.* Les conceptions de l'enfer en France au XIVe siècle: imaginaire et pouvoir // Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 1985. Vol. 40. № 1.
- Baschet, Bonne, Dittmar 2012 – *Baschet J., Bonne J.-C., Dittmar P.-O.* «Iter» et «locus». Lieu rituel et agencement du décor sculpté dans les églises romanes d'Auvergne // Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art. 2012. Hors-série № 3.
- Biernoff 2002 – *Biernoff S.* Sight and Embodiment in the Middle Ages. Basingstoke; N.Y., 2002.
- Bishop 2013 – *Bishop N.* An Iconographical Study of the Appearance of Synagoga in Carolingian Ivories // Utterback Ch.T., Price M.L. (eds.). Jews in Medieval Christendom. Leiden; Boston, 2013.
- Boespflug 1998 – *Boespflug F.* Le diable et la Trinité tricéphales. A propos d'une pseudo-«vision de la Trinité» advenue à un novice de saint Norbert de Xanten // Revue des sciences religieuses. 1998. Vol. 72. № 2.

- Boer 2011 – *Boer D.E.H., de.* Protego-proterreo. Making an Amulet by Mutilating a Manuscript // *Querendo*. 2011. № 41.
- Borland 2011 – *Borland J.* Violence on Vellum: St. Margaret Transgressive Body and Its Audience // *L'Estrange E., More E. (eds.)*. Representing medieval genders and sexualities in Europe: construction, transformation, and subversion, 600–1530. Farnham (UK), 2011.
- Boscani Leoni 2005 – *Boscani Leoni S.* Les images abimées: entre iconoclasme, pratiques religieuses et rituels «magiques» // *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*. 2005. № 2.
- Bouillet 1897 – *Bouillet A. (éd.)*. Liber miraculorum sancte Fidis. P., 1897.
- Bovey 2002 – *Bovey A.* Monsters and Grotesques in Medieval Manuscripts. L., 2002.
- Bozoky 2001 – *Bozoky E.* Les moyens de la protection privée // *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*. 2001. № 8.
- Brenon 2007 – *Brenon A.* Cathars and the Representation of the Divine: Christians of the Invisible // *Iconoclasm and Iconoclash. Struggle for Religious Identity. Second Conference of Church Historians Utrecht*. Leiden; Boston, 2007.
- Brubaker, Haldon 2001 – *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): the Sources. An Annotated Survey. Aldershot, 2001.
- Bruyn Kops 1975 – *Bruyn Kops C.J., de.* De Zeven Werken van Barmhartigheid van de Meester van Alkmaar gerestaureerd // *Bulletin van het Rijksmuseum*. 1975. Vol. 23.
- Bynum 2002 – *Bynum C.W.* Violent Imagery in Late Medieval Piety // *Bulletin of the German Historical Institute*. Washington, 2002. № 30.
- Carrasco 1985 – *Carrasco M.E.* An Early Illustrated Manuscript of the Passion of St. Agatha (Paris, Bibl. Nat., MS lat. 5594) // *Gesta*. 1985. Vol. 24. № 1.
- Cannarozzi 1958 – *Cannarozzi P.C. (ed.)*. S. Bernardino da Siena. Le prediche volgari. Predicazione del 1425 in Siena. Vol. 1. Firenze, 1958.
- Christiansen, Kanter, Strehlke 1988 – *Christiansen K., Kanter L., Strehlke C.B.* Painting in Renaissance Siena (1420–1500). N.Y., 1988.
- Christin 1988 – *Christin O.* Iconographie de l'iconoclasme à propos de la mutilation du portail de la cathédrale de Bourges (1562) // *Actes de la recherche en sciences sociales*. 1988. Vol. 75.
- Christin 1994 – *Christin O.* L'iconoclasme huguenot: «Praxis pietatis» et geste révolutionnaire // *Ethnologie française, nouvelle serie*. 1994. T. 24. № 2.

- Clark 2007 – *Clark S.* Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture. N.Y., 2007.
- Colcer 1964 – *Colcer M.L.* A Medieval Pilgrim's Guide // Henderson Ch., Jr. (ed.). Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honor of Berthold Louis Ullman. Vol. 2. Roma, 1964.
- Connell, Constable 1998 – *Connell W.J., Constable G.* Sacrilege and Redemption in Renaissance Florence: The Case of Antonio Rinaldeschi Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1998. Vol. 61.
- Corrigan 1992 *Corrigan K.* Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters: Iconophile Imagery in Three Ninth-Century Byzantine Psalters. N.Y., 1992.
- Crouzet 1990 *Crouzet D.* Les guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610). Vol. 1. P., 1990.
- Crouzet-Pavan 1988 *Crouzet-Pavan E.* Violence, société et pouvoir à Venise (XIVe–XVe siècles): forme et évolution de rituels urbains // Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge; Temps modernes, 1984. T. 96. № 2.
- Eire 2003 – *Eire C.M.N.* War against the Idols: the Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. N.Y., 2003.
- Flood 2002 – *Flood F.B.* Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum // The Art Bulletin. 2002. Vol. 84. № 4.
- Freedberg 1971 *Freedberg D.* Johannes Molanus on Provocative Paintings. De Historia sanctorum imaginum et picturarum. Book II, ch. 42 // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1971. Vol. 34.
- Freedberg 1977 *Freedberg D.* The Structure of Byzantine and European Iconoclasm // Bruyer A., Herrin J. (eds.). Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975. Birmingham, 1977.
- Freedberg 1985 *Freedberg D.* Iconoclasts and their Motives. Maarsse, 1985.
- Freedberg 1986 *Freedberg D.* Art and Iconoclasm, 1525–1580. The Case of the Northern Netherlands // Filedt Kok J.P., Halsema-Kubes W., Kloek W.Th. (eds.). Kunst voor de beeldenstorm: Noordnederlandse kunst 1525–1580. Catalogus. s-Gravenhage, 1986.
- Freedberg 1989 *Freedberg D.* The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response. Chicago; L., 1989.
- Friedland 2012 *Friedland P.* Seeing Justice Done: The Age of Spectacular Punishment in France. Oxford, 2012.

- Gamboni 1997 – *Gamboni D.* The Destruction of Art. Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution. L., 1997.
- Geary 1979a – *Geary P.* L'humiliation des saints // *Annales E.S.C.* 1979. № 1.
- Geary 1979b – *Geary P.* La coercition des saints dans la pratique religieuse médiévale // *Bogioni P.* (ed.). *La Culture populaire au Moyen Âge.* Montreal, 1979.
- Giles 2007 – *Giles K.* Seeing and Believing: Visuality and Space in Pre-Modern England // *World Archaeology.* 2007. Vol. 39. № 1.
- Gottler 2001 – *Gottler C.* Is Seeing Believing? The Use of Evidence in Representations of the Miraculous Mass of Saint Gregory // *Germanic Review.* 2001. Vol. 76. № 2.
- Graves 2008 – *Graves C.P.* From Archeology of Iconoclasm to an Anthropology of the Body. Images, Punishment, and Personhood in England, 1500–1660 // *Current Anthropology.* 2008. Vol. 49. № 1.
- Greene 2007 – *Greene V.* Le débat sur le *Roman de la Rose* comme document d'histoire littéraire et morale // *Cahiers de recherches médiévales et humanistes.* 2007. № 14.
- Groebner 1995 – *Groebner V.* Losing Face, Saving Face: Noses and Honour in the Late Medieval Town // *History Workshop Journal.* 1995. Vol. 40.
- Hallebeek 2007 – *Hallebeek J.* Papal Prohibitions Midway Between Rigor and Laxity. On the Issue of Depicting the Holy Trinity // *Iconoclasm and Iconoclash. Struggle for Religious Identity.* Second Conference of Church Historians Utrecht. Leiden; Boston, 2007.
- Hamburger 1991 – *Hamburger J.F.* *A Liber Precum* in Sélestat and the Development of the Illustrated Prayer Book in Germany // *The Art Bulletin.* 1991. Vol. LXXIII. № 2.
- Hunsen 2010 – *Hunsen N.B.* Ancient Execration Magic in Coptic and Islamic Egypt // *Gordon R.L., Simón F.M.* (eds.). *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 sept. – 1 oct. 2005.* Leiden, 2010.
- Hunt 2006 – *Hunt E.M.* Illuminating the Borders of Northern French and Flemish Manuscripts, 1270–1310. N.Y.; L., 2006.
- Huot 2000 – *Huot S.* Bodily Peril: Sexuality and the Subversion of Order in Jean de Meun's «*Roman de la Rose*» // *The Modern Language Review.* 2000. Vol. 95. № 1.
- Jeanne de Jussie 1865 – *Jeanne de Jussie.* Le Levain du Calvinisme, ou commencement de l'hérésie de Genève. Genève, 1865.

- Jennings, Kilcoyne 2003 – *Jennings M., Kilcoyne F.P.* Defacement: Practical Theology, Politics, or Prejudice: The Case of the North Portal of Bourges // *Church History*. 2003. Vol. 72. № 2.
- Kelley 1994 *Kelley Chr.P.* Who Did the Iconoclasm in the Dura Synagogue? // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1994. № 295.
- Kitzinger 1954 *Kitzinger E.* The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // *Dumbarton Oaks Papers*. 1954. № 8.
- Koerner 2002 – *Koerner J.L.* The Icon as Iconoclasm // Latour B., Weibel P. (eds.). *Iconoclasm: Beyond the Image*. Wars in Science, Religion and Art. Cambridge, MA, 2002.
- Koerner 2008 *Koerner J.L.* The Reformation of the Image. Chicago, 2008.
- Kreiser 1990 – *Kreiser K.* (ed.). *Evliya Celebi's Book of Travels. Land and People of the Ottoman Empire in the Seventeenth Century*. Vol. 2: *Evliya Celebi in Bitlis*. Leiden, 1990.
- Kunzle 2002 *Kunzle D.* From Criminal to Courtier. The Soldier in the Netherlandish Art, 1550–1672. Leiden; Boston; Köln, 2002.
- Maguire 1995 *Maguire H.* Magic and Christian Image // *Byzantine Magic* / Ed. H. Maguire. Washington, DC, 1995.
- Mango, Hawkins 1966 – *Mango C., Hawkins J.W.* The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall Paintings // *Dumbarton Oaks Papers*. 1966. Vol. 20.
- Marchal 1995 – *Marchal G.P.* Jalons pour une histoire de l'icône au Moyen Âge // *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 1995. № 5.
- Martens 2009 – *Martens D.* Iconoclasmes et malentendus. Une image méconnue du Sacrilège de Cambron // *Zeitschrift für Kunstgeschichte*. 2007. 70. Bd. H. 2.
- McWebb 2007 *McWebb Chr.* (ed.). *Debating the Roman de la rose*. A critical Anthology. N.Y., 2007.
- Meister 1901 *Meister A.* (ed.). *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*. Rome, 1901.
- Mellinkoff 1970 – *Mellinkoff R.* The Horned Moses in Medieval Art and Thought. Berkeley; Los Angeles; L., 1970.
- Mellinkoff 1985 – *Mellinkoff R.* Demonic Winged Headgear // *Viator*. 1985. Vol. 16.
- Michalski 2003 – *Michalski S.* Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image question in Western and Eastern Europe. L.; N.Y., 2003.
- Montrose 1999 *Montrose L.A.* Idols of the Queen: Policy, Gender, and the Picturing of Elizabeth I // *Representations*. 1999. № 68.

- MGH SS 5 – Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. T. 5: Annales et chronica aevi Salici. Hannover, 1844.
- O'Connell 2000 – *O'Connell M.* The Idolatrous Eye: Iconoclasm and Theater in Early-Modern England. N.Y.; Oxford, 2000.
- Oswald 2010 – *Oswald D.* Monsters, Gender and Sexuality in Medieval English Literature. Woodbridge; N.Y., 2010.
- Pantelić 2011 – *Pantelić V.* Memories of a time forgotten: the myth of the perennial nation // Nations and Nationalism. 2011. Vol. 17 (2).
- Plesch 2002 – *Plesch V.* Graffiti and Ritualization: San Sebastiano at Arborio // Rollo-Koster J. (ed.). Medieval and Early Modern Ritual: Formalized Behavior in Europe, China and Japan. Leiden, 2002.
- Rigaux 1996 – *Rigaux D.* Une image pour la route. L'iconographie de saint Christophe dans les régions alpines (XIIe–XVe siècle) / Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 1996. Vol. 26.
- Rowe 2011 – *Rowe N.* The Jew, the Cathedral, and the Medieval City. Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century. N.Y., 2011.
- Rudy 2011 – *Rudy K.M.* Kissing Images, Unfurling Rolls, Measuring Wounds, Sewing Badges and Carrying Talismans: Considering Some Harley Manuscripts through the Physical Rituals they Reveal // Electronic British Library Journal. 2011. № 5 (<http://www.bl.uk/ebj/2011/articles/pdf/ebjarticle52011.pdf>).
- Sansterre 1995 – *Sansterre J.-M.* Vénération et utilisation apotropaïque de l'image à Reichenau vers la fin du Xe siècle: un témoignage des Gesta de l'abbé Witigowo // Revue belge de philologie et d'histoire. 1995. Vol. 73. № 2.
- Sansterre 1999 – *Sansterre J.-M.* L'image blessée, l'image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VIe–XIIe siècle) // Sansterre J.-M., Schmitt J.-C. Les images dans les sociétés médiévales. Pour une histoire comparée. Rome, 1999.
- Sansterre 2006 – *Sansterre J.-M.* La vénération d'images de saints et de la Vierge d'après les textes écrits en Angleterre du milieu du XIe aux premières décennies du XIIIe siècle // Cahiers de civilisation médiévale. 2006. Vol. 49.
- Sansterre 2009 – *Sansterre J.-M.* Miracles et images. Les relations entre l'image et le prototype céleste d'après quelques récits des Xe–XIIIe siècles // Dierkens A., Bartholeyns G., Golsenne Th. (eds.). La performance des images. Bruxelles, 2009.
- Sansterre 2013 – *Sansterre J.-M.* Détruire les idoles et le tombeau du pseudo-martyr traître à son roi. Quelques manifestations de l'icône-

- clasme officiel dans l'Angleterre d'Henri VIII (1538) // Engels D., Martens D., Wilkin A. (eds.). *La Destruction dans l'Histoire: pratiques et discours*. Bruxelles; Berne; Berlin, 2013.
- Schmitt 1994 – *Schmitt J.-C.* Les images de l'invective // *Atalaya. Revue française d'études médiévales hispaniques*. 1994. № 5.
- Scribner 1986 – *Scribner R.W.* Incombustible Luther: The Image of the Reformer in Early Modern Germany // *Past and Present*. 1986. № 110.
- Scribner 1987 – *Scribner R.W.* *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. L.; Ronceverte, 1987.
- Sigal 1985 – *Sigal P.-A.* L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle). P., 1985.
- Spraggon 2003 – *Spraggon J.* *Puritan Iconoclasm in the English Civil War*. Woodbridge, 2003.
- Stevenson 2010 – *Stevenson J.* *Performance, Cognitive Theory, and Devotional Culture. Sensual Piety in Late Medieval York*. N.Y., 2010.
- Tikhomirov 2013 – *Tikhomirov A.* Symbols of Power in Rituals of Violence. The Personality Cult and Iconoclasm on the Soviet Empire's Periphery (East Germany, 1945-61) // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2012. Vol. 13. № 1.
- Trexler 1972 – *Trexler C.R.* *Florentine Religious Experience: The Sacred Image* // *Studies in the Renaissance*. 1972. Vol. 19.
- Tsao, Livingstone 2008 – *Tsao D.Y., Livingstone M.* Mechanisms of Face Recognition // *Annual Review of Neuroscience*. 2008. Vol. 31.
- Varner 2004 – *Varner E.P.* *Mutilation and Transformation: Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*. Leiden, 2004.
- Vaucher 1999 – *Vaucher A.* Les images saintes: représentations iconographiques et manifestations du sacré // *Vaucher A. Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. P., 1999.
- Warnke 1973 – *Warnke M.* *Bildersturm: die Zerstörung des Kunstwerks*. München, 1973.
- Weitzmann 1979 – *Weitzmann K.* Illustrations to the Lives of the Five Martyrs of Sebaste // *Dumbarton Oaks Papers*. 1979. Vol. 33.
- William of Tyre 1943 – *William, Archbishop of Tyre.* *A History of Deeds Done beyond the Sea* / Trans. E.A. Babcock and A.C. Krey. Vol. 2. N.Y., 1943.
- Wirth 2002 – *Wirth J.* Aspects modernes et contemporains de l'iconoclasme // *Blickle P., Holenstein A., Schmidt H.R., Sladeczek F.-J. (Hrsg.). Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im*

Kontext der europäischen Geschichte. München, 2002.

Wirth 2008a – *Wirth J.* L'Image à l'époque romane. P., 2008.

Wirth 2008b – *Wirth J.* L'Image à l'époque gothique (1140–1280). P., 2008.

Wirth 2011 – *Wirth J.* L'Image à la fin du Moyen Âge. P., 2011.

Yarza Luaces 1988 – *Yarza Luaces J.* Fascinum: Reflets de la croyance au mauvais œil dans l'art médiéval hispanique // Razo: Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice. 1988. № 8.

С.Ю. Неклюдов

СЛЕПОТА ДЕМОНА
И ЕЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ
ПЕРСПЕКТИВЫ

«Ты проходишь мимо,
меня не узнаешь...»

Песню «На бульваре Гоголя опадают клены...» я услышал в конце 1950-х годов на берегу подмосковного Самаринского пруда (станция Переделкино, пос. Измалково). Пел ее под гитару парень с блатной татуировкой – случайный знакомый (имя его у меня в памяти не удержалось). В версии, более пространной, нежели та, которая сейчас

© Неклюдов С.Ю., 2014

Работа подготовлена при финансовой поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

звучит на ресторанной эстраде, было по крайней мере еще два куплета, включающие помимо всего прочего строки: «Наши встречи кончились, ты теперь чужая, / Ты проходишь мимо, меня не узнаешь...» Удивление они вызывали у меня уже тогда: девушка действительно не узнает бывшего ухажера? Почему? Стала слаба глазами? Или только прикидывается, что не узнает? Лишь впоследствии я смог убедиться, что дело тут не в житейском наблюдении, а в литературном мотиве *н е у з н а в а н и я*, имеющем в культурной традиции свои контексты и свою историю.

Приведу несколько примеров.

Герой криминальной баллады «Я родился на Волге в семье рыбака...» возвращается в родной город после заключения и стучится в окно к возлюбленной:

«Вам кого? Вам чего?» – не узнала она. / На руках уж ребенка держала. / «Мне сказали, что ты при побеге убит, / И я счастье с другим разделяла»¹.

Хотя «неузнавание» в данном случае логически может быть мотивированным такими обстоятельствами, как долгое отсутствие и внезапность появления вернувшегося, все же возникают некоторые сомнения в его достаточной бытовой правдоподобности.

Персонаж шуточной городской песни «Цилиндром на солнце сверкая...»² оказывается жертвой жестокой мести со стороны брошенной им женщины («Гулял я с ней четыре года, / На пятый я ей изменил»), причем именно потому, что в критический момент не узнал ее:

От этой мучительной боли / Всю ночь до утра я орал, / Наутро потерял я силу воли, / К зубному врачу поскакал. / Врач грубо схватил меня за горло, / Связал мои руки назад, / Четыре здоровые зуба / Он выдернул с корнем подряд³. / В тазу лежат четыре зуба, / А я, как безумный, рыдал, / А женщина-врач хохотала, / Я голос Маруськин узнал. / «Тебя я безумно любила, / Но ты изменил мне, палач. / Теперь я тебе отомстила, / Изменник и подлый трепач!»

Конечно, неузнавание бывшей возлюбленной может быть объяснено тем, что нижнюю часть ее лица, например,

скрывал медицинский марлевый респиратор, однако подобное предположение никак не основывается на тексте песни. Странным выглядит и то, что беспечный кавалер на протяжении четырехлетнего романа, по-видимому, так и не удосужился осведомиться о профессии своей подруги, что способствовало бы ее своевременному узнаванию.

Тот же сюжет, но в лирико-драматическом ключе, является основой популярной песни «Окрасился месяц багрянцем...»⁴, которая представляет собой фольклоризованную (и сильно сокращенную) версию баллады А. фон Шамиссо «Ночная прогулка» (*Nächtliche Fahrt*, 1828) в переводе Д.Д. Минаева⁵. Здесь опять-таки рассказывается о мести за измену, но тема не узнания отчетливо не артикулирована, хотя и подсказывается контекстом балладной традиции:

«Поедем, красотка, кататься, / Давно я тебя поджидал». / «Я еду с тобою охотно, Я волны морские люблю. / Дай парусу полную волю, Сама же я сяду к рулю». / «Ты правишь в открытое море, / Где с бурей не справишься нам. / В такую шальную погоду / Нельзя доверяться волнам». / «Нельзя? Почему ж, дорогой мой? / А в прошлой, минувшей судьбе, / Ты помнишь, изменщик коварный, / Как я доверялась тебе?»

Безымянное обращение «красотка» и игривое приглашение на лодочную прогулку соответствуют скорее описанию первого знакомства парня с понравившейся девушкой, чем ситуации возобновления прежних отношений, изображение которой в балладе и романсе должно было бы иметь совсем иной характер (ср. у Тютчева, точно передавшего соответствующую тональность: «Я встретил вас, и все бывшее в отжившем сердце ожило...» и т. д.).

Данное предположение косвенно подтверждается параллелизмом обоих текстов, включая близкие обороты и стилистические соответствия:

Меня обманул ты однажды, /
Сегодня тебя провела. /
Смотри же: вот ножик булатный, /
Недаром с собою взяла!

(«Окрасился месяц
багрянцем...»)

Тебя я безумно любила, /
Но ты изменил мне, палач. /
Теперь я тебе отомстила, /
Изменник и подлый трепач!

(«Цилиндром на солнце
сверкая...»)

Не исключено, что именно эта песня, восходящая к «Ночной прогулке» Шамиссо, была прямым объектом пародирования для неизвестного автора «мести Маруси». В этом случае можно предположить, что и сам мотив *н е у з н а в а н и я* возник здесь в результате разворачивания темы, латентно присутствовавшей в прототипическом тексте. Примечательно, что во всех приведенных случаях подобная тема появляется при повторной встрече расставшихся любовников и может разрешиться агрессией со стороны «неузнанного» персонажа.

Разумеется, баллада – не единственный жанр, в текстах которого данный мотив играет не только орнаментальную, но и сюжетообразующую роль. Он встречается в самых разных произведениях, в частности сказочно-новеллистических.

В рассказе М.М. Зощенко «Свадебное происшествие» («Свадьба», 1927) [Зощенко 1978: 108–111] жених на семейном торжестве, куда новобрачные являются после записи в загсе, не может узнать свою невесту:

А свою молодую супругу Володька Завитушкин еще в прихожей потерял из виду. Сразу его, как на грех, обступили разные мамыши и родственники, начали его поздравлять и в комнату тащить. Привели его в комнату, разговаривают, руки жмут, расспрашивают, в каком, дескать, союзе находится. Только видит Володька – не разобрать ему, где его молодая жена. Девиц в комнате много. Все вертятся, все мотаются, ну, прямо с улицы, со свету, хоть убей не разобрать. «Господи, – думает Володька, – никогда ничего подобного со мной не происходило. Какая же из них моя молодая супруга?» Стал он по комнате ходить между девиц. То к одной толкнется, то к другой. А те довольно неохотно держатся и особой радости не выказывают. Тут Володька немного даже испугался. «Вот, – думает, – на чем засыпался, – жену уж не могу найти».

Никакого рационального объяснения этому обстоятельству автор не предлагает, просто «девиц в комнате много» – в сущности, пародируется сказочная ситуация (Mot. H324), согласно которой герою среди множества женщин надо опознать свою невесту (~ потерянную жену): «Насажали разных баб, а мне разбирайся».

К данному сюжету у нас еще будет случай вернуться, а сейчас обратимся к теме *н е у з н а в а н и я* в текстах традици-

онной словесности. В рассказах «1001 ночи» о втором и третьем путешествиях Синдбада (ночи 543 и 549) герой, задремавший на берегу какого-то острова во время стоянки судна, оказывается забыт там своими спутниками и к тому же лишается всех товаров, оставшихся в трюме. Когда после многих приключений он вновь встречает этот корабль, то не узнает ни судна, ни капитана, а моряки не узнают самого Синдбада.

– Знай, – сказал капитан, что с нами был один путешественник, которого мы потеряли, и мы не знаем, жив он или умер, и не слышали о нем вестей. Я хочу отдать тебе его тюки, чтобы ты их продавал на этом острове и хранил бы их, а мы дадим тебе что-нибудь за твои труды и службу. А то, что останется из них, мы возьмем и, вернувшись в город Багдад, спросим, где родные этого человека, и отдадим им остаток товаров и плату за то, что продано.

И лишь когда капитан приказывает корабельному писцу написать на этих тюках имя Синдбада-морехода, герой понимает, что речь идет именно о нем. Однако доказать это оказывается непросто: «...капитан поднялся и, подойдя ко мне, вглядывался в меня некоторое время, а потом спросил: “Каковы признаки твоих товаров?”». Только после подробного перечня «признаков» идентичность героя, наконец, устанавливается [Книга 1958–1959: 279, 295–298]. Таким образом, происходит замена виденья словесным описанием, причем описанием не самого героя, а принадлежащих ему вещей, тогда как идентичность его собственного внешнего облика остается для процесса опознания нерелевантной.

Заметим, что «запредельные земли», в которые попадает отставший от корабля Синдбад (логово чудовищной птицы Рух; долина гигантских змей, наполненная драгоценностями; остров великана-людоеда; остров дракона), имеют все признаки потустороннего мира, а герой того же сюжета, согласно его тибетской версии (из сборника «Драгоценные четки» Балдан-Ешея, XIV в.), отправившийся в море с купцами за драгоценностями и забытый на берегу (т. е. в ситуации, абсолютно аналогичной той, которая описывается в арабской сказке), сбившись с пути, оказывается именно в подземном мире [Хамаганова 2004: 291–293]. Следовательно, и Синдбад, выбравшийся из мест своих вынуж-

денных странствий, может в известном смысле быть уподоблен выходцу с того света. В таком случае обоюдное неузнавание его и корабельщиков получает дополнительное объяснение уже не новеллистическое, а мифологическое, к чему мы еще вернемся. Трансформацию того же мотива мы обнаруживаем в фильме Анри Кольпи «Столь долгое отсутствие» (*Une aussi longue absence*, 1961), где герой не узнает свою жену, поскольку потерял память после допросов в гестапо и заключения в концлагере (т. е. в некотором смысле после пребывания в аду).

Обратим внимание, что в этих случаях опять-таки имеет место ситуация повторного контакта, при котором, как и в разобранных балладных сюжетах, встает проблема идентификации – односторонней или обоюдной.

Замена виденья словесным описанием (но уже по отношению к самому герою) встречается и в других сюжетных ситуациях. В монгольской книжно-эпической Гесериаде волшебница, жена героя, принимает облик старшей сестры чудовища-мангуса, околдовавшего и пленившего Гесера («Глаза у нее выпучились на сажень, ресницы повисли до груди, а грудь повисла до колен. С оскаленными зубами, опираясь на девятисаженный черный свой посох, остановилась она у ворот мангусовой ставки...»). В таком виде она является в логово демона, но, прежде чем впустить гостью, проводится процедура ее опознания:

«Я буду старшая сестра десятиильному мангусу! <...> Подика ты, человек, передай эти мои слова моему младшему братцу!» Тот пошел и стал сказывать. Когда же он сказывал, Мангус стал допытываться у него о наружности старухи, и на вопросы его тот подробно описал эти самые ее приметы*. Тогда Мангус говорит: «Выходит – в самом деле моя старшая сестрица. Впусти ее!» [Гесериада 1935: 213].

Или в устной версии:

«Мой сынок победил врагов, получил титул дархана. Я такая счастливая. Я пришла встретиться с сыном», – так стала она

* Здесь и далее разрядка моя. – С. Н.

говорить. А ее в дом мангаса не пускают. «Пришла какая-то старуха, говорит всякое и не огстает», – передали мангасу. Однако мангас решил убедиться, что это за человек такой. «У моей матери грудь свисает до коленей. Челюсть, как мотыга. Белые глаза в 9 пядей. Такая?» спросил он [ПМА, Баточир, хотогойт, 83 г.].

Здесь за этикетными движениями (не барское дело самому к воротам идти) обнаруживается тема специальных «зрительных агентов», которых демон посылает посмотреть на прибывшую, чтобы получить ее достоверный словесный портрет; ср. разработку той же темы передача зрительного восприятия «посыльному» в бурятском (аларском) эпосе:

Тогда хайха Ерен Тарбажа посылает служанку: «Иди и посмотри, какой [там] человек!» – говорит она. Служанка отправляется. С тех пор, как она отправилась, она находится там, не приходя назад три дня и три ночи. Затем Алтан Шагай [видит она] и хорош и прекрасен. Она прибегает, думая свою думу. хайха Ерен Тарбажа гневается: «Как долго ты!» [Поппе 1931: 201].

Замена виденья словесным описанием может иметь и гораздо более отчетливые формы:

Была еще такая старуха Тогтох-чавганц, которая тоже ничего не боялась. Ночью там демоны-чутгуры ходили по айлам и пугали людей. Тогтох-чавганц зажгла огонь и кипятила чай в медном чайнике (*хуу дамбо*). Люди боялись, мол, чутгур ходит по айлам. Вот однажды Тогтох-чавганц кипятит свой чай, а чутгур заглянул к ней через створки двери и говорит: «Тогтох, это что – медь (*хуу*)? Или ружье? (*буу*)». Старуха ответила: «Может, и ружье». Она взяла соль и бросила в огонь. Соль заискрилась, вспыхнула. С тех пор чутгур перестал появляться [ПМА, Пурэвсурэн, халхасец, 85 л.].

Таким образом, дух воспринимает предмет не зрительно (спутать чайник с ружьем, естественно, невозможно), а фонетически, вербально, поскольку названия того и другого похожи

(хуу – буу); следовательно, он слеп, во всяком случае рецептор визуального восприятия в данный момент у него отключен, а предмет, привлечший внимание демона, определяется им по названию. Одновременно получает вторичное истолкование действия апотропея – соли, брошенной в огонь: раздавшийся при этом треск в очаге и вспышка пламени дух принимает за выстрел из ружья.

Замену виденья описанием можно предполагать при марийском жертвоприношении парному божеству, именуемому «Петр-Павел» («Петр-Павлыч»). Тексты обращения к нему в священной роще содержат обширные и весьма детализированные перечни даров, предлагаемых отпривителем обряда:

Вот, лук принесла, и лук тоже хорошо выращивайте, хороший дождь принесите, хороший... день принесите Вот пряники тоже принесла, пряники покупать, деньги зарабатывать здорово давайте. Вот кислый (дрожжевой) хлеб принесла, без кислого хлеба жить нельзя...

Вот, Петр-Павел, деньги принесла... Вот деньги принесла... Петр-Павел, вот железные деньги, бымажные деньги на стол положу, железные деньги вот к березе положу.

Вот, в честь Петра-Павла подарок принесла, в позапрошлом году полотенце принесла... вот вам носовой платок подарок принесла, давайте довольны будьте. Петр-Павлыч, вот вам обом. У Петра-Павлыча жена есть, тоже семья есть, вот довольны будьте, я вам платок принесла, полотенце принесла, будьте довольны.

Петр-Павел, вот, криво э... криво выросшему дереву положим уж, да довольны будьте уж, вот, дрожжевой хлеб кладу, дрожжевой хлеб кладу, вот, горячие блины кладу, вот, огурцы кладу, вот, вся ваша еда-питье⁶.

Столь подробное перечисление приношений и описание производимых с ними действий, по-видимому, опять-таки объясняется тем, что сами духи этих даров не видят, а поскольку они, как и положено дарополучателям, незримо присутствуют здесь, остается предположить, что они незрячи по крайней мере во время ритуального контакта с человеком. Таким образом, между духами и людьми пролегают своего рода барьер взаимной слепоты – во всяком случае при данных обстоятель-

ствах: человек не видит духов (что довольно тривиально и может расцениваться как норма подобного контакта), но и духи, вероятно, не видят приносимые им жертвы, а следовательно – и самих жертвователей (что далеко не столь очевидно и выявляется лишь в результате семантической реконструкции).

Мотив неузнавания от слепоты встретился нам в фольклорной версии сказки о Горе-Злочастии. Завидуя разбогатевшему брату, купец выпускает из-под камня запертое там Горе («пусть оно дотла разорит брата»), которое, однако, привязывается к нему самому:

«А, – кричит, – ты хотел меня здесь уморить! Нет, теперь я от тебя ни за что не отстану». «Послушай, Горе! – сказал купец. Вовсе не я засадил тебя под камень...» – «А кто же, как не ты?» «Это мой брат тебя засадил, а я нарочно пришел, чтоб тебя выпустить». «Нет, врешь! Один раз обманул, в другой не обманешь!» [Афанасьев: № 303].

Горе ведет себя как слепое существо – оно не различает братьев; кстати, если в книжном тексте XVIII в. Горе описано как антропоморфный персонаж, наделенный внешним обликом («скача Горе из-за камня, босо, наго, нет на Горе ни ниточки, еще лычком Горе подпоясано» [Повесть о Горе-Злочастии 1984: 13, 41, 59, 61 и др.]), то в разобранный устной версии оно этого облика лишается, становясь невидимым:

Мужик запел песню, и послышалось ему два голоса; он перестал и спрашивает жену: «Это ты мне подсобляла петь тоненьким голоском?» – «Что с тобой? Я вовсе и не думала». – «Так кто же?» – «Не знаю! – сказала баба. – А ну, запой, я послушаю». Он опять запел; поет-то один, а слышно два голоса; остановился и спрашивает: «Это ты, Горе, мне петь подсобляешь?» Горе отозвалось: «Да, хозяин! Это я подсобляю». – «Ну, Горе, пойдем с нами вместе». – «Пойдем, хозяин! Я теперь от тебя не отстану» [Афанасьев: № 303].

Показательно, что для избавления от зловредного духа купец затевает игру с ним в прятки, а это тот тип игр, в котором водящий (ищущий) в историческом плане репрезентирует слепую смерть [Богданов: 113–115]. Со стратегией данной игры

связано встречающееся иногда представление о том, что из-за своей слепоты демон плохо ориентируется в пространстве, может двигаться только по прямой и т. п. Поэтому защитой жилища от злых духов, по китайским поверьям неспособных огибать препятствия, служат специальные ширмы перед входом, а окна на фасаде Дворца Венеции, построенного в середине XV в. венецианским кардиналом Пьетро Барбо, расположены асимметрично – считалось, что в окна, находящиеся на одинаковом расстоянии, злым духам, в изобилии водившимся тогда в Риме, влетать легче⁷. Похоже, что из-за своей слепоты духи утыкаются лбом в то место, где «по их расчетам» должно быть открытое отверстие. В силу тех же причин слепой демон подчас неспособен передвигаться самостоятельно – как, скажем, гоголевский Вий, персонаж, согласно уверениям самого автора⁸ и некоторым исследованиям⁹, имеющий реальную фольклорно-мифологическую основу¹⁰:

...ведут какого-то приземистого, дюжего, косолапого человека. <...> Тяжело ступал он, по минутно оступаясь. Длинные веки опущены были до самой земли. С ужасом заметил Хома, что лицо было на нем железное. Его привели под руки и прямо поставили к тому месту, где стоял Хома [Гоголь 1984: 184].

Часто слепота настигает духа с рассветом. Так, в китайском предании призраки, которые преследуют солдата, пытающегося скрыться от них в лесу, при восходе солнца теряются и, приняв дерево за человека, впиваются в него когтями [Eberhard 1971: 13–14]. В шведской сказке «Белокурая принцесса»¹¹ чудесный помощник героини после восхода солнца приказывает ей описывать все, что видно с горы, на которой они сидят, а затем истолковывает описанное:

«Красавица, не видишь ли ты там чего-нибудь? Обернись и посмотри туда». – «Да, – ответила принцесса, – я вижу всадника на взмыленном коне. Он скачет по дороге во весь опор». – «Это всадник короля, – ответил старик. – Твой отец возвращается во главе своего войска». <...> Солнце встало выше на небе, и лучи его упали на королевский дворец. «Красавица, – сказал старичок, – обернись и посмотри, что ты там видишь?» – «Я вижу, – ответила принцесса, – множество людей, которые собрались

на дворе моего отца. Одни направляются на дорогу навстречу войску, а другие к лесу». – «Это слуги твоей мачехи, – сказал старичок. Одних она послала навстречу твоему отцу, а других в лес разыскивать тебя». <...> «Обернись, красавица, не видишь ли ты там чего-нибудь?» «Да, ответила принцесса, – на дворе моего отца большое волнение, там собралось много людей, и все одеты в черное». – «Это слуги твоей мачехи, – сказал старичок. – Твоя мачеха хочет сказать твоему отцу, что ты умерла». <...> «Не видишь ли ты еще чего-нибудь, красавица?» «Да, – ответила принцесса. – Я вижу, что на двор вынесли черный гроб. Мой отец велит его открыть... Ах, королева и ее дочери упали на колени, а король замахнулся над их головами мечом». – «Твой отец захотел увидеть тебя мертвой, объяснил старичок. – Тут злая мачеха должна была сказать ему всю правду».

Создается впечатление, что с наступлением утра таинственный «маленький старичок» слепнет и нуждается в том, чтобы кто-то рассказывал ему о происходящем, суть которого он готов объяснить; здесь мы опять-таки имеем дело с заменой виденья событий их вербальной экспликацией.

В грузинском предании герой встречается с великаном, представителем племени, жившего в далеком прошлом:

Пошел он, притянул к себе дерево, вырвал, очистил его: «Этим мы бились в бою. Ну-ка пройди, стань, а я метну в тебя этим деревом». Прошел он. Очистил великан дерево и метнул в него. «Где пролетело?» – «Над головой». – «А второе?» – «Под ногами». – «А третье?» – «Бурку в землю вбило». – «А сам ты где?» – «Убежал я» [Грузинские предания 1973: № 59. С. 104].

Расспросы великана о том, куда попадает брошенный им дротик, и о том, где в это время находился в качестве «живой мишени» его собеседник, доказывают, что речь идет о слепом персонаже, причем его принадлежность к мифологическому «давно прошедшему» вполне сопоставима с принадлежностью к потустороннему миру. В явном виде мотив слепоты древнего гиганта, оказавшегося в нашем времени, представлен в осетинской версии того же сюжета. Там рассказывается, как в далеком походе нартские богатыри устраиваются на ночлег в пещере, а утром обнаруживают, что это полость огромного черепа:

И тут стали молиться нарты: «О, бог богов, оживи того человека, которому принадлежит этот череп, но только пусть ничего не видят его глаза». Услышал бог молитву нартов, к черепу вмиг приросли все остальные кости, покрылся скелет мясом, кожей, и вот перед нартами живой уаиг¹², только глаза его ничего не видят [Осетинские нартские сказания 1948: 390–391].

Во всех разобранных случаях слепота мифологического персонажа (демона, духа-помощника, первозданного гиганта) является ситуативной, связанной с определенными обстоятельствами или прямо обусловленной ими, тогда как вне пределов описываемой ситуации нет речи ни о каких дефектах зрения у «временно незрячего»; при этом, как было отмечено, тема невиденья появляется при пересечении одним из коммуникантов временного или пространственного рубежа. У подобной «временной слепоты» может быть и некое «рациональное» объяснение, в виде, например, условной слепоты демона (древнегреческие грайи, имеющие единственный глаз на троих¹³, трое норвежских троллей из Хедальского леса, у которых также всего один глаз, поочередно вставляемый в пустую глазницу посреди лба [Асбьёрнсен 1962: 50–54], и т. п.). Не исключено, что к данной группе следует отнести одноглазого великана-людоеда, непременно ослепление которого (AaTh 1137) вполне сопоставимо с отнятием единственного «съемного» глаза у грайий и троллей (что является основным сюжетом, связанным с подобными персонажами). Показательно, что Дува-Сохор из древнемонгольской генеалогической легенды XIII в., имевший «один-единственный глаз посреди лба» («Сокровенное сказание монголов», § 4), наделен одновременно и «сверхзоркостью» («мог видеть на целых три кочевки»), и прозвищем «слепой» (монг. *сохор*)¹⁴.

Мифологическая слепота указывает на своего рода «рубеж видимости», откуда и мотив обоюдной слепоты представителей двух миров [Пропп: 59–60; Иванов, Топоров 1975: 71; Неклюдов 1979: 133–141]. Если агенты потустороннего мира обычно невидимы для людей, то и живой человек, попавший на тот свет, подчас невидим для тамошних обитателей (которые в ситуации подобного контакта оказываются невидящими, т. е. словно бы слепыми) [Неклюдов, Новик 2010: 393–408];

ср. у Гоголя: ведьма не видит Хому, не видит его и Вий, Хома не должен глядеть ему в глаза (это грозит смертью, как Персею, который должен избежать встречи с гибельным взглядом Горгоны) таким образом, запрет касается установления зрительного контакта и, следовательно, разрушения «рубежа видимости», существующего между мирами.

Согласно одной из описанных в Артхашастре магических практик, направленных на достижение невидимости, «надо мазать глаза себе [особым снадобьем], чтобы сделаться невидимым для других. Тот же принцип наблюдается и у современных сингалцев: для того чтобы сделаться невидимым ночью, они мажут около глаз заговоренной смесью» [Корвин-Круковская 1929: 208–209]. В удмуртском предании бабушка, приглашенная в подводный мир повитухой на роды внучки, мажет себе правый глаз лекарством, предназначенным для глаз потустороннего новорожденного. Вернувшись на землю, она становится невидима для окружающих; когда же ей этот глаз вырывают, она делается видимой, а окружающие – невидимы для нее [Верещагин 1996: 175–177], т. е. фактически повитуха слепнет.

Следовательно, в мифологической слепоте содержится идея обоюдности: это некое качество, в равной мере присущее и субъекту, и объекту коммуникации, «видящему» и «видимому», точнее «невидящему» и «невидимому»; позиции воспринимающего и воспринимаемого суммируются: «слепой» – не только невидящий, но и невидимый. Данная мифологическая идея может удерживаться в языковой семантике, ср. значение русского слова *слепой* – и ‘незрячий’, и ‘плохо видимый’ (например, об изображении, рисунке, написанном или напечатанном тексте [Даль 1991: 229; Толковый словарь 1940: 262]), а «темным» можно назвать как неосвещенный объект, так и слепого¹⁵; вспомним великого князя Московского Василия Тёмного (XV в.), получившего свое прозвище после того, как он был ослеплен Дмитрием Шемякой. И наоборот: «“Ясный” означает способность быть легко воспринимаемым, особенно в отношении к звуку и свету <...> глаза называются “ясными” по своей способности “схватывать”, обнимать предметы, находящиеся в поле зрения <...> Очи называются в русском эпосе “ясными”, потому что понятия зрения и света постоянно смешиваются» [Первов 1901: 10].

Итак, за темой видимого/невидимого в архаике стоит более глубокая проблема, нежели просто слепота в современном обыденном или медицинском понимании. Феномен подобной слепоты-невидимости имеет и психологическую подоплеку. Вспомним инфантильное поведение, явно не восходящее к какому-либо культурному источнику: маленький ребенок, чтобы спрятаться (= сделаться «невидимым»), замуривается и прячет лицо (= делает себя «слепым»). Он как бы полностью выключает канал зрительного восприятия, который, таким образом, перестает работать «в обе стороны».

В заключение вернемся к литературно-фольклорному мотиву не узнавания, с которого мы начали свое рассмотрение.

Как можно было убедиться, чем архаичнее сюжет (точнее, сюжетная ситуация), тем скорее не узнавание будет связано со слепотой одного из партнеров по коммуникации (Горе из народной сказки; китайские призраки, спутавшие дерево с героем). В нарративной разработке это приводит к замене визуального образа его вербальной экспликацией (монгольский демон-чутгур, не различающий чайник и ружье; приношения «Петру-Павлу» в марийском обряде) и к появлению специальных «агентов», которые берут на себя функцию зрительного восприятия предмета, а затем перекодируют полученную визуальную информацию в словесное описание (Гесериада). Таковое, по-видимому, более доступно основному адресату сообщения, что в свою очередь вызывает подозрение в его достаточной зречести.

Результатом дальнейшей трансформации мотива взаимной слепоты у представителей двух миров (~ взаимного не узнавания живых людей и выходцев с того света) может оказаться балладно-новеллистический мотив не узнавания партнеров при их повторной встрече (Синдбад-мореход; центральные коллизии некоторых городских песен) – последняя фаза семантических преобразований данной темы. Разумеется, отсюда не следует, что за подобным не узнаванием надо видеть мифологическую слепоту, отнюдь нет: этой архаической «наследственностью» обусловлена лишь структурная конфигурация мотива, тогда как мифологическая семантика выветрилась из него практически полностью.

Впрочем, кое-какие формы ее реактуализации все-таки возможны.

В 1933–1935 гг. М. Зощенко возвращается к сюжету своего «Свадебного происшествия» и пишет на ту же тему одноактную комедию «Свадьба» (в которой весьма ощутимо влияние одноименной чеховской пьесы) [Зощенко 2003: 589–600]. В ней получает дальнейшее разворачивание пародийный (по отношению к волшебной сказке) мотив опознания невесты среди множества женщин («Не могу признать, где моя новая супруга. <...> баб чёртова уйма. Все вертятся, мотаются»; явл. 8), сама тема узнавания мультиплицируется: жених не узнает квартиры невесты, ее родных и гостей («Да сюда ли мы зашли? Жених, а не знаешь, куда идти. <...> Нет, погоди – какие-то незнакомые хари»; явл. 4), мать не узнает пришедшего жениха и сначала принимает за него его приятеля («Ах, боже мой... Это ж молодой. Извиняюсь, я вас сразу не признала. – [Приятель:] Да что вы, помилуйте... Это они – женихи... А я ихний приятель»; явл. 4), центральный же мотив узнавания невесты обретает «логическое» объяснение – жених, как выясняется, способен идентифицировать ее только по одежде: [Невеста:] «Человек в первый раз будет меня видеть без пальто» (явл. 6); [Жених:] «...без шляпки и без пальто я её сроду никогда и не видел <...> Вот ее и пальто <...> не могу невесту отыскать» (явл. 8).

Но главное: чтобы как-то выйти из затруднительного положения, герой – по совету приятеля – ссылается на якобы поразившую его слепоту:

...скажи, что у тебя куриная слепота – не можешь рельефно людей видеть. <...> Скажи – ослеп. <...> Я в детстве куриной слепотой хворал. К вечеру плохо вижу... Вот я вас почти и не вижу... Мамуля, где вы?.. (явл. 12).

В довершение всего подвыпивший отец невесты делает «ослепшему» жениху «темную»: подкрадывается и накрывает его пальто (явл. 15; вспомним сказочную игру в прятки со слепым Горем!). Наконец, в последней сцене приятель разъясняет герою, где его невеста, а где ее мать (которую тот первоначально принимает за невесту), выступая тем самым в роли, аналогичной фольклорно-эпическому «зрительному агенту».

Разумеется, подобное насыщение сюжета квазиархаической семантикой не является каким-то таинственным восхождением к «архетипу слепоты». Процесс, который с известной долей вероятности можно реконструировать, не спекулируя на зыбких предположениях о гипотетических замыслах автора, очевидно, сводится к следующему.

Исходное произведение – рассказ «Свадьба», не содержащий никаких логических обоснований центральной интриги и изложенный почти как анекдот, детализируется и разворачивается, причем объем текста вырастает в 3,5 раза. Это разворачивание осуществляется прежде всего за счет двух мотивировочных дополнений:

1) неузнавание невесты из-за смены ею одежды (пальто, перекочевавшее из рассказа в пьесу, как единственный знак, по которому герой способен узнать новобрачную);

2) неузнавание из-за мнимой слепоты жениха.

Если успешность (точнее, неуспешность) идентификации во втором случае зависит (якобы зависит) от состояния зрения реципиента, то в первом случае (и на самом деле) неудача обусловлена опорой на непостоянный внешний признак объекта (одежда); при этом неотторжимые черты индивидуального облика (скажем, цвет глаз и волос, фигура, походка, голос) оказываются для процедуры опознания нерелевантными, что соответствует более архаической сюжетной модели (вспомним эпизод с Синдбадом-мореходом!).

Вообще вопрос «удостоверения личности» заслуживает отдельного исторического рассмотрения. Как пишет Н.З. Дэвис по поводу знаменитого процесса гасконца Мартена Герра и его двойника Арно дю Тиля, «крестьяне в XVI веке не имели точного представления о своих лицах, редко заглядывая в зеркало (в домах у крестьян не было зеркал)». «Но как во времена, когда не существовало фотографии, когда портреты были в редкость, когда не было магнитофонов, не снимались отпечатки пальцев, не существовало удостоверений личности и метрических свидетельств, а записи о рождении в приходских книгах сохранялись редко, если вообще сохранялись, – как можно было при таких условиях установить личность вполне достоверно?» [Дэвис 1990: 64, 96–97]. Хотя речь здесь идет о подлинных событиях, соотношение которых с «драматургией повествования» достаточно сложно [Неклюдов 2010: 41–50],

данная проблема должна учитываться и при семантических реконструкциях литературно-фольклорной традиции, в которой, как можно было убедиться, критерии идентичности, сходства и признаков опознания исторически также весьма изменчивы.

Пример с превращением рассказа Зощенко в пьесу чрезвычайно показателен. История о женихе, который не может узнать на свадьбе свою невесту и принимает за нее других женщин, представляет собой классический случай реализации мотива неузнавания партнера при повторной встрече и при этом вполне соответствует определенному типу фольклорных анекдотов о дураках¹⁶. Процесс поиска мотивировок, казалось бы, вполне житейских и усиливающих комический эффект произведения (узнавать только по одежде; прикинуться слепым), парадоксальным образом обогащает текст квазиархаическими подробностями, причем иронический регистр их существования в пьесе тоже соответствует устной традиции. Так, «в некоторых причудливых реакциях и абсурдных поступках глупцов комически переосмыслены мифологические анимистические представления», а «некоторые “дурацкие” мотивы можно трактовать как своего рода пародию на отдельные мифологические и волшебносказочные мотивы <...> Глупцы принимают один предмет за другой <...> неправильное восприятие предметов и неправильное понимание речи вызвано слепотой, глухотой, неправильным произношением или разговором на разных языках, фонетическим сходством слов. Глупцы знают или помнят предметы по заведомо внешним и случайным, даже временным признакам и, когда нет этих признаков, перестают узнавать» [Мелетинский 1990: 20].

Едва ли Зощенко при работе над пьесой прямо опирался на фольклорную сказку-анекдот. Более вероятно, что в данной текстопорождающей модели центральная сема мотива неузнавание партнера сыграла роль *семантического аттрактора* с соответствующим «ресурсом притяжения» (*attraction basin*)¹⁷. К этому ресурсу могли относиться в первую очередь две семы, имеющие наиболее устойчивые валентные связи с центральной семой рассматриваемого мотива: неузнавание по причине изменения внешних признаков объекта и неузнавание из-за слепоты субъекта. Обе они, как упоминалось, имеют архаические

соответствия, обе представлены и в последующей литературной традиции. Прежде всего речь идет о комедии с переодеваниями, хорошо известной европейской драматургии, однако новеллистическая разработка в аналогичном сюжете мотива слепоты также существует. Приведу в качестве примера корейскую новеллу о сластолюбивом слепце, к которому на свидание вместо ожидаемой любовницы приходит его собственная жена, впоследствии уличающая его в неверности (рассказы и анекдоты о глупых слепцах составляют целый цикл в литературной традиции средневековой Кореи):

В назначенный день, переодевшись в новое плагье, слепец отправился на свидание. А меж тем жена слепца, узнав стороной об этом, решила хорошенько проучить его. Тщательно умытая и напудренная, она явилась в условленное место раньше своего супруга. <...> «Ах, какую чудесную подругу я встретил! – не в силах одолеть любовного томления и поглаживая ей спину, воскликнул слепец. В жизни не было у меня столь радостной ночи. Ведь если сравнить тебя и мою жену с едой, то ты – будто мясо с рисом, а она – всего лишь постная овощная похлебка!» На рассвете его жена первая прибежала домой. Она села, закутавшись в одеяло, и сделала вид, что дремлет. «Где же это ты ночевал сегодня?» – спросила она слепца, когда тот явился. «Да был я тут у одного тэгама, читал сутры. День выдался холодный, и у меня вдруг живот схватило. Пришлось выпить немного подогретого вина!» – «Ах ты негодник! закричала тогда жена. – Не оттого ли у тебя заболело брюхо, что ты нажрался мяса с рисом, а не овощной похлебки?!» [Елисеев 1968: 77–78].

Таким образом, непредумышленные «квазиархаические» мотивы у Зоценко не восходят к тем текстам, в которых они были некогда актуальны, а представляют собой реализацию определенных «семантических перспектив» темы не у з н а в а н и я п а р т н е р а из более широкой и поздней культурной традиции, конструктивные возможности которых предполагают использование сем, имеющих некоторые мифологические соответствия, но «архаическая наследственность» которых давно и полностью утрачена.

Примечания

¹ Самозапись. Источник: компания подростков из арбатских переулков сер. 1950-х годов, Москва.

² «Цилиндром на солнце сверкая...» // http://webkind.ru/text/08703540_6704255p983621853_text_pesni_v-tazu-lezhat-4-zuba.html. Слова неизвестного автора на мелодию песни В.А. Сабинина «Гусары-усачи» («Оружьем на солнце сверкая...», 1912 1913), популярной в годы Первой мировой войны [Сабинин 1915]. Сабинин (Собакин) Владимир Александрович (1885 [1889?] 1930), артист оперы и оперетты, выступал в концертах с песнями и романсами, в основном собственного сочинения (ко многим из них сам писал тексты).

³ О символике любовной связи с женщиной – зубным врачом и вырывании зуба как субституте кастрации см.: [Жолковский 1999: 80–106] (Гл. V «Крепковатый брак: зубной врач, корыстная молочница, интеллигентный монтер и их автор». Разд. 3 «Зубной врач и любовь к медицине»).

⁴ «Окрасился месяц багрянцем...» // Антология одной песни: «Nächtliche Fahrt», или «Окрасился месяц багрянцем» (Электрон. ресурс.: <http://davidaidelman.livejournal.com/1024340.html>).

⁵ Живописное обозрение, 1884; см.: [Никитин 1999: 20–21]; Антология одной песни: «Nächtliche Fahrt», или «Окрасился месяц багрянцем» (<http://davidaidelman.livejournal.com/1024340.html>).

⁶ Запись А.С. Ступака от Лапотниковой Лидии Ивановны в дер. Акбатырево (Большекитяжское сельское поселение Малмыжского района Кировской обл.). Пользуюсь случаем поблагодарить автора записи за предоставленный материал.

⁷ Этим наблюдением поделился со мной А.В. Козьмин. Пьетро Барбо (Pietro Varbo), племянник папы Евгения IV, в возрасте 47 лет (в 1464 г.) сам стал 211-м Римским Папой – Павлом II. Строили дворец около десяти лет, применяя для строительства камень из Колизея, бывшего в те времена каменоломней и источником стройматериала для многих римских зданий.

⁸ «Вий есть колоссальное создание простонародного воображения. Таким именем называется у украинцев начальник гномов, у которого веки на глазах идут до самой земли. Вся эта повесть есть народное предание. Я не хотел ни в чем изменить его и рассказываю почти в такой же простоте, как слышал» [Гоголь 1984: 147].

⁹ [Абаев 1958: 303 307; Абаев 1965: 119–125; Иванов 1971: 133–142; Иванов 1973; Иванов, Топоров 1995: 90; Белова 2002: 76].

¹⁰ Это ставится под сомнение [Левкиевская 1998: 307–315]; впрочем, здесь нас интересует только сопряжение двух признаков персонажа – слепоты и неспособности к ориентации в пространстве, конкретное происхождение которых в данном случае не столь существенно.

¹¹ Белокурая принцесса (шведская сказка). См.: [Волшебные сказки 2002: 401–414].

¹² *Uaigi* (*ваюг*, *wæjʊg*) – великаны в осетинской эпической мифологии, постоянные противники эпического племени нартов; бывают одноглазыми и многоголовыми [Калоев 1988: 543]. Не исключено, что само это слово родственно имени Вий [Абаев 1858: 306; Иванов 1971: 133–135].

¹³ [Aesch. Prometh. 794–797; Hes. Theog. 270–273; Apollod. II. 4, 2].

¹⁴ Это, по-видимому, объясняется исторически более широким значением данного слова (не только ‘слепой’, но также ‘кривой’, ‘одноглазый’), удержавшемся в тюркских и тунгусских языках. См.: [Räsänen: 426].

¹⁵ С метафорическим переносом на «интеллектуальную слепоту», «невежество» – ср. выражение *темные люди*.

¹⁶ О новеллистических и анекдотических повествованиях в устной традиции см.: [Мелетинский 1990: 19–29].

¹⁷ О *текстопорождающих моделях* см.: [Неклюдов 2011: 11–33]. О понятии *attractor* и *attraction basin* см.: [Maranda 2010: 4–6].

Литература

- Абаев 1958 – Абаев В.И. Образ Вия в повести Н.В. Гоголя // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. III. М.; Л., 1958.
- Абаев 1965 – Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965.
- Асбьёрнсен 1962 – Асбьёрнсен П.-К. Вороны Ут-Рёста: норвежские сказки и предания. Л., 1962.
- Афанасьев 1985–1986 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. / Подгот. Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1985–1986.
- Белова 2002 – Белова О.В. Вий // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 2002.
- Богданов 2001 – Богданов К.А. Игра в жмурки: Сюжет, контекст, метафора // Богданов К.А. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001.
- Верещагин 1996 – Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. Ижевск, 1996.

- Волшебные сказки 2002 – Волшебные сказки. Антология. М., 2002.
- Гесериада 1935 – Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мергенхане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступ. ст., коммент. С.А. Козина. М.; Л., 1935.
- Гоголь 1984 *Гоголь Н.В.* Вий // Гоголь Н.В. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. М., 1984.
- Грузинские предания 1973 – Грузинские народные предания и легенды / Сост., пер., предисл. и примеч. Е.Б. Вирсаладзе. М., 1973.
- Даль 1991 – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1991.
- Дэвис 1990 – *Дэвис Н.З.* Возвращение Мартена Герра. М., 1990.
- Елисеев 1968 *Елисеев Д.Д.* Корейская средневековая литература пхэсолъ (некоторые проблемы происхождения жанра). М., 1968.
- Жолковский 1999 – *Жолковский А.К.* Михаил Зошенко: поэтика недоверия. М., 1999.
- Зошенко 1978 – *Зошенко М.М.* Свадебное происшествие // Зошенко М.М. Избранное: В 2 т. Л., 1978. Т. 2.
- Зошенко 2003 – *Зошенко М.М.* Свадьба. Комедия в одном действии // Зошенко М.М. Рассказы и фельетоны 1922–1945. Сентиментальные повести / Вступ. ст. Ю. Томашевского. М., 2003.
- Иванов 1971 – *Иванов Вяч.Вс.* Об одной параллели к гоголевскому «Вию» // Труды по знаковым системам V (Уч. зап. ТГУ. № 284). Тарту, 1971.
- Иванов 1973 – *Иванов Вяч.Вс.* Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому «Вию» // Structure of Texts and Semiotics Culture. Hague-Pans, 1973.
- Иванов, Топоров 1975 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.
- Иванов, Топоров 1995 *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Вий // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Калоев 1988 – *Калоев Б.А.* Уаиг // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 2. М., 1988.
- Книга 1958–1959 – Книга тысячи и одной ночи: В 8 т. / Пер. с араб. М.А. Салье. М., 1958–1959. Т. 5.
- Корвин-Круковская 1929 – *Корвин-Круковская Т.А.* К истории магических и колдовских приемов в Индии // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. VIII.

- Левкиевская 1998 *Левкиевская Е.Е.* К вопросу об одной мистификации, или Гоголевский Вий при свете украинской мифологии // *Studia mythologica Slavica*. Т. 1. Ljubljana: Piza, 1998.
- Мелетинский 1990 – *Мелетинский Е.М.* Историческая поэтика новеллы. М., 1990.
- Неклюдов 1979 *Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне: (К исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // *Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина)*. М., 1979.
- Неклюдов 2010 *Неклюдов С.Ю.* «Сценарные схемы» жизни и повествования / *Русская антропологическая школа. Труды*. Вып. 2. М., 2004; *Neklioudov S.Iou. Scénarios schématiques de la vie et de la narration* // *IRIS*. № 31. L'Impensé symbolique. Grenoble, 2010.
- Неклюдов 2011 – *Неклюдов С.Ю.* Мифологическая традиция и мифологические модели / *Вестник РГГУ*. 2011. № 9 (71) 11. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика».
- Неклюдов, Новик 2010 – *Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Невидимый и нежеланный гость // *Исследования по лингвистике и семиотике: Сб. статей к юбилею Вяч.Вс. Иванова* / Отв. ред. Т.М. Николаева. М., 2010.
- Никитин 1999 – *Никитин П.П.* Культура народов выше барьеров розни! // *Центры немецкой культуры: Информационно-методический бюллетень*. 1999. № 4 (октябрь декабрь).
- Осетинские нартские сказания 1948 *Осетинские нартские сказания* / Пер. Ю. Либединского; Отв. ред. и вступ. статья К.Д. Кулова. Дзауджикау, 1948.
- Первов 1901 – *Первов П.* Эпитеты в русских былинах *Филологические записки*. Вып. IV V. Воронеж, 1901.
- Повесть о Горе-Злочастии 1984 – *Повесть о Горе-Злочастии* / Изд. подгот. Д.С. Лихачев, Е.И. Ванеева. Л., 1984 (Лит. памятники).
- Поппе 1931 – *Поппе Н.Н.* Аларский говор. Ч. 2. Л., 1931. (Мат-лы комиссии по исследованию Монгольской и Тувинской народных республик и Бурят-монгольской АССР. Вып. 13).
- Пропп 1946 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Сабинин 1915 *Сабинин В.А.* Военная песенка. Киев, 1915.
- Толковый словарь 1940 *Толковый словарь русского языка* / Под ред. Д.Н. Ушакова. Т. 4. М., 1940.
- Хамаганова 2004 – *Хамаганова Е.Э.* О сюжетно-композиционных особенностях тибетских преданий с мотивом «посещения ада» //

«Джангар» и проблемы эпического творчества: Мат-лы междунар. науч. конф. (22–24 августа 1990 г.). Элиста, 2004.

Eberhard 1971 *Eberhard W.* A Study of Ghost Stories from Taiwan and San Francisco // *Asian Folklore Studies*. Vol. 30. No. 2 (1971).

Maranda 2010 *Maranda P.* Morphology and Morphogenesis of Folktales and Myths // *Proceedings of the First International AMICUS Workshop on Automated Motif Discovery in Cultural Heritage and Scientific Communication*. Texts. Satellite of the Supporting the Digital Humanities conference (SDH-2010) / Ed. by S. Daranyi, P. Lendvai. 21 October 2010. Vienna, Austria.

Räsänen 1969 *Räsänen M.* Versuch eines etymologisches Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969 (Lexica Societatis Fenno-Ugricae, XVII).

Сокращения

Aesch. Prometh. Aeschylus, Prometheus

Apollod. – Apollodorus

Hes. Theog. Hesiod, Theogony

Mot. H324 – Thompson, Stith. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. 6 vol. Copenhagen; Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1955–1958.

Полевые материалы автора (ПМА)

ПМА, Баточир, хотогойт, 83 г. Баточир, хотогойт, 83 года, халхасец, пос. Хотгол Хубсугульского аймака. Зап. 23.08.2007. Материалы экспедиции в Хубсугульский и Булганский аймаки Монголии (19.08–2.09.2007). Участники: А.С. Архипова, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов (руководитель), А.А. Соловьева, Д. Дорж, И. Санжааханд.

ПМА, Пурэвсурэн, халхасец, 85 л. – Пурэвсурэн, 85 лет, халхасец, партработник, лектор, музейный работник, г. Булган Булганского аймака. Зап. 27.08.2007. Материалы экспедиции в Хубсугульский и Булганский аймаки Монголии (19.08–2.09.2007). Участники: А.С. Архипова, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов (руководитель), А.А. Соловьева, Д. Дорж, И. Санжааханд.

О.Б. Христофорова

**ЗЕМЛЯ, ЛЕД И ГЛАЗА:
ЗАМЕТКИ К МИФОЛОГИИ
НГАНАСАН¹**

Андрей Александрович Попов, работавший на Таймыре в 1930-е годы, записал в своих полевых дневниках: «Если болят глаза, говорят, что человек невзначай коснулся менструальных выделений» [Попов 1984: 34–35]. В примечании к этому суждению, действительно, не вполне прозрачному и требующему комментария, исследователь пишет: «Нганасаны думают, что всякая нечистота приводит к слепоте» [Попов 1984: 35]. Схожие сведения, но с более подробным толкованием приводит Галина Николаевна Грачева,

© Христофорова О.Б., 2014

Работа подготовлена при финансовой поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

работавшая среди нганасан в 1970-е годы: «Если мужчина случайно увидел роды своей жены или ее менструальную кровь, он должен ослепнуть, будучи “опоганенным”, *нгадюмо*: Земля заберет его глаза» [Грачева 1983: 61].

С одной стороны, мы встречаемся здесь с почти универсальным представлением о скверне (источники которой – менструирующая или беременная женщина, роженица, мертвое тело и т. п.), несущей опасность для окружающих – их здоровья, обычных занятий (преимущественно мужских, связанных с промыслом животных) и др. С другой же стороны, не вполне ясно, почему и как здесь оказались связанными осквернение и глазные болезни, а также почему слепота понимается как отбирание глаз Землей. В данной статье мы попытаемся ответить на эти вопросы, анализируя мифологию нганасан.

В космогоническом мифе так говорится о происхождении первых существ на Земле:

Потом из земли черви поползли. Ползли-то ползли, сколько-то времени жили, шерстью стали обрастать. Совсем как медведи стали. Потом шерсть с них упала. Тепло стало. Вместе как-то жили – детей родили, как люди стали. <...> Это-то первые существа кто были? Они самки были. Наверное, это Земли-матери глаза рожденные были. <...> Теперь имя им пришло. Это были Моу-копто – Земли девки (дочери) [Симченко 1996, 2: 17].

Моу-Нямы (‘Земли мать’ / ‘Земля-мать’²) – одна из центральных фигур нганасанского пантеона. Все существа, живущие на ней, – *дямада* (‘горло имеющие’, т. е. обладающие дыханием, голосом и пропускающие через себя пищу) – вырастают из глаз (*сеймы*), рожденных Моу-Нямы – «женщиной, всему имеющему глаза матерью» [Грачева 1976: 49]; ср.: «Моу-нямы дает глаза всему живому», от нее «у детей глаза появляются, дети рождаются» [Долгих 1968: 216–217]. Другое название для живых существ *сеймидя* (‘глаза имеющие’) [Симченко 1976: 249; Симченко 1996, 2: 13]³.

Моу-Нямы носит в себе глаза «как рыба икру», «как птица зародыши яиц» (и рыба икра, и зародыши яиц понимались нганасанами как глаза детенышей), а затем «родит глаза», вкладывая их в тела самок, которые, в свою очередь, рожают «тушу» [Симченко 1976: 249–250, 261; Симченко 1996, 1: 15–

16, 183; Грачева 1983: 21]. У всех живых существ, в том числе людей, глаза, попав в чрево будущей матери в результате соприкосновения ее детородных органов с поверхностью Земли, обрастают мясом и превращаются в полноценные существа⁴. Вот как говорила об этом восьмидесятилетняя нганасанка: «Моу-нямы много глаз в себе носит. Совсем как куропатка яйца носит. Как баба ли, олень ли, собака ли пустая будет, им в брюхо кладет. Песцам кладет, волкам, оленям, бабам всем, рыбам, гусям – дямада всем кладет. В брюхе-то растут глаза, мясо вокруг них растет только. Родятся потом, как срок будет» [Симченко 1976: 250].

В одной из нганасанских *дюромы* (мифологических сказаний, преданий) о загадочных людях *сюся*, живущих далеко на Севере и не имеющих отверстий в теле, из-за чего они питаются лишь запахом пищи, говорится, как молодой человек из рода Линанчера, охотясь на дикого оленя, нашел девушку *сюся*, привез ее к себе в стойбище и решил взять в жены.

Ночью он стал осматривать ее и с удивлением обнаружил, что у нее на теле нет никаких отверстий. Утром он решил отпустить ее говоря: «Зачем держать буду? Что-то вставить нельзя в нее. Детям неоткуда выйти. Какая радость?» Тогда девушка показала ему спрятанные под мышкой глаза, говоря: «Вот данное мне Землей-матерью. Зачем в тело совать буду, как вашим бабам глаза попадают? Зачем потом мне больно будет свое отверстие открывать, пускать вон ребенка? У меня-то глаза мясо не изнутри берут. Снаружи берут» [Симченко 1996, 1: 80].

В другой *дюромы* нганасанские девушки, украденные *сюся*, слышат, как ночью в чуме *сюся* смеются. Утром они находят под кукулем (спальным мешком) тарелку, на которой лежат два глаза. Оказалось, что это ребенок *сюся*, зачатый ночью [Симченко 1996, 1: 79]⁵.

К Земле-матери нганасаны обращались с просьбами о плодородии, благополучном исходе родов и об удачной охоте на дикого северного оленя (до недавних пор он составлял основу их жизнеобеспечения) [Симченко 1976: 248]. Нганасанские замужние женщины шили себе амулеты *сими* – сумочки в форме полукруга из ровдуги дикой важеньки (самки оленя), которые носили на шее (ил. 1). Снаружи на *сими* вышивалась бисером



*Ил. 1. Амулеты сими
[Нганасаны 2010: 223]*

эллипсоидная фигура, обозначающая глаз, в центр пришивали блестящую бляшку или пуговицу (*коу-сей* 'солнце-глаз'), внутрь клали траву и землю, смешанную с жиром. Сумочку шили весной, и если женщина оставалась бесплодной, следующей весной она оставляла *сими* на кочке в тундре и шила новую. В случае беременности и удачных родов женщина оставляла себе старую *сими*. Последняя воспринималась как часть плодоносящего (носящего глаз) тела Моу-нямы [Симченко 1976: 250]⁶.

Рождение ребенка у нганасан обозначается формулой *сейме готумхынг* 'глаза родились' [Симченко 1996, 2: 19]. Объявляя пол новорожденного, старухи говорили: *Моу-нямы сейме готумхынг – нюо (копто) сейме* 'Земля-мать глаза родила – парня (девушки) глаза' [Симченко 1976: 249]⁷.

Глаза, таким образом, являются воплощением жизненной силы, средоточием активности и воли⁸. Неудивительно поэтому, что в фольклорных текстах они могут выступать как самостоятельные агенты. Например, в уже упоминавшемся мифе о происхождении жизни на Земле героиня отправляет свой глаз за советом к Луне:

Взяла глаз свой, верх бросила, говорит: «Пойди, спроси у матери, что дальше делать?» Вверх пошел глаз. Дорогу далеко видно. До Кичеда-нямы – Луны-матери дошел. Воротился назад, говорит своей...

(далее приводятся рекомендации, как устраивать жизнь на Земле) [Симченко 1996, 1: 19].

Ту же ситуацию мы наблюдаем в следующей *дюромы*:

Один старый человек, уходя добывать диких, не охотился, а вынимал глаза, пускал их на землю, и они убегали от него. Потом старик кричал им: «Сеймы, ку-у-у!» «Глаза, к-у-у-у!», глаза отзывались: «Бойку, ку-у-у!» – «Старик, к-у-у-у!», и старик отправлялся искать глаза по слуху. Глаза убегали от него и прятались. Так они и забавлялись. Однажды старик, сидя в чуме, вынул глаза и стал с ними играть. Старухи его в чуме не было. Глаза спрятались под шкуры и не давались в руки старику. Тогда внезапно в чум вошла старуха и услышала, как глаза отзываются на слова старика. Она, будучи зрячей, быстро их схватила и спрятала в мешочек с различными предметами женского обихо-

да. Старик остался слепой, как ни призывал свои глаза. После этого старуха все время ругала слепого старика за то, что он ничего не может делать, и кормила его только прогорклой юколой. Однажды пришел дикий олень, и старуха вывела слепого, показав ему, куда надо стрелять из лука. Старик убил дикого, но старуха обманула его, сказав, что он промахнулся, и одна потихоньку ела жирное мясо. Как-то старуха ушла за тальником, и старик опять вспомнил, как раньше играл с глазами, и позвал их. Глаза откликнулись, старик нашел их и вновь обрел зрение. Тогда он разоблачил обман своей жены и наказал ее

(текст дан в пересказе собирателя) [Симченко 1996, 1: 77]. Этот сюжет, по словам Ю.Б. Симченко, – один из самых распространенных среди сказок о глазах как отдельных существах.

Слепота (большей частью вызываемая травмами, что влекло к изменению внешнего вида глаз) расценивалась нганасанами как уход последних от человека и их самостоятельные блуждания. «Ослепнуть» по-нганасански – *сеймебюоде* ‘глаза ушли’. Один из информантов Ю.Б. Симченко, Бенталю Чунанчар, ослеп после гибели сына. Он уверял, что потерял зрение потому, что глаза ушли вслед за сыном в Бодырбо-Моу (‘мертвых землю’). Он постоянно своим внутренним зрением видел сына за различными занятиями и объяснял это тем, что глаза находятся рядом с ним. При этом старческое ослабление зрения понималось нганасанами как желание глаз покинуть этот мир, что предвещало смерть человека, его уход в землю мертвых. Как самостоятельные путешествия глаз в Бодырбо-Моу воспринимались сны об умерших [Симченко 1976: 252–253].

Тема глаз часто встречается и в текстах, относящихся к другому жанру нганасанского фольклора – *дюроманны* (короткие назидательные рассказы, повествующих о *нганкары* – нарушении запретов). Прежде всего это тексты, в которых говорится о нарушении запрета для женщин видеть глаза добытого дикого оленя. Дело в том, что основной промысловый ритуал, связанный с добычей дикого, состоял в возвращении Моу-нямы глаз (жизни, сути, «души») животного. Считалось, что если убитому оленю оставить глаза, это навлечет беду: число оленей не будет восполняться, а оставшиеся дикие уйдут с охотничьих угодий, так как глаза убитого оленя сообщат им о поступке и намерениях людей [Симченко 1976: 239, 252; см. также: Попов 1936: 36].

Убив дикого оленя, охотник, удостоверившись, что животное мертво (смерть диагностировали по отсутствию реакции зрачка на раздражение), вырезал глаза и клал их на землю (или бросал назад через плечо) со словами: «Вот, Моу-нямы, отдаю тебе обратно глаза»⁹. Все это необходимо было сделать вдали от стойбища, поскольку женщины не должны были видеть глаза дикого [Симченко 1992: 66; Симченко 1996, 1: 76; см. также: Миддендорф 1878: 685; Грачева 1983: 59–60]¹⁰. О карах за подобное *нгянкары* и повествуют следующие *дюроманны*:

Один раз охотник принес дикого оленя к своему чуму и его баба ослепла;

Один раз охотник охотился с женой, и, убив дикого, сказал ей: «Эй, сюда иди, помогай с него шкуру снимать». Подошла близко женщина, стала ему помогать, переворачивая оленя за рога. Посмотрела в глаза оленю, увидела, как они у того дрожат. Подумала: «Теперь я что-то плохое нашла». Как только подумала – сразу слепая стала, у самой у нее глаза ушли;

Один раз охотник принес дикого прямо с глазами к своему чуму. <...> Там его баба пришла, на корточках возле оленьей головы села. Тогда у нее кровь текла между ног. Без штанов она просто так ходила¹¹. Вдруг оленя глаза прямо из глазниц выскочили, прямо этой бабе в *тиси* щель попали. Скоро у нее совсем огромное брюхо стало. Там у нее совсем большой ребенок растет. Скоро глаза обратно на Моу-нямы выходить стали – вся баба разорвалась. Там у нее в брюхе олень вырос, прямо с рогами. Всю ее рогами разорвал [Симченко 1996, 1: 78, ср.: Симченко 1976: 240–241, 250–251].

В последнем тексте последствия столь тяжелы для разрушительницы, поскольку *нгянкары* (грех) оказался отягощен *нгадюма* (осквернением). Моу-нямы, наказывая женщину за пренебрежение правилами поведения, вкладывает в ее чрево глаза оскверненного ею дикого оленя, который рождается не как обычный безрогий олененок, а как хор – рогатый самец (отметим, что страдает за нарушение запрета именно та часть тела, которая «виновата» или хотя бы «участвует» в случившемся, – этот принцип хорошо прослеживается в мифологических представлениях *нганасан*)¹².

В вышеприведенных примерах несчастье есть возмездие *нгуо* (божества) вследствие *нгянкары*. В мотивировке другого запрета – смотреть в открытые глаза умершего человека, чтобы не уйти вслед за ним в Бодырбо-Моу [Грачева 1983: 95], такого возмездия нет, есть лишь констатация опасности, нечаянного, незаслуженного несчастья, подобного несчастью, происходящему с мужчиной, который случайно увидел роды или коснулся менструальных выделений. В чем же суть этого несчастья? Чтобы понять это, рассмотрим, как, по представлениям *нганасан*, устроена загробная жизнь.

Как уже было сказано, глаза дикого оленя охотник должен был вернуть Моу-нямы; очевидно, что глаза других живых существ (в том числе людей) также возвращались к ней. Во время похоронного обряда глаза умершего закрывали ровдужной или суконной повязкой красного цвета с нашитыми на месте глаз костяными кружками, корольками (раковинами каури) или темными бусинками – они назывались *сеймити боба* ‘глаз замена’: «глаза-то ведь темные, живой-то был, два глаза было» [Грачева 1983: 64, 95; Третьяков 1869: 403]. Символически этот акт означал возвращение глаз Моу-нямы и замену их другими, предназначенными для потустороннего мира: «Живых глаз на том свете нету, а это будут глаза, чтобы видел» [Грачева 1983: 95; ср.: Симченко 1996, 1: 116]¹³. На готовую повязку бусины, тоже приготовленные, не нашивались заранее: считалось, что они будут как бы «тянуть» в Бодырбо-Моу [Грачева 1983: 95–96].

Подобные медные кружки, медные или костяные колечки с синими или черными бусинками в центре (*сеймы сыдангка* ‘тени глаз’) пришивались на головном уборе шамана над бахромой из кожаных ремешков и нитей с нанизанным бисером, которая называлась *тутайся* (по Грачевой) или *сеймыкунди* ‘глазная повязка’ (по Попову)¹⁴ (ил. 2). Бахромой шаман закрывал лицо во время камлания – это было знаком того, что он путешествует по миру духов и видит все «духовным зрением»¹⁵; откинутая с глаз бахрома свидетельствовала о его возвращении в реальный мир [Грачева 1983: 70; Попов 1984: 125 ил., 128; Симченко 1996, 1: 153].

Заменители глаз нужны умершим и шаманам потому, что в ином мире нет глаз – они принадлежат миру Земли-матери, их родившей. Потусторонний мир, или, по словам *нганасан*, нижний мир [Долгих 1938: 73]¹⁶, – это мир мертвых, духов болезней и других враждебных человеку существ. Им владеет



*Ил. 2. «Живой» койка
[Нганасаны 2010: 199]*

Сырада-нямы ‘Льда мать’ / ‘Лед-мать’, букв. ‘относящийся к белому, льду’, от *сыр* ‘белый’ [Грачева 1983: 37]¹⁷; в семантическое поле слова *сырада* входят также понятия: «снег», «холод», «тьма», «смерть» [Симченко 1996, 2: 6]¹⁸). Сырада-нямы живет под верхним слоем земли в мерзлоте, в льдинах, плывущих по реке, в снегу и т. п., однако основная ее «резиденция» – под землей, ниже Бодырбо-Моу: там, в самом низу, стоит чум Сырада-нямы и ее сыновей Намийятюма-Сырада-нюо ‘Девять Льда матери парней’. Эти парни ассоциируются с *коча* ‘болезнями’, они «грызут людей» подобно тому, как люди едят оленей (в частности, эпидемии воспринимались как загонная охота Сырада-нюо) [Симченко 1996, 1: 115, 181].

Кроме девяти сыновей, «родней» Сырада и обитателями ее мира считаются Сюдя-нгуо (чума, по Симченко, «чумовка», или оспа, по Грачевой; в одной из *дюром* он является мужем Сырада-нямы), Коду-нгуо (Пурга) [Симченко 1996, 1: 46, 97; Грачева 1983: 37, 44–46], болезни *коча*, а также *баруси* и *нгамтэр’у* – злые духи, ассоциирующиеся с умершими.

У всех этих персонажей довольно примечательная внешность. Так, у Сюдя-нгуо нет глаз и носа – только рот, которым он поедает людей [Симченко 1996, 1: 46]; Коду-нгуо – это безглазый старик с дырочками на месте носа и большим ртом, из которого он дует, вызывая пургу [Грачева 1983: 44–45]; болезни *коча* (головная боль, боль при травмах, рвота, «внутренняя болезнь», туберкулез и старший над ними) описаны как шесть безглазых стариков, при которых живут шесть слепых же девок [Симченко 1996, 1: 61]. В одной из *дюром* человек, ставший людоедом, перестает видеть глазами, «нюхает только, как собака» [Симченко 1996, 1: 92].

Баруси и *нгамтэр’у*¹⁹ происходят из умерших людей, *сыданги* (души-тени) которых в Бодырбо-Моу со временем «тратятся» и превращаются в ущербных (половинчатых – одноруких, одноногих, одноглазых) враждебных людям существ [Симченко 1996, 1: 106, 178; Попов 1984: 83; Грачева 1983: 66]. По другим сведениям, половинчатыми души-тени становятся по иной причине: когда покойник переплывает реку или океан, находящиеся перед землей мертвых, на берегу его встречают тамошние обитатели и по тамге на лопатке передового оленя определяют, чей же родственник прибыл. После этого один из близких родичей большим длинным ножом делит вновь при-

бывшего пополам, поганую часть бросает в воду, чистую оставляет: «Режут вдоль и голову не жалеют. Так и ходит с одной ногой, одной рукой, половина головы, один глаз. Чистая часть в Бодырбу-Моу живет. Те, кто его встречает, тоже пополам. Заходи, раз чистый, в чум» [Грачева 1976: 60].

Нгамтэр'у, не так давно ушедшие в Бодырбу-Моу²⁰, хотя снова стать целыми, завидуют живым и потому стремятся им вредить, причиняя болезни (в частности, проникают в голову, «в ум», вызывая сумасшествие). Через более длительный срок (около 10 лет) *нгамтэр'у* превращаются в *баруси* также болезнетворных духов (они питаются сердцем живых людей, забираются в голову и едят мозг, грызут нити-дыхание). *Нгамтэр'у* и особенно *баруси* ассоциируются также с *коча* (у восточных нганасан *баруси* и *коча* – синонимы) [Грачева 1983: 65–66]. По данным А.А. Попова, *баруси* – это души мертвых, вышедшие из Бодырбу-Моу поохотиться на людей, как люди охотятся на диких оленей [Попов 1976: 43]²¹.

Как говорится в одном из мифов, менструальная кровь появилась в результате редоносного воздействия *нгамтэр'у*:

Баба какая-то. Совсем большая баба, у нее дочь есть. Говорит (дочь): «Ко мне теперь намтару'о пришел ночью. Меня везде трогал. На меня лечь хотел». «Ладно, баба говорит. – Как уснешь, я ждать буду. Его гонять буду. Потому, что он у тебя между ног кровь позовет. Кровь сразу на неживущего здесь попадет – тебя часть сразу мертвая станет. Сама умрешь. Это тебя Намынкуто-нгуо (“Крови божество”) оставит. Пропадешь». Потом эта баба намтару'о была. Она Моу-нямы была [Симченко 1990: 15].

Судя по этому тексту, менструальная кровь – мертвая, нечистая для мира Моу-нямы; точно так же мертвой и поганой (*нгадюма*) стала та часть тела женщины, из которой эта кровь исходит, а также часть одежды, с которой она соприкасается (фрагмент женских штанов, прикрывающий гениталии, так и называется – *нгадюма* [Симченко 1990: 13]).

Подобно тому как в Бодырбу-Моу нет земных глаз, нет там и рождений. Умершие люди, *нгамтэр'у*, сами не могут рожать, поэтому стремятся забрать к себе детей из мира живых. Этим объясняется младенческая смертность и мотивируются

строгие запреты, связанные с родами. Так, не только муж, но и кровные родственники-мужчины не могли присутствовать при родах иначе в результате *нгадюма* умрет и роженица, и сам нарушитель [Симченко 1990: 28–29]. Роженица и младенец находятся в отдельном чуме до тех пор, пока у него не отпадет пуповина. С этого момента должна пройти ночь, тогда ставят новый чум, и мать с ребенком присоединяются к остальным членам семьи. Если сделать это раньше, *нгамтэр* у могут взять плаценту и кровь роженицы, и ребенок умрет. Место родов *нгадюма абобо* ‘оскверненное место’ засыпают землей; туда же кладут одежду роженицы, ее постель, посуду, из которой ее кормили, жерди и часть крыши чума, находившиеся над местом, где проходили роды, а также нижние натазники и пояс отца ребенка. Отпавшую пуповину мать привязывает ремешком к своей парке, иначе ребенок пропадет *нгамтэр* у заберут. Чтобы в Бодырбо-Моу не было споров из-за младенцев, умершим детям (которым не давали «с собой» оленей) наносили на лопатку красной краской родовую тамгу: тогда покойные родственники могли узнать его и взять себе [Симченко 1996, 1: 110, 114; Попов 1936: 45].

Сырада-нямы опекает Бодырбо-Моу точно так же, как Моу-нямы мир живых существ. Одна из ее важнейших функций – забирать к себе умерших людей. Смерть понималась как «переход в лоно Сырада-нямы» [Симченко 1996, 2: 12]. Когда человек умирал, к Сырада обращались со словами: «Ты взяла себе этого, теперь береги его хорошенько» [Симченко 1996, 1: 114–115]²².

Один из распространенных *нганасанских* мифов, который Ю.Б. Симченко записал от многих информантов, повествует о договоре между Моу и Сырада, заключенном в начале времен:

Когда-то две бабы говорили: «Сперва я буду имеющих горло держать!» «Нет, я буду сперва держать». Так спорили. Потом они на какую-то землю попали. Упали там и в две важенки превратились. Одна важенка белая, другая важенка черная. Стали они там драться. Ни одна одолеть не может. Потом черная важенка как-то сильнее стала. Убежала тогда белая важенка куда-то. Это Сырада-нямы была, а черная – Моу-нямы. Так она первая стала всех дямада – имеющих горло держать. Белая ва-

женка сказала ей, убегая: «Ну, теперь твоя сила сильнее стала. Теперь ты будешь всех дямада хранить сперва у себя. Теперь ты всем глаза давать будешь, глаза родить будешь – и зверям, и людям. Однако не всегда так будет. Сперва они все у тебя жить будут, потом я их себе забирать буду. Они все у меня жить будут» [Симченко 1996, 2: 12].

«Извечный конфликт между живым Землей-матерью и мертвым – Матерью льда, – пишет Ю.Б. Симченко, – появился вместе с потребностью Земли-матери “воспроизводить все живое”» [Симченко 1996, 1: 181]. Вот как об этом говорится в другом мифе:

Теперь Моу-нгуо как-то захотела живой быть. Тогда Солнце-нгуо к ней подошло. Тогда весь лед растаял, вся вода на земле стала. Как Земля теплой стала, Сырада-нгуо от нее ушла. Так стали: вверху Коу-нгуо²³, посередине Моу-нгуо, внизу Сырада-нгуо. Теперь им имя пришло – Нямы [Симченко 1996, 2: 6].

С этого момента, пишет Ю.Б. Симченко, «все силы природы оказываются разделенными на две неравные взаимодействующие группы: Матери природы, помогающие Земле-матери, с одной стороны, и Матери льда – с другой» [Симченко 1996, 1: 181]. При этом Моу-нямы родит живые существа, которые поедает одни других в этом мире, а Сырада-нямы родит тех, кто поедает людей – *коча*.

Нганасаны разделяли *нямы*, *нгуо* и других сверхъестественных существ на две *танса* ‘стороны’ [Симченко 1996, 1: 80, 120]. К Моу-танса (стороне Земли-матери) относятся Коу-нямы и Кичеда-нямы (‘Луны мать’ / ‘Луна-мать’)²⁴. К Сырада-танса принадлежат Коду-нгуо, Сюдя-нгуо и другие *коча*, а также *баруси* и *нгамтэр*’у. Биды-нямы (‘Воды мать’ / ‘Вода-мать’) занимает промежуточную позицию между Моу и Сырада [Грачева 1983: 37]. Указанное разделение затрагивает и *дямада*: «Земля, Солнце, Луна, Вода – матери то есть – родня будто²⁵. Люди-то все, дикий олень, песец тоже в одной стороне рождены, людей не едят. Медведь, волк, россомаха рождены Кочами, они с их стороны рождены, людей едят» [Симченко 1996, 1: 80]; к Сырада-танса относились также ворон, налим, щука – хищники и падальщики; щука считалась близкой Сюдю-нгуо («товарищ,

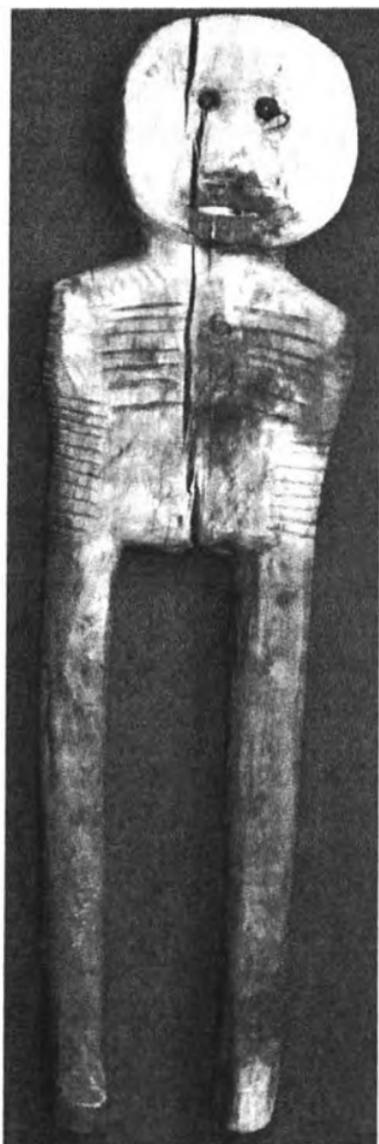
как собака») [Симченко 1996, 1: 168] (ср. также: «у баруси своя организация, а у людей своя» [Грачева 1983: 66]).

Теперь мы можем предположить, что смерть, как и слепота, есть результат проникновения Сырада и ее агентов (детей, родственников, «подданных») в мир живых существ, детей Моу-нямы, проникновения, наносящего ущерб основному средоточию жизненной силы – глазам. На этом можно было бы остановиться, если бы не одно странное обстоятельство.

Судя по некоторым сведениям, умерших людей забирает не Сырада, а сама же Моу-нямы. «Мы умерших в рот Земли-матери кладем», говорят нганасаны [Грачева 1983: 77, 135]. В одной из *дюромы* рассказывается: «Сидит эта голая женщина без парки и бакарей (обуви) <...> рот ее в сторону мужчины (героя. – О. Х.) открыт. Дорога оленей прямо ей в рот ведет. Как буду следовать по дороге оленей? В рот этой женщине как пойду? Сердце у него сильно бьется... Женщина сидит поджав ноги, уперлась локтями в колени и наклонилась вперед с открытым ртом» (устное сообщение Б.О. Долгих А.П. Окладникову) [Окладников 1955: 331]. По данным П.И. Третьякова, на одном из ярусов подземного царства лежит, раскинув ноги, огромная глиняная женщина, и если душа больного человека входит в ее половые органы, не всякий шаман решается последовать за ней и выхватить оттуда [Третьяков 1869: 417]. Удивительно похожий образ лежащего божества есть на тамгах, которыми клеймили оленей, посвященных Моу-нямы [Грачева 1983: 33]; таково же деревянное изображение Моу-нямы (ил. 3).

В описании шаманского видения говорится, как «земли мамка», в свое время родившая все живое, стала поедать людей, когда они достаточно размножились:

Земли мамка стала есть эти души <...> Ну, верно, оттого темно, что мы попали в самую брюшину земли. На этой земле нет травы, все камни. Это не камни. Сперва земля ровной была. Потом, когда стали помирать люди, шаманы, земли мамки рот зубами чавкал (жевал) людей, шаманов головы, кости рук и ног чавкал, вот они превратились в крошки. <...> Четвертый день прошел. Вот пошли по языку мамки земли, подошли к тому месту, где рот открывается. На самой середине языка жидкость, как сопля, собралась. И вот когда за вечерело, ударила непогода, ветер поднял землю. <...> Я спросил: «Ну, мать (шаман обращается



*Ил. 3. Деревянное
изображение Моу-нямы
[Нганасаны 2010: 194]*

к сопровождающей его Хора, “мамке деревьев”. – *О. Х.*), до какой земли дошли?» Мамка сказала: «Вот когда здесь тихая погода, всяких орд умерших людей кладут сюда в землю. И вот когда умирающие бывают жирными, земли мамка разжевывает этих жирных людей, жир их тает, в виде жидкой сопли по языку стекает. Когда становится вегренная погода, вода эта уносит душу. Вот до какого места дошли» [Попов 1984: 83–84, 89].

Судя по этим данным, Моу-нямы в мифологии нганасан имеет черты злого божества. При этом Сырада-нямы не так уж однозначно плоха: «Казалось бы, Сырада-мать выступает как злое существо. Но талая вода от нее, люди кормятся рыбой, которую вылавливают в воде» [Грачева 1983: 47].

Без воды всем жарко было бы летом, это польза от Сырада-нямы [Долгих 1968: 217]. Г.Н. Грачева отмечает, что «ни к одному из них (персонажей нганасанского пантеона. – *О. Х.*) невозможно применить крайнюю характеристику доброго или злого. Каждое из них представляет собой такое же существо, как и сам человек, для которого важно иметь пищу, жилье, хорошее отношение и т. п. Поэтому и каждое из существ в разных ситуациях выступает то как доброе, то как злое. <...> Как люди в разных ситуациях в зависимости от характера и потребностей ведут себя по-разному, так же действуют и все существа нго, койка и матери» [Грачева 1983: 47–48].

Как следует из приводимых далее материалов, отношения между Моу и Сырада не сводятся к политическому договору, о котором шла речь выше, они более глубокие.

В период своего шаманского становления Демниме Нгамтусу’о, сын Дюхадие, видел во сне лысого безглазого старика с дырочками на месте носа, рта и ушей, между коленями которого располагалось круглое черное озеро, которое будущий шаман определил как открытый черный рот земли, рот болезней, «дыру в земле для могил». Если бы Демниме не угадал, что это за озеро, старик бросил бы его в этот рот [Грачева 1983: 135]. В этом рассказе синкретизированы образы Моу и одного из «родственников» Сырада – уже известного нам Коду-нгу²⁶.

В одном из этиологических мифов Сырада предстает не в женском, а в мужском облике:

Земли не было, был один лед без растительности Там стоял один ледяной чум. В нем жил один мужчин Он был совершенно белым. Не имел ни одного друга О ю умал «Худо мне без друга. Была, говорят, женщина, дающая людям глаза, туда бы пойти».

Далее говорится об их браке и детях веточке тальника и олене; заканчивается миф так:

Белый старик – это Сырада-нгуо, белое божество. Мать растения и оленчика – Нямы нгуо, божество, дающее нам глаза [Попов 1984: 42–43; ср.: Долгих 1976: 39–44].

В другом мифе идет речь о браке Сырада-нгуо и Кичеда-нямы, которой, напомним, иногда приписываются функции Моу; от этого брака родился дух Оспы. В этом же тексте содержится намек на то, что прежней *комся* («любовницей») Сырада была Моу, у которой также родился от него сын, ставший духом Голода [Попов 1984: 44–45].

Уже не о брачной связи, а о кровном родстве Сырада и Моу говорится в рассказе шамана: «Сперва лед был, травы никакой не было, чистый лед был. В ту пору земли мамка льда девкой (дочерью. – О. Х.) была» [Попов 1984: 83]. А по данным Б.О. Долгих, Моу – не просто дочь Сырада, это одно и то же божество: «В сырада-ма (ледяном чуме) на западной стороне одна седая старуха есть. Это Сырада-нямы, она же Моу-нямы. Без глаз» [Долгих 1976: 106]. В другой *дюромы*, «Невестка Моу-нямы», говорится, как мертвец берет живую девушку себе в жены, уносит ее в дыру под землю, выкопанную под захоронением. Внизу их встречает старуха:

«Голова у ней вся проросла травой. На лице ее тоже трава есть, мышами тоже лицо изъедено. Земляной дух от нее наготово сильный». Эта старуха, мать мертвеца, имеет в своем распоряжении земные глаза, которые сын у нее берет и оживает, чтобы жить с земной женщиной. Однако после того, как героиня отказалась дать пришедшей в гости свекрови поцеловать внуков. та рассердилась и сказала, что она Земли мать. «Все живое на средней земле, все, что ходит, все это мои дети. Теперь моих детей, всех земли детей, всех самодей (sic) я унесу к себе домой Одна ты останешься».

После этого умирают муж, дети и другие родственники героини [Долгих 1976: 109–116]. Г.Н. Грачева полагает, что Сырада может быть рассмотрена как ипостась Земли-матери [Грачева 1983: 23], то покрытой снегом и льдом, то освобождающейся от него (и то лишь на самой поверхности).

Неудивительно, что при таком устройстве мироздания акцент делается не на двух членах оппозиции «жизнь (добро–свет тепло) / смерть (зло–мрак холод)», а, так сказать, на слэше между ними – на бреши, которая открывается там, где соприкасаются два мира, два божества (или же две ипостаси одного божества). Открытые глаза умершего, рождающая и кровоточащая *тиси* женщины, место родов, могила – знаки, модели, видимые воплощения этой дающей и отбирающей жизнь бреши²⁷. Но не только *нгадюма* – то, что оскверняет, – открывает ее, *нгянкары* также ведет к падению туда: не случайно женщина, увидевшая глаза убитого дикого оленя, слепнет, как и мужчина после контакта с менструальной кровью. Г.Н. Грачева, говоря о семантике *нгянкары*, сравнивает это слово с немецкими *нангарць*: 1) открыться, раскрыться (о двери, крышке и т. п.), разинуться (о рте, пасти); 2) вскрыться (о реке и т. п.); *нянгамзь* прийти в ужас [Грачева 1983: 61 прим. 6]. За *нгянкары* наказывает Дяйба-нгуо ('Сирота-бог'), культурный герой нганасанской мифологии; на основании этой его функции некоторые информанты Ю.Б. Симченко считали его одним из *коча*, обитателей мира Сырада-нямы [Симченко 1996, 1: 61].

Лишь в одной ситуации – *нготадеты*, шаманского камлания – открытие бреши между мирами правомерно и не смертельно опасно для падающего в нее ритуального специалиста. Уже в период своего становления будущий шаман попадает в лоно Моу-нямы через ее *тиси*, где получает дары – духов-помощников [Грачева 1983: 136]. Во время символического путешествия по Вселенной во время камлания на празднике Чистого чума²⁸ шаман в сопровождении духа Хора падает в рот Моу-нямы:

Вот в эту дыру, как человек, увязающий в глине (ср. глиняную женщину из материалов Третьякова. – О. Х.), мамка деревьев вниз стала падагь и падагь. <...> Как будто внизу земли оказались, как будто внутри земли утонули. <...> Это рот земли, куда после смерти душа уходит [Попов 1984: 84].

Любопытно, однако, что близость шамана к бреши между мирами не делает его неуязвимым для *нгадюма*: как говорится в одной *дюромы*, его можно убить, разрезав тело и, чтобы оно не срослось, засунув в рану женскую (поганую) постель [Симченко 1996, 1: 96–97]. У Нобобтие, дочери Дюхадие Нгамтусу’о, шаманская болезнь прекратилась после того, как она вышла замуж и стала рожать детей. По ее собственному объяснению, духи ушли от нее из-за нечистоты, связанной с деторождением [Попов 1984: 110]²⁹. Духи-помощники покидают шамана (на время или навсегда) и в случае частых смертей его родственников [Попов 1936: 98].

Дело здесь, кажется, не столько в «удвоении сакрального», его чрезмерности, сколько в том, что у последнего две стороны, условно говоря, слишком чистое (например, вождь) и слишком нечистое (например, труп), в то время как и то и другое в равной степени противостоят «норме» (профанному) и опасны для нее (см.: [Дуглас 2000: 29–33])³⁰.

Итак, как мы теперь понимаем, суть несчастья, происходящего с осквернившимся (*нгадюмю*) человеком (коснувшимся менструальных выделений, увидевшим роды и т. п.), а также с тем, кто случайно заглянул в глаза умершего, состоит в том, что он проваливается в то отверстие, что ведет в мир Сырада из мира Моу-нямы. Эту брешь открывают смерть, роды, менструация, шаманское камлание и другие ситуации контакта двух миров³¹. Слепота, наступающая *нгадюмю* (как и совершившего *нгянкары*), – это метафора смерти, ее «мягкий вариант»: и та и другая состоят в уходе глаз в «рот земли», в Бодырбо-Моу.

Примечания

¹ Нганасанский язык относится к самодийской группе уральской языковой семьи. Нганасаны (*устар.* самоеды, тавгийцы) – самый северный народ России; в их антропологическом облике и культуре прослеживается значительное влияние досамодийского (палеоазиатского) субстрата.

² О дискуссии относительно адекватного перевода на русский язык нганасанских терминов для *нямы* – матерей (природы), см.: [Грачева 1983: 49–50]. Здесь отметим только, что сами нганасаны считали оба варианта перевода верными [Долгих 1968: 215; Грачева 1983: 49].

³ В число *дямада*, по мнению Юрия Борисовича Симченко (работавшего на Таймыре в 1960–1980 гг.), входят три категории существ – люди, животные и духи; лишь к первым двум из них применим термин *сеймидя* [Симченко 1996, 1: 125, 2: 13, 18–19] (о зрении духов см. ниже). Хотя слово *дямада* и обозначает всех живых существ (его можно перевести как «звери»), оно используется в речи главным образом для называния безымянных зооморфных героев космогонических мифов, действовавших во времена творения, а также зоо- и орнитоморфных духов помощников шаманов.

⁴ Словом *сеймы* нганасаны называют эмбрионы всех живых существ [Симченко 1976: 250]. Они говорят, что, судя по размеру глаз любого эмбриона, очевидно – тело нарастает именно вокруг них [Симченко 1996, 1: 77].

⁵ О связи смеха и зачатия см.: [Пропп 1976: 189–190; Христофорова 2002: 77–79].

⁶ У нганасан бытовали и другие типы *сими* – наполненные золой домашнего очага (*сими*, собственно, значит ‘уголь’), которые носили и женщины, и мужчины; простые ровдужные мешочки без вышитого овала, с пуговицей в центре или без нее, но также с золой очага внутри – их надевали на шею покойника, чтобы он не заблудился по дороге в землю мертвых [Миддендорф 1878: 685; Грачева 1976: 65; Грачева 1983: 40; Нганасаны 2010: 223].

⁷ Ср. также фрагмент шаманского камлания: «Юра, мой сын, в эту мою землю свои глаза ты, оказывается, принес (= ты пришел)» [Хелимский 1994: 31].

⁸ Как «душа» на русский язык могут быть переведены в соответствующих контекстах слова *сеймы* ‘глаза’, *бачю* ‘дыхание’, *сыдангка* ‘тень’, *дие* ‘мозг’, *ся* ‘сердце’, *кам* ‘кровь’, *корса* ‘нутро’, *тынсе’а* ‘мысль’, *нгонда* ‘ум’ [Грачева 1983: 57–58].

⁹ По материалам Г.Н. Грачевой (в отличие от данных Ю.Б. Симченко [Симченко 1976: 251]), так поступали не только с диким оленем, но и с другими животными. Забив домашнего оленя в пищу, вынимали его глаза и бросали их в сторону стада со словами: «Пусть снова попадутся!» [Грачева 1983: 59]. Так же поступали, принося Моу-нямы «подарок» – жертву. Такой жертвой не мог быть дикий олень (дитя Моу-нямы, ее дар людям), но мог быть домашний олень (собственность человека) или собака (она считалась близкой Сырада-нямы, антиподу Моу-нямы, см. о ней ниже). Оленя или собаку душили, вырезали у них глаза и клали на землю (вместе с тушкой собаки или с частью туши оленя), говоря при этом: «Вот, тебе подарок делаем. Ты нам тоже

помогай». Считалось, что в ответ Моу-нямы даст много диких оленей [Симченко 1996, 1: 81; ср.: Грачева 1983: 31–32].

¹⁰ Женщинам также запрещалось есть глазные мышцы и части мяса, близкие к глазам дикого оленя. Вообще же нганасаны, в отличие от других народов Севера, не едят глаза животных. Г.Н. Грачева наблюдала, как пожилая нганасанка, давая своему пятилетнему внуку вареную рыбу голову, «тщательно следила, чтобы мальчик не съел глаза» [Грачева 1976: 50].

¹¹ В качестве нижней одежды нганасанские женщины носили комбинезоны (нижний из тонкой ровдуги, верхний мехом внутрь), где на месте половых органов были пришиты ровдужные кисти; появляться без штанов считалось неприличным и крайне опасным, см.: [Попов 1936: 19, 26–27; Попов 1948: 114–115, табл. 30, 31].

¹² В другой работе Ю.Б. Симченко отмечает, что женщина, увидевшая глаза убитого дикого, перешагнувшая через его голову, наступившая на его кровь или разделявавшая тушу во время менструации, станет рожать уродов или животных [Симченко 1976: 250–251]. Подробнее о комплексе женских запретов *нгадюма* см.: [Симченко 1990: 6–32].

¹³ В одной из *дюромы* девушка встречает человека, «вместо глаз у него корольки вставлены, ими он смотрит». Этот человек ведет девушку к себе домой – в ледовке (захоронении) яма в земле выкопана, «в эту дыру в яме ушел человек, неся девку» [Долгих 1976: 110]. В другой *дюромы* говорится, как шаман воскресил умершую девушку: «Пять раз шаман ударил колотушкой об пол – девка поднялась и села. Только глаза остались у нее мутные. Дунул тогда ей шаман в лицо, и стало оно белым, а глаза светлыми» [Долгих 1976: 95].

¹⁴ Из синего или черного бисера делали также глаза домашним идолам *койка* ('вместилище' [Грачева 1983: 45], см. ил. 2); при этом оживление идола состояло во вставлении глаз, умершвление – если *койка* не выполнял возложенные на него задачи – в ослеплении, т. е. вынимании бисера из глазных отверстий. Как следует из рассказов шаманов, делать *койка* учат сами духи: «Если станут делать изображения лица, пусть обязательно сделают с глазами и ухом, ему молись» [Попов 1984: 107].

¹⁵ Эти «духовные глаза», символами которых были кружки и бусины, шаман получал во время своего становления, см. фрагмент шаманской автобиографии: «Вот ныне ты будешь иметь глаза, видящие огонь, другие глаза, видящие духов. С этими глазами ты будешь

камлать» [Попов 1984: 97] (ср: Г.Н. Грачева отмечает, что назначенис бахромы *тутайся* также сосгоит в том, чтобы прикрыть глаза шамана от света очага: «Если во время камлания он будет смотреть на огонь, то не сможет идги правильно, будет сбиваться и заблудится» [Грачева 1981: 78]). Известный нганасанский шаман Дюхадие Нгамтусу'о так комментировал свое «двойное зрение»: «Я и сам не знаю, где находятся эти вставленные глаза, думаю, под кожей. Когда камлаю, я ничего не вижу настоящими своими глазами, вижу теми, вставленными. Когда меня заставляют искать какую-либо потерянную вещь, завязывают мои настоящие глаза, и я вижу другими глазами гораздо лучше и острее, чем настоящими» [Попов 1984: 92]. В то же время, по словам Дюхадие, его «земное» зрение сильно ухудшилось во время шаманской болезни: «У меня испортились глаза, и с тех пор я очень плохо вижу» [Попов 1936: 85] (о жанре шаманских автобиографий подробнее см.: [Хрисгофорова 2003]).

¹⁶ «На низу», в терминологии нганасан, означает не только под землей, но и на северо-востоке, где находятся устья рек Пясины, Хета, Хатанга [Долгих 1938: 22]. По данным Г.Н. Грачевой, нижний мир локализован на северо-западе: «Умерший уходит под землю и в сторону захода солнца. Обычно говорят: “В сторону тундры ушел”. “Тундренной” стороной нганасаны называют направление на ССЗ». [Грачева 1983: 61].

¹⁷ Ср.: если умершему закрыть глаза повязкой не красного, а белого цвета, он будет слепым в Бодырбо-Моу [Симченко 1996, 1: 105].

¹⁸ И летом, и зимой покойников одевали в зимнюю смертную одежду, так как считали, что нижний мир очень холодный [Попов 1976: 38].

¹⁹ По Ю.Б. Симченко – *намтару'о*. В данной работе мы оставляем написание Г.Н. Грачевой – *нгамтэр'у*.

²⁰ Ср.: человека очень преклонных лет могут и при жизни звать *нгамтэр'у* [Грачева 1983: 65, 84].

²¹ *Баруси* могли возникать и при жизни человека из брошенного им грязного предмета (например, запачканной кровью повязки), из обрезанных ногтей и волос [Грачева 1983: 65 67; ср.: Долгих 1976: 130]. Дополнительно об этих персонажах нганасанского фольклора в связи с похоронно-поминальной обрядностью см.: [Христофорова 2010].

²² Отметим, что, в отличие от Моу-нямы, изображений Сырада не делали; ей не приносили в жертву оленей или собак, как первой. В случае спасения в пургу оленя посвящали Коду-нгуо; при этом

считалось, что человека, заблудившегося в пургу и замерзшего, делят между собой Коду-нгуо и Сырада-нямы [Грачева 1983: 37].

²³ Коу-нямы ('Солнца мать' / 'Солнце-мать') когда-то помогла Моу-нямы освободиться ото льда и с тех пор вместе с ней участвует в создании жизни: Моу рождает глаза, а Коу своим светом и теплом помогает им расти. Когда Сырада встает между Моу и Коу, наступает солнечное затмение; в это время дети Сырада хватают людей и тащат их в Бодырбо-Моу [Симченко 1996, 1: 122].

²⁴ В некоторых текстах вместо Моу-нямы в роли подательницы глаз выступает Кичеда-нямы, как в этом шаманском рассказе: «Вот глаза создаются мамкой сверху. По нашей вере, глаза дает месяц, душу земли мамка родит. Вот нас рождающий мужик-бог настоящих-то две жены имеет. Большая-то жена – мамка земли, маленькая-то жена – месяца мамка. Вот поэтому и самоед, и долган, и русский исчисляют время беременности по месяцам. Без мамки месяца глаза не будут рождаться, без мамки земли душа не будет рождаться. Вот когда две мамки вместе рожают, родятся люди. <...> Вот теперь дальше отправились (шаман и его путеводитель Хора, хозяйка деревьев. – О. Х.). По дороге нашли два ледяных ящика. “Что это такое, мамка?” – “Это не плохое. Это глаза, которые посылает мамка месяца. Этих глаз два ящика”» [Попов 1984: 90; ср.: Грачева 1976: 48–49]. Как видим, перенос функции родительницы живых существ с Моу на Кичеда (точнее раздвоение этой функции) мотивирован исчислением срока беременности по лунному календарю. Г.Н. Грачева, полевые материалы которой также демонстрируют этот перенос функций (Луна-мать с момента зачатия начинает считать месяцы и через некоторое время дает будущему ребенку глаза, сердце, мозг; по смерти человека Луна же забирает глаза и тень-*сыдангу*), считает его следствием эволюции мифологических представлений под инокультурным влиянием – появлением понятия «душа» [Грачева 1983: 58–59, 63].

²⁵ У этих божеств есть своя иерархия. Так, к Моу-нямы и Коу-нямы обращаются *имидима* ('мать матери моей'), к Кичеда-нямы и Быды-нямы – *коту ома*, 'сестра матери моей' [Симченко 1976: 248, 264, 267, 269].

²⁶ А также синкретизированы два отверстия в теле Моу-нямы, куда входят умершие. Вода (озеро или река) возле гениталий Земли-матери (вытекающая из них) упоминается во многих шаманских описаниях, см., например: [Попов 1984: 85–86]. То, что рот земли может видаться как яма, наполненная водой, говорится в материалах Г.Н. Грачевой: «Попадая... в землю мертвых, шаман видит тени лю-

дей, которые умрут в этом году, как бы прилипшими к поверхности воды в темной яме, куда уходят умершие» [Грачева 1983: 141]. Схожее представление было отмечено еще П.И. Третьяковым: дорога в землю мертвых идет «в земной провал, представляющийся в виде речки, воды которой стремятся среди страшных порогов вовнутрь земли» [Третьяков 1869: 418].

²⁷ О воображаемой бреши в Земле, нечистой для мужчины и его охотничьих занятий, говорит и Г.Н. Грачева [Грачева 1983: 71].

²⁸ Праздник Чистого чума (*Мадуся*) проводился в конце полярной ночи, когда солнце начинает подниматься над горизонтом (примерно в конце января – начале февраля). На этом празднике шаман спрашивал у *нямы* и *нгуо* благополучие и удачу в промыслах на предстоящий год и узнавал, будет ли он счастливым [Попов 1984: 76].

²⁹ По более поздним данным Г.Н. Грачевой, Нобобтие продолжала камлать и после замужества, но ее шаманская сила ослабла [Грачева 1981: 74].

³⁰ Точнее будет сказать, что у сакрального, скорее, не две стороны, а два полюса, между которыми – целый набор вариантов и возможностей их комбинирования. Об относительности понятий «чистый» и «нечистый» на нганасанском материале пишет и Г.Н. Грачева: «Наиболее ярко это проявляется по отношению к женщине в период способности к деторождению и к шаману. И тот и другая имеют связь с потусторонним миром, в чем и видится их нечистота. Однако нечистый чум роженицы также нечист и для шамана. <...> Нечистая женщина рождает чистого ребенка, перед этим вымыв пол в балке кровью чистой собаки, которая в свою очередь обычно считается нечистой. И, наконец, чистые *койка сатуо* (идолы домашнего очага. – О. Х.) “живут” на нечистом женском месте в чуме, и ухаживает за ними нечистая женщина» [Грачева 1983: 70–71]. Как видим, оппозиция «чистый/нечистый» не тождественна противопоставлению верхнего и нижнего миров шаманисгской картины мира, все гораздо сложнее.

³¹ Камлание может быть опасным для присутствующих на нем людей из-за близости духов, которые могут «уташить» чью-либо душу либо, наоборот, вселиться в человека, сделав его сумасшедшим [Грачева 1981: 76; Симченко 1996, 1: 180]. Опасен для людей (особенно для детей) шаман и вне ритуала: он, намеренно или нечаянно, может «проглотить» душу, что ведет к болезни и, если не заставить шамана «выплюнуть душу» (визуализируемую в данном случае в виде клубка волос соответствующего цвета), – к смерти, см.: [Грачева 1981: 76; Грачева 1983: 67–68; Попов 1984: 109–110].

- Грачева 1976 – *Грачева Г.Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан / Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976
- Грачева 1981 – *Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981
- Грачева 1983 – *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.
- Долгих 1938 – *Долгих Б.О.* (сост.) Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938.
- Долгих 1968 – *Долгих Б.О.* Матриархальные черты в верованиях нганасан // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968.
- Долгих 1976 – *Долгих Б.О.* (сост.) Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М., 1976.
- Дуглас 2000 – *Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.
- Нганасаны 2010 – Нганасаны. Культура народа в атрибутах повседневности: Катлог этнографического музея на озере Лама / Автор идеи И. Лисс, текст О.Р. Крашевский. Норильск, 2010.
- Миддендорф 1878 – *Миддендорф А.Ф.* Путешествие на север и восток Сибири. Ч. II. СПб., 1878.
- Окладников 1955 – *Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Ч. III. М.; Л., 1955 (Материалы и исследования по археологии СССР. Т. 43).
- Попов 1936 – *Попов А.А.* Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.; Л., 1936.
- Попов 1948 – *Попов А.А.* Нганасаны. Материальная культура. М.; Л., 1948.
- Попов 1976 – *Попов А.А.* Душа и смерть по воззрениям нганасанов Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Попов 1984 – *Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
- Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне) // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
- Симченко 1976 – *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на дикого оленя Северной Евразии. М., 1976.

- Симченко 1992 *Симченко Ю.Б.* Нганасаны Система жизнеобеспечения. М., 1992
- Симченко 1996 *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. 1–2 М., 1996.
- Симченко 1990 *Симченко Ю.Б.* Понятие 'нгадюма' ('надюма') у нганасан // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990.
- Третьяков 1869 *Третьяков П.И.* Туруханский край, его природа и жители Записки РГО по общей географии. Т. II. СПб., 1869.
- Хелимский 1994 Таймырский этнолингвистический сборник. Вып. 1 Материалы по нганасанскому шаманству и языку / Под ред. Е.А. Хелимского. М., 1994.
- Христофорова 2002 *Христофорова О.Б.* Функции смеха в ритуале: смех как знак // Смех: истоки и функции / Под ред. А.Г. Козинцева. СПб., 2002.
- Христофорова 2003 *Христофорова О.Б.* Получение дара (рассказы о шаманском становлении у нганасан) // Arbor mundi – Мировое древо. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 2003. Вып. 10.
- Христофорова 2010 *Христофорова О.Б.* К вопросу о семантике антропоморфных изображений у северных самодийцев // Вестник РГГУ. 2010. № 9. Серия «Филологические науки. Языкознание».

А.С. Архипова

ПОЧЕМУ
ОДНОГЛАЗЫЙ
ДУХ ОГНЯ
НЕ ЛЮБИТ ЛУК?
ЗАМЕТКИ
ПО МОНГОЛЬСКОЙ
МИФОЛОГИИ

В XIII в. монах-францисканец Плато Карпини, отправленный Папой с разведывательной миссией в таинственную Азию, написал про представления о грехах среди монголов:

Одно [понимание греха] состоит в том, чтобы вонзать нож в огонь, или также каким бы то ни было образом касаться огня ножом, или извлекать ножом мясо из котла, также рубить топором возле огня, ибо они веруют, что таким образом должна быть отнята голова у огня [Карпини 1957: 30].

© Архипова А.С., 2014

Работа написана при поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

Шесть веков спустя запреты (самый сильный среди них – *гасить свой очаг*), налагаемые на поведение человека по отношению к огню, остались практически теми же, и в конце XIX в. полиция Российской империи употребляла *заливание очагов водой как меру для вынуждения признания* [у бурят] [Потанин 1883: 28, сн. 1].

В наших бурятских и монгольских экспедициях¹ практически каждый информант, кроме упоминаний общих сведений об огне, записанных еще Плано Карпини, сообщал нам, что *одноглазый дух огня очень не любит лук*. «Расследованию» этого последнего обстоятельства и посвящена данная статья.

Современные представления о духе огня у монголов

Тексты «высокой» и актуальной мифологии. Прежде чем перейти к решению нашей задачи, кратко опишем общий контекст ритуальный и мифологический, – в котором бытуют представления монголов о духе огня.

Тексты о духе огня, которые мы записывали в экспедициях к монголам, бурятам и монгольским казахам (именно о них пойдет речь ниже), являются частью системы актуальных поверий и практик – другими словами, информанты, делящиеся с нами своими представлениями о Галыне эдзэне и других духах природы, так или иначе или сами разделяют веру в них, или передают рассказы своих бабушек и дедушек. Однако эти рассказы слабо коррелируют со сведениями о духе огня, которые можно найти в классических работах [Банзаров 1883; Poppe 1925; Moestart 1962; Неклюдов 1992/93], и этому есть своя причина.

Классические исследования о духе огня в основном извлекали информацию из письменных текстов «высокой мифологии» – их основным источником оказались так называемые шаманские рукописи².

Моления огню (наряду с молениями верховным тэнгри, Белому старцу, Дайан-дээрхи, Манихану, Гесеру, Чингису и т. д.) входят в состав так называемых шаманских рукописей. Скорее всего, основным стимулом при их производстве была

мимикрия под буддизм, составление собственного корпуса литургических «книжных» текстов, что по статусу в культуре выше, чем тексты устной традиции. В этом случае логично предположить, что центральным ядром данного корпуса являются моления верховным тэнгри, по образцу которых затем стали создаваться и прочие культовые тексты. Не исключено, что деятельность по производству «своих» рукописей была одной из наивных попыток противостоять антишаманской активности ламаизма, в конечном счете практически полностью очистившей Центральную Монголию от шаманизма, оттеснив его в глухие углы монгольского мира. Однако в полной мере оценить их прагматику сложно: самому шаману писанный текст явно не нужен, едва ли потребен он и при передаче этой сугубо устной традиции, инвокации которой имеют исключительно импровизационный характер³.

Однако в связи с исчезновением шаманских практик на территории Центральной и Южной Монголии это знание перестало быть актуальным: тексты, содержащие основные элементы «биографии» божества огня, забылись, и система верований актуальной монгольской мифологии трансформировалась⁴.

Функции хозяина огня у монголов. *В каждом айле⁵ есть Галын эдзэн⁶. Бурхан огня защищает айл, поэтому огонь почитают чрезвычайно [Инф. 9], – такое представление о домашнем божестве-защитнике высказывалось без исключения каждым из наших информантов.*

К функциям хозяина дома относятся защита от злых духов⁷ и очищение пришедших извне. Окуривали, обводили (ср. у якутов: [Попов 1949: 262, 274, 293; Дыренкова 1927: 68–69]) и обмахивали дымом, углями и золой любые объекты, которые воспринимались как чужие или потенциально опасные: *Когда я был маленьким, мои родители, когда получали подарки, проносили их над огнем, как бы очищали [Инф. 26]. Когда в юрту приходили надолго посторонние, то детей во избежание сглаза метили сажей от очага – так Галын бурхан узнавал детей «своего семейства».*

Покровительство семье, оказываемое Галыном бурханом, выражается и в том, что он может способствовать приплоду скота (ср. у алтайцев: [Дыренкова 1927: 67]) и рождению

детей. Именно у него будущие родители выпрашивают ребенка, для чего ему приносят в жертву ягненка, взятого от убитой на мясо овцы. Относительно этой жертвы есть определенное поверье, что будто бы после приношения такой жертвы обязательно родится ребенок, поэтому буряты, у коих нет детей, сплошь и рядом совершают подобную церемонию [Хаптаев 1927: 65]. Ср. у якутов: белый налет на углях свидетельствует, что в очаг спустилась душа (кут) новорожденного [Попов 1949: 304].

У духа огня есть иногда некоторые дополнительные функции, например, нам встречались отрывочные представления, что дух огня связан с управлением погодой: *Если семья хочет перекочевать, нужно накануне взять уголек и закопать у юрты, тогда будет хорошая погода* [Инф. 34]. Ср. якутские магические практики: *Желая вызвать метель, якуты бросали в огонь заячий хвост, обмакнув его в воду; чтобы остановить слишком сильную грозу, клали в огонь поскребки вещей, сделанных из мамонтовой кости* [Попов 1949: 287, 288].

Облик, поведение и привычки хозяина огня. В текстах «высокой мифологии» приводятся многочисленные версии мифогенеза огня⁸ [Неклюдов 1992/93; Порре 1925], однако в современной актуальной мифологии это знание полностью ушло. Только один раз (притом что общее количество интервью превышает 250) нам встретилось глухое упоминание, которое едва может претендовать на космогоническое предание о происхождении огня: *Бурхан создал человека и в дар ему дал огонь, чтобы ему хорошо жилось* [Инф. 27]. Во всех остальных текстах происхождение огня не затрагивается.

В монгольской шаманской традиции дух огня имел множество имен, указывающих либо на его женскую, либо мужскую природу⁹, а описание его облика эпично¹⁰:

Внешне божество огня описывается также как имеющее один глаз (или же 3 глаза), с ослепительно белым масляным и шелковым лицом, с густой белой бородой, медными бровями, с оскаленными раковинно-белыми зубами; наиболее частые эпитеты – красный, масляный, шелковый. Оно едет на кастрированном козле, имеет жемчужный топор, кувшин, четки, барабан, крюк и сеть. У него жемчужные подвески, хрустальный пояс на бедрах и пр.¹¹

В современных текстах только один информант из всех опрошенных сообщил о женской природе духа огня: *Галын бурхан – хозяйка дома. Галын бурхан – девушка в зеленом дэли, живет в пламени* [Инф. 33]. Это представление можно сравнить с алтайским текстом призывания к огню, где к нему обращаются: *пламя в зеленом шелке* [Дыренкова 1927: 63]. Один раз бурятский информант, вполне в русле шаманской бурятской традиции (ср.: [Неклюдов 1992/93: 318 319]), сообщил нам, что огонь – это семейная пара: *Галын эжин это муж с женой, хозяйка огня. Надо их угощать, на любом мероприятии* [Инф 52]. В остальных случаях информанты либо говорили, что они ничего не знают об облике духе огня, либо рассказывали о том, что он обычно предстает в виде маленького ребенка (рассказ о том, почему именно в виде ребенка, будет в следующем разделе).

Хозяину огня подносят что-нибудь, говоря, что он – ребенок. Когда мужчина три раза отрезает мясо, хозяин огня желает и ждет этого мяса. Дух огня, думая, что женщина в домашних заботах забыла о нем, ждет себе что-нибудь, пока все едят пищу. Такие вещи я слышал... Говорят, что бурхан огня имеет вид ребенка. Так как он ребенок, он очень ждет, что ему дадут его долю [Инф. 38].

Такое представление о «педоморфном» облике хозяина огня влияет на характер ритуального кормления: *Надо присыпать головешки очага золой, говоря «я тебе наливаю чаю, даю конфет»* [Инф. 36].

Два информанта упомянули о традиции кидать в огонь кусочки одежды, а интерпретация этих действий сводилась к тому, что это подношение духу огня или его детям:

Когда шьют что-то новое, берут лоскуток, бросают огонь и говорят ему: «Пусть дэли¹², которое я шлю, будет хорошим» и «Сшей дэли своим детям» [Инф. 35].

Мы, считая, что пришел Галын бурхан, клали в огонь топленое масло, лучшие куски пищи, лоскуточки шелка [Соб.: А какого цвета должны быть эти шелковые лоскутки?] Цвет, кажется, не имеет значения. Обязательно должны быть новыми [Инф. 32].

Н.П. Дыренкова во время своей работы у алтайцев и телеутов обратила внимание на тот факт, что в сознании носителей традиции одновременно сосуществуют два духа огня: один постоянно и непосредственно присутствует в жилище, второй представляет собой могущественное божество, к которому на «высокое небо» путешествует шаман [Дыренкова 1927: 64]. Подобная амбивалентность присутствует и в наших материалах: часть информантов склонялась к мнению, что они поклоняются собственно огню, часть же уточняла, что Галын бурхан приходит на землю и уходит обратно на небо (чаще всего под Новый год, с чем связано его особенное почитание в этот период):

Старики говорили, что за неделю до Цаган сара Галын бурхан поднимался на небо, надо было эти семь дней поддерживать огонь. Приходит накануне Цаган сара, это тот же самый Галын бурхан. В промежуток надо поклоняться ему. Кладут грудинку овцы, кланяются, поднимая полы дэли [Инф. 26].

Отсутствие Галын бурхана в этот период и необходимость поклоняться ему, по некоторым источникам, связаны с тем, что он доносит о плохих и хороших поступках своих хозяев высшим тэнгри [Неклюдов 1992/93: 315–316]. Но когда Галын бурхан возвращается, то специально оповещает о своем присутствии:

Когда горит голубой огонь, считается, что пришел бурхан огня, и ему подносят жир и масло [Инф. 12].

Не знаю, кто такой Галын бурхан, но, когда огонь трещит, думаю, что это он [пришел] [Инф. 16].

Моя мать, когда огонь загорался синим пламенем, говорила, что идет Галын бурхан и надо в огонь класть жир, топленое масло и т. д. [Инф. 32].

Характер у духа огня нелегкий: *Галын бурхан – это догшит* [‘свирепый’] *бурхан. Он может сердиться* [Инф. 11]. Рассказывая это, информант добавил, что, когда *Галын бурхан* сердится, он превращается в *улаан сахиус*. Кроме очевидных коннотаций (цвет пламени), на такой образ духа огня повлияла, видимо, и буддийская иконография¹³.

Своенравный характер *Галын бурхана* связан с его распорядком дня: *Галын бурхан спит по утрам. Если в степи сильный*

пожар, то тушат его утром, потому что утром Галын бурхан спит [Инф. 11].

Предписания и запреты в обращении с огнем. Когда семья перекочевывает, *зажигают огонь на месте, где нет мусора, на чистом хорошем месте. Где зажигают огонь, там, считают, есть и хозяин огня* [Инф. 7]. Буряты, живущие в постоянных жилищах, говорят, что, *когда дом строят, надо хозяина огня задобрить, иначе могут заселиться черти* [Инф. 41]. Пепел из очага выбрасывают в строго определенном месте:

Пепел из очага нельзя выкидывать на ветер, на дорогу перед скотом, на мусор. Когда две юрты из разных айлов оказываются неподалеку друг от друга, пепел из разных юрт должен быть выброшен в разные места, его нельзя смешивать. Но пепел должен быть обязательно выкинут на восток¹⁴ [Инф. 9].

Первый раз в новом жилище *огонь зажигают от очага родственников* [Инф. 12], а сам процесс регулируется определенными гендерными правилами: *Жена или мать зажигает [огонь]. До свадьбы юрту ставят и огонь зажигают* [Инф. 1, 5].

Встречаются представления, что и при кормлении огня (про этот комплекс ритуалов см. ниже) также существовало гендерное разделение: *хозяин дама кидал жир в огонь, а если его не было – хозяйка* [Инф. 2], хотя существует описание и противоположного порядка (см. ниже пример из Цыбикова). *Галын бурхан* крайне ревнив к представителям чужого рода (монголы экзогамны, и, соответственно, матрилинейные родственники являются чужими¹⁵ – сторона жены не участвует в кормлении огня (ср. подобное у алтайцев: [Дыренкова 1927: 67])).

Во время *гал тахих*¹⁶, проводимого весной и осенью, звали *ероолчи*¹⁷. Когда делают такое жертвоприношение, родственников жены хозяина юрты не бывает, их выгоняют из юрты. От этого произошла поговорка «Сын дочери не потомок очага, дзэран¹⁸ – не лошадь» [Инф. 11].

Естественно, огонь нельзя просто так передать другому человеку:

Огонь так не передают. Если есть спички, дам. А огонь просто так за двери не даем. Огонь – это же один бурхан этого айла [Инф. 7].

Свой огонь никому не дают. От огня огонь не зажигают. Можно дать спички. Это устойчивый монгольский обычай. [Соб.: А если так сделать, что будет?] Хорошего ничего не будет [Инф. 9].

Запрет передавать огонь чужеродцу объясняется опасностью упустить свою долю, судьбу:

Раньше нельзя было передавать огонь, потому что твое буян¹⁹ могло уйти в другую семью [Инф. 27].

Если дать свой огонь, значит отдать своего бурхана другим людям [Инф. 7].

Монголы говорят: *нельзя прикуривать*²⁰ *и выходить из дома – огонь вынесешь* [Инф. 49, 50], а алтайцы: *нельзя прикурить от огня, а потом выйти на улицу и выбить трубку* [Дыренкова 1927: 66]. Естественно, что огонь из юрты нельзя выносить именно в ночное время – после захода и до восхода солнца²¹ [Рорре 1925: 140; Mostaert 1962: 211–213].

Обратим внимание, что некоторые информанты [Инф. 7, 9] различают огонь, полученный от использования спичек, и огонь из угля домашнего очага. Запреты, наложенные на второй объект, на первый не распространяются.

Акты коммуникации, связывающие огонь и человека, весьма разнообразны. Коммуникативное действие, направленное от человека к духу, – это «кормление» огня, воплощенное в сложной системе ритуальных подношений. При этом кормление огня можно разделить на «большое» и «малое».

«Малое» ритуальное кормление огня у бурят описывалось Цыбиковым следующим образом:

Каждая хозяйка, имеющая открытый очаг в юрте, утром, разведя огонь и сварив первый напиток в виде чая с молоком, с верхнего слоя («дэжи») готового чая брызгает на огонь. Каждый гость, принимаясь за пищу, предложенную хозяевами, сначала отрезает, отламывает или отделяет маленький кусок,

преимущественно содержащий жир, бросает его в огонь и затем уже принимается за еду. Так же поступают и с первой чашкой поднесенной «араки» (водки): ее немного отливают в огонь прежде чем выпить. При всех этих действиях приносящий жертву нашептывает или воображает, что он приносит подаяние с какими-нибудь пожеланиями [Цыбиков 1927: 63].

Хотя Цыбиков и сетовал на то, что *приношение жертвы* *обратилось только в простой обряд, совершаемый механически* [Цыбиков 1927: 63], тем не менее почти 100 лет спустя в быту современных кочевых монголов ритуальные тексты при кормлении огня все-таки сохраняются: *Надо взять молочную пищу, жир, сказать: «Ты меня не пали!» и кинуть в огонь. Мама так говорила* [Инф. 21]. И по-прежнему «малое» кормление огня представляет собой обычный ритуальный жест, сопровождающий начало любой трапезы: *Бабушка наказывала перед трапезой класть в огонь первые куски еды и чая Галын бурхану* [Инф. 23]. Гость, пришедший с угощением, первым делом должен кинуть маленький кусочек в огонь: *Если кто-то пришедший подносит что-то, обязательно подносят огню* [Инф. 9].

Часть информантов считает, что угощение огня входит в ряд обязательных ритуальных действий кормления божеств: *Каждое утро мы делаем кропление чаем огню. Сначала бурхану, потом небу, земле, хозяевам места, потом огню* [Инф. 36].

«Большое» кормление связано с календарными практиками, особенно на *Цагаан сар* (монгольский Новый год)²²:

На Цаган-сар подносим ему отдельно. Готовим пищу и подносим. Огню-бархану подносили целое баранье ребро [Инф. 7]. Первого числа [на Цагаан сар] подносят огню лучшую часть всей пищи – боз²³, мяса, пенек, борцогов, молока, всех приготовленных блюд [Инф. 9].

Также «большое» кормление огня совершают и окказионально, когда в домашнем хозяйстве возникает какая-то проблема. При этом ее появление напрямую связывают с отсутствием почитания огня:

Если огонь не зажигается, дымит-коптит, значит, он загрязнился, говорят, надо окурить можжевельником, очистить,

следуя желанию, потом все станет хорошо, печку протопить, как следует. Когда огонь трещит, Галын бурхан разговаривает, радуется, говорит: *жир подносят!* [Инф. 13].

В выборе еды дух огня весьма привередлив. Общее предписание монголов – кормить огонь мясом и жиром:

Галын бурхан любит жир [Инф. 11].

Лучшую часть пищи также кладут в маленькую посуду на тарелки и подносят бурханам [Инф. 9].

От сваренных кусков мяса отрезаем три жирных куска и подносим огню-бурхану [Инф. 7].

Буряты, ведущие оседлый образ жизни и, в отличие от монголов, занимающиеся свиноводством, утверждают, что *мы капаем огню и, когда варим, три куска мяса бросаем в огонь, но свинину нельзя* [Инф. 37]. Объясняется это следующим образом: *В огонь нельзя бросать свинину, свинья все ест* [Инф. 52].

Что касается предложения огню жидкостей, то все соглашались с тем, что выливать воду в огонь нельзя²⁴, а чай и молоко можно. Как пояснила наша бурятская информантка: *Огонь нельзя заливать. Когда пожар, брызгают молоком. Я ведро вылила молока, когда у меня сено горело* [Инф. 37].

Однако представления о том, можно ли брызгать в очаг водкой, сильно расходятся, иногда полностью противореча друг другу:

Когда заканчивается перегонка архи²⁵, то первую пробу кладут в очаг, а кумыс²⁶ ни в коем случае класть нельзя [Инф. 11];
водку можно давать огню [Инф. 6].

[Огню дают] *подношения – масло, молоко, можжевельник.*
От водки может погаснуть [Инф. 12].

Так в общих чертах устроена коммуникация, направленная от человека к духу огня. Со своей стороны Галын бурхан вступает с человеком в коммуникацию с помощью треска, свиста и других акустических сигналов. Например, он охотно предскажет удачу на охоте, прибавление в семействе или приход гостя треском и искрами:

Увидели над пеплом в огне маленький смерч – мать сказала, что кто-то у нас беременный и родится мальчик. Искры в огне – к гостю [Инф. 2].

Если огонь трещит, то это радость – Галын бурхан с нами разговаривает [Инф. 21].

Выскочил уголек – придет гость [Инф. 33].

Если уголек выпадает из печи, это значит, что будут расходы у семьи [Инф. 35].

Треск – разговоры огня, хорошая примета, что придет гость²⁷ [Инф. 36].

Если головешка стоит – к гостю [Инф. 48].

Как правило, непонимание сигналов духа огня плохо заканчивается:

Заливать водой головешку нельзя; если ее разобьешь, то с гостем в пути что-то случится [Инф. 50].

Последняя головешка долго горит, это значит, придет гость. Одна женщина решила, что у нее нет родственников, залила ее, а ее родственник, едущий в гости, утонул [Инф. 36].

Но кроме такого акустического способа коммуникации с духом огня существует и другая возможность пообщаться с ним, и об этом – следующий раздел.

Кто видит духа огня?

Установление ритуальной связи «ребенок – огонь». «Знакомство» детей с Галыном бурханом совершалось довольно рано: у монголов, якутов *новорожденных младенцев показывали очагу* [Попов 1949: 304], при этом работала и «обратная связь»: *когда появлялся новорожденный, запрещалось выносить горячую золу из жилища* [Кандаракова 1999]. Происходит установление ритуальных отношений между ребенком и огнем:

Когда маленькие дети болели, три раза их наклоняли к огню (как бы они поклонялись) и говорили, что там находятся три бурхана²⁸ [Инф. 18].

Когда я был маленький, мама мне так наказывала говорить: «Огонь! Не обожги!» («Битгий халаагаарийтйй!», так сказав, давала что-нибудь поднести отню) [Инф. 13].

Ребенок-визионер в лиминальной стадии. Дети от рождения и до 3 5 лет еще не являются членами социума. Например, их хоронят не так, как взрослых, а как бы случайно теряют в степи, а оплакивать их не рекомендуется. Примерно в три года²⁹ происходит обряд первой стрижки волос у детей: *Первая стрижка для девочки в два года, потом в четные года четыре и шесть, для мальчика – в три года, потом в пять и семь* [Инф. 6], который по сути является инициационным ритуалом. Отрезанные волосы хранятся всю жизнь и являются могущественным оберегом. После стрижки волос мальчик становится полноправным членом общества, что в некоторых регионах Монголии подчеркивается символическим дарением коня или первой посадкой верхом на лошадь.

Однако приобретение социальных прав оборачивается потерей других способностей, а именно – возможности видеть духа:

Когда маленькие дети начинают говорить «Аа, уу!», улыбаются, разговаривают, с Галын бурханом разговаривают, так говорят [Инф. 13].

Если грудной ребенок смотрит в огонь и начинает агукать, то он разговаривает с ним [Инф. 21].

Когда ребенок разговаривает с чем-то невидимым, говорили, что с огнем [Инф. 27].

При этом монголы утверждают, что способность вступать в диалог с духом огня у маленьких детей напрямую связана с отсутствием у них социальных навыков и развитой речи (т. е. в период так называемой младенческой речи):

Говорят, когда ребенок плачет, а потом перестает или сместся, он видит эдзэна огня. Они до того, как говорить научатся, его видят [Инф. 19].

Представление о том, что звуковые и мимические сигналы, исходящие от младенца, есть свидетельство общения меж-

ду детьми и божествами, характерно для сибирского тюркского мира (хакасы [Кустова 2000: 271], алтайцы [Потапов 1973]).

По мнению некоторых информантов, причиной визионерства оказывается этическая и ритуальная чистота младенца (*дети как боги*):

Только дети до трех лет видят хана, который сидит внутри очага, он на них смотрит, они на него, так они общаются. Дети до трех лет как боги. Они различают хорошее и плохое. Когда они видят плохое – плачут, когда хорошее радуются [Инф. 14].

Дети до трех лет чистые, у них нет плохих мыслей, качеств, как бурхан, они не думают плохие вещи. Есть представление о том, что когда ребенку исполняется три года, один раз в жизни он вспоминает о своем прошлом перерождении [Инф. 15].

Дети с одного до пяти лет называются бурханами, и они общаются с огнем и смеются. Раз они видят Галын бурхана, значит, может, и сунс [‘душа, призрак’] могут видеть [Инф. 24].

Тяга духа огня к маленьким детям (*огонь любит трехлетних детей* [Инф. 12]) объясняется особенными способностями ребенка в лиминальный период: *до трех лет – дети видят Галын бурхана* [Инф. 16].

Однако и сам дух огня тоже появляется в облике ребенка, находящегося в пороговом состоянии: *Галын хан имеет вид трехлетнего мальчика* [Инф. 12]; *бурхан огня имеет вид ребенка* [Инф. 38]; *Галын бурхан трехлетний растрепанный ребенок, не стриженный первых волос* [Инф. 6], и это не является случайностью.

Итак, мы имеем дело с семантическим переходом субъекта на объект. Дети благодаря своей ритуальной чистоте могут видеть сверхъестественных существ и общаться с духом огня, и поэтому легко вообразить, что Галын бурхан – такой же ребенок: *Дети смеются, увидев Галын бурхана. Потому что Галын бурхан – это ребенок, поэтому маленькие дети играют с ним и смеются* [Инф. 15].

В одном случае интерпретация облика духа огня приобрела религиозно-этический характер и стала своеобразным знаком будущего избранничества: *Галын бурхан является в виде ребенка тем детям, которые потом станут хорошими людьми* [Инф. 22].

Мелкие демоны и домашние духи в образе детей.
В статье «Какого роста демоны?» С.Ю. Неклюдов обратил внимание на то, что

...«маленький размер» закрепляется в фольклорно-мифологических традициях как относительно устойчивый признак духа / демона, и в результате возникает параллелизм или даже связь «маленького» и «невидимого», в особенности уменьшение тела персонажа, постепенно приводящее к его «развоплощению» (как и обратный процесс появления персонажа «из ничего») [Неклюдов 2012: 119].

Итак, подобная семантическая инверсия (*ребенок – дух огня*) поддерживается в народной традиции с помощью устойчивых мифологических представлений о физических характеристиках духов. Один из видов мелких домашних злых духов у якутов – *телячий абаасы* – появляется в виде *худого семилетнего мальчика с растрепанными рыжими волосами* [Попов 1949: 318], другой дух – *kikimär* (название заимствовано у русских) показывается в виде *маленькой девочки* [Попов 1949: 319], а демон *чочуокя* (*соседка?*) – *это маленькая рыжеволосая девочка, которая любит сидеть ягодицами на печле* [Кулаковский 1923: 56]. Ср.: *Говорят, что хозяин огня – ребенок трех лет, с неостриженными волосами, лохматый* [Инф. 7].

Подобного рода мифологическое знание находит свое отражение в специальной ритуальной практике: у *ордосских монголов для него [духа огня] устраивается специальное сидение в виде металлического кольца, прикрепляемого поочередно (через каждый месяц) к одной из четырех ножек стоящего над огнем тагана* [Mostaert 1962: 212–213]. Якуты под *Новый год бросают в очаг кочергу, чтобы дух огня мог прибыть с неба на лошади*¹⁰ [Кулаковский 1923: 86]. Какого роста должен быть демон, чтобы ездить на кочерге? А Н.П. Дыренкова с некоторым недоумением отмечает, что *в некоторых случаях [дух огня] рисуется [телеутам] в виде соболя, величиной с большой палец... и называют его о́мок, что значит ‘наперсток’* [Дыренкова 1927: 64].

Два этих механизма: инверсия (ребенок видит духа и обращается с ним, значит, дух подобен ребенку) и широко распространенное представление об аномально маленьком росте

духов приводят к формированию устойчивого облика Галын бурхана как маленького мальчика.

У этого мальчика выколот один глаз. И об этом следующий раздел.

Куда нельзя тыкать острым

Обидчивый хозяин огня. Все операции с огнем в юрте ограничены рядом предписаний и запретов³¹:

Монголы огонь почитают. Запрещено плевать в огонь, сморкаться, бросать туда окурки, мусор. Строго запрещается класть нож острием в сторону огня. Нельзя поворачивать нож в сторону огня, нельзя резать мясо внутри котла. В общем, нельзя ничего грязного класть в огонь [Инф. 38].

В огне не сжигают мусор, носки, сапоги, так как огонь загрязнится [Инф. 12].

Если огонь зажигают, а он не появляется, то говорят: Галын бурхан испачкался [Инф. 21].

Острым предметом колоть огонь нельзя. Масло и жир подносят огню, вымыв руки [Инф. 12].

Нельзя острым помешивать огонь, хозяин огня обидится. Нельзя молоко острым, поранишь вымя [Инф. 49].

Как говорилось в начале статьи, один из самых распространенных запретов – это запрет класть острые предметы в огонь (к киданию лука мы еще вернемся!), а также направлять что-то острое в его сторону:

Соб.: Что нельзя класть, кидать в огонь?

Инф. 32: Точно знаю, что не делают так ножом [показывает рукой как будто тычет]. Моя мать учила нас, что в огонь нельзя класть острые предметы. Есть вещи, которые нельзя класть в огонь...

Соб.: Почему нельзя класть острые предметы?

Инф. 32: Не знаю. Говорили, что Галын бурхан может испугаться. Я помню, что меня отругала мама, когда я хотела поворошить угли ножом... Нож нельзя ни в огонь, и даже в котел

нельзя, нельзя держать щипцы острием вверх. Из уважения к Галын бурхану, так же как нельзя давать нож лезвием вперед человеку.

Этот запрет чрезвычайно широко распространен и у народов Сибири, в частности у тюрков и тунгусов:

якуты: Брать угли острым предметом – грех, огненный дух боится [Худяков 1969: 284];

эвенки: Не бросай в огонь иголку – подавится дух-хозяин огня; не клади острием к огню, поранишь ноги бабушке-огню [Романова, Мыреева 1971: № 57, 70];

эвены: Нельзя помешивать огонь острым предметом – не любит дух-хозяин огня [Николаев 1964: 199];

энцы: В огонь нельзя тыкать железом [Прокофьева 1953].

Эти представления можно объяснить исходя из пресуппозиции, что пламя, горящее в очаге, мыслится как «физическое тело» хозяина огня. Втыкая в огонь острый предмет, ты тем самым повреждаешь его духа. Вспомним записки ПIANO Карпини ([нельзя] *извлекать ножом мясо из котла, рубить топором возле огня, ибо они веруют, что таким образом должна быть отнята голова у огня* [1957: 30]) и более современные сведения из быта алтайцев (*нельзя в огонь острым, поранишь голову огня* [Дыренкова 1927: 69]) и якутов (*хозяин огня наказывал, покрывая язвами... если разрывали угли острым и кололи острыми предметами, так как при этом якобы протыкались глаза хозяина огня*) [Попов 1949].

Симметричная месть Галын бурхана. В ответ дух огня мстит. Свою месть он может направлять либо на обитателей юрты (*Плохо бросать мусор в огонь, семье будет плохо. Ворошить огонь ножом нельзя* [Инф. 17]), либо на их домашний скот (от которого зависит вся жизнь монголов).

Людей огонь наказывает чаще всего кожной болезнью на лице:

Когда Галын бурхан злится, во рту и на коже появляются воспаления, болячки, и тогда надо ему поклониться, чтобы прошло [Инф. 18].

Галын бурхан может негодовать, это бывает, если кидать в огонь плохое, грязное – мусор, экскременты человека и собаки, существ, которые едят мясо. Если Галын бурхан разозлили, у детей на лице появлялись язвочки. В таком случае ходили к астрологам, звали ламу, он читал молитву, переосвящал очаг [Инф. 35]. Если в огонь что-то грязное, то будут язвочки на лице [Инф. 23].

Ср. якутскую параллель: *Нельзя вынимать из горшка мясо заостренными предметами: если родители мертвые, протыкаются глаза, если живые – болят глаза* [Попов 1949: 294].

В случае с домашними животными дело заканчивается симметричными ранениями или даже смертью: *огонь помешивать нельзя острым и нельзя, чтобы нож стоял ребром вверх – будет болеть скот* [Инф. 46]. Гораздо реже говорится о том, что острые предметы или лук повредят не только глазам скота, но и человека:

Если бросить очистки лука в пламя – заболят глаза скота или самого человека [Инф. 33].

В огонь нельзя бросать шелуху лука и чеснока – будут болеть глаза у скота и маленьких детей [Инф. 35].

Ровно так же дело обстоит с магическими практиками у якутов:

Нельзя бросать в огонь рыбьих костей – паршивеют телята [Попов 1949: 291; Христофорова 1998: 29];

...грешно... затапливать камелек, ставя полена сучками, направленными книзу [Попов 1949: 294];

Нельзя бросать в огонь обрезков ногтей, попадают в желудок коров и причиняют боли [Попов 1949: 291].

Легко заметить, что все мотивировки сводятся к следующим семантическим версиям (несколько версий могут соседствовать в одном нарративе):

- (0) интерпретация отсутствует;
- (1) интерпретация сводится к общему указанию на греховность такого поступка;
- (2) острый предмет в огонь – нанесение раны духу огня (дух огня подавится, потеряет свой глаз, ранит свою ногу);

- (3) острый предмет в огонь – вред людям и домашнему скоту (*якуты*: парша у телят; болезнь желудка у коров; *монголы*: слезятся глаза у коней, болезнь глаз у скота).

При этом устанавливается отчетливая «магическая симметрия», которая «срабатывает» в большинстве случаев. Видимо, выбор объекта наказания определяется тем, мыслится ли пламя очага как «физическое тело» или как «глаз» огня:

- а) если поражается голова огня – то «отдача» падает на голову человека или домашних животных;
- б) если поражаются глаза огня – под угрозой оказываются глаза животных или человека.

Отметим, что мифологическое представление о том, что огонь способен вызывать глазные болезни, можно «развернуть» и в другую сторону. Если у тебя болят глаза, то с помощью магических операций можно их вылечить, подарив огню глаза животного: *Если у удэгэйца гноились глаза, то он должен был поймать ленка, принести в жертву огню его глаза и смазать его жиром свои собственные. Так можно было отвести гнев Пузя-ани* [Огонь-мать] [Симченко 1993: 196–197; Христофорова 1998: 90, 91].

Как известно, нарушение табу – действие опасное, но часто именно так можно добиться нужного эффекта. Засовывание острых предметов в пламя, согласно представлениям якутов, *могло остановить метель* [Попов 1949: 288] – вспомним ряд поверий, связывающих монгольского духа огня с управлением погодой.

Однако почему именно домашние животные чаще всего оказываются под ударом?

Отчего болят глаза у скота?

Болезнь глаз у скота можно объяснить только исходя из предпосылки, что Галын эдзэн, хозяин огня, на самом деле является / являлся *хозяином домашнего скота*, – представление, напрямую нигде нашими монгольскими информантами не эксплицируемое, однако сохраняемое в ритуальных практиках, таких как посвящение домашнего скота огню и принесение животного в жертву духу огня:

(2) У Галын бурхана и Долон бурхан³² просили благополучие для семьи и скота... Когда закалывали скот, в огонь бросали кусочек желудка... Когда закалываешь козу или овцу, нужно непарное ребро бросить в огонь, костный мозг и кусочек от грудной части, чтобы было богатство и счастье [Инф. 35].

Посвящение огню отличается от жертвоприношения тем, что животное не убивали. Его, наоборот, символически дарили огню в случае хозяйственных затруднений. Считалось, что после этого бурхан будет внимательно заботиться о «своем животном» и от том стаде, где оно пасется. Дарили *чаще всего красных* (т. е. рыжих) *овец и коз* [Инф. 28], которые объявлялись «посвященными» (*сэтэртэй*, букв. ‘с лентой’), и в знак этого на них могли повязывать красные ленты:

Когда козу делали посвященной, говорили, что это животное огня, привязывали красную повязку. Вытаскивают весь пепел из печки, чистят, у входа висит овечья грудина, она постоянно висит, на хойморе сидит лама, читает молитву, грудинку кладут в печь, приводят сюда, в юрту, козу, грудина эта засохшая, печь чистая. Около огня в юрте ставили козу. Грудина горит, шипит, лама читает молитву. Так делают посвящение огню [Инф. 16].

Рыжую козу привязывали возле двери и при посвящении огню не менее трех раз во время поклонения обводили вокруг огня. *Ир хурай!* [‘Приходи!']. При поклонении [другому] бурхану – обводили вокруг юрты три раза [Инф. 29].

Поклонение огню делалось 23 числа последнего месяца года. Вечером разжигали огонь, все члены рассаживались вокруг очага. *Сэтэртэй овца* была приготовлена для Галын бурхана. Приходил лама, читал молитву, поили овцу молоком, повязывали синий хадак [Инф. 35].

Такая овца, коза или, реже, лошадь *после посвящения огню вольно пасется в стаде, ее нельзя закалывать* [Инф. 27], потому что она с этого момента принадлежит Галын эдзэну.

Согласно мифологическим представлениям якутов, хозяин огня отвечал не только за душу новорожденного, но и за душу рогатого скота: *нельзя растаптывать угли на полу ногой – раздавишь душу (кут) рогатого скота* [Попов 1949: 303].

Если такая связь существует, то с помощью духа огня можно воздействовать на благополучие домашних животных: хозяйка, у которой соседка магическим способом украла молоко («высосав» из вымени коровы), в свою очередь крадет уголек с ее очага, чтобы вернуть молоко коровам [Попов 1949: 272].

Если Галын хан – не только дух хозяйства, но и покровитель скота, тогда понятно, почему его месть падает на домашних животных³³, а не только на людей: *Если скот задрали волки, то говорили, что Галын бурхан в гневе. Говорили тогда: огонь загрязнился. Надо еще раз поклониться* [Инф. 27].

Однако почему дух огня так связан с глазами? Почему именно глаза (людей или животных) оказываются объектом для его мести? Решение этого вопроса – в следующем разделе.

Одноглазые демоны и четырехглазые собаки

Глаза как апотропей и проводник. В монгольских и тюркских культурах Сибири глаза человека и крупного скота (прежде всего лошади) являются и квинтэссенцией живого существа целиком, и проводником между миром людей и сверхъестественных существ. Так, у якутов могущественным оберегом являлись глаза лошади: *над входными дверями или столбами сеней примораживали вынутые целиком лошадиные глаза* [Попов 1949: 264].

Существа с аномальным количеством глаз способны видеть демонов. В монгольской культуре, как и во многих других³⁴, это четырехглазые собаки³⁵:

Говорят, что сунс³⁶ показываются лишь четырехглазым собакам, с полосой на морде [Инф. 32];

Собака с двумя глазами может чертей видеть [Инф. 40];

Собака с четырьмя красными глазами (с пятнами над глазами) все видит, поэтому таких собак держать полезно [Инф. 38].

Глаза и глазницы, кроме того, предоставляют все возможности для желательного / нежелательного контакта со сверхъестественным миром: *если у покойника глаза открыты, то скоро умрет кто-то еще* [Попов 1949: 306]. Чтобы

такого контакта избежать, согласно мнению подавляющего большинства наших информантов, надо заполнить черепа лошадей³⁷ разными предметами (конфетами, камушками) или нарушить их целостность³⁸ во избежание лишних проблем, т. е. сломать: *Нельзя на ночь оставлять тазобедренную кость и глазницы коня, их надо чем-нибудь заполнять, потому что в них прячутся чутгуры³⁹, надо сломать так, чтобы отверстия не было. Нельзя глазницы черепа коня оставлять пустыми* [Инф. 30, 31].

Ослепление мифологического персонажа. Ослепить – это значит не просто нанести вред или даже убить, но таким образом полностью разрушить космический порядок вещей. Существует целый ряд космогонических представлений, в которых *глазом мифологического существа* оказывается либо земля в целом, либо светила. Попадание «в глаз» в данном случае приведет к катастрофе:

Нельзя показывать пальцем на Солнце и Луну, т. к. это либо глаз Всевышнего, либо сам Всевышний [Инф. 44].

Когда вбиваешь колышек в землю, чтобы привязывать коня, его нельзя отставлять, а нужно вырвать и заровнять землю. Иначе это ты проколол глаз лус-савдаку⁴⁰ [Инф. 34].

Одноглазость демона. Почти единственная черта, которая роднит духа огня в рассказах информантов с описаниями, извлеченными из шаманских рукописей, это его одноглазость:

Что же касается матушки Галахан, то она сильно отличается своим обликом от всех прочих богов. Прежде всего, она – одноглазая, а ее единственный глаз всегда обращен к небу [Porre 1925: 135].

В этом само по себе нет ничего удивительного. В традиционных культурах на евразийском пространстве при изображении демонологического существа, принимающего облик человека, применяются обычно два кода⁴¹:

- 1) по «периметру» (если можно так выразиться) человеческого тела проступают звериные черты (волчьи зубы, птичьи зубы, когти, хвост, копыта и т. д.);

- 2) фрагменты человеческого тела оказываются перевернутыми: мифологический персонаж в чужой личине движется пятками вперед, у него вывернуты ладони, нет спины и т. п.

Одним из таких способов указания на демоническую природу это представление персонажей как одноглазых, одноруких, одноногих.

Маргинальные признаки, всегда присущие потустороннему, как бы приоткрывают завесу «наполовину», с одного бока, способствуя возникновению асимметрических, неполных форм (например, пол-луны в подземном мире тунгусской мифологии). Отсюда становятся понятны и представления, согласно которым за пределами «этого мира» обитают одноногие или однорукие существа [Исклюдов 1979: 135–136].

В актуальных мифологиях Евразии их можно встретить достаточное количество⁴². Например, *тэрэн* – одноногий и однорукий демон, модификация тибетского *тхеуранг*⁴³; *ваба эйэне* – одноглазый, однопалый дух холеры в башкирской мифологии [Хисамитдинова 2010]; однорукий, одноглазый, одноногий якутский дух *абаасы* [Кулаковский 1923: 26]; монгольский *алмас* (*существо, имеющее один глаз, один сосок, одну руку и одну ногу. Единственную грудь это существо носит, забросив за плечо* [Потанин 1893: 351]); тувинский *албыс* (имеет вид безобразной женщины, нередко с одним глазом, с грудью, перекинутой через спину, и т. п. [Вайнштейн 1990: 152]); можно также вспомнить про *лихо одноглазое* и т. д. Единственный глаз демона часто является его единственным уязвимым местом:

Духов можно убивать, и они имеют начальника одноглазого [...] В одной пустой юрте постоянно собирались духи и устраивали вечерку. Человек [имевший способность видеть духов] захотел посмотреть и послушать и стал караулить. Духи начали собираться, а погом пришел и начальник, которого выбежали встрегить на улицу и под руки ввели в юрту; начальник был большой, толстый и имел на лбу один глаз. Начальник, сидя на почетном месте, стал раздавать приказание привести душу такого-то и такого-го, и всякий раз несколько духов выходи-

ли исполнять приказание. Человек, между тем, прицелился и выстрелил прямо в лоб начальника, который упал, закричав «убили!», и превратился в голую тазовую кость [Агапитов, Хангалов 1958: 399].

Зная, что демонические существа могут быть одноглазыми, а удар в единственный глаз – верное средство справиться с нечистью, а также и то, что маленькие дети (но не взрослые, за исключением некоторых магических специалистов) могут видеть духов, можно понять ситуацию, описанную в этом тексте:

Жил мужчина со своим маленьким ребенком. От голода у них помер скот. Осталось семь подросших ягнят. Отец заводил их в юрту на ночь, чтобы не замерзли. Отец стал замечать, что в день по ягненку помечено золой. Метка появляется, а наутро пропадает овца. Какая-то рука вылезала из щели около двери и метила ягненка – отец этого не видит, а сын видит. Отец наказал наблюдать ребенку за этим. Сын сказал: Из щели вышел человек с одним глазом, забрал ягненка и ушел. Отец сказал: В следующий раз, когда он придет, воткни в глаз раскаленное железо. Ребенок так сделал, убил его, оказалось, это не человек, а непонятное существо. С тех пор нельзя заглядывать в приоткрытую дверь [Инф. 19].

Дело здесь вовсе не в отсутствии храбрости у отца, а в том, что эта задача по силу только ребенку-визионеру, и только ослепление демона способно уничтожить духа.

Как дух огня потерял глаз. Но если существа, о которых шла речь выше, одноглазы изначально, то о других демонических существах известно, что они стали одноглазыми в результате «производственной травмы». Один наш информант рассказал, что *огонь ослеп, потому что в него тыкали острым предметом, поэтому нельзя так поступать и громко разговаривать*⁴⁴ [Инф. 50]. Более подробно эта же идея развернута в монгольской и хакасской быличках:

Буряты: [Агапитов, Хангалов 1958:
297–298]

...ночью входит жалкий, худой и оборванный человек; это был хозяин огня богача; хозяин огня бедного человека спрашивает, отчего он такой худой и отчего один глаз у него поврежден, тот отвечает, что дома его не кормят, что богач страшно скуп, и выколол ему глаз, ковыряя в огне ножами и острыми предметами⁴⁵, за это он хочет его наказать, той же ночью сжечь дом богача; хозяин огня бедного человека просил только, чтобы он выбросил из огня его деревянную ступку, которая была у богача и принадлежала бедняку.

Хакасы: [Бурнаков 2003:
144]

Две старушки⁴⁶ разговаривают между собой. У одной из них нет глаза, а у второй – зуба. Одноглазая старушка говорит: «Мой хозяин открыл дверцу печки и ножом проткнул мой глаз». А вторая говорит: «А меня, хозяйка проткнула ножницами и выбила мне зуб».

По сути, подобного рода тексты – мифологическая мотивировка правила, запрещающего совать в пламя острые предметы. Таким образом, одноглазость духа огня обретает свою историю, начинает разворачиваться в диахроническом аспекте. Одноглазость, имманентное свойство духа пламени, присущее ему как демоническому существу, объясняется исходя из «исторического» прецедента. Ровно так же стала одноглазой и демоническая хозяйка зверей *Ак-Жайык* в мифологии алтайцев: *ее ослепил охотник, которому она мешала целиться* (см. подробнее статью Д.Ю. Доронина, опубликованную в этом сборнике).

Ада как антипод духа огня. Если дух огня, во многом подобно русскому домовому, охраняет покой семьи, присматривает за хозяйством, защищает скот, способствует охоте и плодородию, то среди домашних духов есть его полная противоположность. В бурятской мифологии в сложном пантеоне демонов присутствует домашний дух *ада*⁴⁷ (монг., калм. *ад*) – мелкий пакостник, вредящий в хозяйстве, ворующий еду и опасный в основном для детей. Наши бурятские информанты рассказывали о нем следующее:

У ада один глаз на лбу, они как [маленькие животные]. Детей берегли [от них], клали кочергу на пороге, нож в зыбку [Инф. 37]. Ада как будто одноглазое животное. Сатана сказал, что я могу творить, как бог, он это и сотворил [Инф. 42].

Бурятский ада одноглаз, как и бурятский Галын бурхан:

Когда был маленький, ада к нам заселилась. Бабушка говорила, что он как кошка с одним глазом. Отца не было, но женщины держали на руках меня, чтобы ада не задушил [...] Когда приходишь в подвал, ада закрывает свой глаз, его не видно [Инф. 4].

Ада издает странный, тяжелый, зловонный запах, а духу огня не нравятся резкие запахи: *Нельзя на охоте бросать в огонь шерсть, войлок, тряпку и пр. вещества, издающие при горении зловоние (муха – уныр) – этого не любит хозяин огня Сагада-убугун* [Баторов, Хороших 1926: 49].

При поимке издает резкий запах лука: *Ада имеет особый запах, похожий на запах лука [...] вокруг запахло луком и показалось точно рыба чешуя* [Хангалов 2004: 272, 273]. Соблазнительно было бы объяснить экзотический запах ада тем, что этот аромат выполняет апотропейную функцию и защищает его от следящего за своим хозяйством духа огня, потому что Галын бурхан терпеть не может запах лука, чему посвящен следующий раздел.

Лук и другие опасные вещи

«Лукофобия» Галын эдэна.

Лук (луковицы) – вид приправы, очень часто употребляемой в мясных, довольно пресных для европейца монгольских блюдах. Одним из самых сильных впечатлений в рассказах о Галын бурхане, услышанных нами в экспедициях 2006–2011 гг., был, кажется, общемонгольский запрет кидать лук в огонь. Про такое действие каждый информант говорил: *это нельзя, это цээр* (букв. ‘запрет’):

[Соб.: Правда ли, что нельзя класть шелуху от лука?] Да, так говорят. Считается, что будут болеть глаза у скота [Инф. 32].

Если в огонь шелуху лука кинуть, то у скота глаза заболят [Инф. 13].

Если шелуха лука попадет в огонь, болят глаза скота [Инф. 18].

Скот слепнет, если шелуху от лука в огонь кинуть [Инф. 21].

Нельзя шелуху лука, потому что будут болеть глаза коров [Инф. 23].

Если положишь лук, то глаза скота будут болеть [Инф. 25].

Лук в огонь – слепнет скот [Инф. 27].

Шелуху лука не бросали в огонь, т. к. у домашних животных слезились глаза [Инф. 43].

Когда жгут шелуху лука, у скота болят глаза [Инф. 44].

Если бросить луковую шелуху, будут болеть глаза у скота [Инф. 34].

Распространенность этого представления⁴⁸ может быть сравнима только с его немотивированностью – наши собеседники почти никогда не приводили никаких объяснений, кроме одной-единственной – «гигиенической»: *Нельзя кидать луковую шелуху, но почему – видимо, плохо пахнуть будет* [Инф. 45]. Однако эта на первый взгляд реалистическая мотивировка может иметь свое второе, «семантическое», дно.

Неприятие демонологическими персонажами лука может быть проинтерпретировано в рамках двух систем. Причину боязни лука можно найти либо в его запахе, либо в том, что он метафорически принадлежит к классу «острых предметов», либо и в том и в другом одновременно.

Апотропейный запах лука. Резкий, острый запах – это довольно сильный апотропей, ср. описание оберегов с сильным запахом, включая лук, в славянских народных культурах: [Левкиевская 2003: 103–104; Колосова 2011].

На монгольских демонологических персонажах приятные и резкие запахи действуют с прямо противоположным эффектом:

Соб.: А как надо почитать савдаков [духов местности], чтобы они поступали так, как надо?

Инф. 12: Читать сан (молитвы при воскурении) горам. Савдаки любят ячменную муку с топленным маслом, любят патоку. Любят запах сандала, водки, можжевельника и воскурений. Очень любят приятный запах.

В то же время резкие запахи вызывают неприятие и у людей, и у демонов. Путешествующий по Азии Беннигсен записал следующий рассказ о ведьме шулмас:

Вся сила шулмы заключается в одном золотом волосе. Они, как и чуткуры [демоны], не стареют, не умирают и самостоятельно не размножаются. Там, где есть козлы или колючки, он не появляется. Только этим и можно уберечься от них [Беннигсен 1912: 10].

То же самое записал о калмыках У. Душан: *запах козла отгоняет нечистую силу* [1976: 66]. Уже упомянутый выше ада не только сам испускает довольно неприятный запах, но и *запах пороха боится* [Инф. 42]. Не нравятся резкие запахи и духу огня.

Таким образом, резкий запах может защитить человека: [Душа покойника] *может повредить живому человеку. Если помыться аршаном, он не повредит. 21 семени лука толкут в ступе и сжигают. Молитву читают* [Инф. 36].

Однако чаще всего перечисление оберегов, связанных с запахами, идет буквально через «запятую» с упоминанием острых оберегов: *Боярышник, шиповник, колючки над дверью вешали. Однолетние травы не годятся. Злые духи боятся колючего. Боятся запаха пихты, чабреца* [Инф. 52]; *Там, где есть козлы или колючки, он не появляется* [Беннигсен 1912: 19].

О колючках, шиповнике и других предметах, связанных с семантикой острого, – следующий раздел.

Семантика острого. Мы недаром говорим *острое, жжет!* про перец, лук и другие приправы. Ощущая запах лука, мы зажмуриваем глаза, опасаясь боли. Монгольское слово *хуриц*, бурят. *хурса* ‘острый’ употребляется по отношению и к предмету [напр., *хуриц* (~ *хурса*) *хутга* ‘острый нож’], и к запаху [*хуриц* (~ *хурса*) *үнэр* ‘острый запах’⁴⁹] [БАРМС]. Таким образом, метафора *острый шип – острый запах* работает в монгольском языке так же, как и в русском.

Перед нами два варианта – якутский и бурятский – одного и того же сюжета, посвященного тому, почему духи боятся острого:

Однажды ночью шел человек, имевший способность видеть духов и говорить с ними. Он встретил трех духов и присоединился к ним [...] живой человек спрашивает духов: «Чего они всего более боятся на свете?» Духи отвечали, что они всего более на свете боятся шиповника и боярки. «А ты чего более боялся, когда был живой?» – спрашивают духи. «Я больше всего при жизни боялся жирного мяса», – отвечает находчивый бурят. Духи поверили и на этот раз. Идут дальше. Только бурят и говорит духам: «Дайте мне душу [которую духи украли], я понесу, вы устали». Духи дали ему пойманную душу. Встретив по дороге боярку и шиповник, бурят бросился туда вместе с душой и залег среди колючих кустов. Духи не могли даже близко подходить к боярышнику и шиповнику и тщетно пытались выгнать бурята из кустов; наконец догадались и стали бросать в кусты жирное мясо. Бурят стал кричать: «боюсь, боюсь», а сам поедая мясо. Видя неудачу, духи ушли, а бурят вышел из кустов и возвратил душу больному.

Человек и «абасы» шли рядом, и разговор зашел о том, чего боятся люди и чего боятся «абасы». Последний, явно со злым умыслом, спросил у человека: «Чего вы боитесь больше всего?» Человек был догадлив, смекнул, в чем дело, да и говорит: «Люди боятся жира, масла и мяса». И в свою очередь спросил: «Чего боятся “абасы”»? «Абасы», по своей прямоте, сразу признался, что они боятся колючих кустов шиповника. Немного погодя «абасы» обратился к человеку: «Я тебя хочу съесть». Человек убежал и спрятался среди кустов шиповника. «Абасы», желая его выгнать, стал кидать кусочки масла, жира и мяса, а человек, спокойно сидя за кустами и делая вид, что он боится, уплетал бросаемое. Ждал, ждал «абасы», да так не дождавшись ни с чем и ушел.

Во время обряда изгнания злых духов (абасы) в нижний мир шаман показывает, как он закрывает отверстие в нижний мир, делая преграду из колючек шиповника и боярышника, чтобы абасы не мог переступить его [Кулаковский 1979: 101].

Используя ровно тот же самый семантический механизм, но уже в ритуальной практике, алтайцы с целью умерить алчность Эрлика (божество мертвых) на будущее время тайлган

(жертвенник) ставят около шиповника, боярышника и облепихи, которых он боится [Анохин 1924: 3]. В экспедиции к монгольским и китайским казахам 2009 г. мы услышали историю про деда информанта, который был ловцом демонов. Однажды между дедом и шайтаном состоялся примечательный разговор. *Шайтан спросил деда, чего он боится. Дед ответил, что он боится масла. Потом он спросил, чего боится шайтан. Шайтан сказал, что боится острого. Поэтому, – добавил наш информант, – люди вешают над дверью чучело ежа.* Здесь мы видим прямой переход от мифологического нарратива к магической практике.

Жилища в Монголии, вход в юрту или дом изнутри очень часто защищены острыми предметами, при этом набор предметов может широко варьироваться – от традиционных «естественных» способов (колючка карганы) до артефактов – ножа, пилы зубцами вниз или ножниц раскрытыми лезвиями вниз.

Соб: Когда мы в прошлом году ездили по Убурхангайскому аймаку, некоторые люди закладывали пилу за уни. Не знаете, почему?

Инф. 52: Это они защищаются от опасности извне. И здесь закладывают за уни. Для защиты от вреда, от всего плохого.

Соб.: А если не заложить пилу, что будет?

Инф. 52: Этот дух может сделать что угодно.

Монгольские казахи кладут под подушку нож, потому что шайтан не подойдет к острому, а бурятский шаман рассказал нам, что использует миниатюрные, специально для этого сделанные ножик и лук со стрелами (длина 6,5 см) для сдерживания слишкови ретивых духов [МЭ 2009].

Чтобы защитить ребенка от ада, в колыбель кладут нож (см. тексты в предыдущем разделе), и именно нож оказывается инструментом изгнания демона:

Шаманка стала шаманить, и вот что-то схватила в восточной стороне юрты; шаманку стало бросать из стороны в сторону, как будто она с кем-нибудь боролась, но силачи взяли ее за руки у кисти, держа и за туловище, и провели острым ножом между двумя руками, тогда вокруг запахло луком и показалась точно рыба чешуя, в то же время откуда-то появился зверек вроде овражки или хорька, но без шкуры; его убили [Хангалов 2004: 273].

Заключение

Итак, мы имеем дело с несколькими семантическими сдвигами в монгольской мифологии. В связи с тем что «высокая мифология» забывалась, а шаманские тексты исчезали, архаические представления о хозяине огня – покровителе дома и скота (см. монгольские и тюркские сибирские параллели), имеющем физический антропоморфный или педоморфный облик, реактуализировались. Кратко подытожим их.

1. Огонь не только является хозяином и защитником семьи и жилища, но и покровительствует домашнему скоту, который является главной ценностью монголов-кочевников.
2. Дух огня входит в класс одноглазых персонажей, и подобная асимметрия призвана подчеркнуть их демонологическую природу.
3. Пламя в очаге воспринимается как «глаз» духа огня, и поэтому запрещено направлять на него любые острые предметы. Существует мифологическая пресуппозиция, согласно которой Галын бурхан таким образом может быть (был) ослеплен.
4. Резкий запах может выступить апотропеем против демонов.
5. Лук либо по признаку наличия едкого запаха, либо по принадлежности к классу острых предметов является потенциальным оружием / апотропеем против демонологических персонажей.
6. Раздражение глаза духа огня либо острым предметом, либо едким запахом приводит к мести духа огня.
7. Галын бурхан симметрично наказывает болезнью глаз либо у скота, либо у человека.

Однако не все так просто. Как уже упоминалось в данной статье, при общении с нашими информантами эти представления не эксплицируются в виде цельного нарратива, наоборот, мы их реконструируем из отдельного набора сведений, полученных из полевых интервью либо из сравнительных данных по сибирским (прежде всего тюркским) традициям. Именно так живет традиция – ей, в отличие от исследователя, не нужно интерпретировать саму себя. Но практически всегда, в каждом разговоре во время полевой работы в Монголии и Бурятии мы имели дело с самой верхушкой этого мифологического «айсберга» – с утверждением о том, что *одноглазый Галын бурхан не любит лука*.

Завершая статью, хочу выразить благодарность всем нашим собеседникам в экспедициях, отвечавшим на наши вопросы, а также моим коллегам за помощь в поиске примеров и обсуждении статьи: С.Ю. Неклюдову (ЦТСФ РГГУ), О.Б. Христофоровой (ЦТСФ РГГУ), Д.И. Антонову (РГГУ, каф. ист. и теор. культ.), Н.В. Петрову (ЦТСФ РГГУ), К. Трофимовой (ИФ РАН), С. Макарову (ЦТСФ РГГУ), А.В. Дыбо (ИВК РГГУ, ИВ РАН), Д.Ю. Доронину (ИЭА РАН).

Примечания

¹ Описание материалов экспедиций см. перед списком информантов в конце статьи.

² Историческая глубина – не старше XVII XVIII вв., но большая часть сохранившихся манускриптов относится ко второй половине XIX – началу XX в.

³ Комментарий С.Ю. Неклюдова (личное сообщение, письмо от 13.10.2013). О культе огня в буддийской монгольской мифологии см.: [Неклюдов 1992/93; Atwood 1996].

⁴ По замечанию С.Ю. Неклюдова (личное сообщение, письмо от 13.10.2013), *вторая причина: письменная (рукописная) традиция отражает не только (а иногда и не столько) саму реальную практику, сколько суждение о ней, что не одно и то же*. См. об этом подробнее: [Неклюдов 2011].

⁵ *Айл* – минимальное монгольское поселение. Состоит из двух – максимум четырех юрт.

⁶ Дух огня называют *Галын бурхан* ('бог огня'), *Галын эдзэн* ('хозяин огня') (монг.).

⁷ Вот весьма колоритный якутский текст, повествующий о том, как хозяин огня спас человека от духа-людоеда. Любопытно, что в этом рассказе в ловушку попадает самый известный якутский собиратель фольклора, поэт и переводчик А.Е. Кулаковский: «Алексей Елисеевич собирал фольклор и много ездил по разным местам. Вот однажды он... начал искать место для ночлега... глядит – навстречу идет миловидная молодая женщина-якутка [...] Женщина сообщила, что она живет неподалеку, что ее коровы не вернулись вовремя на вечерний удой, и она пошла их искать. Предложила ему переночевать у нее: *Ты иди, а я скоро приду*, – сказала она [...] Остановил он лошадь, привязал ее к коновязи, видит – лошадь сильно волнуется, не дается.

Не придав этому особого значения, усталый путник зашел в дом. В нем уже ярко горел камелек, на столе стояла еда, собранная к ужину. У писателя было с собой немного вина. Как подобает путнику, первым делом он угостил духа огня, произнес алгым [благопожелание] дедушке Хатан Тэмизрийэ. Затем сел было ужинать, как велела женщина, не дожидаясь ее. Вдруг в печи показался сам дух огня и молвил такие слова: *Усладили мне слух твои слова. Только не подозреваешь, в какую беду ты попал. Эта женщина – дэриэтинньик* [здесь: людоед]. *Не стоило тебе есть с ее стола, вся эта еда по-вашему – сильный яд. Но ты съел немного, несколько лет еще проживешь. Послушай меня, скоро она будет здесь. Ты виду не подавай, притворись будто поел и под видом того, чтобы проверить лошадь, выйди из балагана и уезжай как можно скорее. Уходя, выплесни остатки вина мне в печь, тут уж я сделаю, что в моих силах.* Вскоре женщина, действительно, вернулась, была приветлива и гостеприимна. Поговорив о чем-то для виду, Алексей Елисеевич вышел из балаган и, уходя, выплеснул в горящий очаг остатки вина. Вскочил на лошадь и поскакал. Краем глаза увидел, как пламя вслед за ним охватило весь дом, и услышал неистовый вопль женщины-абаасы: *Почему же я не съела его сразу!* После того случая писатель действительно долго не прожил, заболел и умер через несколько лет» [Инф. 54, самозапись].

⁸ См. об этом в статье [Неклюдов 1992/93: 312–313]: *По некоторым сюжетам, возникновение огня прямо сопутствует начальной фазе космогенеза: отделению неба от земли; участие этих основных космических начал в его порождении (архетип космического брака) многократно подчеркивается: появился по указанию Хана Тэнгри (99 вечных тэнгри, Хормусты-тэнгри) или же прямо создан им и земным божеством – матерью Этугэн (возник «от ее стопы») и т. д.; в качестве творцов упоминаются также гора, море, дерево (высечен горой Бурхан-Халдун, возник от горы Сумеру и моря Сул, сотворен из вяза, из тутового дерева с вершины Хангай-хана и Бурхату-хана; тутовые деревья также называются в числе его предков и т. д.)* См. также: [Банзаров 1883; Порре 1925: 138–139; Mostaert 1962: 194, 201–202].

⁹ Оно выступает в мужском (Хан огня, Тэнгри огня, Государь тэнгри огня и т. д.) или женском (Матушка-огонь, Дева огня, Матушка очага и пр.) облике, соотношение которых также неясно [Неклюдов 1992/93: 312–313]; см. также: [Порре 1925: 133].

¹⁰ О культе огня в буддийской монгольской мифологии см.: [Atwood 1996].

¹¹ [Неклюдов 1992/93: 311], см. оригинальные тексты в [Рорре 1925: 135].

¹² Длинный халаг – традиционная монгольская верхняя одежда.

¹³ Монголы называют *Улаан сахиус* (букв. ‘красный охранитель’), свирепое божество войны Джамсаран из пантеона центрально-азиатского буддизма. Его иконографический облик: вооруженный воин в лагах и красной одежде, с красным лицом, темными желто-красными волосами, пламенеющими бровями и усами [Неклюдов 1991: 183–184].

¹⁴ Другой информант добавил, что *случайно наступить на золу можно, но не специально, нельзя на нее мочиться, нельзя, чтобы там играли дети* [Инф. 35]. Добавим, что в мифологических рассказах колдуны *хараалчи* произносят проклятия, стоя на юго-востоке от юрты, попирая ногами пепел, выкинутый из заклиняемой юрты, что усиливает проклятие [Архипова 2008: 22].

¹⁵ В исследовательской литературе см. об этом: [Рорре 1935: 142; Mostaert 1962: 213].

¹⁶ Букв. ‘поклониться огню’.

¹⁷ Человека, произносившего благопожелания.

¹⁸ Степная антилопа.

¹⁹ Здесь: ‘удача, судьба, доля’.

²⁰ Имеется в виду, что прикуривают от щепки из очага или печки.

²¹ Естественно, что на любой запрет бывают и исключения: *специальные дни, когда можно выпускать огонь из юрты (дать соседям, например)* [Инф. 11]; *нельзя давать огонь соседям во вторник и субботу и после захода солнца. Огонь можно вытаскивать из юрты, но для себя, не для чужих и для родственников, у них ведь есть свой очаг* [Инф. 35].

²² В научной литературе существует устойчивое мнение, что «большое кормление» духа огня на Новый год не случайно совпало с началом нового календарного года: *К новогоднему ритуалу у монголов приурочивались проводы божества огня (Галайхан) старого года и встреча Галайхан нового года, т. е. устанавливались отношения симметрии между духом огня и солнечным божеством. С этим же, очевидно, связан запрет чужеродцу выносить огонь из юрты именно в ночное время – после захода и до восхода солнца* [Неклюдов 1992/93: 315–316], о том же самом см.: [Рорре 1925: 140; Поппе 1925: 4; Mostaert 1962: 211–213]. На связь солнца с культом огня указывал Поппе: [Рорре 1925: 134, 140].

²³ Традиционная монгольская еда, большие пельмени.

²⁴ Нельзя вылить воду в огонь (буряты: [Жамбалова 2000]; калмыки: [Житецкий 1893: 18]; без указания на этническую принадлежность: [Беннигсен 1912: 154]).

²⁵ Водка.

²⁶ Перебродившее кобылье молоко.

²⁷ Описываемые нашими информантами сообщения Галын бурхана (хотя интерпретации их разные) близки приметам, широко распространенным по Сибири – у тюрков, тунгусо-маньчжуров и самодийцев. Вот некоторые примеры: эвенки: *Если утром пощелкивает огонь в костре – будет хорошо, если вечером – худо; если во время медленной еды щелкнет огонь, скорее уходи* [Романова, Мыреева 1971: 321]; *треск в печи – к беседе с гостем* [Николаев 1964: 194]; эвены: *Если трещит огонь в очаге – значит, жди пургу; нельзя ссориться возле огня: огонь накажет* [Санги 1985: 200]; якуты: *Если во сне погаснет огонь в очаге, не быть потомству* [Кулаковский 1979: 63]; *если с далекого камелька далеко отскочит уголь... – придет издали ночующий гость* [Кулаковский 1979: 77]; *уголек поперек поляна – к смерти родственника* [Попов 1949: 294]; нганасаны: *Если огонь не трещал, то это означало, что охотника ждала неудача. В таком случае человек говорил: «Эй, огонь мой не трещит, плохо будет»* [Симченко 1999: 30; Христофорова 1998: 60]; *Когда огонь необычно потрескивает, нганасаны говорят «Огонь сказал»* [Христофорова 1998: 68]; *треск перед дальней поездкой – к неудаче* [Попов 1984: 61]; кормление огня после удачной охоты [Симченко 1996: 129–130], *пропавших оленей, найденных по подсказке духа огня помечали талгой духа-хозяина огня* [Попов 1984: 62]; манси: *загибание щепки в очаге – к гостю* [Христофорова 1998: 66].

²⁸ Три бурхана в очаге, упоминаемые некоторыми нашими информантами, сильно напоминают три глиняных очага, которые используются алтайцами в ритуалах поклонения огню [Дыренкова 1927].

²⁹ Возраст, в котором проводят обряд, колеблется в зависимости от этнической субгруппы и региона: [Во сколько лет стригут у детей волосы?] *Самое большое – кажется, в восемь. У мальчиков стригут в нечетные годы – в три, пять и т. д.* [Инф. 7].

³⁰ Сопоставление кочерги и коня для якутского фольклора вполне характерно: *нельзя скоблить кочергу – на спине лошади будут раны* [Попов 1949: 291].

³¹ Многие из многочисленных запретов, связанных с огнем, например *нельзя переступить через огонь, а также мочиться детям около очага* [Беннигсен 1912: 154], также находят параллели в сибир-

ском мире. *Мочу в огонь нельзя* [Инф. 23]; ср. у эвенков: *Если ребенок помочится у огня – будет недержание мочи* [Романова, Мыреева 1971: № 63, 95].

³² Созвездие Большой Медведицы.

³³ При этом дух огня таким образом наказывает скот не только из-за острых предметов: у якутов *нельзя бросать в огонь свежего тальника – у коровы пропадает молоко* [Попов 1949: 291].

³⁴ В Авесте фигурирует такая же собака, способная видеть демонов (8:16). Ср. общеславянское представление о том, что четырехглазая собака, т. е. с пятнами над глазами, обладает способностью видеть и отпугивать нечистую силу, ведьму, смерть [Гура 2012: 94].

³⁵ *Черная, а в районе бровей желтые полосы. Такую собаку называют халтар* [Инф. 32].

³⁶ Здесь: душа.

³⁷ Их обычно оставляют лежать в степи, иногда кладут на обо и реже – хранят дома, на почетной стороне юрты.

³⁸ См. об этом подробнее [Архипова 2013].

³⁹ Здесь: общее название духов.

⁴⁰ Здесь: дух-покровитель местности.

⁴¹ Об этом подробнее см. [Виноградова 2000; Неклюдов 1979: 133–141; 1998: 126–137].

⁴² Не только актуальная мифология, но и сказочные и эпические монгольские тексты пестрят одноглазыми великанами. Вот, например, краткий перевод записанной нами сказки на сюжет об Одиссее и Полифеме: *Жил мангас с одним глазом во лбу, жил в пещере, в горах, был очень опасным, ел скот и даже людей. Жил человек по имени Дондог, и было у него 9 коричневых овец. Когда он пас овец, мангас загнал их в пещеру и завалил камнем, который закрывал весь вход в пещеру. Все они сидят в пещере, мангас разжег огонь и оставил там лом и уснул. Дондог взял лом и ударил прямо в единственный глаз мангаса. Мангас остался без глаза, хотел догнать Дондога, съесть, бегал за ним по пещере, потом приоткрыл пещеру и стал выпускать по одному баранов из нее, Дондог лег под овцу, мангас не понял, что это не овца, и Дондог вышел* [Инф. 20].

⁴³ *Theu-ran*: группа одноруких, одноногих, одноглазых атмосферных духов, обитающих в нижних слоях неба, насылающих бури, снегопады, град и сеющих раздоры среди людей. Благодарю за комментарий С.Ю. Неклюдова.

⁴⁴ Громкий разговор – в монгольской культуре классический пример неуважения к старшим.

⁴⁵ Хангалов в этом месте поясняет: *Буряты колоть острыми предметами угли на очаге считают грехом.*

⁴⁶ У тюрков Сибири, в частности алтайцев, хакасов, дух огня – это женщина [Дыренкова 1927; Бурнаков 2003].

⁴⁷ Монг. *ад* ‘злой дух’ заимствован из древнеуйгурского *ada* ‘опасность’, БАРМС: *ад* – 1) ‘искуситель, злой дух’, 2) ‘демон, бес’. Спасибо А.В. Дыбо за комментарий.

⁴⁸ Бурятские информанты один раз сообщили, что шелуху лука нельзя бросать в печку: *урожая лука не будет, именно лука. Слышала от русских бабушек* [Инф. 49]. Обратим внимание, как в земледельческой культуре интерпретационный акцент передвинулся с главного достояния кочевников – скота – на урожай.

⁴⁹ Выражаю благодарность С.Ю. Неклюдову за обсуждение этой идеи.

Литература

- Агапитов, Хангалов 1958 – *Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири // М.Н. Хангалов. Собр. соч. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. [Первое изд. в 1883 г.]
- Анохин 1924 – *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. // Сборник МАЭ. Т. IV, 2. Л., 1924.
- Архипова 2008 – *Архипова А.С.* Разыскивается злой колдун // Живая старина. 2008. № 3.
- Архипова 2013 – *Архипова А.С.* Граница и ее нарушители: семиотические способы создания преграды для духов и контакта с ними // Запретное / Допускаемое / Предписанное: Сб. науч. статей. М., 2013 (в печати).
- Банзаров 1891 – *Банзаров Д.* Черная вера, или Шаманство у монголов / Под ред. Г.Н. Потанина. СПб., 1891. [Первая публикация в 1846 г.]
- БАРМС – Большой академический русско-монгольский словарь: В 4 т. / Ред. кол. Б. Тумуртоого, В.А. Виноградов, О. Адьаа, Г.Ц. Пюрбеев. М., 2007–2011.
- Баторов, Хороших 1926 – *Баторов П.П., Хороших П.П.* Приметы аларских бурят, касающиеся погоды, сельского хозяйства и охоты // Бурятоведческий сборник. Изд. Бурят-Монгольской секции Восточно-Сибирского отдела РГО. Иркутск, 1926. Вып. 1.

- Беннигсен 1912 – [Беннигсен А.Г.] Предания и сказки Центральной Азии, собранные графом А.Г. Беннигсенем. СПб., 1912.
- Болдырева 2009 – Болдырева В.М. Эркетеневские калмыки: субэтнические особенности культуры (на материале ритуала жертвоприношения огню) / Известия Алтайского государственного университета. 2009. № 2–4.
- Бурнаков 2003 – Бурнаков В.А. Дух огня в традиционных представлениях хакасов / Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов: Тезисы докладов VI Междунар. науч. конф. (18–22 сентября 2003 г., г. Ховд, Монголия). Томск, 2003.
- Вайнштейн 1990 – Вайнштейн С.И. Очерк тувинского шаманства // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера / Отв. ред. И.С. Гурвич, З.П. Соколова. М., 1990.
- Виноградова 2001 – Виноградова Л.Н. Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 2001.
- Гура 2012 – Гура А.В. Собака // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. V. М., 2012.
- Душан 1976 – Душан У. Обряды и обычаи дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Элиста, 1976. [Первое изд. в 1928 г.]
- Дыренкова 1927 – Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1927. Т. VI.
- Жамбалова 2000 – Жамбалова С. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. Новосибирск, 2000.
- Житецкий 1893 – Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков: Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М., 1893. (Труды Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. LXXVII. Вып. 1).
- Колосова 2011 – Колосова В.Б. Демонология в славянской этноботанике // Славянский и балканский фольклор. Вып. 11: Виноградье. М., 2011.
- Кондаракова 1999 – Кондаракова Е.П. Обряд, связанный с рождением ребенка // Обычаи и традиции чалканцев. Горно-Алтайск, 1999.
- Кулаковский 1923 – Кулаковский А.Е. Материалы для изучения верований якутов. Кн. 1. Якутск, 1923.
- Кустова 2000 – Кустова Ю.Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб., 2000.

- Левкиевская 2002 *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Михайлов 1996 – *Михайлов В.А.* Религиозная мифология. Улан-Удэ, 1996.
- Неклюдов 1979 – *Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина). М., 1979.
- Неклюдов 1991 – [*Неклюдов С.Ю.*] Джамсаран // Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1991.
- Неклюдов 1992 93 – *Неклюдов С.Ю.* Полистадиальный образ духа-хозяина, хранителя и создателя огня в монгольской традиции // Acta Orientalia Hung. Т. XLVI (2–3). Budapest, 1992/1993.
- Неклюдов 1998 – *Неклюдов С.Ю.* Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / Ред. кол.: Т.А. Агапкина (ред.), А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая. Т. 2. М., 1998.
- Неклюдов 2011 – *Неклюдов С.Ю.* «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации // Фольклор и этнография: К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова / Отв. ред. А.К. Байбурин, Т.Б. Щепанская. СПб., 2011.
- 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.
- Николаев 1964 – *Николаев С.И.* Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск, 1964.
- Плано Карпини 1957 – *Джиованни дель Плано Карпини.* История монголов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / Ред., вступ. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. М., 1957.
- Попов 1949 – *Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов Вилюйского округа // Сборник МАЭ. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Попов 1984 – *Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
- Поппе 1925 – *Поппе Н.* Пережиток культа огня в монгольском языке // Доклады Российской академии наук. 1925.
- Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1893.
- Потанин 1893 – *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и центральная Монголия. СПб., 1893.

- Потапов 1972 – *Потапов Л.П.* Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
- Прокофьева 1953 – *Прокофьева Е.Д.* Материалы по религиозным представлениям энцев // Сборник МАЭ. 1953. Т. 14.
- Романова, Мыреева 1971 – *Романова А.В., Мыреева А.Н.* (сост.) Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.
- Санги 1985 – Легенды и мифы Севера / Сост. В.М. Санги. М., 1985.
- Симченко 1993 – *Симченко Ю.Б.* Обычная шаманская жизнь: Этнографические очерки. М., 1993.
- Хангалов 1958 – *Хангалов М.Н.* Новые материалы о шаманстве у бурят // М.Н. Хангалов. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. [Первое изд. в 1890 г.].
- Хангалов 2004 – *Хангалов М.Н.* Собр. соч. Т. 1 / Под ред. Г.Н. Румянцева. Улан-Удэ, 2004.
- Хаптаев 1927 – *Хаптаев П.Т.* Культ огня у западных бурят-монголов // Бурятоведческий сборник. Изд. Бурят-Монгольской секции Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск, 1927. № 3–4.
- Хисамитдинова 2010 – *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010.
- Христофорова 1998 – *Христофорова О.Б.* Логика толкований. М., 1998.
- Худяков 1969 – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цыбиков 1927 – *Цыбиков Г.* Культ огня у бурят-монголов // Бурятоведческий сборник. Иркутск, 1927. № 3–4.
- Шантаев 2003 – *Шантаев Б.А.* Родильные обряды бурят и калмыков // Вестник КИГИ РАН. Вып. 18. Элиста, 2003.
- Atwood 1996 – *Atwood C.P.* Buddhism and Popular Ritual in Mongolian Religion: A Reexamination of the Fire Cult // History of Religions. 1996. Vol. 36. No. 2 (Nov.).
- Mostaert 1962 – *Mostaert A.* A propos d'une priere au feu // American Studies in Altaic Linguistics / Ed. by N. Poppe. Bloomington, 1962.
- Poppe 1925 – *Poppe N.* Zum Feuerkultus bei den Mongolen // Asia Major. Vol. 2. Fasc. 1. Lipsiae, 1925 (Jan).

Информанты

МЭ 2006–2012: Материалы монгольских фольклорных экспедиций 2006 г. (Убурхангайский аймак, сомоны Худжирт, Дзунбаян-Улан, Улдзийт, Дзуйл); 2007 г. (Хубсугульский и Булганский аймаки); 2008 г. (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки: сомоны Ундэр-хан, Баруун-урт, Мунх-Хан, Эрдэнэ-Цагаан, Дариганга, Дадал-сомон, Биндэр-сомон, местности Ганга-нуур, Суугийн тасал); 2009 г. (Среднегобийский и Южногобийский аймаки: города Мандал-Гоби и Даландзадгад, сомоны Лус, Хулд, Хан-Богдо, Манлай, Улдзийт, местности Гурван-Сайхан, Шара-Тойром); 2010 г. (Центральный и Восточный аймаки: город Чойлбалсан, сомоны Хулэн-буир, Цаган-обо, местности Билэд-Хошуд, Эрхэтын Бург); 2011 г. (Центральный, Архангайский, Булганский, Хубсугульский аймаки: города Хархорин, Морон, сомоны Олзийт, Хатгал, местности Хайрхан, Жанхай); 2012 г. (Центральный, Булганский, Архангайский, Дзабханский аймаки: города Улиастай, Цэцэрлэг, сомоны Ундэр Улан, Цагаан Нур, Цахир, Тосонцэнгэл). Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ / Ин-т языка и литературы АН Монголии. Участники: А.С. Архипова, И.А. Грунтов, Б. Дайриймаа, И. Дашицыренова, Д. Дорж, Е.Н. Дувакин, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, Я.Д. Леман, С.Ю. Неклюдов (рук.), В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсурэн.

БЭ 2009–2010: Материалы бурятских фольклорных экспедиций (Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН); 20–22.08.2009 (Забайкалье, села Можайка, Эгита, Сосново-Озерское Еравнинского р-на); 18–28.08.2010 (Боханский и Осинский р-ны Усть-Ордынского бурятского авт. округа Иркутской обл., поселки Бохан, Дундай, Красная Буреть, Кутанга, Оса, Хохорск, Новая Ида). Участники: А.С. Архипова, Л.В. Бабкинова, Л.С. Дампилова, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов, Н.Н. Николаева.

КЭ 2009–2010: Материалы экспедиции в Северный Казахстан к казахам – переселенцам из Монголии и Китая (Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ / Павлодарский государственный педагогический университет), 04–14.07.2009 (с. Байет, Екибастузский р-н, Павлодарская обл.); 06.2010 (с. Майялды).

Участники: А.С. Архипова (рук.), Д.В. Грязев, Н. Докторхан, А.Д. Цветкова, А. Соловьева. По полевому дневнику А.С. Архиповой.

- Инф. 1: Бат-Очир, 83 г., хотгойд, род. на реке Тэс в Хубсугульском аймаке. Ныне проживает в сомоне Хатгал. Записано в сомоне Хатгалл Хубсугульского аймака. МЭ 2007.
- Инф. 2: Долгорсурэн Нямын, 73 г., бурятка из рода хуацай. МЭ 2007.
- Инф. 3: Доржсурэн Галсангийн, из рода хуацай, 63 г., хори-бурят, мать род. в России. Учитель математики и физики. МЭ 2008.
- Инф. 4: Дугэрсурэн Давхайн, 59 лет, дариганга. Учитель математики, начальник природно-охранного ведомства.
- Инф. 5: Дуужий, дархатка, жена Бат-Очира, 66 лет. Проживает в Хатгале. МЭ 2007.
- Инф. 6: Моонон Хонхоорийн, 62 г., пастух, дариганга. МЭ 2008.
- Инф. 7: Пурэвжав, 83 г., род. в Хубсугульском аймаке, сейчас житель сомона Эрдэнэ-Булган, халх, работал с 1951 г. бухгалтером, записано 23.08.2007. МЭ 2007.
- Инф. 8: Иван Хангалжинович Хамбушкеев, 74 г., Осинский р-н, дер. Обуса, род Онгой, шаман черного кузнечного и шаманского рода. БЭ 2010.
- Инф. 9: Рагчаа Лувсандашын, дархатка, 75 лет, учитель монгольского языка и литературы, живет в Хатгале. МЭ 2007.
- Инф. 10: Санжимялгав Чойдогийн, 72 г., дариганга, пастух. МЭ 2008.
- Инф. 11: Төмөр-Очир Айлтгийн, 50 лет, дариганга, живет в Баруунурте. Зап. 09.08.2008 в сомоне дариганга. МЭ 2008.
- Инф. 12: Хэшигням Балжинямын, 73 г., родом из Баян-хутаг сомона Хэнтейского аймака, акушерка. Зап. 03.08.08 в Ундур-холе. МЭ 2008.
- Инф. 13: Болд Намсрайн, аймак Дорнод, зап. 14.08.2010. МЭ 2010.
- Инф. 14: Жамцын Цогбадрах, 67 лет, учитель, зап. в Хархорине 28.07.2011. МЭ 2011.
- Инф. 15: Лусын Давга, 52 г., зап. в Хархорине 29.07.2011. МЭ 2011.
- Инф. 16: Тогтохын Мандалжав, пастух, зап. в Мороне 03.08.11. МЭ 2011.
- Инф. 17: Хойкова Анастасия Ильинична, 77 лет, бурятка, род булагат. БЭ 2010.
- Инф. 18: Дашийн Батчулуун, 73 г., табунщица, дархатка, зап. 06.08.2011, Жанхай. МЭ 2011.
- Инф. 19: Томорийн Нямханд, зап. 03.08.2011, Морон. МЭ 2011.

- Инф. 20: Мишигдоржийн Цырэннойдов, 84 г., зап. 01.08.2011, Рашанд, по дневнику. МЭ 2011.
- Инф. 21: Тунтээ Хорлоо, баргутка, 69 лет, переехала в 1945 г. из Внутренней Монголии, родители – скотоводы. МЭ 2010.
- Инф. 22: Лхамцэрэн Дуйнхоржав, 70 лет, родом из Шинэ Барга хошун, переехал из Внутренней Монголии. МЭ 2010.
- Инф. 23: Гандулам, 52 г., бабушка с дедушкой переехали из Внутренней Монголии, шинэ барга, зап. 06.08.2010. МЭ 2010.
- Инф. 24: Адьа Долгорийн, 59 лет, барга, зап. 08.08.2010. МЭ 2010.
- Инф. 25: Лхамсурэнгийн Билэгцэцэг, отец – бурят из Хэнтэйского аймака, мать – баргутка из Внутренней Монголии, зап. 07.08.2010. МЭ 2010.
- Инф. 26: Цэдэнбалжирын Тумен, барга, 52 г., родители из МНР, потом переехали в Внутреннюю Монголию, в 1945 г. вернулись в МНР, окончил сельскохозяйственный институт, был начальником (даргой) Хулун Буира, зап. 09.08.2010. МЭ 2010.
- Инф. 27: Хадын Санжсурэн, 32 г., удзумчин, пастух. МЭ 2010.
- Инф. 28: Сесерийн Цэдэнням, 77 лет, удзумчин. МЭ 2010.
- Инф. 29: Дугаржавын Сумьяа, 82 г., живет в Хулунбуйре, пастух, барга, приехал в 1941 г. из Внутренней Монголии. МЭ 2010.
- Инф. 30–31: Санжсурэн и его жена Найманы Биндерья, 80 лет, удзумчины. МЭ 2010.
- Инф. 32: Жамьянгийн Дунжмаа, 67 лет, род. в местности Гэсрээд сомона Улзыт, Среднегобийского аймака в 1952 г., заслуженная артистка Монголии (певица протяжной песни). МЭ 2009.
- Инф. 33: Монхийн Дамдинсурэн, 63 г., пастух, запись в сомоне Ханбогт 06.08.2009. МЭ 2009.
- Инф. 34: Хумбаа Нонойхуу, 57 лет, учительница монгольского языка и литературы, зап. 08.09.2009. МЭ 2009.
- Инф. 35: Отгон, 76 лет, скотовод, потом швея, удочерена и росла в Улзийт сомон, зап. 10.08.2009. МЭ 2009.
- Инф. 36: Бардугев Бадма-Доржи Пылович, 1937 г. р., зоотехник, род Харгана, местный, родители тоже, зап. 21.08.2009 (с участием Цыренжаповой). МЭ 2009.
- Инф. 37: Харлукова Матрена Матреевна, 84 г., бурятка. БЭ 2010.
- Инф. 38: Батсух Содномын, 78 лет, председатель колхоза до 1997 г., экономист. Ундэр-хан, 03.08.2008. МЭ 2008.
- Инф. 39: Иванова Мария Васильевна, 61 г., Осинский р-н, д. Улей. БЭ 2010.

- Инф. 40: Булутова Аграфена Борисовна, 74 г., эхирит, Баяндаевский р-н, с 1963 г. в Бохане, учитель. БЭ 2010.
- Инф. 41: Матвей Афанасьевич Хоренов, 59 лет, учитель истории. БЭ 2010.
- Инф. 42: Геннадий Васильевич Балгаков, 66 лет, Осинский р-н, дер. Катанка, род Ноёд, кузнец, шаман. БЭ 2010.
- Инф. 43: Кэрибала Күпай, род. в Ховде, родители родом из Китая, затем переехали в Казахстан, зап. 9.07.2009. КЭ 2009.
- Инф. 44: Бекуан Монголхан, сын шамана, род. в Ховде, мать из рода керей, дед переехал в Китай, зап. 11.07.2009. КЭ 2009.
- Инф. 45: Жамьянова Цырэн-Ханда Жансуевна, 68 лет, хори-бурятка, учитель бурятского языка и литературы, зап. 22.08.09. БЭ 2009.
- Инф. 46, 47: Чолжан Лагипа, 75 лет, казашка, род. в Баян өлгий аймак, род. керей, и Мамбетул Зайнулда, казах. КЭ 2010.
- Инф. 48: Булутова Аграфена Борисовна, 84 г., эхирит, бурятка, учитель. БЭ 2010.
- Инф. 49: Кудрина Елизавета Карповна, 66 лет, бурятка, учитель истории и русского языка, Бохон. БЭ 2010.
- Инф. 50: Хореновна Генриетта Андреевна, 44 г., директор школы, Бохон. БЭ 2010.
- Инф. 51: Хамбушкеев Иван Хангалжинович, 74 г., род. в р-не Осинский, дер. Обуса, род. Онгой, шаман черного кузнечного и шаманского рода. БЭ 2010.
- Инф. 52: Хойкова Анастасия Ильинична, 77 лет, бурятка, род булагат. БЭ 2010.
- Инф. 53: Нарангарвуу, 15 лет, сомон Худжирт Убурхангайского аймака. МЭ 2006, зап. 21.08.2006.
- Инф. 54: Макаров Семен Семенович, 27 лет, якут, родился в с. Чурапча Чурапчинского р-на Якугской АССР. Самозапись в личном общении автору статьи от 22.10.2013.

На 14 км она ушла в гору. Увлелась. Вдруг слышит – конь фыркает. Всадник перед ней в полном снаряжении. Глаза и ноздри у лошади огромных размеров. «Меня потревожили, – говорит, – я ищу более спокойное место» <...> Взрывные работы вели, вог и потревожили Его [Батьянова 2005: 81].

Этим всадником был *Шуню-хан*² – легендарный богатырь и правитель «золотого века» телеутов, который должен вернуться в конце времен и увести свой народ в обещанную им землю. Временами он показывается кому-то из телеутов, чтобы спросить и проверить, хранят ли они свою телеутскую веру. Телеуты узнают его по глазам, и он их отличает так же.

Кого еще из мифологических существ на Алтае определяют по глазам? Почему и каким образом глаз / взгляд как маркер божества, духа или человека значим в актуальной мифологии³ коренных тюркских народов Алтая? Ответам на эти вопросы посвящена данная статья: в ней рассматриваются различные модели описания божеств и духов, стратегии коммуникации с ними.

Об особенностях внешнего облика мифологических персонажей можно судить по текстам, записанным фольклористами и этнографами на Алтае с конца XIX в. Это тексты шаманских камланий, обращения к духам – хозяевам природы, к семейным / родовым покровителям, к домашним духам-охранителям, *алкыши* (ритуальные благословления), поверья, легенды и былички. При этом разнообразие персонажей достаточно велико: например, в «Указателе персонажей алтайской мифологии» Е.Е. Ямаевой собраны описания 120 персонажей (божеств, духов, демонов), к этому прилагается отдельный перечень 13 прародителей алтайских родов и 54 легендарных алтайских шаманов, с именами которых связаны легендарные и мифологические рассказы.

Чудесными глазами или особенным взглядом могут обладать и люди (шаманы, другие визионеры, люди с дурным глазом), и божества / духи в разных мифологических системах Алтая:

- а) в верованиях и практиках шаманов глазами / взглядом наделяются духи и божества нижнего, среднего и верхнего миров (в ритуальных обращениях к ним на камланиях, в *алкышах*, в шаманских легендах и рассказах шаманов этнографам, а также на ритуальных

изображениях божеств и духов, в том числе на бубне). Кроме того, человеческое зрение мифологизируется в представлениях о глазах шаманов и в ритуальных практиках, с этим связанных;

- б) в актуальной охотничьей мифологии особенными глазами / взглядом обладают горные духи-хозяева (*ээзи*), таежные духи-покровители, распорядители, а также животные (в обращениях-*алкышах* охотников к духам, в охотничьих быличках и поверьях, в ритуальных практиках охотников, связанных с глазами животных, и на ритуальных изображениях покровителей охоты);
- в) в представлениях шаманистов⁴ и бурханистов способность видеть / наблюдать наиболее значима для родовых божеств-покровителей, охранителей дома и порога, духов – хозяев (*ээзи*) природы (в обращениях-*алкышах* к ним, в быличках и поверьях, а также на ритуальных изображениях родовых божеств и в практиках, связанных с их глазами). Мифологизация человеческого зрения происходит в поверьях и быличках о глазах детей, различных визионеров и людей с дурным глазом;
- г) чудесными глазами наделяются персонажи алтайского героического эпоса, легенд о богатырях и сказок. Архаичность сибирской эпической традиции определяет схожесть визуальных (связанных с глазом и взглядом) моделей в конструировании облика персонажа с такими же моделями в актуальной мифологии.

Таким образом, источники нашего исследования очень разнообразны. Это:

- тексты (ритуальные обращения-*алкыши* к шаманским персонажам, к родовым и охотничьим духам; поверья, легенды, былички, сказки, эпос);
- и з о б р а ж е н и я (рисунки на бубнах, ритуальные – деревянные, тряпичные, железные – скульптуры шаманских, родовых, охотничьих духов);
- п р а к т и к и (предписания, запреты, ритуальные действия шаманов, визионеров, охотников, забойщиков скота, связанные с глазами / зрением).

При этом все многообразие функций глаза / взгляда мифологического персонажа и человека с чудесным зрением

(визионеры и люди с дурным глазом), рассматриваемые в статье, группируются в два пучка: а) о п и с а н и е / у з н а в а н и е персонажа и б) особенности з р е н и я персонажа.

Как правило, при описании зрячего⁵ божества / духа сочетаются функции обоих пучков: например, черный, огненный, правый, ласковый глаз, глаз большого размера являются признаками описания / узнавания конкретного персонажа. Но эти же признаки связаны с особенностями действия и результатом взгляда этих чудесных глаз, т. е. с функциями з р е н и я персонажа.

Способность видеть / сморгнуть понимается в этой статье в коммуникативном аспекте: глаз / взгляд духа несет сообщение и / или оказывает воздействие на человека. Существуют персонажи, чей взгляд особенно опасен, и, соответственно, различные стратегии взаимодействия с ними: умалчивание об их глазах, ослепление, задабривание. Через взгляд других персонажей человек получает благословение и / или чудесную силу.

В статье сначала разбираются различные способы описания глаз, взгляда божеств и духов: схематичное «формульное» (в ритуальных формулах шаманских обращений) и подробное «качественное» (глаза вредоносных и благорасположенных существ в мифологических текстах). При анализе «формульного» способа дается описание этапов коммуникации между шаманом и духами. Затем рассматриваются случаи мифологизации человеческих глаз и взгляда.

Правый глаз духа: взгляд и глаз в шаманских ритуальных призываниях

Во многих случаях, когда речь идет об облике мифологических существ, их глаза и особенности зрения не называются, но при этом подразумевается их способность видеть человека. Например, начинающий телеутский шаман при первом своем камлании, связанном с изготовлением бубна, должен был в первую очередь п о к а з а т ь свой новый бубен хозяину бубна *мар дзи / чалу дзи*⁶ [Дыренкова 1949: 114]. Действия человека подразумевают способность духа видеть, но каким образом эта способность выражается, рассказчик не поясняет.

Реже способность духов видеть не подразумевается, а называется, но и при этом о наличии глаз у духов не сообщается. Например, на первом камлании после обряда оживления бубна шорский шаман показывал свой новый бубен патрону всех шорских *камов* духу – хозяину горы *Мустаг*, а затем *Тазыгану*. Считалось, что *Мустаг* показывал бубен своим сыновьям (духам хозяевам гор *Караган*, *Үш-таш*, *Карабур* и *Көзәй*), которые о с м а т р и в а л и и оживляли бубен, ударяя по нему трижды. Спустя три дня шаман камлал снова с целью п о к а з а т ь бубен *Эрлику*⁷, который также о с м а т р и в а л бубен и определял, сколько бубнов и в течение скольких лет будет иметь шаман [Потапов 1947: 164].

Способностью взглянуть / наблюдать чаще всего наделяются духи-охранители и духи-помощники, обитающие на земле, в среднем мире. Так, в текстах обращения к духам, записанных Л.Э. Каруновской от алтайского *кама*⁸ Кондрата Танашева⁹, из десяти родовых духов шаманов-покровителей¹⁰ четыре обладают такой способностью. Например, в обращении к *Калпас-каму*¹¹ говорится [Каруновская 1935: 170]:

<i>Жайнаганды тындагар</i>	Молящихся слушай,
<i>Жалбарганды көрөгөр</i>	На кланяющихся в з г л я н и,
<i>Улу бұткен Калпас-кам!</i> ¹²	Великий <i>Калпас-кам!</i>

Подобная, с небольшими отличиями, ритуальная формула¹³ содержится и в обращениях к *Меркит-каму*¹⁴ [Каруновская 1935: 164], *Сурбай-каму*¹⁵ [Там же: 167] и *Эмеген-калу Гедечи*¹⁶ [Там же: 171], например:

<i>Жер киндиги тайанган</i>	На пуп земли оперевшаяся,
<i>Жер шилизин желднгөн</i>	На высоту земную облокотившаяся,
<i>Меркит абаай кам эје</i>	Рода <i>Меркит</i> древняя сестрица
<i>Жайнаганды тындайтан</i>	Молящихся выслушивает,
<i>Жалбарганды көрөтөн</i>	Поклоняющихся у д о с т а и в а е т
	в з г л я д о м.

В некоторых текстах акцентируется необычная, усиленная способность божества видеть. Например, сын *Ульгена*¹⁷ *Кара Көйш-хан*¹⁸ [Ямаева 2008: 26] считается хранителем шамана, хранителем порога *Позого* / *Бозого* или стражем дверей,

«который видит всех духов, входящих и выходящих из юрты» [Каруновская 1935: 176]. По данным Л.П. Потапова, *Бозого абышка* – ‘дедушка порога’ (*телеут.*), дух-охранитель, живущий под порогом жилища, изображался на бубне телеутского шамана в виде человеческой фигуры с прорисованным лицом и глазами [Потапов 1949: 193]. Проговаривание в ритуальном тексте фраз о способности духа видеть / осматривать / удостаивать взглядом, так же как и прорисовывание глаз персонажа, является способом установить желаемый контакт человека с духом, когда последний реализует благоприятные для человека функции наблюдать / охранять / контролировать.

Этим, однако, не исчерпываются функции видения и глаз духов в алтайском шаманизме. Так, например, в обращении кумандинского шамана к *Төсю*, хозяину всех шаманских духов, взгляд *Төся*, как и все проявления его существования, обладает чудесной силой [Кастаракон 2013: 45]:

*Паскан черинг таш-Кобир,
Турган черинг тебиль-Кобир,
Көстөнг черинг, Кунюш таг.*

Где ты вступаешь, там чёрный уголь,
Где ты стоишь, там железная руда,
Куда ни по с м о т р и ш ь,
там серебро в горах.

Текст прославляет могущество хозяина горных духов, гиперболизирует его облик, но также и несет в себе этиологическую функцию, объясняя залегание в горах серебра действием его взгляда.

Реже в ритуальных шаманистских текстах дается описание глаз духа. В подробно записанном большом тексте камлания телеутского шамана в двадцати семи пространных обращениях (каждое в среднем по пятнадцать строк) к двадцати семи *jär jölu pajana*¹⁹ только в обращении к *Энкей-хан*²⁰ названы и описываются ее глаза, что, вероятно, связано с ее высоким статусом Матери народа, доброго божества-распорядителя, духа-хозяина «земной щели» / «земного пупа» в «земле истинны». Взгляд доброго божества может означать благословение, помощь человеку [Дыренкова 1949: 137]:

*Ал айнази Ангай-Кан,
Аки көзин чагылган,
Jär түнүктинг ази-Кан!*

Мать народа, *Энкей-хан*,
С двумя сверкающими глазами,
Земной щели – *тунюк 'а* – хозяйка!

В этой же статье на телеутском материале дается еще одна ритуальная вербальная формула, призванная установить и усилить взаимодействие человека с духом. Она похожа на приводимую выше формулу призыва *Калтас-кама*, только в данном случае проговаривается не способность персонажа видеть, а называется его правый (справедливый) глаз²¹:

Онг көзүннiнг көрүп кал, Правым глазом смотри,
Онг алкажынг пәрип ал! Правое благословение дай!

Можно предположить, что данная формула в магическом аспекте является «более сильной», поскольку она моделирует результат взаимодействия (правое благословение) и напрямую указывает на канал / способ его получение (через взгляд правого глаза).

В 70-страничном тексте шаманского камлания по поводу оживления нового бубна²² эта формула испрошения блага с небольшими вариациями повторяется девятнадцать раз [Дыренкова 1949: 117–186]. Бегло рассмотрим визуальное взаимодействие человека и мифологических персонажей в тексте этого камлания.

Тринадцать раз формула призыва употребляется в обращениях к духам, от которых шаман ожидает получить помощь на своем пути²³ к главному хозяину всех бубнов *Кычкыл-хану*: к духу – хозяину двери *Позого*, к духу-спутнику, присланному хозяйкой огня, к своим *төсям* и к девяти духам – хозяевам местности *јајыкам*, образующим свиту шаманских спутников. Повторение формулы призвано обеспечить благое расположение и помощь духов посредством создания их правильного / правого взгляда на шамана.

Далее, прежде чем прийти к *Кычкыл-хану*, шаман посещает дом его сына *Тайлык-хана*²⁴, который в беседе с *камом* узнает о его земле и предках. В этой беседе, начинающейся еще за дверьми дома, повторяется указанная выше формула призыва. Возможно, для усиления эффекта она удваивается, шаман словно упрасивает духа взглянуть, снизойти до него [Дыренкова 1949: 171]:

Онг көзүннiнг көргөй-минä? Правым глазом не посмотрит ли?
Онг алкыжынг пәргäй-минä? Правое благословение не даст ли?

Айм көзүн көргөй-миня?
Арү чырайин паккай-миня?

Ласковым глазом не посмогрит ли?
Ласковое лицо не покажет ли?

Тайлык-хан уже слышит шамана, но *кам* должен пройти его привратников и совершить необходимые ритуальные действия. Пройдя привратников, шаман рассказывает *Тайлык-хану* о своей земле и предках, завершая рассказ ритуальной фразой о своих глазах [Дыренкова 1949: 176]:

Ардинг карагын јаш алып
јаттим!

Я прибыл, заставляя глаза мои
наполниться слезами!

Тайлык-хан отвечает, и значение ритуальной фразы, завершающей его ответ шаману, также передается посредством обращения к визуальному коду [Дыренкова 1949: 177]:

Түктү паишту күндү да!

Живущий под солнцем народ
с мохнатой головой!

Пилинбәгән пилинди-бә?!

Не признающий, не хогевший
знать нас, признал ли?!

Тыйын баган тыйынды-ба?!

Не замечающий нас, замегил ли?!

Тайлык-хан, с одной стороны, сетует на неверие людей, на их нежелание признавать значение духов. Возможно, также в ответной формуле *Тайлык-хана* присутствует и мотив невидимости для людей мира духов. И лишь в редких случаях, когда, например, сам шаман приходит к духам и настаивает на встрече, эта визуальная преграда преодолевается.

На вопрос *Тайлык-хана* шаман отвечает прощением, завершающимся уже знакомой нам формулой [Дыренкова 1949: 177]:

Айм көзүңг көргөй-падинг?

Ласковым газом твоим
не посмотришь ли?

Ач чырай паккай-падинг?

Благосклонное лицо твое
не покажешь ли?

В ответ *Тайлык-хан* просит подношений, и *кам* поочередно преподносит ему пять чашек *абыртки*²⁵. Между первой и второй чашами шаман произносит удвоенную формулу призы-

ва / прошения о правом глазе и о ласковом глазе [Дыренкова 1949: 178], которую говорил ранее у дверей дома *Тайлык-хана*. *Тайлык-хан* остается довольным, однако и все последующие чаши сопровождаются формулами, основанными на визуальном коде. Ритуальные формулы при поднесении третьей и четвертой чаш тоже удвоенные, но их текст и смысловые оттенки различны. При поднесении третьей чаши шаман просит о снисходительности, говоря о том, что и сердитый начальник думает о своих подчиненных [Дыренкова 1949: 178–179]:

*Кан тарынбас полбос-но,
Кара пагыт көрбөс-но?!*

Разве не может хан не сердиться,
Разве нельзя оглянуться ему
и посмотреть?!

Пий тарынар полбос-но,

Разве не бывает, что начальник
не сердится,

Пәри көрбөс-но?!

Что, разве нельзя ему в эту сторону
поглядеть?!

Формула при поднесении четвертой чаши должна побудить *Тайлык-хана* к сообщению ответа человеку, поскольку именно четвертая чаша обладает особым мантическим статусом [Дыренкова 1949: 179]:

*Тортүнчү айак жөлгөлү айак.
Алтын жаргынды чачкай-пиданг,*

Четвёртая чаша – чаша ворожбы.
Твой золотой приговор,
не развяжешь ли?!

Айлүдинг кўнинг, көргөй-пиданг?!

На живущего под месяцем
человека не взглянешь ли?!

Күмиш жаргынды пәргәй-пиданг,

Серебряное решение твоё
не дашь ли?!

Күнбүдүнг кунун көргөй-пиданг?!

На человека, живущего под солнцем,
не согласишься ли ты?

Формула при поднесении пятой чаши, перед ответом *Тайлык-хана*, оказывается простой (не удвоенной) и аналогичной приводимой ранее [Дыренкова 1949: 179]:

*Онг көзүнәнг көргөй-минә?
Онг алкыжынг пәргәй-минә?*

Правым глазом не посмотрит ли?
Правое благословение не даст ли?

Это опять простая, четкая, «без реверансов» формула призыва. Ответ *Тайлык-хана* строится посредством той же формулы, но она изменяется из побудительной / просительной в утверждающую: божество дарует запрашиваемое шаманом благо [Дыренкова 1949: 180]:

Онг көзүминанг көрөрүм, кам! Правым глазом я взгляну, кам!
Онг алкажым пәрәрим! Правое благословение дам!

После еще одного, дополнительного произнесения шаманом простой формулы призыва *Тайлык-хан* дает наставления и благословение. Затем шаман, собираясь идти к отцу *Тайлык-хана* (*Кычкыл-хану*), просит и получает для этого пути спутника, духа-помощника. Напутственные слова *Тайлык-хана* к шаману и его спутнику заканчиваются перформативной формулой с функциями ответного дара и наставления [Дыренкова 1949: 181]:

Караганынг көстө ползын, Что глазом своим увидишь,
из глаза не выпускай.
Кармаганынг колдо ползын! Чтохватишь, пусть в твоей руке
будет!

Полученный дар реализуется через визуальную (глазом) и тактильную (рукой) способность схватывать и не выпускать. В несколько усеченном виде такая формула переадресуется духу-помощнику шамана – гусю, на котором он совершает дальнейший путь к *Кычкал-хану*²⁶ [Дыренкова 1949: 182]:

Сүргән ярғә сүрә ят, Где заметишь, там и догони,
Көргөн ярғә көрө ят. Где увидишь, там и настигай.

Другим примером обращения к визуальному каналу коммуникации является разговор шамана с духом порога *Позого*. Желание, испрошение блага также выражается через семантику правого, ласкового глаза [Дыренкова 1949: 147]:

Онг көзүнәнг көрүп калзан! Смотря на меня правым глазом
твоим, оставайся!
Онг алкыжынг бәрип калзан! Давая мне правое благословение,
оставайся!
Аям көзүн көрүп калзан! Ласковым глазом смотря, оставайся!

Ответная перформативная формула духа-хранителя порога *Позого* подобна рассмотренному выше ответу *Тайлык-хана* [Дыренкова 1949: 147]:

Караганынг көстө болзын,

Пусть будет так, чтобы из глаз
твоих не ушло, что ты увидишь!

Кармаганынг колдо болзын!

Что нужно тебе захватить,
пусть будет в твоей руке!

Таким образом, функция правого / ласкового глаза / взгляда в просительных и перформативных формулах – благорасположение божества и дарование блага.

Визуальное описание в этих формулах ограничивается только двумя, почти тождественными признаками. Однако и в шаманской, и в охотничьей актуальной мифологии существуют другие, более подробные способы описания глаз и взгляда персонажа. Рассмотренный выше способ формульного описания схематичен, поскольку, вероятно, моделирует достаточно простые ситуации взаимодействия / прошения / получения блага. От мифологического адресата (*Тайлык-хан* или *Позого*) не ожидают вреда: потенциально это, в отличие от существ нижнего мира, уже благорасположенный человеку персонаж. При соблюдении «необходимого порядка» (преодоление препятствий, подробный рассказ о себе, подношение угощения, сопровождаемое просительными формулами) шаман получает желаемое благо.

Действие других мифологических персонажей (духов – хозяев местности, духов шаманов-предков, божеств / духов нижнего и в ряде случаев верхнего мира) может быть менее предсказуемым, а взгляд их глаз вместо блага может принести болезнь и смерть.

Описание глаз таких персонажей в поверьях и быличках охватывает более широкий спектр признаков (цвет, блеск, размер, количество, расположение) и вводит новые стратегии визуального взаимодействия (избегание описания глаза, ослепление и др.). Как известно, поверья содержат обобщенное коллективное знание о персонаже, а былички описывают опыт взаимодействия с ним [Левкиевская 2006: 155–156], поэтому такое знание необходимо для выработки стратегий безопасной коммуникации с божествами / духами.

Директивные речевые жанры (например, обращения-алкыши) также могут содержать подробные писания глаз и взгляда мифологических персонажей «с целью добиться с их стороны правильного или желательного поведения» [Левкиевская 2006: 156].

В текстах-информативах и директивах актуальной шаманской и охотничьей мифологии описания глаз и взгляда можно разделить на два типа:

- глаза потенциально вредоносных духов могут или не упоминаться (избегание), или изображаться проколотыми / ослепленными, или описываться некрасивыми и страшными;
- глаза добрых божеств и духов характеризуются как красивые.

В следующем разделе сначала будут рассмотрены мифологические описания опасных для человека существ, чьи глаза ужасны либо вообще исключаются из описания. После описания вербальных стратегий избегания и ослепления будут проанализированы те случаи, когда вредящие / страшные глаза все же описываются.

«Без глаз – слепые»: стратегии избегания и ослепления

В описаниях 120 персонажей указателя Е.Е. Ямаевой, только в десяти случаях говорится о глазах мифологических существ²⁷ [Ямаева 2008: 17–63]. У человека, мало знакомого с логикой алтайских мифологических описаний, может возникнуть впечатление, что в них намеренно избегаются упоминания глаз, но при этом дается подробное описание других особенностей тела и лица духа. По отношению к демонам подземного мира, как наиболее опасным для человека, такое избегание, по-видимому, действительно существовало. Подобную стратегию описания персонажа можно назвать стратегией избегания – глаза как источник вредоносного воздействия просто не упоминаются. Вероятно, таким образом шаман, как бы оставляя опасного персонажа без глаз (на уровне словесного описания), сводил

к минимуму возможность вредоносных последствий от взаимодействий с ним.

Так, в шаманском обращении к одному из антропоморфных духов подземной области²⁸, живущему в горных ущельях, безобразно толстому, очень сильному *Сынзай-Каану*²⁹ образно, ярко описывается его внешний облик, его лицо, волосы, рот, но только не глаза демона [Функ 1997: 87–88]:

*Јер јабызак пойлу каан,
ЈердеҢ кара чырайлу,
Јелтек кара чачту,*

Приземистый сам хан,
Имеющий лицо чернее земли,
Имеющий черные распущенные
волосы,

<...>

<...>

Ажыргызы ажыр каан.

С большой глоткой хан.

Так же, обращаясь к владыке демонов подземного мира *Эрлику*, шаман описывает его мощную поясницу и грудь, широкую шею, черную бороду до пояса, румяное лицо, большой лоб, большие щеки, три зоба, но глаза (как и другие отверстия на лице) в этом описании отсутствуют [Дыренкова 1949: 138].

Во время жертвоприношения сыну *Эрлика*, насылающему внутренние болезни *Темир-кану*, шаман, вербально конструируя его облик, называет подобные гребню зубы демона, его челюсти, подобные кожемялке, легкие, подобные морю, сердце, подобное тайге, его переплетающиеся при ходьбе ноги, его холодное черное дыхание, хвост до земли, топот походки, но не глаза демона [Каруновская 1935: 179].

Лишено глаз описание лица и другого сына *Эрлика* – *Кёёс-кара* – демона с крепким корпусом, с черным, подобным углю обличьем, с лицом, подобным тени, с бородою до пояса [Каруновская 1935: 182]. Такая стратегия избегания взгляда применяется и к грозным могущественным божествам верхнего мира. Например, у кумандинцев *имеющий три шапки священный Бай-Ульген* имел облик антропоморфного божества с лицом, *похожим на зимнее облако* [Сатлаев 1974: 147].

Подобное божество с клубящимся облачным лицом судит людей, отпуская им сроки их оставшейся жизни. Этого грозного судью, окруженного зверями и восседающего на

троне на краю большого обрыва, видит во сне³⁰ теленгит-шаманист Айдын Курманов накануне своего обращения в евангельское христианство:

И дальше идём, и я вижу: по небу там ангелы летают со свитками какими-то, полотнища на небе тащат. К такому обрыву приходим, и там вот эти канаты опущены, знаешь, как школьные канаты. Но они сплетенные как сеть и вот в это море опущены. И тут сидят очень много людей, в переднем ряду. И там, вот что интересно, вот эти звери я тоже видел, типа как пазырыкские³¹. Ну, как, знаешь, египетские сфинксы или что-то, но очень огромные. И вот такой подъём вот вообще над обрывом, как арена что ли, как цирк.

И там вот они сидят, и в капюшоны на голову надвинутые. И в середине сидит здоровенный мужик, и у него лицо клубится. Понимаешь вот так, облако такое просто. И такой свет из него идёт.

И он вот так палец на меня, вот так указывает. И за мной, оказывается, много ещё людей стоят, а я не могу поглядеть чё-то. Раз, указывает и говорит: «Сколько ему дадим?» Оказывается, тут сроки раздают. Ну, я и испугался, сейчас меня засудят тут. Они совещаются, потом выдают мне: «Триста шестьдесят пять дней» [ПМА: КАТ].

К какому из миров (подземному или небесному) принадлежит божество с клубящимся лицом, не вполне ясно, в своем образе оно сочетает черты *Эрлика* (функция судьи у божества, глубокий ров, наполненный душами людей) и *Ульгена* (облачное, светящееся лицо божества, ангелы). Лицо этого грозного божества лишено глаз, поскольку прямое визуальное взаимодействие с ним, вероятно, губительно для человека.

Несколько более конкретным в этом ряду является описание облачноглазых божеств. Так, например, согласно исследованиям А.В. Анохина, маймаларский³² шаман Полштоп³³, призывая на камлании своих *ару неме* – ‘кровных духов’ (*алт.*), так обращался к *Бўра-хану* [Анохин 1924: 66]:

Пулут кѳстў Бўра-Кан!

<...>

Пулут кѳстў Тай Бўра!

Облачноглазый *Бўра-ханхан!*

<...>

Тай Бўра, имеющий облачные глаза!

В описании другого духа, демонессы *Пургул-Каан* из телеутского подземного мира [Функ 1997: 87], используется другая, более сильная стратегия избегания взгляда демона, в которой вербальное описание глаз фактически равнозначно ослеплению демона:

<i>Оймо чийме кӧстү-Каан,</i>	Хан, имеющий проткнутые и вырезанные глаза,
<i>Удра кескен чачту Каан,</i>	Хан, имеющий перерезанные поперёк волосы,
<i>Кааным болзо, Пургул-Каан.</i>	Хан мой [ты есть] <i>Пургул-хан</i> .

Такую стратегию можно назвать стратегией «вербального ослепления», поскольку ослепление производится не физически (как, например, в случае ослепления ритуальных изображений), но вербально: дух описывается как ослепленный / с проткнутыми глазами.

В описании опасных, вредящих человеку духов *Ада өкӧ* – ‘прежние отцы’ (алт.)³⁴, также применяется подобная стратегия [Анохин 1924: 6]:

<i>Кӧзү жок соккорлор,</i>	Без глаз – слепые,
<i>Пӧли жок – пӧртиктӧр</i>	Без спины – вывихнутые

Как уже было сказано выше, глаза мифологических персонажей могут быть проводниками убивающей людей силы [Иванов 1980: 306], поэтому, согласно кумандинскому мифологическому рассказу, первый шаман пытался убить *Эрлика*, ослепив его³⁵. Но шаману никак не удавалось одержать победу, уничтожив глаза демона, *которые горели как огонь* [Алексеев 1984: 57].

Стратегии ослепления действуют не только по отношению к существам нижнего мира, с такой же целью (лишить опасного противника силы) они распространяются и на мифологических персонажей среднего и верхнего миров. Так, распространенный в различных мифологических системах мотив ослепления бога³⁶ его соперником [Иванов 1980: 307] зафиксирован и на Алтае. При противоборстве Луны и демона *Желбегена*³⁷ демон дуёт в глаза Луне³⁸, закрывает ей глаза³⁹ или просто глотает ее [Потанин 1883: 191], от этого происходит затмение⁴⁰ [Ямаева 1998: 63].

Мотив лишения силы духов / божеств через ослепление встречается в алтайских этиологических легендах и сказках: ослеплением врага сопровождается бегство *Бобыргана*⁴¹ от его могучего противника. *Бобырган* выкалывает глаза любимому сыну *Ульгена / Тенгри Кан-Жайыку*⁴² и бежит с неба. *Кан-Жайык* гонится за *Бобырганом*, и когда беглец в образе летяги / бурундука прячется в кедре, небо бросает в кедр молнии [Потанин 1883: 181–182, 233–235; Ямаева 2008: 25].

В сфере семейно-родовых запретов и предписаний с мифологическими представлениями о божестве *Жайык* связан гендерный запрет ослепления – табу на выкалывание женщинами глаз у убитого охотником зайца⁴³. Известна быличка о том, что в результате нарушения запрета *Ульген* наказал женщину и всю ее семью [Ямаева 2008: 32].

С мифологическим образом сошедшего на землю божества *Жайык* связан мотив двух соперничающих небесных животных – ослепителя-летяги / бурундука и ослепляемого – зайца⁴⁴. Шкурки обоих животных имеют большое значение в ритуалах шаманистов. При камлании к *Ульгеню* шаманы показывали небесным божествам шкурку летяги – «стреноженного *Бобыргана*» [Потанин 1883: 233, 235].

Интересно, что сюжет об ослеплении божества *Жайык* содержится и в другой алтайской мифологической системе: в актуальной охотничьей мифологии дочь *Ульгена Ак-Жайык* является *ääzi* – ‘хозяином’ (*тубал.*) всех таежных зверей и обладает прозвищем *Жангыс көстү Жайык* – ‘одноглазая *Жайык*’ (*тубал.*). Согласно легенде, *Жайык / одноглазая Яик* была ослеплена на один глаз выстрелом охотника, которому она мешала целиться в зверя. Любопытно, что уже частично (т. е. на один глаз) ослепленное божество совершает симметричное действие по отношению к не почитающим ее охотникам: в ответ *Жайык* создает дефект человеческого зрения – мешает им целиться в зверя [Потапов 1991: 248; Потапов 2001: 91].

Мотив ослепления встречается в алтайских легендах о шаманах и сказаниях о богатырях. Здесь ослепление также является способом лишения противника его чудесной силы: так ослепляется, лишается лопаток и части своей физической силы бессмертный богатырь *Шуну*⁴⁵ [Шерстова 2010: 194, 206–207]. Один из легендарных шаманов прошлого, имевший девять бубнов *кам Бади*, участвовал в борьбе алтайцев против

напавших на Алтай казахов. Казахи убивали его три раза, но он, вероятно благодаря своей магической силе, всякий раз оживал. Шамана смогли убить, только выколол ему глаза и распоров живот [Анохин 1924: 125].

В актуальной мифологии бытового, «домашнего» шаманизма⁴⁶ телеутов ослепление было одним из способов избавления от «лишних» *эмегендеров*⁴⁷: куколкам срезали глаза-бусинки, толкли их в ступке и без глаз хоронили вниз головой в степи, затем возвращались домой от места захоронения, петляя и путая следы. Все это, в том числе ослепление, предпринималось из опасения, что *эмегендеры* могут ожить и найти обратную дорогу домой [Функ 2012: 39, 39–40].

Таким образом, мотив ослепления присутствует в разных жанрах, и в различных алтайских мифологических системах он имеет функционально-прагматические особенности. В актуальной шаманской мифологии стратегия «вербального ослепления» в обращениях к опасным персонажам используется для предотвращения визуального контакта с целью обезопасить взаимодействие или сделать коммуникацию с демоном невозможной. В мифологических и легендарных повествованиях о противоборстве с божествами и героями ослепление выступает как прием лишения противника (*Эрлика*, Луны, сына неба, *Шуну*, могучего шамана) его чудесной силы. В охотничьих легендах шаманистов ослепление – способ борьбы с вредящим духом и мести / воздаяния ему. В практиках бытового шаманизма ослепление применяется в целях избавления от ненужных духов, как средство дезориентировать их и запутать, т. е., как и в случае с шаманскими призываниями, выступает как прием декоммуникации.

Своего рода парафразой мотива ослепления являются отказ от человеческого зрения шаманами при камлании [Вайнштейн 1990: 159, 163; Симченко 1990: 196–200] и закрывание ими глаз при гадании [Дыренкова 1949: 157–158]. Здесь этот отказ (шаманы закрывают глаза) является временным обменом человеческого зрения на зрение духов. Эта стратегия будет подробнее рассмотрена мною ниже, в разделе о шаманских глазах и шаманском зрении.

Страшные глаза: убийцы и надзиратели

В ряде случаев глаза опасных / вредящих мифологических существ все-таки описываются. Так, у алтайцев в шаманских призываниях *Эрлик* предстает стариком атлетического телосложения, с курчавыми развевающимися волосами, с раздвоенной бородой до колен, с закручивающимися усами, закинутыми за уши, с челюстями, подобными кожемялке, с рогами, подобными корню дерева, и с черными как сажа бровями и глазами [Алексеев 1984: 53; Анохин 1924: 3].

В шаманском обращении к *Эрлику* теленгитского *кама* о глазах владыки нижнего мира сообщается: *Твои глаза наводят тень на мир* [Калачев 1896: 484]. В мифологическом повествовании кумандинцев сообщается, что глаза *Эрлика* горели, словно огонь [Алексеев 1984: 57].

Из шести сыновей *Эрлика*, о которых *кам* Мерей рассказал Л.Э. Каруновской, только обитающий на пятом подземном слое *Караши* описывается как смотрящий с кровавыми глазами [Каруновская 1935: 181].

К другому сыну *Эрлика*, *Какыру*, обращаются как к зрячему духу [Каруновская 1935: 182]:

Карусунду Какыр тӧс!

Зрячий дух *Какыр!*

В эпосе «Маадай-Кара» о демоническом *всепоглащающем, всепожирающем Кара-Кула каане*, зяте *Эрлик-бия*, противнике богатыря *Маадай-Кара*, сообщается [Маадай-Кара 1973: 275]:

Кара кӧзи кандалаган

Черные глаза налились кровью.

Кровавоглазость является одной из основных характеристик в описании облика этого эпического персонажа [Маадай-Кара 1973: 276, 277, 283, 289].

В описаниях мифологических существ верхнего и среднего миров также присутствует мотив страшных / недоброжелательных глаз. Например, сердитыми глазами наделяется старший сын *Ульгена*, дух-покровитель кумандинских *сӧдков*

Тастар и *Орö* куманды *Солта-кан*, запрещающий рубить искривленную березу: *Карчи кайын кестирбес кайыр көстү* *Солта-кан* [Алексеев 1984: 37; Сатлаев 1974: 147; Ямаева 2008: 24].

Описывая облик *алмыса*⁴⁸, пожилая теленгитка, помимо когтей на руке, длинных грудей, прозрачной спины и видимых легких, отмечает его чудесные – светящиеся и постоянно двигающиеся – глаза⁴⁹:

Алмысы – не то черти, но они не черти, а вообще не знаю. Не люди, не черти, они чё такое вот? – не знаю. Вот *алмысы*. У них ногти длинные. И всё время ногти вот в руках она держит!

Какие они *алмысы*, не знаю, какой он *алмыс*? «Как *алмысы*!» – говорят [о шаловливом гиперактивном ребёнке] – «*Алмыс*, а не ребёнок!»

Ну, как и люди [*алмысы*]! Только травяную одежду делают. У *алмысов* лёгкие видны: у человека не видно, у *алмысов* видно. Груди у них прозрачные. У него лёгкие видны, простой человек может эти лёгкие увидеть. Если без одежды – видно. *Алмыска* может свои внутренности во время голодовки сварить, съесть. И глаза – очень яркие, светящиеся и как бы двигаются всё время.

Груди у *алмысок* вообще большие, дети их сзади сосут. Как бы закидывают [груди за спину], где дети сидят. Так сидят и титьки закидывают, а сзади ребёнок может сосать! И умные *алмысы* очень [ПМА: МММ].

Патология глаз – также характерная черта облика этого мифологического персонажа у тувинцев: как и демон нижнего мира *шулбус*, *албыс* нередко имеет только один глаз [Вайнштейн 1990: 151–152].

Красные – покрасневшие и светящиеся / огненные глаза – частотный признак в описании опасных демонических существ, хотя он встречается и при описании благожелательных духов. Так, покрасневшими глазами обладает дух-лягушка – помощник, посылаемый *От-анä*, ‘духом-хозяйкой огня’ (*телеут.*) шаману в начале его камлания [Дыренкова 1949: 148].

Взгляд грозных / могучих мифологически существ способен вызывать огонь, воспламенять то, на что смотрят их глаза. В описании *пура* – ‘шаманского ездового животного’ (*те-*

леут.) [Прокофьева 1961: 444] легендарного телеутского *кама Кыдылбашиа* говорится [Функ 1997: 80]:

*Анынг көргөн көзүнөнг
Ак жалыны чагылган.*

От смотрящего его взгляда
Белый огонь высекается.

Способностью испускать пламя⁵⁰ обладают глаза *Шуну*, в одной из легенд о котором говорится:

Шуну на него [на китайского начальника, у которого гостил *Шуну*] рассердился и с места вскочил. Подошёл к порогу и сел. Из обоих глаз *Шуну* пламя вылетело, о потолок ударилось и китайское каменное окно расплавил. <...>

Китайский начальник, собрав свой народ, спросил: «*Шуну* глянул, и моё каменное окно двумя глазами своими растопил. Отчего это могло случиться?»

Мудрый старик сказал: «Огонь глаз *Шуну* от солнечного жара отделился! Не только твоё каменное окно, но, если бы *Шуну* вздумал, он землю насквозь прожёт бы!» [Дыренкова 1936: 80].

Затем китайский начальник безрезультатно пытался лишить *Шуну* этой способности, желая отрезать ему голову и выдернув из нее искру, т. е. отыскав некий физически существующий «орган», ответственный за способность вызывать взглядом огонь:

Китайский начальник закричал: «Пускай начнут стрелять. Стрелки пусть *Шуну* за рукава схватят. Пускай воины *Шуну* удержат. Голову ему отрежьте. Искру из нее выдерните!» [Дыренкова 1936: 80].

Согласно алтайским быличкам, взгляд глаз духов-хозяев может обладать смертоносным воздействием⁵¹ на человека: *Кадынг суунынг ээзи*: ‘дух-хозяйка реки Катунь’ (алт.) смотрит на мальчика, отчего тот заболевает и умирает [Ямаева 2008: 40].

В другой быличке присутствует такой же мотив смерти детей от взгляда духа: *жердынг ээзи Актан* – ‘дух-хозяин земли’ (алт.) приходит к людям, смотрит на детей, дети умирают [Ямаева 2008: 40].

Вероятно, в этом случае смертоносный взгляд может являться способом воровства человеческих детей, «притягивания» их в свой мир, в результате чего дети пополняют число духов – хозяев природы. О таком «притягивании» детей мною была записана следующая быличка:

Вот у меня сводная сестра в Балыкче живёт, у неё мальчик был, ему лет семь было. Они были на стоянке, это было, знаете, лет тридцать назад. Какая-то женщина [с ними] была, и вот они отсюда поехали на теплоходе. Женщина маленько была с приветом, ну, как они? – «блаженные» называются. Как увидела, крик: «Ой-ой! крик, – *Кудай, Кудай!* Это, – крик, – Хозяин гор!» Мальчика [этого] лет семи увидела. И крик это: «Ой! Ой-ой, он сейчас, – крик, – скоро потеряется! И он, – крик, – уйдёт, прейдёт к этим – *Тайгадынг ээзи поор [барар]*». Как вот [по-русски] – ‘Хозяин тайги будет’.

Ну, и потом они, это, жили на стоянке, потом ребёнок потерялся. Вот они его искали неделю, этого ребёнка, ну, всё, где только можно!

А эта женщина вот, ну, маленько с приветом, *једикнес* – ‘не хватает’, так называются такие. И она была даже, вот знаете, не отсюда, а где-то с тех краёв была. И вот [говорила, когда мальчика] видела: «Ой, – начала вот так вот закрывать голову, – ой, это – Тайгадынг ээзи! Будет Хозяином тайги! Он, – крик, – сейчас, – крик, – скоро уйдёт, – крик, – туда!» И так он потерялся, этот ребёнок, не нашли! [ПМА: ПВА].

Необычными, внушающими страх глазами обладают духи – хозяева среднего мира. Основная функция их зрения – надзирать, наблюдать за своим богатством (дикие животные, растения, кедровый орех), за сохранением порядка в своих владениях (тайга, гора, перевал, водоем), за человеком, вторгающимся в их владения. Поскольку практически все горы / хребты на Алтае до сих пор связаны как родовые святыни с тем или иным *сӧдком* [Батьянова 2007: 70; Дыренкова 1949: 151; Потапов 1946: 145–160; Токарев 1947: 150–152; Тюхтенева 2009: 116, 118–122], то, вероятно, раньше такой надзор со стороны духов-хозяев мог быть направлен против чужаков – представителей других *сӧдков*, без разрешения охотящихся / шишкующих на чужой территории.

Глаза духов – хозяев гор, к которым поднимается шаман по пути к небесным божествам, сравниваются им с поварешкой и вызывают страх:

Они, хозяева гор, совсем другие. Они как обычные люди, только нет одежды. Какой там одежда будет? Им что – холодно, что ли? С бородой есть. А волосы не подстрижены их, волосы длинные [по плечам лежат]. От людей отличаются: это совсем страшно смогреть даже! Но, страшно. А глаза большие как поварёшка, и рот, нос. Но, если так посмотришь – сразу испугаешься! И крылья у них есть – блестит как... Все голый. Вот первый раз, конечно, мне чё-то шибко страшным казалось. Кое-как спустился домой. А потом привык [ПМА: КТП]⁵².

Подобное сравнение глаз природных духов-хозяев с крупной круглой посудой – частотный мотив у народов Южной Сибири. Так, светлый дух, живущий на белках *Тайга тос, лесистая тайга, с песчаным престолом Кан Чакыр*⁵³, обладает глазами с чашу: *чара косту Чакыр бий* [Каруновская: 1935: 166]. Шаманские *тоси* у хакасов описываются как имеющие глаза величиной с чашку [Бутанаев, Бутанаева 2006: 244].

Алтайский шаман Полштоп, призывая своих *ару неме* – ‘кровных духов’ (*алт.*), так обращается в *алкыше* к своему легендарному предку *каму Кок олө* [Анохин: 1924: 68, 142]:

Көнөк косту Кок олө!
Айак косту Кок олө!

Кок олө с глазами, как вёдра!
Кок олө с глазами, как чашки!

С челканским шаманским образом большеглазых голых крылатых / ангелоподобных духов другие описания пересекаются не только по признаку чудесных глаз. Так, например, разновидность телеутских семейно-родовых охранителей и охотничьих покровителей называется *канаттулар* – ‘крылатые’ (*телеут.*). Ритуальные изображения *канаттулар* – Y-образные палочки-рогатки около 20 см длиной, развилки рогаток около 4 см шириной обтягиваются материей, к ним пришиваются перышки [Функ 2012: 32]. Подобным образом делаются изображения семейно-родовых покровителей

(*тӧсей*) у хакасов, часто к материи / шкуркам на рогатках пришиваются голубые / синие бусинки-глаза [Бутанаев 1986: 90, 93, 100, 101, 104, 105]. Один из эпитетов *тӧсей* в иноска-зательной речи хакасских шаманов тоже перекликается с об-разом крылатых ангелоподобных существ *хагбаларым* – ‘мои ангелы-хранители’ (*хакас.*). *Луновидные крылья раскрыв, солнце-луну закрывали*, – говорится в обращении к *канаттулар* [Ямаева: 1998: 45].

Один из алтайских духов-охранителей, обитающий в дверях *айыла*⁵⁴ *Алтай ээзи экелер лунно-крылый Ак-жек* [Каруновская 1935: 172–173]:

Ај канату Ак жеке
Јарганат болгон куркунду
Јалым буткен чирейли

Лунно-крылый *Ак жеке*,
С крыльями как летучая мышь,
Очень красивое лицо твоё.

Подобно одноглазой *Ак-Јайык* тубаларов, *канаттулар* наказывает охотников за непочтение, мелькая перед глазами на охоте, мешая прицеливаться в зверя [Потапов 2001: 153].

Зрячесть, большеглазость и крылатость могут быть сцепленными признаками в облике духов-хозяев и духов-охранителей. Зрячими и часто большеглазыми делались ритуальные изображения шорских / кумандинских охотничьих духов-покровителей, основные функции которых – контроль за поведением охотящихся людей и передача им дичи или наказание. Глаза на деревянной антропоморфной фигурке *Шалыга* у челканцев, шорцев среднего течения Кондомы и кумандинцев Солтонского района Алтайского края делались из оловянных бляшек [Потапов 2001: 89, 154], а глаза охотничьего духа *Тайгам* у шорцев верховий р. Мрассы – из медных пуговиц [Потапов 2001: 153]. У похожих челканских деревянных фигурок хромых духов – хозяев тайги *сарай-ханов* / *сары-канов* выпуклые глаза изготавливались из свинцовых или медных пластин, в ряде случаев глаза, брови и рот дополнительно очерчивались красно-оранжевой краской [Иванов 1979: 35–37].

Очевидно, большеглазость духов-охранителей и духов-хозяев *ээзи* означает не только большую силу их зрения, но и способность посредством глаз оказывать воздействие на человека. По словам шамана, взгляд таких глаз вызывает страх, прозревает скрытые в человеке намерения. Обладая чудесным

зрением, ээзи также контролируют зрение людей, оставаясь для них невидимыми или показываясь по своему усмотрению⁵⁵. Так, например, по представлениям кумандинцев ведающий всей дичью *Шалыг* невидимым образом сопровождает охотников в тайге [Потапов 2001: 155].

Таким образом, признаками опасного взгляда персонажа алтайской актуальной мифологии могут быть: цветовые особенности глаз (чернота, темнота, краснота, кровавость), их динамические характеристики (светятся, испускают / вызывают огонь; их смертоносность), количественные особенности (одноглазость), особенности размера / формы (крупные глаза, соотносимые по форме с чашками, поварешками, ведрами).

Всевидящие и звездоокие:
добрые божества
и хозяева бубнов

Помимо духов с опасными / вредящими / сердитыми / пугающими глазами существует и другой класс мифологических существ, наделяемых, как хозяйка «земной щели», Мать народа *Энкей-каан*, сверкающими глазами [Дыренкова 1949: 137]. Наделение добрых духов и божеств-распорядителей такими чудесными глазами несет явно позитивный смысл, функция таких глаз может быть связана с передачей блага человеку.

В свадебном *алкыше* невеста и старейшины благословляют друг друга, одна из повторяющихся формул этого ритуального текста – прикосновение глаз *Ульгена / Кудая* к человеку [Вербицкий 1993: 103]:

.....	Очи богатого <i>Ульгена</i> да видят меня;
<...>	<...>
<i>Каан Кутайдынг кёзи тийзын!</i>	Да коснутся тебя очи Господа Бога;
<...>	<...>
<i>Улу Кутайдынг кёзи тийзын!</i>	Да коснутся тебя очи Великого Бога;

Такое «прикосновение глаз», в отличие от приводимых выше примеров, желаемо и благоприятно для человека.

Сравнение глаз благожелательных духов со звездами – частотный мотив в алтайской мифологической системе. Такое сравнение употребляется, например, в обращении телеутского шамана к *Бура-хану*, одному из небесных духов *өрөги-байана*, помогающему ему на пути к хозяину бубнов *Кычкыл-хану* [Дыренкова 1949: 139]:

<i>Шарт аҗабкан пәттү кан,</i>	Лазурь небес – лицо его,
<i>Чагыр жалдыс көстү кан,</i>	Звёзды чагыр – глаза его,
<i>Аҗас көстү Чагыр-Кан,</i>	С ясными сверкающими глазами
	<i>Чагыр-хан,</i>
<i>Пулут пәттү Бура-Кан,</i>	С видом как облако, <i>Бура-хан,</i>
<i>Аңам Бура тәнгәрә!</i>	Мать моя <i>Бура</i> – небо!

Обращаясь к *Ульгеню* и к своим родным духам-*төсям*, шаман произносит схожую формулу [Дыренкова 1949: 159]:

<i>Чолмон болгон көстүләрим,</i>	Имеющие ясные, как звёзды, глаза,
<i>Калкан ала кулактулар!</i>	Имеющие чуткие,
	прислушивающиеся уши

Алтайский шаман *Мамтый Ашыҗакту*, начиная мистерию *Эрлику*, обращается к *чалу* своего бубна [Анохин 1924: 89]:

<i>Жылдыс көзүңг чагылзын!</i>	Пусть блещут звёздные очи твои!
<...>	<...>
<i>Күләр көзүңг чагылып!</i>	Пусть блещут бронзовые глаза твои!

Звездные глаза – частотный признак в описании эпических богатырей Алтая. Так, глазами *яркими, как утренняя звезда, зоркими и подобными синим звездам* обладает богатырь *Маадай-Кара* [Маадай-Кара 1973: 259–260].

Как правило, в описании таких ясных, зорких, сверкающих, звездных глаз присутствует указание на их необычную способность – всевидение, способность видеть сквозь пространственные преграды и время. В обращении телеутского шамана к *Ульгеню* и его *төсям* говорится [Дыренкова 1949: 159]:

Уссун Улгәнинг, алдынгы жуугум.

Верхний Ульген мой

и нижние духи,

<...>

<...>

Тәжә ала көрө бәргәр,
Тәбә ала сынгай бәргәр!

Пронизывая взглядом, посмотрите,
Проникая насквозь,
всматривайтесь вникайте!

Способностью видеть через барьеры, непреодолимые зрению человека, обладает взгляд Корвыкшы хана духа-хозяина, обитающего в переднем углу дома [Кандаракова 1999: 65 66]:

Таг өтүре көөрјит,
Таг өтүре сылгапјыт!

Всё видишь сквозь горы,
Всё предвещаешь сквозь годы
(шөök).

Персонаж шаманистской мифологии телеутов, обитающий на шестом небесном слое косоглазый заика *Келегей* обладает глазами, видящими прошлое [Функ 1997: 40, 233].

Алтайский шаман *Мамтый Ашыјакту* во время мистерии *Алтаю-Чапты-Хану* говорит о чудесном видении этого могущественного ээзи, одного из создателей жилища и скота людей [Анохин 1924: 94]:

Тү өткүрә көзүн көрүп,
Јәр өткүрә көксүн санап...

Смотря глазами сквозь гору,
Сквозь землю проникая думой...

К числу персонажей, чья зрячесть чудесным образом усилена, относятся духи – хозяйева бубна и сами шаманские бубны.

Чалу, т. е. дух – хозяин бубна алтайского шамана, обладает такими глазами [Анохин 1924: 89]:

Мөнгун көзинг мөлтүндәжин,
Ай карангуды кәзә ширтә.

Серебряные глаза твои, моргая,
Прорезают тьму.

Следующим образом комментирует челканский кам изготовление изображений всевидящих духов / божеств на шаманском бубне:

С внутренней стороны обечайки рисуют девять гор-духов, где находится дух главный *Тёсь*, в переводе *Тёсь* – основной, основа. На шкуру с внутренней стороны наносят схему, как духи девяти гор присоединяются к главному духу *Тёсь* и откуда эти духи отправляют *кама* к Всевышнему Богу – *Кудаю Ульгеню*, который сотворил мир. <...> Каждому существу Бога рисуют глаза *ща всё видящие*... [Кастаракон 2013: 38].

Усиление зрячести духов бубна может моделироваться через увеличение количества глаз. Например, в телеутских шаманских призываниях главного хозяина всех бубнов, *имеющего гриву жеребца хана Кычкыла* бубен назывался *ак адан* и воспринимался как верховое животное шамана [Дыренкова 1949: 113], как чудесный шестигорбый и шестиглазый конь.

<i>Алты өркөштү ак адан,</i>	О шести горбах бубен,
<i>Алты көстү ала Марс (барс).</i>	О шести глазах пёстрый барс.

Барс – название вертикальной деревянной перекладки телеутского бубна, она, в отличие от рукоятки алтайского бубна, не имеет антропоморфного резного изображения лица хозяина бубна, но снабжена его глазами, считается хозяйкой бубна и называется *шестиглазой марс* у шорцев и *шестиглазой барс* у телеутов [Прокофьева 1961: 444]. Средняя, более узкая часть *барса* образует рукоятку бубна, на концах же перекаладина расширяется, образуя две лопасти. В верхней лопасти *барса* изготовитель бубна просверливает 50 отверстий, в нижней – 40. Именно эти 90 отверстий воспринимаются как глаза *шестиглазого пёстрого барса* [Дыренкова 1949: 114].

Подобным же образом обращаются к своему бубну шорский шаман или его соплеменники при коллективном оживлении нового бубна [Потапов 1947: 164]:

<i>Алтыг көстү ала марс,</i>	С шестью глазами пёстрый марс,
<i>Алтыг өргөшүг ак чагал.</i>	С шестью рогами чистый бубен.

Своими глазами бубен пользуется как живое существо: как чудесный скакун и помощник шамана. Выбранные для изготовления бубна родственники телеутского шамана, отыскав указанные духами нужные деревья, начиная рубить их, произ-

носили довольно длинное ритуальное благопожелание / наставление (более 130 слов) к будущему бубну. Одна из возможных функций этого текста – обучить нового помощника правильно действовать, в том числе верно пользоваться своими глазами [Дыренкова 1949: 116]:

*Караганнынг көстө бол,
Кармаганнынг колдо бол.*

То, что увидишь глазом,
из глаз твоих пусть не уйдёт,
То, что захватишь,
в руке твоей пусть останется.

В этом наставлении, кроме всего прочего, сообщалось, что и вероятные противники, в том числе, по всей видимости, духи, также имеют глаза, и через это их свойство возможен вред шаману. Изготовитель бубна просил его духа-хозяина уберечь шамана от такого глаза [Дыренкова 1949: 116]:

*Кёзи јаман көргүспә,
Күни јаман тангдатпа.*

Не показывай злomu глазу,
Не давай на удивление имеющему
злые намерения.

<...>

<...>

Карылуга көргүспа.

Имеющему глаза, не показывайся.

Согласно материалам А.В. Анохина, деревянное двуглавое, с антиподально расположенными головами ритуальное изображение тубаларского *Каным*, духа – покровителя жилища, скота и зверей, часто, как и двуглавая рукоятка тубаларского бубна, называется *ала-Барс* – ‘пёстрый тигр’ (алт., тубал.)⁵⁶ [Анохин 1924: 144]. *Алкыш Каныму*, который публикует А.В. Анохин, практически совпадает с приводимыми выше обращениями к духу – хозяину телеутского бубна [Анохин 1924: 144]:

*Алты көстү ала-Барыс!
Јәтти көстү јәлә-Барыс!*

Шестиглазый пёстрый Тигр!
Семиглазый јәлә-Барыс!

Бубны алтайских шаманов также имели подобные тубаларским *эки башту* – ‘двуглавые’ (алт.) рукоятки. Обе головы снабжались вырезанными глазами, бровями, ртом, бородой, носом, при этом одна голова считалась *чалудынг бажы* – ‘голо-

вой чалу' (алт.), а вторая – камнынг бажы – 'головой шамана' (алт.) [Анохин 1924: 53]. Другой тип рукояти алтайских бубнов был одноглавым⁵⁷. И в том и в другом случае рукоять бубна называлась *дзи / ээзи* – 'духом-хозяином' (алт.) бубна, и место глаз на его голове заполнялось, как правило, *пластинками / бляхами из красной меди* [Анохин 1924: 53; Прокофьева 1961: 444]. На лицевой стороне кожаной мембраны алтайского бубна среди многочисленных рисунков в виде крупной вертикальной фигуры изображался тот же зрячий *дзи / ээзи* бубна⁵⁸ [Анохин 1924: 57].

Таким образом, визуальными особенностями духа – хозяина бубна при его описании оказываются многоглазость, красноглазость (медные глаза) и «конские признаки» его облика.

Кроме того, особенности глаз определяют функции зрения этого персонажа: его всевидение и видение сквозь тьму.

«Конскими признаками» обладают и другие шаманистские божества, например телеутский хозяин всех бубнов, имеющий *гриву жеребца Кычкыл-Хан*, его сын, молодой конь *Тайлык-хан* [Дыренкова 1949: 112–113], с *правым глазом* алтайский *Чапты-Хан*, также имеющий *гриву жеребца* [Анохин 1924: 91–92], и небесное божество *Хан-Суйла*⁵⁹, в алтайском *алкыше* к которому говорится [Анохин 1924: 132]:

*Адаларым тудунган,
Ат каракту Кан-Суйла!*

Отцы мои держались (тебя),
С конскими глазами Хан-Суйла!

Один из образов *Хан-Суйла* как небесного божества – птица *ат каракту мөркүдүм* – 'беркут с лошадиными глазами' (алт.) [Анохин 1924: 13].

Конские характеристики *Хан-Суйлы* сопряжены со сверхвидением этого персонажа: его взгляд преодолевает расстояние, которое можно проехать в тридцать дней [Анохин 1924: 13].

Завершая разговор о глазах покровительствующих человеку божеств / духов, необходимо упомянуть еще о двух их качественных признаках – цвете и расположении.

Среди всех тех случаев, когда цвет глаз благожелательных духов верхнего и среднего миров обозначается вербально или визуально⁶⁰, преобладающими являются синий / голубой [Алексеев 1984: 31; Бутанаев 1986: 93, 100–101, 104–105] и

красный [Анохин 1924: 53; Вайнштейн 1990: 156; Иванов 1979: 34–35; Потапов 2001: 153; Функ 2012: 40] цвета, которые, возможно, являются маркерами принадлежности персонажа к иному миру. Так, например, *Алтай-ээзи* ‘дух-хозяин Алтая’ (алт.) в противовес темноволосым и темноглазым алтайцам мог представляться светлолицым, светловолосым и голубоглазым человеком [Ямаева 1998: 38]. В других случаях цвет глаз семейно-родовых покровителей коррелировал с цветом глаз людей: например, телеуты связывали цвет глаз ребенка с цветом бусин бисера, которыми обозначались глаза куколок-эмегендеров⁶¹ [Дыренкова 1937: 124].

Наконец, в ряде случаев вербальные описания глаз сообщают об аномалии их расположения, которая может являться маркером опознания мифологического персонажа. Так, охотник-телеут по *огромной ширине между глазами* опознает в незнакомом попутчике *Шуну* [Батьянова 2005: 74]. Подобный признак аномальной ширины между глазами характерен для облика шаманских духов-*төсей*, у которых *расстояние между глаз больше четверти; расстояние между ушами больше сажени* [Бутанаев, Бутанаева 2006: 244]. Кроме того, у некоторых *төсей* есть глаза, расположенные на темени [Бутанаев, Бутанаева 2006: 244]. На макушке есть глаза у челканских духов-охранников дверей, сидящих на верху двери Эштигпия и Күштүг-пия и не пускающих в дом нечистую силу: это подчеркивает всевидение надзирающих духов. Такое описание содержится в алкыше, произносимом при кроплении аракой, к домашним духам на послесвадебном обряде открывания двери у родителей [Кандаракова 1999: 67–68]:

<i>Шына түшкөн карактыг</i>	Ресницы (глаза) словно густые
(шйöк!)	иголки пихты,
<i>Шыйыканиуг аастыг,</i>	Как чирей рот,
<i>Тек јеринде көстүг.</i>	На макушке глаза.

Третий глаз, расположенный на лбу, имело деревянное изображение хозяина алтайского бубна разновидности *абукана чалу*⁶² [Прокофьева 1961: 444]. Дополнительные глаза хозяев бубна определяют функцию сверхвидения персонажа.

Особенности бровей и в меньшей степени ресниц – признак, косвенно связанный с описанием глаз мифологического

персонажа⁶³. На деревянных челканских скульптурных изображениях таежных духов покровителей охотников *сарай-ханов*, а также на антропоморфных рукоятках алтайских бубнов брови выделяются либо охрой, либо как деревянные или медные валики над глазами *ээзи* бубна. Брови и ресницы рисовались или специально закреплялись (из пучков меха хвоста летней белки) в мелких прорезях вокруг глазниц [Сатлаев 1971: 134] на берестяной маске *Коча-кана*⁶⁴, надев которую, человек «превращался» в божество, начиная вести себя *как жеребец во время гона* [Сатлаев 1971: 132].

Духи – покровители охоты, не имеющие антропоморфного изображения, могут наделяться бровями посредством вербального описания. Так, тубаларский *Шаныр / Шангыр* в шаманских *алкышах* предстает в образе человека с *козлиной желтой бородой* и бледными бровями [Потапов 1971: 146, 148].

Описание бровей – один из многих частотных признаков в создании облика героя или антигероя алтайского эпоса. Например, *соединенные брови* – один из маркеров чудесного младенца, сына богатыря [Маадай-Кара 1973: 269], а *бархатные брови* – частотный элемент описания лица богатыря [Маадай-Кара 1973: 314].

Таким образом, от иномирных, демонических характеристик глаза и взгляда мифологических персонажей, от стратегий его избегания и ослепления мы подошли к почти человеческим его свойствам. В следующем разделе я кратко рассмотрю человеческий аспект глаз и взгляда в алтайской актуальной мифологии.

Люди смотрят друг на друга:
незрелый, червивый
и голубой глаз

Именно *кара кӧс* – ‘темный / черный глаз’ (*алт.*), по словам моих информантов, считается среди тюрков Алтая социальной и сакральной нормой [ПМА: ЕЭВ; ТЭГ]. Голубой цвет связывается с глазами чужеземцев: эти глаза менее надежны, к ним относятся с недоверием, в том числе и потому, что они могут быть источником сглаза. Согласно алтайскому мифу о сотворении человека, голубой глаз

становится причиной изначальной порчи человечества. Ворон, несущий от *Кудая Ульгеню* в клюве души людей, изнемогая от голода, стоически пролетает мимо трупа верблюда и трупа лошади. Но вот на пути попадает третий труп:

Лежит корова, а голубые её глаза манят к себе. Тут потерял ворон самообладание и от восторга крикнул: «Ах, какие глаза!» [Анохин 1924: 18].

Души из клюва рассыпались на хвойные деревья, отчего они и зеленеют даже зимой. А *Эрлик*, прокравшись в дом к *Ульгеню*, обманул сторожа-собаку и вдунул в человеческие тела свои души. Так голубые глаза стали причиной всех дальнейших несчастий человека.

Однако голубой цвет глаз – не только признак опасных инородцев, но, как было показано в предыдущем разделе, еще и маркер мифологического персонажа, благорасположенного к человеку, хотя и могущего его наказать / убить, – например, голубые глаза *Алтайдынг ээзи* – ‘духа – хозяина Алтая’ (алт.).

Паштак – ‘незрелый’ (алт.) – еще одна категория «подозрительных» глаз, которую часто связывают с характером и этничностью человека:

Глаза должны быть или чёрными, или коричневыми, а о тех, у кого глаза другого цвета, то говорят *паштак* – ‘незрелый’. Не то карие, не то зелёные, неуверенные какие-то глаза, мечущиеся между, между цветами. От этого, говорят, у человека с такими глазами такой же характер. Поэтому к таким глазам с недоверием относятся. У меня у самого, кстати, такие глаза, но я не метис, нет. И просто все меня знают, мой характер знают, и не станут ко мне так [с подозрением] относиться [ПМА: ЕЭВ].

В следующем тексте выясняется, что «незрелыми» глазами обладают дети, родившиеся от межнациональных браков: такой цвет может получиться от «скрещивания» голубых и карих глаз:

Зелёные глаза у многих метисов. *Паштак* – ‘несозревшие’, как про ягоды [ПМА: ТЭГ].

Этим, возможно, определяется недоверчивое отношение к людям с «не чисто тюркскими» глазами: если человек из смешанной семьи, то в критической ситуации он может встать на сторону своей иноэтничной родни.

Не только цвет, но и форма глаз пришлого иноэтничного населения могла вызывать удивление, недоверие, а также этиологические сюжеты, как, например, в западномонгольском (дербетском) тексте «Отчего у русских глаза круглые, волосы длинные, платье короткое». В тексте рассказывается о том, как в одном монастыре принесли в жертву богам глиняного человечка, которого одели в бересту, а глаза наметили камышиной (круглой на срезе). От этой фигурки и произошли русские [Потанин 1883: 356]. Вообще, глаза и ресницы людей создаются добрыми божествами / духами. Создателем глаз / ресниц шаманы называют *Ульгена* [Анохин 1924: 10], божество *Орто Сургак* [Анохин 1924: 73–74, 83], своих предков *ару тӧсей / ару камов* [Анохин 1924: 70].

Этническая специфика агентов порчи и сглаза распространяется вообще на чужаков, на неалтайцев, иноверцев, но рядом с которыми алтайцы живут уже несколько столетий – на русских и казахов. В экспедициях по Алтаю мне неоднократно приходилось слышать истории о смертельном колдовстве, которое могут насылать казахи на алтайцев, о жестокой войне между русскими колдунами и алтайскими шаманами, о казахском взгляде, вызывающем порчу. Однако в этих историях не рассказывалось о глазах.

Кроме «подозрительных» (голубых и зеленых / неспелых) глаз в алтайской актуальной мифологии существует представление о «тяжелых» глазах:

Богатырей можно узнать через глаза: есть люди, которым в глаза нельзя взглянуть. У них с детства тяжёлый взгляд. *Кату*⁶⁵ – так по-алтайски о таком взгляде говорят. *Кату кӧстӱ*, *соок кӧстӱ*⁶⁶, *кату когусту*⁶⁷, это синонимы. Вот у богатырей, у человека, который великим, вождём будет, такой должен быть взгляд [ПМА: ЕЭВ].

Эти тяжелые, жесткие глаза не считаются плохими, несущими вред глазами. Негативными, плохими считаются глаза

со следующими внешними характеристиками: кровавые, заплывшие жиром, жадные [ПМА: ЕЭВ]. Глаза хорошего человека, героя, как было уже сказано в предыдущем разделе, – это ясные, зоркие, чистые глаза, частотным признаком является сравнение глаз со звездами.

Однако ни голубые, ни «незрелые», ни «тяжелые», ни жадные, ни кровавые глаза не считаются демоническими, способными причинить вред. В алтайской актуальной мифологии можно выявить несколько разновидностей вредоносных человеческих глаз.

Во-первых, считается, что человек с «червивым глазом», сам того не желая, приносит своим взглядом непреднамеренное зло:

Есть такие люди – *курту кӧстӱ кижѝ* ‘с червивым глазом люди’. Они сами не хотят, а такое делают. Не хотел, да позавидовал, например. Даже если про себя, молча такой человек позавидует: картошку, например, твою хорошую увидит, всё, вся сгниёт картошка! Такие люди даже сами каются, потому что знают о своей такой способности, но ничего с этим сделать не могут. Что-то случилось, что-то сломалось, например, и такой человек говорит: «Э! Это я сделал, простите! Это мой сглаз!» И ещё таких среди *Тӧӧлӧсов* много. *Курту кӧстӱ кижѝ* – так про *Тӧӧлӧсов* ещё говорят. Потому что они связаны с верблюдом [ПМА: ЕЭВ].

Во-вторых, существует представление о *јаман кӧстӱ* – ‘плохом глазе’ (*алт.*), так называют колдуна, который намеренно через свой взгляд приносит вред другому человеку. Жертва такого алтайского колдуна называется *кӧстӱ ӧткӧн* – ‘промокает / впитывает глазом’ (*алт.*):

Через глаз могут влиять люди. Вот есть такое село Кырлык в Усть-Канском районе. Там есть два типа людей: одни – *јаман кӧстӱ* – те, кто с дурным взглядом, а другие – кто избавляет от этих последствий. Лечат: через омовения, на родниках-*аржанах*, убирают плохое через сжигание можжевельника. К ним очень много ходят и ездят, особенно с маленькими детьми. У маленького ребёнка маленькая защита ведь, считается. *Јаман кӧстӱ* – это колдун, а *кӧстӱ ӧткӧн* – это его жертва, с алтайского переводится дословно как ‘промокает / проходит /

впитывается / пропитывает'. В самом Кырлыке очень всерьёз воспринимают, что такие люди есть [ИМА: ЕЭВ].

В алтайской актуальной мифологии существует еще одна категория людей, действие которых можно определить как сильную – преднамеренную или нечаянную – порчу. На Алтае такое свойство приписывается людям из *сёёков Ара* и *Байлагас*. Расспрашивая об этих людях, сначала я был уверен, что имею дело с частным случаем «дурного глаза». Однако затем выяснилось, что глаза тут совсем ни при чем и канал вредоносного воздействия другой:

Есть такие *сёёки Ара* и *Байлагас*, люди из этих родов очень непростые. Если ты им что-то не так сделаешь, от них тебе очень плохо может быть. Не через глаз они делают, у них очень сильный *каразы* – ‘чёрная сторона’, это как тёмный двойник человека. Сказал ты кому-то из *Ара* или *Байлагас* что-то не так – несчастье у тебя произошло. Пожал, например, он тебе руку и – сломал руку! У меня есть знакомая женщина Ара, с ней соседка поссорилась, пошла домой, стала через порог переступать и ногу сломала! Очень сильный у людей этих *сёёков каразы* [ИМА: ЕЭВ].

В следующем разделе я обращусь к рассмотрению категорий людей, чья оптическая способность определяется не силой их глаз, а силой, которая фактически захватывает их тело и их глаза.

Глаза-заложники: визионеры Алтая

Приведенные выше разновидности мифологизации зрения человека имеют один общий принцип – активность человеческого взгляда. От таких глаз исходит воздействие, или осторожно предполагается, что такое воздействие возможно.

Но существуют и другие категории людей, чьи глаза не испускают, а скорее получают. От рождения или по причине какого-то события они становятся заложниками видений и дей-

ствий, совершаемых через их глаза и тело духами. Обычно таких людей относят к различным категориям магических специалистов, среди которых в рамках этой статьи я перечислю только визионеров, чей опыт основан на их зрительном восприятии.

В народных типологиях визионеров и в выводимых на их основе этнографических типологиях [Вербицкий 1893: 45; Дьяконова 1976: 41–42; Усманова 1979: 181–184; Ревуненкова 1995: 91–97; Функ 1995: 21–37; Тюхтенева 2001: 93–96; Кастараков 2010: 11–17] тип визионера выделяется на основании используемой им техники. При этом для большинства алтайских визионерских техник наиболее значим визуальный код (тринадцать визуальных типов против пятнадцати всех остальных).

Визуально кодируется мифологическая коммуникация у следующих визионеров (восемь типов):

- *кам* ('шаман') как минимум трех разновидностей: большой, средний и малый кам;
- *кӧспӧкчи / кӧсмӧкчи* ('ясновидец', 'видящий духов' и души мертвых);
- *кӧс кӧрӧр кижси* ('человек с видящим глазом');
- *рымчы* ('видящий в припадке');
- *кӧрӧ тӱш кӧрӧр* ('видящий вещие сны', в том числе практикующий ритуальный сон для связи умерших с живыми);
- *арчын кӧрӧр* ('смотрящий арчын');
- *кол кӧрӧчи* ('смотрящий руку');
- *кара кӧстӱ* ('имеющий черный глаз').

В названии всех этих визионерских типов присутствуют или существительное «глаз», или глаголы визуального восприятия.

Еще пять типов алтайского визионерства также основаны на способности человека видеть / смотреть / замечать что-то, имеющее отношение к миру духов. Но эти визионерские техники кодируются смешанным типом сообщений (визуально-акционные, предметно-визуальные):

- *јарынчы* ('гадающий по бараньей лопатке');
- *кӧзӧр салар кижси* ('гадающий по картам');
- *куманакчы* ('гадающий на куманак');
- *айак таштаачы* ('гадающий по чаше');
- гадающие по маленькому луку, ножу, плетке-камчы, иголке.

Наиболее интересным для темы нашей статьи является визионерский опыт шаманов, поскольку именно для него характерно совмещение зрения человека и зрения духов и / или вытеснение (фактически временное ослепление) человеческих глаз / зрения глазами и зрением духов.

Уже на стадии избранничества духами и шаманской болезни начинается это вытеснение: обычные человеческие сны вытесняются кошмарами и сновидениями, в которых будущий шаман общается со своими духами.

В период бодрствования также имеет место вытеснение реалий человеческой повседневности: человеческое зрение или временно «отключается», тогда «с закрытыми глазами, в полусознании, шаман убежал куда попало» [Дыренкова 1949: 110]. Или даже вне сна шаман страдает галлюцинациями, общается с приходящими к нему мертвыми предками и духами-наставниками.

Кроме проблем зрения, алтайский визионер сталкивается с проблемами видения. Визуальные явления, с которыми сталкивается *кӧспӧкчи* или шаман в период становления и шаманской болезни, внушают страх, осознаются как ненормальные, если начинают проявляться в отрочестве или взрослом возрасте. Визионер может видеть ущербно (например, людей без голов) или избыточно (людей с головами животных, умерших родственников). Если визионерство проявляется в раннем детстве, то явления могут не осознаваться как пугающие и ненормальные: например, будущий *кам* играет с шаманскими духами, приходящими к нему в образе детей-ровесников.

В качестве примера приведу два текста воспоминаний шаманов о своем детстве. Сначала привожу текст южноалтайского (теленгитского) шамана:

Что-то такой ребёнок [будущий кам], я не знаю, может, [что-то] чувствует. Но кто знал, что я, например, буду *камом*? Никто! Пришло время, вот и пошло-поехало. Но особенности какие? Особенности: видел там маленьким всякие вещи там – там явился чё-нибудь с рогами или чё-нибудь, ну это же... А это же не одни – все дети смотрят! У всех у них возможность такой. Когда он маленький, он – от чистого, у них вот это место [у темени] открыто. И оттуда всё это, информация идёт и вещи сны – у всех.

(ДДЮ): То есть когда человек маленький, он видит ээзи, да?

(ААК): Да. И нельзя определить, когда маленький, что – простой человек или *кам*. Не определишь. А всё вот это как бы сокрыто.

Болеешь, в больнице. Болеет сердце, голова болит, всё болит! В больницу пошёл – здоровый! Диагноз ничего нету: давление нормальное, голова нормальная, нигде нет трещин, ничё. Всё нормально. Глаз болит, в глазной войдёшь – всё нормально! Всё это связано – оттуда [от духов].

Там чё-то [потустороннее] видишь, чё-то начинаешь это делать, в психушку могут увезти, например. И у нас несколько случаев так – третий раз человека увезли, вот например. Там, нормально, нормальный человек, всё, а когда приходит время, он уже начинает... Просто он не может сдержать это общение с духами [ПМА: ААК].

Следующий текст – о детстве североалтайского (челканского) шамана более старшего поколения, чье становление и деятельность пришлось на послевоенное и последующее советское время:

Вот *кам Каравала́* была, имя её значит «Чёрная девочка». *Кам* была такая, рассказывала, я слышала. [О том времени], когда она, но. Предки тоже были *камы*, видать.

Когда она училась, во втором ли, в третьем ли классе, она говорит: «Сижу на уроках – с потолка, оттуда голову высунет: “Ааа!” – меня дразнит! Оттуда высунет... Я, – говорит, – туда смотрю, туда – смотрю!

Ну, учитель меня ругает! А потом встану – ещё с ними дерусь! – говорит, – по классу бегаю! Меня дразнят раз! А потом не стала учиться, – говорит, – Ну, чё? – Не могу! Прямо с потолка: оттуда высунет, – говорит, – голову – меня дразнит! Оттуда высунет – дразнит! Оттуда высунет – дразнит! Я смотрю-смотрю, встаю – линейка есть – с ними дерусь, – говорит, – хожу!» Ну, *эльчилёр* зовут к себе! Как люди же выглядели. Но, и это – камлать заставляют! Раз *кам* – ты камлать нужен! Эта девочка так и *камом* стала – хорошая *кам* была! Но, *Каравала*, вот так она рассказывала: «Я в классе не могла сидеть».

Сын [её] в райкоме работал, ругался по-тёмному: «Не делай этого! Мне стыдно!» Ну, а ей куда деваться! Ну, тогда запре-

щённо было, всё. Но всё равно... Ну, это уже девяностые годы были [ПМА: АУА].

Аномалии видения становятся все более контролируемы, постепенно шаман учится пользоваться своими особыми глазами и видением, духи начинают обучать его. Например, у одного из алтайских шаманов уже с шести-семи лет начались припадки, *во время которых он начал что-то узнавать* [Алексеев 1984: 105]. Будущий шорский шаман уже в детском возрасте учился искусственно доводить себя до галлюцинаций [Алексеев 1984: 113]. Три духа водили по горам душу-двойника будущего кумандинского шамана во время приступов его шаманской болезни и показывали его своим хозяевам [Алексеев 1984: 110].

Хотя будущий шаман находился в бессознательном состоянии, он «видел» всё, что с ним делали духи [Сатлаев 1974: 155].

Постепенно шаман учился видеть глазами духов. «*Дайте зрение!*» – восклицает кумандинский шаман в одном из своих обращений к духам [Кастараков 2013: 49].

В своей книге кумандинский шаман М.В. Кастараков приводит благодарственные *алкыши* со следующими словами: *Туман из глаз рассеивается. Ночью невидящие глаза стали прозревать* [Кастараков 2013: 23]. *Тось* дает шаману видение [Кастараков 2013: 47].

В итоге считается, что во время камлания шаман видит уже не человеческими глазами, а глазами своих духов [Дыренкова 1949: 160–161; Потапов, 1991: 71]. У кумандинского шамана это *орлы с зоркими глазами* [Кастараков 2013: 25], глаза и уши *кама* [Кастараков 2013: 10].

Когда шаман видит глазами духов, его человеческие глаза закрыты и / или прикрыты жгутами-бахромой налобной повязки. Подобная физиологическая особенность распространена у шаманов различных этнических групп. Например, закрытые глаза при камлании челканского шамана, которые он открывает только в конце камлания, описал в начале XX в. К. Хильден [Хильден 2000: 89].

Когда *кам* камлает, всегда глаза закрывает, так как он может видеть глазами животного, своего духа-проводника. Это *тын* –

‘двойник’ шамана легает и так общается и видит. У шамана же и голос меняется, когда он камляет [ПМА: ЕЭВ].

В своем «Очерке тувинского шаманства» С.И. Вайнштейн приводит объяснения самих шаманов (тувинских): они закрывают глаза для того, чтобы беспрепятственно общаться с духами-помощниками и бороться со злыми духами [Вайнштейн 1990: 162, 163], бахрома из жгутов защищала глаза шамана от нападения злых духов [Вайнштейн 1990: 178], а изображение глаз / лица на шаманском головном уборе / повязке представляло собой глаза духа-предка, который вселялся в живого шамана и действовал вместо него во время камлания [Вайнштейн 1990: 179].

Ю.Б. Симченко посвятил закрытым глазам шаманов статью, где полагал основной функцией этого состояния / действия защиту обычных людей от опасного взгляда духов, которые могут посмотреть через глаза шамана и своим взглядом вызвать болезнь или смерть. Бахрому жгутов налобной повязки он также считал элементом техники безопасности [Симченко 1990: 197–200].

Во время камлания несчастье могло произойти и с глазами самого шамана. Так, если *тõсей* забывали напоить *аракõй*, хакасский шаман бился в припадке, закатывая глаза. Он просил срочно напоить духов и обращался к ним: *Дайте мне огонь моих пёстрых глаз!* [Бутанаев, Бутанаева 2006: 250]. Кроме того, и в конце камлания уходящие последние *тõси* могли забрать с собой зрение шамана, потому шаман, распуская их, приговаривал: *«Не забирайте огонь моих глаз!»* [Бутанаев, Бутанаева 2006: 250].

Как шаманы сами объясняют свое визионерство? В алтайских шаманских *алкышах* к *тõсям*, как и в приведенном выше хакасском обращении, говорится о пегих двухцветных глазах шамана [Анохин 1924: 90, 113]. Эта мифологическая двухцветность, пестрота шаманских глаз означает присутствие шаманского глаза / зрения в нескольких мирах (человеческом и мирах духов).

Наиболее интересный ответ я получил от своего информанта, теленгитского шамана:

Почему простой человек не видит, а шаман видит? Дело все в хрусталике глаза – там есть... Хрусталик – знаете ведь уже

его расположение? И у хрусталика есть, допустим, маленько наклон с боков. И вот это (шаманские видения) – отражение, и она вот это видит, хрусталик. Всего-навсего! У него (шамана) нет и третьего глаза, нет четвертого, а просто – в хрусталике. И она передается вот по роду, и где-то – хрусталик такой же у глаза. И все, разница в этом [ИМА: ААК].

Как видно из этого текста, современный шаман пытается дать научное объяснение своей способности, соединяя традиционные мифологические мотивы со знанием из школьного учебника анатомии⁶⁸. Наиболее интересным здесь является то, что причину визионерства шаман видит внутри человека, в предельно материальной точке – хрусталике (биологическая наследственность), а не в психических / мистических способностях связываться с духами. В принципе такое объяснение схоже с такими традиционными критериями *укту-камов* (алт. ‘наследственных шаманов’), как «шаманская кость», родимое пятно, лишний палец [Алексеев 1984: 98].

Аномалия зрения / видения – также вполне традиционное объяснение визионерской способности. Усиленное или, наоборот, недостаточное зрение понимается как условие, предпосылка, причина визионерства. Ясновидение и *пронизывающий насквозь взгляд* телеутских шаманок приводится как характерный признак *лиц с неординарно организованной психикой* [Батьянова 1990: 133; Батьянова 1994: 421; Батьянова 2012: 166, 168].

Е.П. Батьянова, вспоминая свою последнюю встречу с больной, перенесшей инсульт, но камлающей шаманкой, так описывает свое впечатление от ее глаз:

У неё был столь же острый и умный, но не столь пронизывающий и тяжёлый, как прежде, взгляд [Батьянова 2012: 167].

Частотным является мотив ясновидения, особенных глаз у детей, о чем уже было упомянуто выше в рассказе теленгитского шамана. Чудесным зрением обладает единственный ребенок в семье или, например, единственный мальчик, если все остальные дети – девочки:

Алмысов увидят люди. Она [алмыска] видимая человеком, который вот, например, родился один человек, вот у матери один

сын. Он всегда может вот это вот увидеть. Или одна дочка может увидеть. В родстве если один, он всё равно, он хоть когда может увидеть! Если только один ребёнок у матери. Он потом может становиться *кӧспӧкчи* [ясновидящим]. Вот, например, мы у мамы – все девочки, нас четверо девочек, да? И среди нас есть один парень, он может стать *кӧспӧкчи*, может увидеть *алмыску*, если она вот попадёт. А все мы не сможем, потому что мы – сёстры, у нас есть как бы продолжение [ПМА: МММ, МСП].

В некоторых случаях особенное, усиленное зрение визионера маркируется через описание его глаз как огненных. Так, например, описывает шаман глаза человека, отыскавшего дерево для изготовления шаманского бубна [Дыренкова 1949: 166]. Здесь огненность глаз человека, как и в легендах об огненных глазах *Шуну*, является признаком силы и необычности его человеческого зрения, тогда как «огонь глаз» хакасского шамана (см. выше) – признак присутствия в нем духа.

Известны и противоположные случаи аномалии зрения визионера, когда плохое / неправильное человеческое зрение и слепота визионера способствуют развитию «духовного зрения». Очень плохим зрением обладал эпический сказитель, известный *неме билер кижжи* (алт. ‘некто знающий человек’) советского времени Алексей Григорьевич Калкин. Слепым был и другой великий алтайский сказитель – Николай Улагашев Улагашев.

В следующем разделе я приведу примеры описания глаз персонажей в других актуальных мифологических системах Алтая.

Байлу и источник силы:
глаза животных
в охотничьей мифологии

Традиционное охотничье благословление охотника-отца впервые вышедшему в тайгу сыну связывает глаза животного и глаза человека в одном тексте:

Чтобы глаза были твои зоркими, как у сокола.

Страху чтобы не знали, как у медведя.

Считается, что страх можно увидеть через глаза. Не ноги дрожат, а глаза боятся. И животные видят этот страх в человеке [ПМА: ЕЭВ].

Отец, произнося в тайге этот короткий *алкыш* о таежных животных, пытался посредством магического действия передать сыну необходимые для охоты качества – зоркость / меткость и отсутствие страха перед лесными зверями. Эти качества должны перейти к мальчику через глаза животных, его будущей добычи.

В актуальной мифологии алтайцев-охотников и алтайцев-скотоводов глаза животного, с одной стороны, связываются с его жизненной силой, с другой стороны, глаза животных, как и глаза духов, являются опасным источником возможного зла для человека:

Когда барана режут, яблоки глазные вырезают и выкидывают, и их не едят. Потому что глаза – это сосредоточие всего плохого. Ведь люди сглаживают скот через глаза. И глаза – пища таких птиц, как ворона [ПМА: ТЭГ].

Глаза некоторых животных вообще не могут восприниматься как пища.

Алтайцы никогда не едят глаза рыбы. У меня один раз настоящий шок был, когда я увидел, как мой знакомый выковыривает, собирает и ест глаза рыбы. Это же вообще невозможно! [ПМА: ЕЭВ].

Когда голову домашнего животного варят, глаза всегда вынимаются. Ведь лопнет, когда будет вариться! Вообще *байлу* – это сила, она как раз в глазах, через них идёт контакт с «тёплым дыханием». Поэтому только взрослый человек разделяет голову. Голову подают почётному гостю, очень значимому человеку, но без глаз. Ведь глаза связывают и с негативом [ПМА: ЕЭВ].

Таким образом, взрослый человек может справиться с возможным злом, переходящим от *байлу* убитого животного. С этими предписанием и поверьем связана родовая легенда:

Говорят, что когда-то давно, когда *сойоны* только на Алтай переезжали, одному *сойону* дали барана с повреждённым гла-

зом. Вот поэтому с тех пор у многих *сойонов* к старости глаза портятся [ПМА: ТЭГ].

Существует другая похожая родовая легенда о последствиях использования кривых животных: в древности предок-шаман *сёдка Иркин* принес в жертву *Ульгеню* лошадь с поврежденным глазом. *Ульгень* разгневался, и с тех пор *Иркины* не могут приносить жертвы небесным чистым *тёсям* [Анохин 1924: 109].

Неполноценное животное с больным глазом опасно для человека и нечисто для божества. В эпосе больное, измученное животное описывается не только через худобу боков, но и через аномалию глаз: *Во впадинах глаз вороны гнездо могут свить* [Маадай-Кара 173: 288]. В этом же тексте демонический антигерой *Кара-Кула* обещает волку в уплату за убийство *дать глаза ста кобылиц* [Маадай-Кара 173: 289]. Здесь глаза, по всей видимости, выступают не как пища, а как символ власти над жизненной силой добычи, овладения ее *байлу*.

Видимо, из осторожности, чтобы *байлу* убитого зверя не навредило человеку, охотник закрывает веки глаз убитого им медведя [ПМА: ЕЭВ]. Подобное я наблюдал перед алтайской свадьбой, когда проводился забой скота, – лошади тоже закрыли глаза.

Иногда особенное отношение к глазам порождает не только связанное с ними табу / предписание, но и предписание, относящееся к самому животному, владеющему такими глазами:

Папа из птиц убивал только *чайю* – глухарь, косач. Потому что, говорит, бог, он, говорит, дал нам этого глухаря. Этого глухаря [бог] привязал, когда все птицы стали на юг улетать, этого глухаря *Кудай* привязал за шею: «Всех накорми, народ корми! Ты оставайся здесь». Он плакал-плакал, и оттого, говорит, у глухаря красные глаза! *Чай* – на чалканском называется, как и тетерев-косач – *улакчай* – говорят [ПМА: АУА].

Вероятно, с представлениями о *байлу* и глазах как источнике жизни / силы связан старый охотничий ритуал возвращения глаз убитых охотничьих животных. Охотники-теленгиты не варили глаза съедобных зверей, а оставляли их в тайге, чтобы

эззи отдал их другим животным [Потапов 2001: 103]. Здесь глаза являются важным элементом мифологической коммуникации / обмена между миром людей и миром леса.

В следующем, заключительном, разделе я остановлюсь на этом коммуникативном значении глаз.

Глаза в двух мирах: узнавание и обмен

Вопросу о значении глаз как важного элемента коммуникации между людьми и духами я касался практически в каждом разделе статьи. Здесь я приведу еще несколько примеров.

Выше говорилось о глазах как элементе обмена между охотником и духами – хозяевами тайги: охотник, забирая мясо зверя, возвращает духам самое ценное – его жизненную силу, заключенную в глазах. В обмен в следующий раз человек получит новых зверей.

Интересно, что может создаваться ложная ситуация подобного обмена на глаза, призванная разрушить опасную коммуникацию между человеком и духом. Например, один из духов хакасского шаманизма – имеющий коровьи ноги и собачью голову *хылчых тӱс / хылчыхчыл айна* – может заходить в юрту и щекотать людей. Избавиться от него можно только произнеся следующую формулу:

Имеется ли обмен на пёстрые глаза,
Я в придачу дам пёструю змею,
Имеется ли обмен на светлые глаза,
Я в придачу отдам ядовитую змею.

После этих слов люди должны были прокричать: «У человека нет таких глаз на обмен!» [Бутанаев, Бутанаева 2006: 247]. Таким образом, обманув, они избавлялись от навязчивого духа.

Напомню, что глаза являются важным коммуникативным маркером в практиках ожидания / встречи, взаимного узнавания⁶⁹ *Шуну* / *Ойрота*⁷⁰ и его земного народа. Цвет / форма глаз как определятельный признак используется и для людей, и для духов.

По черным глазам, через двенадцать поколений, во время своего второго пришествия вернувшийся хан отличит свой народ, «перемешанный с русскими, как колосья ячменя и ржи» [Батьянова 2005: 80; Батьянова 2007: 186, 320; Данилин 1993: 60, 62; Потанин 1883: 667].

По глазам же, по некоторой их особенности / аномалии узнает визионер в незнакомом попутчике *Шуну*: «Отец посмотрел, а между глазами у него ширина огромная» [Батьянова 2005: 74]. Огромные глаза коня – признак, по которому его всадник опознается как *Шуну* [Батьянова 2005: 81]. Напомню: широкое расстояние между глазами – характерный признак ряда хакасских *тосей* [Бутанаев, Бутанаева 2006: 244].

Другими, менее частотными маркерами распознавания своего народа являются черные брови [Данилин 1993: 73], черные пояса [Шерстова 2010: 195], особенности покроя ворота / подола одежды телеутов (устное сообщение Д.А. Функа) и алтайские мужские косички-*кежеге* (ПМА в Шебалинском районе)⁷¹.

Интересный пример, который демонстрирует особое значение глаз для людей и для духов, – глазные болезни, насылаемые за непочтение телеутскими семейно-родовыми охранителями *эмегендерами*⁷², некоторыми шаманами-предками (*тöсями*) и охотничьими духами-покровителями. Насылая глазную болезнь в негативных коммуникативных ситуациях, эти же персонажи в ситуации позитивного взаимодействия, при прочтении *алкыша* и совершении необходимого кормления, излечивают человека от этой болезни и даруют ему зоркость на охоте. Такими предками-*тöсями* являются: женский дух шаманки *Меркит кам* [Каруновская 1935: 164], *Таркан кам* [Каруновская 1935: 167], сердитый *Канагас кам* [Каруновская 1935: 168], *Монгуской кам* и *кам Солгой* [Каруновская 1935: 170].

В алкыше к посылающему болезни глаз *Монгуской каму* шаман обращается к нему как к защитнику от этих болезней [Каруновская 1935: 170]:

Ала кöскö кабылбай
Ай кулака томылбай...

В глаза мои не пуская болезни,
В уши мои не звеня...

Заключение

Итак, в различных вариантах описания облика персонажей алтайской актуальной мифологии их глаза наделяются разными функциями. Особенность глаза может маркировать облик персонажа в ситуациях, когда необходимо его узнавание (как в эсхатологических и мессианских легендах телеутов), распознавание его как опасного / вредоносного существа (например, светящиеся подвижные глаза у *алмысов*). При этом один и тот же признак может маркировать персонажей и ситуации взаимодействия с разным статусом. Например, голубоглазость является общим маркером существ иного мира, однако голубые глаза *эмегендеров* и *Алтай-ээзи* не характеризуют их как вредоносных, в то время как голубоглазость человека – скорее негативный, нежелательный признак.

В других случаях описания глаз более значим не статичный / признаковый, но динамичный / акциональный аспект: например, закрытые или скрытые налобной повязкой глаза шамана маркируют ситуацию общения шамана с духами и действие взгляда этих духов. Особенности в описании глаз могут означать различные функции зрения персонажей: например, пронизательность, ясновидение, вредоносность у людей; сверживание, всевидение, смертоносность, благодатность у божеств и духов. Глаза являются источником силы, способны испускать свет и огонь.

Несмотря на разнообразие случаев, базовым компонентом всех вариантов описания глаз является функция зрячести: наделение персонажа способностью взглянуть / видеть / смотреть, которая может усиливаться в функциях наблюдения, контроля и охраны. Не случайно зрением чаще всего наделяются духи-охранители, духи-помощники и духи-хозяева, обитающие на земле, в среднем мире.

Иными словами, описание глаз духа или божества предполагает его способность видеть человека, а значит, вступать с ним во взаимодействие. Этим и определяется коммуникативный аспект рассмотрения материала в данной статье.

Благодарю за помощь в работе над статьей Д.И. Антонова, А.С. Архипову, Е.П. Батьянову, В.С. Дедееву, Э.В. Ен-

чинова, Е.Е. Левкиевскую, С.Ю. Неклюдова, Е.С. Новик, Э.Г. Торушева, Д.А. Функа, О.Б. Христофорову, а также всех моих респондентов и слушателей межвузовского круглого стола «Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии» (Москва, РГГУ, 02.10.2013).

Примечания

¹ Телеуты (самоназвание *тадар*, *байат-пачат*) – тюркоязычный народ в Южной Сибири (2643 чел. [ВПН 2010], Кемеровская область, Алтайский край, Республика Алтай), близкий по языку и культуре другим коренным тюркским народам Алтая – алтайцам (74238 чел.), теленгитам (3712 чел.), тубаларам (1965 чел.), кумандинцам (2892 чел.), челканцам (1181 чел.), шорцам (12888 чел.) [ВПН 2010], проживающим в основном в Республике Алтай, Кемеровской области и на юге Алтайского края. Рассматривая в одной статье верования всех этих народов, мы делаем это на основании, например, наблюдений С.А. Токарева, который в своих исследованиях первой половины XX в. по отношению ко всем тюркам Алтая отмечал, что «резкой грани между общеалтайскими и родовыми богами в сущности нет» [Токарев 1947: 145].

² *Шүңү / Шюню / Шуну / Шуню / Шуню-хан / Шуна / Суна / Шуни-Кайракан* – легендарный прародитель телеутов, обладающий могучей силой богатырь, их бессмертный или возрождающийся и возвращающийся на помощь своему народу справедливый князь-мессия [Батьянова 2007: 75]. Согласно телеутским преданиям, считался сыном монгольского хана *Конгудая* [Функ 2012: 38], а также возлюбленным императрицы Екатерины II и отцом *Паала* – императора Павла I [Батьянова 2007: 79].

³ В качестве дополнительного материала к анализу визуальных / оптических стратегий в статье приводятся тувинские и хакасские описания, а также примеры из алтайского героического эпоса.

⁴ Под этим термином я понимаю обыкновенных людей, не шаманов, но обращающихся к ним и, наряду с шаманами, являющихся «носителями» актуальной шаманской мифологии.

⁵ То есть наделяемого в актуальной алтайской мифологии глазами или способностью видеть.

⁶ *Ээ / эе / ээзи / äзи* – ‘хозяин’ (алт., телеут.), дух-хозяин, например: *от ээзи* – дух огня, *суу ээзи* – водяной дух, *мар äзи / чалу*

эйзи – дух – хозяин шаманского бубна [Баскаков 1947: 195; Словарь 2010: 429].

⁷ *Эрлик / Эрлик-бий* – владыка нижнего (подземного) мира в шаманизме тюркских народов Алтая, покровитель некоторых шаманов, брат бога-творца *Кудая*, ныряя достает из-под воды ил для создания земли, творец гор, болот, души и волос человека, нечистых животных, болезней и злых духов [Словарь 2010: 429; Ямаева 2008: 11–12].

⁸ *Кам* – ‘шаман’ (алт.).

⁹ Другие имена – Мерей Танаш, Кондратий Танашкин (1887–1937) из рода *Янгды / Тангды*. Информант А.Г. Данилина, Л.Э. Каруновской и Г.М. Козинцева. Жил и работал в Усть-Канском, Онгудайском, Шебалинском аймаках Ойратской / Ойротской автономной области (сейчас – Республика Алтай). Неординарная личность, Кондрат за свою жизнь был дважды крещен в православие, исповедовал бурханизм и имел личное знакомство с его лидером Чстом Челпановым, корогкое время служил диаконом, работал десятником на земляных работах в Гомеле, школьным учителем и перегонщиком скота на Алтае, снимался в этнографическом кино в Ленинграде, а в беседах с этнографами выступал то как шаман, имеющий бубен, то как *jarлыкчы* (жрец, священнослужитель, проповедник в алтайском бурханизме). Л.Э. Каруновская, записав от Мерее в 1929 г. тексты шаманских обращений к духам и, по всей видимости, его собственные интерпретации шаманской мифологии, опубликовала на основе этих материалов статью «Представления алтайцев о вселенной», тем самым придав индивидуальным представлениям общеалтайский статус. Такая экстраполяция вызвала критику со стороны других этнографов – Л.П. Погапова и С.А. Токарева, обратившего также внимание на то, что материалы Л.Э. Каруновской расходятся со сведениями других исследований [Токарев 1947: 144]. Однако Н.А. Алексеев приводит доводы в защиту рассказов Мерее как значимого источника по алтайскому шаманизму [Алексеев 1984: 33–34, 55–56]. В своей статье я также считаю допустимым обращаться к информации, полученной Л.Э. Каруновской от Мерее Танаша, поскольку его представления о духах остаются, на мой взгляд, в рамках алтайской шаманской мифологии, огражая также индивидуальное мифотворчество, свойственное вообще алтайским шаманам. О личности Мерее Танаша см.: [Арзютов 2013: 105; Горынцова 2010: 8; Дьяконова 1998: 132–134; Козинцев 2010: 76–87].

¹⁰ Легендарные шаманы древности и все, даже жившие недавно, шаманы-предки, ставшие после своей смерти *ару неме* – ‘чистыми духами’ (алт.) или, говоря другим словом, *тöсьми* – духами-покро-

вителями для живущих шаманов [Токарев 1947: 154]. После смерти души шаманов остаются на земле и почитаются потомками. Жена вместе с приданым может принести в семью мужа *чалу* ‘ритуальное изображение’ (алт.) своего родового шамана. Муж, если он является *калом*, может «притягивать», добавлять *кõрмõстõр / ару немелер* – родовых духов-*кõрмõсов* своей жены к шаманской свите своих родовых духов. В первой четверти XX в. в каждой семье алтайцев-шаманистов в среднем было от трех до шести *чалу* почитаемых шаманов, общее же количество таких духов «насчитывалось целыми сотнями» [Анохин 1924: 1, 22–23].

¹¹ Один из легендарных шаманов прошлого, ставший родовым покровителем. Дух его живет в верховьях Иртыша, в местности Тайланг-Карагай. Почитается алтайскими *сõбками* – ‘родами’ (алт.) *Мундус, Оочы, Тодош, Иркут* [Каруновская 1935: 169; Ямаева 2008: 48].

¹² Здесь и далее алтайский текст дан в редакции автора, первые его опубликовавшего, исправлены только самые явные опечатки. Записи алтайских текстов, опубликованные в 1930-е годы на латинице, даны мною в упрощенной кириллической записи, в которой сохранено обозначение передних губных гласных *õ, ȭ*, аффрикативных согласных *ть, дь*, обозначаемых буквой *ј*. По техническим причинам задненёбнаязычные согласные передаются сочетанием букв кириллицы, например носовое *н* записывается как *нг*.

¹³ Понятие ‘формула’ по отношению к инвариантным частям и оборотам в ритуальных шаманистских текстах употребляет, например, Д.А. Функ [Функ 2012: 32, 37].

¹⁴ Дух шаманки, к которому, согласно данным Л.Э. Каруновской, в первой трети XX в. обращались *сõбки Меркит, Иркут, Кергил, Тонжоон* [Каруновская 1935: 164].

¹⁵ Дух утонувшего шамана, поэтому обитающий в водоемах. Почитается *сõбком Оочы* [Каруновская 1935: 167].

¹⁶ Дух шаманки, обитающий около села Белый Ануй (Усть-Канский район). Похоронена в логу Кулуста, родовой *ару немее сõбка Тумат* [Каруновская 1935: 171].

¹⁷ *Ульгень / Бай-ульген / Улгень / Ульген* – одно из верховных небесных божеств в шаманизме тюркских народов Алтая, создатель мира, *Эрлика*, человека и первых богатырей-борцов с *Эрликом* и его слугами, родовой *тõс* ‘божество-покровитель’ (алт.) алтайских *сõбков Кытчак и Тодош* [Алексеев 1984: 31–32; Словарь 2010: 429; Ямаева 2008: 13–14]. С.А. Токарев считал *Ульгенья* божеством «ко-

ренных алтайских, чисто тюркских родов» домонгольской эпохи, его почитание распространилось затем и на ассимилированные тюрками этнические группы [Токарев 1947: 145–146]. Согласно С.П. Тюхтеновой, *Бай Ульген* является божеством-покровителем *сёёков Байлагас, Кергил, Кёбёк, Кыпчак, Мундус, Оочы, Тогус, Тодош, Тонжоон, Жалан, Чатты, Чагат* и *Шор* [Тюхтенева 2009: 117, 139]. В шаманских обращениях телеутов это божество фигурирует как *мать Бай Ульген* [Алексеев 1984: 34].

¹⁸ *Кара-Куш / Карагуи-хан / Карагуж* – ‘черная птица, орел’ [Анохин 1924: 12], родовое небесное божество [Токарев 1947: 150], глава всех духов – помощников шамана у кумандинцев, сильный дух, искавший похожего человека для обмена его души за душу больного [Алексеев 1984: 74]. У алтайцев и телеутов может выступать в роли духа-хранителя двери / порога между миром людей и мирами духов, изображается, среди прочих фигур, на шаманском бубне. Согласно текстам, записанным от телеутов, является сыном *Кара-Адама / Эрлика* [Дыренкова 1949: 120, 145; Каруновская 1935: 176; Ямаева 2008: 48]. Согласно С.П. Швецову, *Карагужу* молятся *сёёки Мундус* и *Комдош* [Швецов 1900: 75]. По мнению С.А. Токарева *Карагуи* является родовым божеством только северных алтайцев: первоначально *Мундусов*, а затем и соседних тубаларских *сёёков Тогус* и *Чагат*, перенявших его культ. С.А. Токарев также приводит сомнительные, с его точки зрения, сведения о почитании *Карагуша сёёками Иркит* и *Сойон* [Токарев 1947: 147, 156].

¹⁹ *Jär jолу пайана* – ‘духам земного пути’ (*телеут.*), доброжелательные по отношению к человеку духи. В честь пяти наиболее уважаемых духов *Jär jол (Тәмир-кан, Аркай-кан, Орто-кан, Куркай-кан и Jöö-кан)* в начале лета на Троицу около своих домов телеуты ставят *сам / самдор / самдого / самдоготор* или *чал / чаал / чаалдар*, т. е. молодые срубленные березки, потому эти духи пути имели еще одно название – *сам / самдор* [Дырснкова 1949: 125; Функ 2012: 13]. Семейно-родовой культ земных духов *самов* считался мужским культом [Батьянова 2007: 65, 69].

²⁰ *Анай-Кан / Энкей-каан / Энкей-хан / Енкей-хан*, одна из доброжелательных духов-*пайана*, «духов земного пути», обитает в *Чын-жер* – ‘земле истины’ (*телеут.*). Эта земля, безопасная для шамана, в виде двух миров / планет лежит за пределами горизонта и реальной земли, от которой отделена пустым пространством. В одном мире *Чын-жер* хозяином является *Адам / Адам-Бурул / Ада-кижи*, другим миром владеет *Jöö-каан*. По пути к *Jöö-каану*, после *Куба / Сары-чёл* –

обширной 'жёлтой степи' (*телеут.*), возле *јер тундуги* – 'земной щели' (*телеут.*) живет *Энкей-каан*, «хозяйка дымового отверстия земли», «заведующая земной щели» или *јер киндиги* 'пупа земли' (*телеут.*) [Дыренкова 1949: 137; Функ 1997: 85; Ямаева 2008: 35].

²¹ Такая же формула используется в обращениях к телеутским семейно-родовым покровителям *эмегендерам* [Дыренкова 1937: 126] и к охотничьим духам-покровителям у шорцев [Потапов 2001: 93, 155].

²² Камлание телеутского шамана Канакая рода *Јутты* [Дыренкова 1949: 117–186].

²³ Имеется в виду шаманское путешествие, которое совершает *јула* – 'душа-двойник' (*алт.*) шамана по различным мирам духов во время его камлания [Функ 2005: 29].

²⁴ *Тайлык-хан*, или *Ак Мар* – 'белый Мар' (*телеут.*), дух-хозяин шаманского бубна у телеутов. Если его отец, *Кычкыл-хан*, является главным духом-хозяином всех шаманских бубнов, то *Тайлык-хан* – дух-хозяин у каждого бубна. Поэтому во время камлания шаман часто обращался не к хозяину, а к хозяевам своего бубна. В словесном конструировании их облика оба духа обладают глазами, а также признаками коня (грива, масть), т. е. верхового животного шамана [Дыренкова 1949: 112–113].

²⁵ *Абыртка* – 'брага из ячменной муки с добавлением толченой и моченой ржи' (*телеут., шорск.*).

²⁶ Дальнейшее камлание *Кычкал-хану* повторяет камлание *Тайлык-хану* [Дыренкова 1949: 183], т. е., по видимости (Дыренкова не приводит полного текста), содержит те же просительные и перформативные формулы.

²⁷ В четырех случаях из десяти сообщается о глазах существ нижнего мира: *Эрлик*, его сын *Караиш*, демонесса подземной «земли зла» в верованиях телеутов *Пургул-каан*, а также *Озогы ёрёнё* – 'прежние отцы' (*алт.*), т. е. умершие люди, живущие в подземном мире *Эрлика* [Каруновская 1935: 177; Токарев 1947: 154]. Правда, существует и другая точка зрения, что души умерших людей, т. е. *ада ёкё* – 'прежние отцы' (*алт.*), в качестве злых духов обитают в среднем мире [Анохин 1924: 6]. В трех случаях глазами обладают существа небесного, верхнего мира: сын / дочь *Ульгена* дух-посредник *Јайык / Јайык*, сын / дочь *Ульгена* дух-хозяин бубна *Каным*, дух-посредник между *Ульгеном* и человеком *Суїла*. Три мифологических персонажа среднего, земного, мира в вербальном конструировании их облика также наделяются глазами: дух – хозяин Алтайских гор *Алтай-ээзи*, один из родовых духов – покровителей кумандинцев *Солта-кан* и пре-

док рода *Кара-Майман* собака с дополнительной парой глаз (рыжими пятнами над глазами).

²⁸ Эта подземная область известна в телеутском шаманизме как *жер-алыс* – ‘земля алысов’, ‘земля зла’ (*телеут.*) или как *таамы* – ‘ад’ (*телеут.*) [Функ 1997: 86]. *Алыс жер* – ‘преисподняя’ (*алт.*), место пребывания *Эрлика*, владыки нижнего (подземного) мира в мифологии алтайского шаманизма. *Алыс* – ‘место, чем-либо заслонённое, лишённое света/солнца’ (*алт.*) [Баскаков 1947: 17, 53].

²⁹ Известны и другие телеутские имена *Сынзай-Каана* – *Жабызак*, *Жабыр-Каан*, аналогичные имени *Жабаи-Каан* – одного из сыновей Эрлика в мифологии алтайцев. Значение первого имени, вероятно, можно вывести из *сын* – ‘ломаться / коверкаться / разбиваться’ (*алт., телеут.*) [Баскаков 1947: 136]. Остальные имена, возможно, связаны с *жабыза* – ‘понижать / снижать / унижать’ (*алт., телеут.*) [Баскаков 1947: 40].

³⁰ Среди алтайских тюрков издавна существует культура толкования сновидений, алтайцы придают очень большое значение снам, считая, что в них душа-двойник может путешествовать по мирам духов и общаться с их обитателями. Сны шаманистов довольно стереотипны, также и сновидение Айдына Курманова наполнено традиционными образами и мотивами алтайской шаманистской мифологии. Сновидец запечатлел свой сон в трех написанных масляными красками картинах.

³¹ Грифоны и другие фантастические животные в татуировке мумий, в скульптурных, текстильных изображениях, в инкрустации седел, найденных в курганах так называемой пазырыкской культуры – археологической культуры железного века (VI–III вв. до н. э.), причисляемой к «скифскому кругу». Курганы этой культуры находятся на смежных территориях Республики Алтай, Казахстана и Монголии.

³² Маймалары / *майма-кижи* – выделяемая некоторыми этнографами, лингвистами и антропологами этнотерриториальная группа алтайцев – *северная ветвь алтай-кижи* [Ярхо 1947: 11, 135], образовавшаяся в контактной зоне собственно алтайцев, телеутов и тубаларов. Согласно исследованиям А.И. Ярхо, территорией проживания маймалар являются Майминский, Чемальский и Шебалинский районы Республики Алтай, при этом к *сёбкам Мундус*, *Тонжоон*, *Кергил*, *Оочы*, *Чапты* суммарно в этой группе относится 60% населения, а среди алтайцев более южного, Онгудайского, района – только 4% [Ярхо 1947: 11, 14–16].

³³ А.В. Анохин дает о нем следующие сведения: *сӧӧк Оочы*, маймалар, 32 года [Анохин 1924: 66].

³⁴ Согласно материалам А.В. Анохина, это души умерших людей, рассеянные по всему лицу земли, т. е. обитающие в среднем мире. Сыновья-богатыри *Эрлика* охраняют людей от этих духов, которые очень прожорливы и могут съесть живого человека в ущерб доле *Эрлика* [Анохин 1924: 6–7].

³⁵ Кумандинский мифологический рассказ о противоборстве первого шамана и *Эрлика* записан В. Диосеги и Ф.А. Сатлаевым, приведен Н.А. Алексеевым в его монографии. Первый шаман сначала изгнал *Эрлика* из среднего мира в нижний, потому что *Эрлик* поедал множество людей. Однако даже после изгнания *Эрлика* люди продолжали умирать, потому шаман опять сразился и одержал над ним победу, но не смог его ослепить и убить, борьба закончилась договором [Алексеев 1984: 57].

³⁶ Анализируя распространение мотива ослепления в мифологических системах Старого и Нового свега, Вяч.Вс. Иванов пишет: *Распространенным мифологическим мотивом является также похищение глаз или ослепление бога его соперником и последующее исцеление, которое осознается как способ возрождения бога* [Иванов 1980: 307].

³⁷ *Желбеген / Дьелбеген / Дьелбеен / Дельбеген* – демонический персонаж мифологических рассказов и сказок, выступает в образе дракона, глотающего Луну, или как антропоморфное существо с семью головами, поедающее людей и животных. Головы едят, спят, поют, говорят, смотрят по очереди, поэтому *Желбеген* никогда не спит и всегда голоден [Поганин 1883: 192; Ямаева 1998: 63].

³⁸ Записано в 1976 г. в с. Купчегень Онгудайского района от алтайца рода *Кыпчак* [Ямаева 1998: 63, 86].

³⁹ Записано в с. Кокоря Кош-Агачского района от теленгита рода *Кергил* [Ямаева 1998: 63, 84].

⁴⁰ В алтайском героическом эпосе «Маадай-Кара» частотным образом является «глаз луны» или «глаз солнца» [Маадай-Кара 1973: 282, 462]. Когда огромный богатырь поворачивается то в одну, то в другую сторону, это приводит к временному ослеплению / сокрытию светил: *глаз луны затмился, и глаз солнца закрылся* [Маадай-Кара 1973: 260].

⁴¹ *Бобырган / Бабьрган* – ‘белка-летяга’ (алт.) [Баскаков 1947: 24; Ямаева 2008: 25] по представлениям алтайцев раньше был небесным божеством или шаманом [Потанин 1883: 182, 233,

235; Потапов 2001: 150]. Такое же имя имеет легендарный великан, бежавший с украденной невестой от другого великана [Вербицкий 1993: 156–157], а также связанная с этой легендой родовая гора *сёдка Тодош* [Тюхтенева 2009: 119], расположенная на левом берегу Катуня в Советском районе Алтайского края.

⁴² Обитающее на земле небесное божество или дух-посредник [Анохин 1924: 12] между *Ульгеном* и людьми, хранитель человека и его дома *Жайык / Жа́йык / Дьайык / Кан-Джаик* в различных текстах мифологической системы алтайцев может быть сыном [Потанин 1883: 233; Потапов 1991: 248] или дочерью [Потапов 1991: 248] неба (*Ульгения / Кудая / Тенгри*) или просто небесной богиней [Алексеев 1984: 31]. Согласно материалам А.В. Анохина, *Жайык* – это часть существа, отколовшаяся часть тела *Ульгения* [Анохин 1924: 12]. Таким образом, *Бобырган* борется с самим небом.

⁴³ Белая заячья шкурка с пришитыми к ней голубыми глазами-пуговицами и привязанными к лапам белыми ленточками является *чалу* – ‘ритуальным изображением’ (*алт.*) [Баскаков 1947: 176] небесных божеств: *Жайыка* [Алексеев 1984: 31; Ямаева 1998: 32], *Булут-кана* у теленгитов *сёдка Кёбёк* [Дьяконова 2001: 184–186] и *Ульгения* у алтайских *сёдков Кёбёк* и *Тодош* [Тюхтенева 2009: 139]. Так же как и *Жайык*, *Булут-кан* является сошедшим с неба на землю небесным божеством, связанным с громом / молнией. *Булут* – ‘облако / туча’ (*алт.*), а шкурку зайца-беляка В.П. Дьяконова считает символом грозового облачного неба [Дьяконова 2001: 186]. Чуйские теленгиты называли *Жайыком* ходящие по небу *ак-булут* и *кёк-булут* – ‘белые и синие облака’ (*алт.*) [Потанин 1883: 234].

⁴⁴ В виде шкурки летяги шаман доставляет на небо *Бобыргана*, где его тут же связывают [Потанин 1883: 235]. Со слов алтайского шамана Бунчука *сёдка Кёбёк Бобырган* только на земле ничтожен, на небе же становится велик и силен [Потанин 1883: 233]. По представлениям аларских бурят, во время грома летяга вырастает размером с корову и вступает в спор с громом [Потанин 1883: 181]. Также у монгольских народов существует сказочный мотив об убийстве сына неба сыном земли или небесными / земными животными (белой совой, летягой, бурундуком, тушканчиком, кротом, ухверткой) [Потанин 1883: 233, 235]. Согласно алтайским и теленгитским мифологическим текстам бурундук крадет у неба / Бога / *Кудая* / небесного божества (*Тенгри-бурхан*) корову или делает ему что-то плохое, после чего небесное божество или его посланник гонится за

ним и бьет его плетью, от этого у бурундука на спине образуются полосы [Потанин 1883: 181].

⁴⁵ В некоторых вариантах легенды об ослеплении и вырывании лопаток у *Шуну* он опять обретает свои глаза и здоровые руки после того, как его освобождают из земляной тюрьмы для борьбы с войском китайского царя [Шерстова 2010: 206–207].

⁴⁶ Это условное понятие я использую для того, чтобы обозначить комплекс актуальных мифологических представлений и обрядовых / магических / мантических практик, сохраняющихся и реализуемых в среде верующих шаманистов без участия шамана.

⁴⁷ *Эмегендеры* – ‘старушки’ (телеут.), семейно-родовые покровители у телеутов, представлявшие собой куклы 10–15 см длиной из пакли / ваты, обтянутые материей. *Эмегендеры* приносились в семью невесткой (как духи-покровители ее рода), они охраняли женщину в чужом для нее роде, оберегали ее здоровье, благополучие ее родов и семейный очаг. Обычно в телеутском доме было по 12–14 *эмегендеров*, однако в результате передачи от предыдущих поколений в семье могло накапливаться свыше 30 кукол, каждую из которых нужно было кормить и задабривать. Поэтому и возникали ритуальные способы избавления от *эмегендеров* – их пускали по воде, подвешивали в лесу в мешке на дереве, ослепляли и хоронили вниз головой, а позже – передавали этнографам [Дыренкова 1937: 133; Функ 2012: 31, 39–40].

⁴⁸ *Алмыс / алмыска / алмас / алмысты / алмаз / албаста / алвын-дылвын* – демонологическое антропоморфное существо-оборотень горно-таежных и водно-подземных областей среднего мира, согласно алтайским верованиям, обладающее чудесными способностями и иногда вступающее в брак с человеком (рода *Алмат, Тёёлёс* поэтому родственны *алмысам*).

⁴⁹ Обладая чудесными глазами и чудесным видением, *алмысы* способны контролировать чужие глаза / зрение, делаясь невидимыми для человека:

Есть пещеры, есть *алмысы* – снежные люди, как говорят. Ну, это тоже опять – большая тема. Есть духи в пещерах и не только в пещерах, есть духи везде. А в пещерах если и *алмызы* есть. *Алмыс*, знаете? Они овладевают очень огромной телепатией, очень огромной энергией: это, считай можно примерно, выше *камов*. Счас они остались *алмысами*, они на природе, просто они огромное имеют влияние на человека – на телепатию и на зрение. Он может стоять рядом, а вы можете и не видеть его, потому

что он влияет на вас. Ну, он так-то волосатый человек, без одежды ходит. Может превратиться опять же и в человека. Не знаю, откуда взялись, но это было и до меня, до нас, и оно так будет. Просто это тоже какой-то неизвестный мир [ПМА: ААК].

⁵⁰ Подобной способностью обладают также демонические персонажи славянской мифологии, например *предводитель орды безбожный шулудивый Буняк / Боняк / Буньо*, прототипом которого, возможно, был хан Батый. Буняк и отрубленная голова *Буньо* сжигают своим взглядом города [Левкиевская 1998: 310–311]. Мотив огненного взгляда, учитывая возможный прототип персонажа, мог быть заимствован из тюркской / монгольской мифологической системы, в которой он, как можно видеть на примере легенд о *Шүнү* и *кама Кыдылбаша*, не был исключительно негативным, демоническим признаком.

⁵¹ Как пишет Вяч.Вс. Иванов, *многие боги обладают столь устрашающим взором, что его не выдерживают смертные. <...> Мифологические представления о... смертоносном взгляде находят развитие в фольклоре* [Иванов 1980: 306–307]. О смертоносном взгляде персонажей славянских мифологий – *св. Касьяна, Буняка* – см. также: [Левкиевская 1998: 310].

⁵² Так описал облик увиденных им *Тайгаанг ээлер* ('хозяева гор', 'горные хозяева' – *алт., pl.*) пожилой челканский шаман: в образе голых, крылатых, большеглазых и внушающих страх ангелоподобных существ. В другой беседе он сравнил их внешний вид с обликом ангелов. Шаман посещал *ээлер*, этих *канатту кижги* ('крылатый человек' – *алт.*) как «пограничную инстанцию» между средним и верхним мирами на пути к божествам лежащих выше небес.

⁵³ Согласно Л.Э. Каруновской, *Кан Чакыру* поклоняются *сёбки Тодош, Кыпчак, Мундус, Оочы, Кергил и Меркит*. Влияет на благополучие скота, спасение его от волков, а также на судьбу, здоровье и долголетие человека [Каруновская 1935: 166].

⁵⁴ *Айыл* – шестиугольное рубленое из бревен традиционное алтайское жилище с отверстием для выхода дыма в конической корьевой крыше. В XXI в. чаще всего используются алтайскими тюрками как летнее жилище и кухня.

⁵⁵ В семиотическом аспекте глаз это *мифологический символ, связанный с магической силой, благодаря которой божество или мифологический персонаж обладают способностью видеть, сами оставаясь невидимыми* [Иванов 1980: 306].

⁵⁶ Алтайские бубны с двухголовой рукоятью тоже назывались *каным / каным чалу*, но отличались от челканских, тубаларских и кумандинских рисунками на мембране бубна [Прокофьева 1961: 444].

⁵⁷ Такой тип алтайского бубна с одноголовой рукоятью Е.Д. Прокофьева считает основным, приводя для него название *тезим чалу*. Бубны с двухголовой рукоятью были характерны для правобережных катунских алтайцев и назывались *каным чалу* [Прокофьева 1961: 444].

⁵⁸ Шаманские бубны с обилием изображений и антропоморфной рукоятью зафиксированы у челканцев, алтайцев, теленгитов, частично у кумандинцев и западных тувинцев, такие бубны относятся к алтайскому варианту южносибирского типа шаманского бубна [Прокофьева 1961: 447]. Похожая разновидность бубнов, но без антропоморфной рукояти относится к шорскому варианту южносибирского типа, такой вариант был распространен у шорцев, телеутов, кумандинцев, качинцев, сагайцев и бельтиров [Прокофьева 1961: 447]. Если глаза хозяина бубна алтайского варианта даны визуально, то в шорском варианте бубна их облик формируется вербально, через *алкыи* шамана. У некоторых алтайских шаманов были описаны бубны шорского варианта (без антропоморфной рукояти), в этих случаях алтайские шаманы тоже обращались к вербальному моделированию зрячести хозяина бубна, называя его практически шорской формулой: *с шестью глазами пёстрый марс* [Прокофьева 1961: 444].

⁵⁹ Согласно А.В. Анохину, *Хан-Суйла* является небесным божеством-посредником, земным стражем человека, чья функция – следить и сообщать об изменениях в жизни людей, за что его называют *двуязычным* и *заикой*. *Суйла* сопровождает шамана во время его путешествия в нижний и верхний миры и вместе с другим божеством-посредником – *Жайыком* – доставляет жертвенное животное [Анохин 1924: 13 14].

⁶⁰ Как было сказано мною выше, красные глаза визуально (в рисунке, деревянной скульптуре) передаются охрой, медью и красными бусинами, синие / голубые глаза – бусинами / бисером соответствующего цвета. Синий / голубой цвет в большей степени связан с небесными божествами и часто употребляется в сочетании с белым / серым цветом, например заячьей шкурки.

⁶¹ Д.А. Функ считает черные глаза-бусинки *элегендеров* нововведением XX в. Красные глаза-бусинки, с его точки зрения, являются

более древними и традиционными для энегендеров [Функ 2012: 40].

⁶² *Абукана чалу* – разновидность *тезим чалу* – алтайских шаманских бубнов с одноголовой антропоморфной рукоятью, но голова ээзи при этом трехглаза [Прокофьева 1961: 444].

⁶³ О патологии бровей и ресниц как признаке демонического персонажа в славянских мифологиях см.: [Левкиевская 1998: 310].

⁶⁴ *Коча-кан* – небесное божество, человек им нарядившийся, берестяная маска и одноименный обряд эротического характера по окончании сбора кедрового ореха и уборки урожая у кумандинцев, а также у шорских и телеутских родов, проживающих в одной местности с кумандинцами. По одной из версий *Коча* родился от великого шамана и дочери Ульгения, по другой – сам был великим шаманом, поселившимся на небе Ульгения. Согласно третьей истории, *Коча-кан* был человеком, которого за блуд шаман *Кадылбаш* забросил на седьмое небо. К кумандинскому обряду *кочаган* близко шорское ритуальное действие *пактыган*, связанное с божеством *Пактыгканом*. Важными атрибутами обряда являются берестяная маска, шапка-колпак, посох и деревянный фаллос с тестикулами. См. об этом: [Сатлаев 1971: 130–141].

⁶⁵ *Кату* – ‘жесткий / твердый’ (алт.).

⁶⁶ *Соок көстү* – ‘с холодным глазом’ (алт.).

⁶⁷ *Кату когусту* – ‘с гвердым / крепким / сильным нутром’ (алт.).

⁶⁸ Напомню, что в одной из легенд о *Шүнү* китайский начальник также пытался найти и вырвать некий физический орган, ответственный за испускание огня из глаз *Шүнү*.

⁶⁹ Важная функция многих быличек – на основе повторяющихся признаков научить узнавать опасных мифологических персонажей. См. об этом: [Левкиевская 1998: 312].

⁷⁰ Как и Ойрота, когорого алтайцы ждали в 1854, 1877, 1895, 1904 гг. [Предсавление 1994: 60] и в начале 2000-х годов, *Шүнү* ожидается телеутами до сих пор. Известен факт, что бачатскими телеутами в 1915 г. за *Шүнү* был принят этнограф А.В. Анохин, а в 1990–2000 гг. и после землетрясения 2003 г. *Шүнү* ожидают как уже возродившегося на земле человека [Батьянова 2007: 205]. Подобно одержимости, находившей на женщин, ходивших в горы «встречать *Шүнү*», некоторые телеуты и сейчас полагают, что в них вселился дух *Шүнү* [Батьянова 2005: 82].

⁷¹ Среди визуальных признаков пришествия *Шүнү* / *Ойрота*: изменение очертаний вершин Белухи [Волнения 1994: 54; Шерстова

2010: 203]; открытые целебных источников-*аржанов*, закрытых *Ойротом* / *Амыр-Саной* перед его уходом [Данилин 1993: 63–64]; прилет золотой кукушки [Данилин 1993: 71]; одновременное проявление необычного поведения у трех существ (желтая собака на восходе лает; рыжая корова на рассвете мычит; ребенок, глядя на солнце, плачет) [Шерстова 2010: 195]; отрастание до земли хвоста у коня, остриженного *Шүңү*, и разрастание срубленной лиственницы до такого размера, «что под ней может укрыться целое войско» [Соколов 1994: 295].

⁷² О том, что эмегендеры способны и насылать, и излечивать болезни, см.: [Батьянова 1980: 122].

Литература

- Алексеев 1984 – *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984.
- Анохин 1924 – *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1924. Т. 4. Вып. 2.
- Арзютов 2013 – *Арзютов Д.В.* Алтайский ритуальный ковер и создание гетеротопии // Антропологический форум – online. 2013. № 18.
- Баскаков 1947 – Ойротско-русский словарь около 10000 слов / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тоцакова; Под общ. ред. Н.А. Баскакова. М., 1947.
- Батьянова 1980 – *Батьянова Е.П.* Культ эмегендеров у телеутов // Духовная культура народов Сибири / Отв. ред. Н.А. Томилов. Томск, 1980.
- Батьянова 1990 – *Батьянова Е.П.* Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990.
- Батьянова 1994 – *Батьянова Е.П.* Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщина и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен: Материалы международной конференции 1993 г. М., 1994.

- Батьянова 2005 – *Батьянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма // Этнографическое обозрение. 2005. № 4.
- Батьянова 2007 – *Батьянова Е.П.* Род и община у телеутов в XIX – начале XX века. М., 2007.
- Батьянова 2012 – *Батьянова Е.П.* Телеутская шаманка Татьяна Васильевна Манышева (к портретам религиозных лидеров советского времени) // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях: Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 1150-летию рос. государственности, 90-летию Ойротской автономной области, 60-летию Науч.-исслед. ин-та алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск, 2012.
- Бутанаев 1986 – *Бутанаев В.Я.* Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии: Материалы и исследования / Отв. ред. К.М. Герасимова. Новосибирск, 1986.
- Бутанаев, Бутанаева 2006 – *Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И.* Армия вечных духов хакасских шаманов // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири / Отв. ред. В.И. Соёнов, В.П. Ойношев. Горно-Алтайск, 2006. Вып. 3–4.
- Вайнштейн 1990 – *Вайнштейн С.И.* Очерк тувинского шаманства // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера / Отв. ред. И.С. Гурвич, З.П. Соколова. М., 1990.
- Вербицкий В.И. – *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. Горно-Алтайск, 1993.
- ВПН 2010 – Всероссийская перепись населения 2010 года. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство // Портал «Всероссийская перепись населения 2010 года» (http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm).
- Горынцева 2010 – *Горынцева М.* Шаманский бубен вернулся в Сибирь // Наука в Сибири: Еженедельная газета Сибирского отделения РАН. 2010. № 23. 10 июня.
- Данилин 1993 – *Данилин А.Г.* Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск, 1993.
- Дыренкова 1936 – *Дыренкова Н.П.* Отражение борьбы материнского и отцовского начала в фольклоре телеутов и кумандинцев // Советская этнография. 1936. № 6.
- Дыренкова 1937 – *Дыренкова Н.П.* Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков (духи emegender ~ öbökenner) //

- Памяти В.Г. Богораза (1865–1936): Сборник статей / Отв. ред. И.И. Мещанинов. М.; Л., 1937.
- Дыренкова 1949 – *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии / Отв. ред. С.П. Толстов. М.; Л., 1949. Т. X.
- Дьяконова 1976 – *Дьяконова В.П.* К вопросу о различных категориях служителей культов у народов Саяно-Алтая // Эгнические и историко-культурные связи народов СССР: Тез. докл. Алма-Ата, 1976.
- Дьяконова 1998 – *Дьяконова В.П.* К. Танашев: алтайский ярлыкчи или кам? / Лавровские (Среднеазиатско-кавказские) чтения 1996–1997 гг. / Отв. ред. В.П. Курылев. СПб., 1998.
- Дьяконова 2001 – *Дьяконова В.П.* Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001.
- Иванов 1980 – *Иванов В.В.* Глаз // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1980. Т. 1.
- Иванов 1979 – *Иванов С.В.* Скульптура челканцев // Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских тагар (XVIII первая четверть XX в.). Л., 1979.
- Калачев 1896 – *Калачев А.* Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. 1896. Вып. III–IV.
- Кандаракова 1999 – *Кандаракова Е.П.* Послесвадебные обычаи // Обычаи и традиции чалканцев. Горно-Алтайск, 1999.
- Каруновская 1935 – *Каруновская Л.Э.* Представления алтайцев о вселенной // Советская этнография. 1935. № 4–5.
- Кастараков 2010 – *Кастараков М.В.* Белые кони духов. Бийск, 2010.
- Кастараков 2013 – *Кастараков М.В.* Белые кони духов. Бийск, 2013.
- Козинцев 2010 – *Козинцев А.Г.* История одного шаманского бубна // Наука из первых рук. 2010. № 3 (33).
- Левкиевская 1998 – *Левкиевская Е.Е.* К вопросу об одной мистификации, или Гоголевский Вий при свете украинской мифологии // *Studia mythologica Slavica*. Ljubljana; Piza, 1998. Т. 1.
- Левкиевская 2006 – *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста / Отв. ред. С.М. Толстая [Вып. 10]. М., 2006.
- Маадай-Кара 1973 – *Маадай-Кара.* Алтайский героический эпос. М., 1973.
- Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883.

- Потапов 1946 – *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2.
- Потапов 1947 – *Потапов Л.П.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия / Отв. ред. С.П. Толстов. М.; Л., 1947. Т. 1.
- Потапов 1949 – *Потапов Л.П.* Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сборник Музея антропологии и этнографии / Отв. ред. С.П. Толстов. М.; Л., 1949. Т. X.
- Потапов 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Потапов 2001 – *Потапов Л.П.* Охотничий промысел алтайцев (Отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев). СПб., 2001.
- Прокофьева 1961 *Прокофьева Е.Д.* Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. М.; Л., 1961.
- Ревуненкова 1995 – *Ревуненкова Е.В.* Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию проф. Л.П. Потапова. М., 1995.
- Сатлаев 1971 – *Сатлаев Ф.А.* Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. Л., 1971.
- Сатлаев 1974 – *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX в.). Горно-Алтайск, 1974.
- Симченко 1990 – *Симченко Ю.Б.* Комментарий к статье С.И. Вайнштейна // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера / Отв. ред. И.С. Гурвич, З.П. Соколова. М., 1990.
- Словарь 2010 – Словарь этнографических терминов // История Республики Алтай. Т. II: Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.) / Отв. ред. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск, 2010.
- Соколов 1994 – *Соколов М. (Соболев М.)* К истории бурханизма у алтайских калмыков // Бурханизм: документы и материалы. Горно-Алтайск, 1994.
- Токарев 1947 – *Токарев С.А.* Пережитки родового культа у алтайцев // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия / Отв. ред. С.П. Толстов. М.; Л., 1947. Т. 1.
- Тюхтенева 2001 – *Тюхтенева С.П.* «Неошаманство» на Алтае в 1980–1990-х гг.: ясновидение и сновидение в практике ша-

- манствующих // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы междунар. конгресса, посвящ. памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. М., 2001.
- Тюхтенева 2009 – *Тюхтенева С.П.* Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста, 2009.
- Усманова 1979 – *Усманова М.С.* О категории шаманов и шаманствующих лиц у хакасов // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тезисы докладов областной конференции. Омск, 1979.
- Функ 1995 – *Функ Д.А.* Бытовой шаманский фольклор телеутов: 1. Новые записки // Народы Сибири (Сибирский этнографический сборник. № 7). М., 1995.
- Функ 1997 – *Функ Д.А.* Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997 (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 2).
- Функ 2005 – *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.
- Функ 2012 – *Функ Д.А.* Семейно-родовые покровители у телеутов. Кемерово, 2012.
- Хильден 2000 – *Хильден К.* О шаманизме на Алтае, в частности среди татар-лебединцев // Челканцы в исследованиях и материалах XX в. / Отв. ред. Д.А. Функ. М., 2000 (Алтаистические исследования. Т. III).
- Швецов 1900 – *Швецов С.П.* Горный Алтай и его население. Т. 1. Барнаул, 1900.
- Шерстова 2010 – *Шерстова Л.И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск, 2010.
- Ямаева 1998 – *Ямаева Е.Е.* Указатель персонажей алтайской мифологии. Горно-Алтайск, 1998.
- Ярхо 1947 – *Ярхо А.И.* Алтай-Саянские тюрки: Антропологический очерк. Абакан, 1947.

Информанты

ААК – Асканаков Алексей (Олег) Кимович, 1964 г. р., теленгит, *сӧӧк Иркут*, шаман, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, август 2003 г.

- АУА – Акпашева (Пустогачева) Ульяна Аныевна, 1928 г. р., челканка, *сӧӧк Кызыл Кӧӧс* (Красные Глаза), п. Турочак Турачакского р-на Республики Алтай, август 2003 г.
- ЕЭВ – Енчинов Эркин Валерьевич, 1980 г. р., алтаец, *сӧӧк Тодош*, с. Усть-Кан Усть-Канского р-на Республики Алтай, август 2013 г.
- КАТ – Курманов Айдын Трифионович, 1970 г. р., теленгит, *сӧӧк Јабак*, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, август 2012 г.
- КТП – Крачнаков Тимофей Павлович, 1928 г. р., челканец, *сӧӧк Јеткер*, шаман, интервью в с. Артыбаш Турачакского р-на Республики Алтай, сентябрь 2003 г.
- МММ – Манзырова Мария Михайловна, 1928 г. р., теленгитка, *сӧӧк Јабак*, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, сентябрь 2003 г.
- МСП – Мансырова Светлана Пантелеевна, 1963 г. р., теленгитка, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, сентябрь 2003 г.
- ПВА – Пустогачева Вера Аднаевна, 1957 г. р., тубаларка, *сӧӧк Кӧль-Чагат*, с. Артыбаш Турачакского р-на Республики Алтай, август 2003 г.
- ТЭГ – Торушев Эркэм Геннадьевич, 1971 г. р., алтаец, *сӧӧк Сојон*, с. Усть-Кан Усть-Канского р-на Республики Алтай, август 2013 г.

М.В. Ясинская

«У СТРАХА
ГЛАЗА ВЕЛИКИ»:
ГЛАЗА
В СЛАВЯНСКОЙ
НАРОДНОЙ
ДЕМОНОЛОГИИ

Глазам, органу зрения, в традиционной народной культуре славян уделяется большое внимание, в том числе в такой области верований, как народная демонология¹. Представления о глазах демонов имеют много общего с верованиями, относящимися к глазам покойников [Толстой 1995], а также с верованиями, касающимися глаз животных. И хотя ни покойники, ни животные не являются демонами в узком смысле этого понятия, в ряде контекстов их представляется возможным рассматривать вместе.

Источником сведений о глазах демонов являются, во-первых, мифологические рассказы и поверья, а во-вторых, запреты

© Ясинская М.В., 2014

и предписания, регламентирующие поведение человека в ситуации контакта с духом. В мифологических рассказах и поверьях о демонах довольно часто встречаются описания их внешнего облика, в том числе глаз (а также бровей, век, режесниц). В наивных представлениях об анатомии брови, веки и ресницы тесно связаны с глазами, составляют с ними единый комплекс (например, густые брови или брови, сросшиеся на переносице, могут свидетельствовать о необычных свойствах глаз человека – способности к «сглазу» и др.).

Как правило, глаза мифологических персонажей характеризуются как «страшные», «злые», «дикие». При этом всегда подчеркивается отличие глаз демонов от глаз человека. Если глаза человека, их параметры, принять за «норму», то глаза демона часто наделяются всевозможными аномалиями. Такие глаза обладают особым взглядом, способным вредить людям, насылать болезни и даже смерть, оказывать гипнотическое воздействие и пр. В целом представления о глазах демонов встроены в общий контекст верований, связанных с опасностью, которую духи представляют для смертных (они существа из иного мира, следовательно, у них «нехорошие» глаза и вредоносный взгляд). С другой стороны, само наличие определенных аномалий глаз (признаков) позволяет отнести обычного человека или животное к разряду демонических существ [Виноградова 2000: 118].

В данной статье хотелось бы подробнее остановиться на тех признаках, которые являются релевантными для глаз демона и которые расцениваются как маркеры опасности, если они встречаются у человека или животного.

В народной мифологии «лицо мифологического персонажа, наряду с другими частями тела, – знак принадлежности к “иному миру”, отражающий ущербность и неполноценность нечистой силы» [СД 3: 124]. Соответственно, в число аномалий входит, с одной стороны, отсутствие какого-либо компонента глаза – ресниц, бровей, век: «У кого нет ресниц, тот считается чертом или во всяком случае подозрительным человеком, так как “у нехорошего нет ресниц”» [Иваницкий 1890: 120]. «“Niedobry” jest kto nie ma brwi – to już nie człowiek... dla chłopów polskich zaś brak brwi charakteryzuje gdzieniedzie upiory» («“Нехороший” – тот, у кого нет бровей. Это уже не человек... у польских крестьян отсутствие бровей в некоторых районах приписывается упырям») [Moszyński 1967:

607–608]. От союза женщины и огненного змея рождается черный младенец с копытами на ногах, с глазами навывкате, без век (рус., симбир.) [Власова 1995: 156]. Нет бровей и ресниц у русского лешего [СД 3: 105].

С другой стороны, как отклонение от нормы выступает наличие вышеперечисленных компонентов, но с признаками избыточности (избыточность вообще является характерной чертой демонов – ср. волосатость, громкий голос, огромный рост). Густые, иногда сросшиеся на переносице брови характеризуют южнославянскую вештицу (ведьму) [Виноградова 2000: 238]. «*Niektóre istoty półdziemoniczne mają całe ciało uwłosione mniej lub więcej normalnie, ale szczególnie obfite brwi, albo też brwi zrosnięte nad nosem*» (У некоторых полудемонических существ волосистой покров тела более менее в норме, но особо выделяются густые брови или брови, сросшиеся на переносице) [Moszŋyski 1967: 607]. «*Человеку с густыми сросшимися бровями приписывают необычайное могущество: он колдун и может высылать из своих бровей на врага какое-то демоническое существо*» [Афанасьев 1996: 237]. Нависшие над глазами мохнатые брови использовались также в святочных масках для создания облика демона [СД 3: 192]. Демоническим признаком являются огромные длинные веки: так, в Полесье смерть описывается как «*чудовищная женщина с огромными веками*» [СМ: 90–91]. Ресницы мифологического персонажа, как и его глаза, могут представлять опасность для человека. Например, ресницы ведьмы могут стать инструментом порчи: «*У Поморов ведьма ночью кропит своими ресницами посеvy и тем самым делает жито непригодным*» [Агапкина 2000: 234].

Чрезмерно длинные веки часто являются причиной «слепоты» (или временной слепоты) демона². При этом слепота часто расценивается как спасительная для человека и всего окружающего, так как огромные, иногда свисающие до земли веки предохраняют все живое от смертоносного, губительного взгляда демона. Данный мотив присутствует в поверьях о персонажах-прототипах Вия: к ним относятся «один былинный и несколько сказочных персонажей типа Кашея, св. Касьян в народных поверьях, так называемый шелудивый Буняк в западно-украинском фольклоре и некоторые другие» [Гура 2012: 133]. Крестьяне Лубенского у. Полтавской губ. верили, что Касьян неподвижно сидит с опущенными ресницами (или

веками) до колен, не видя белого света. Раз в четыре года в день его памяти, 29 февраля, он поднимает ресницы, и «на что он тогда глянет, то погибает» [Мендельсон 1897: 1]. Для поверий о персонажах типа «вия» характерен также следующий мотив: демон не может самостоятельно поднять веки (ресницы), и ему помогает нечистая сила, поднимая их вилами или крюками. А.Н. Афанасьев приводит легенду из Подолии, в которой «страшный истребитель» *«взглядом своим убивал людей и обращал в пепел города и деревни. К счастью, убийственный взгляд его закрывали густые брови и близко прильнувшие к глазам веки. Только в том случае, когда хотели уничтожить неприятельское войско или зажечь неприятельский город, поднимали ему веки вилами»* [Афанасьев 1996: 237]. В полесской быличке смерть является в виде женщины с огромными, как малярные кисти, веками: *«а веи в глазах, як помазкы»* [Гура 2012: 133].

Мотив слепоты демонов тесно связан с темой смерти. Слепота выступает как характерная черта прежде всего покойников. Слепыми представляются также мифологические персонажи, которые генетически восходят к культуре мертвых. Например, в виде девушек с закрытыми глазами являются русалки, причем слепота выступает здесь наряду с другими подчеркнутыми признаками покойника – холодными руками, бледным или синим лицом [Виноградова 1997: 43–44]. Глаза (и подразумеваемая слепота) покойника могут использоваться во вредоносной магии: так, в Болгарии ведьма печет специальный калач, соблюдая особые ритуалы при его изготовлении. Этот хлеб ведьма кладет на одну ночь на глаза покойника, а затем смотрит через него на своего врага и говорит: «Сколько знает мертвец, столько знает и тот, на кого смотрю» [Беновска-Събкова 1997: 140]. Если через такой калач посмотреть на судей, то они онемеют и не смогут вынести приговор.

При этом слепоту покойников можно считать относительной, так как она распространяется лишь на реалии «этого» мира. Мертвые обладают «потусторонним» зрением, «сверхзрением»: их глаза закрыты для мира людей и обращены на «тот свет», невидимый для живого человека. Для этого нового, более совершенного зрения уже не нужны физические органы. Глазам и зрению покойников уделяется особое внимание как в ходе похоронного обряда, так и после погребения – в определенные поминальные и календарные дни, связанные

с культом мертвых [Толстой 1995]. Умирая, человек лишается земного зрения: о последней слезе, выкатившейся из глаза покойника, в Полесье говорят – «зрение утекло». Согласно народным представлениям, зрение – последнее чувство, которое человек теряет, переходя в мир иной. В Полесье верили, что *«смерть приходит к умирающему в виде женщины, которая черным полотном, постепенно его разворачивая, закрывает человеку лицо – сначала рот, затем нос, наконец, глаза, после чего человек умирает»* [СД 3: 124]. Поляки Силезии считали, что в момент смерти лопаются глаза, и душа таким путем выходит из тела [СД 2: 163].

Открытые глаза умершего расцениваются как дурная примета, предвестие еще одной смерти в доме или по соседству, так как он «высматривает» следующего. Если у покойника, хозяина дома, приоткрыт правый глаз или правая нога кажется длиннее левой – умрет еще кто-либо из домашних, в противном случае (приоткрыт левый глаз и левая нога длиннее) умрет кто-либо из села (Босанская Краина) [СД 1: 385]. Согласно русскому поверью, если незакрытые глаза усопшего обращены к входной двери, то в доме будет еще одна смерть [СД 2: 29]. Если у покойника остается открытым правый глаз, то следующим из домочадцев умрет мужчина, если левый – женщина (чеш.) [СД 3: 557]. У балканских славян незакрытые глаза умершего могут означать также, что он ушел в мир иной с неисполненными желаниями (болг., серб.) [Галанова 2011: 289]. Согласно представлениям болгар, открытые глаза покойника являются признаком того, что умерший станет после смерти вампиром [СД 1: 284]. Очевидно, что открытые глаза (и открытый рот) оценивались негативно как для живых, так и для самого покойника. Так, несоблюдение некоторых запретов и предписаний грозило человеку смертью с открытыми глазами: после выпечки хлеба в печь бросали несколько поленьев, иначе у человека, оставившего печь пустой, после смерти будут открыты рот и глаза [СД 4: 146]. В Орловской губ. не разрешалось класть ложку «вверх лицом» перед трапезой, иначе умрешь с раскрытым ртом и глазами [СД 3: 130].

Родные пристально следят за тем, чтобы глаза покойника были закрыты. Чтобы избежать их случайного открывания, в различных славянских традициях известен обычай класть на глаза покойника монеты (на один глаз вверх орлом, на другой –

решкой, пол.), черепки (хорв.), белый платок (словен.) [СД 2: 57; СД 4: 113]. Во многих сербских областях умершего накрывали полотном сразу, как только закрывали ему глаза; нередко это делали с наступлением ночи [СД 4: 526]. Покойника, которого подозревали в наличии у него двух душ, хоронили, набив ему рот и глаза боярышником (укр. карпат.) [СД 1: 243]. В Лесковацкой Мораве чтобы покойник не стал вампиром, ему лили воду от только что сваренной кутьи и горячее вино в глаза, уши и рот [СД 1: 373]. В Болгарии в таких случаях засыпали рот, уши, глаза песком [СД 4: 114]. Как символическое закрывание глаз покойного может трактоваться и обычай выпивать за упокой его души: у чехов, среди других формул-приглашений на поминки, отмечено выражение «приходите залить глаза» покойному (*zalit ti oci*) [СД 4: 165]. Закрывание глаз покойного, равно как и закрывание других отверстий на его теле (ушей, рта) или вокруг него (дверей в доме, ворот на кладбище и пр.), в ходе похоронного обряда должно было препятствовать возвращению души и превращению ее в опасного демона.

Особое внимание в верованиях южных славян уделяется «посмертной участи» глаз покойника. По некоторым поверьям, глаза мертвеца лопаются в могиле на сороковой день (*се пукват очите*). Сербь полагают, что глаза покойника в могиле выпивает змея на третий день после погребения [Тура 1997: 286–287]. В болгарских и македонских балладах умершая девушка жалуется, что змея свивает гнездо в ее волосах, пожирает ее лицо и высасывает глаза, причиняя ей мучения [Беновска-Събокова 1992: 19]. На юге Болгарии существует поверье о специальном могильном уже (*гробна змия*), который обитает под землей и питается глазами мертвецов. Сербь Алексиначкого Поморавья верят, что глаза мертвым выедает паук, поэтому пауков необходимо убивать [СД 3: 646].

При этом свет (способность видеть) мыслится как одна из важнейших потребностей покойника после смерти, о которой обязаны позаботиться живые. Чтобы осветить человеку путь в загробный мир, у восточных и западных славян принято зажигать свечу возле умирающего [Толстой 1995: 189]. Если этого не сделать, покойник не найдет дорогу, будет пребывать в вечной темноте, что негативно скажется и на участи живых [Зечевић 1978: 385]. На Русском Севере, на Карпатах и в Польше существовал обычай делать гроб с нарисованными или

вырезанными окошками на уровне плеч покойного. В Сербии после смерти ребенка матери носили не черный, а только белый платок, «чтобы ему на том свете был белый свет» и он не пребывал во мраке (Вране) [СД 1: 153]. Русские верят, что покойники видят свет, когда их родные ставят за них свечу в церкви или вынимают за них просфору на богослужении. На Карпатах известен обычай сжигать на могилах «нечистых» покойников ветки и хворост, чтобы погруженные во мрак души грешников были освещены в эту ночь [СД 4: 566].

Опасениями засорить глаза предкам (Параскеве Пятнице, русалкам и др.) мотивируются многочисленные запреты на побелку хаты, мазание печи, уборку в доме, выбрасывание мусора и выливание помоев, женские рукоделия (прядение, ткачество, шитье) в определенное время. В поминальные дни, в некоторые периоды календаря и дни недели, связанные с культом мертвых, запрещалось мыкать мычки и прясть пряжу, чтобы не засорить кострой глаза покойников (рус. воронеж.). В Полесье остерегались прясть в неположенное время, чтобы не *«пылить в очи кострицею»* родителям. Поляки придерживались запрета на работу с льном в *задушный* день, *«чтобы у душ умерших не засорялись глаза»* [СД 2: 631]. В быличках и духовных стихах Пятница жалуется, что ее не почитают, не соблюдают запретов по пятницам – колют ее веретенами, прядут ее волосы, засоряют ей глаза кострой [СД 3: 632]. Запрещалось прясть коноплю, чтобы не «костричить», не засыпать глаза «родителям» (укр.) [СД 4: 325]. В понедельник на следующей после Троицы неделе не шили, чтобы *«не зашить глаза русалкам»* [СД 4: 173]. Считалось, что предки незримо присутствуют в эти дни среди живых и нужно соблюдать особую осторожность, чтобы не причинить им вред.

Несоблюдение данных запретов также могло грозить разрушителю карой – как правило, слепотой. Слепоту могла насыпать разгневанная Параскева за прядение в пятницу (засоряет пряхам глаза куделью) (рус. воронеж.) [СД 2: 631]. Наказанием могла стать, в том числе, и посмертная слепота нарушителя. Украинцы считали, что женщинам, нарушившим запрет прясть по пятницам, веретена будут после смерти колоть рот и глаза [СД 4: 478]. Для описания посмертных наказаний вообще характерен мотив страданий грешника от тех предметов, с помощью которых он грешил при жизни.

В то же время «засорение глаз» демона могло использоваться как оберег от злых сил: в северо-западной Сербии (в Мачве) при приближении градовой тучи пепел из очага, на котором пекли рождественский сакральный пирог, рассеивали вокруг дома, чтобы гонящие тучу злые силы (дьяволы, «ветрогони», нечестивые, души умерших) временно ослепли от попавшего в глаза пепла и обошли село; в соответствующих отгонных формулах содержится угроза выжечь им глаза пеплом [Толстые 1981: 83] (ср. ослепление носителя опасности в апотропеической практике [Левкиевская 2002: 85–89]).

Аномалии также могут проявляться в особенностях строения элементов глаза. Наиболее подробно разработаны представления, связанные со зрачком человека и демона. Многим славянским традициям известно убеждение, что в зрачках находятся человечки. Оно нашло отражение также и на уровне языка: в славянских диалектах³ выделяется особая мотивационная модель наименований зрачка, представляющая собой производные от слов со значением ‘маленький человек’, ‘ребенок’, ‘девочка (мальчик)’, ‘кукла’: *čelověčę (болг., макед.), *čelověčьkъ, *čelověčikъ, *čelověčьko (вост.-слав.), *dětеньсе, *dětę (макед.), *dětьkla (dekla, deklica) (словен.), *mala (mala, malica) (хорв.), *гъраньтѣка (panenka) (польск., чешск., словацк.), *l’albka (польск., чешск., словацк., белорус.), *rupila (польск.), *rupčьka (словен.) и др. [ОЛА 2009: 44–45; Siatkowski 2012: 75–82]. Представление о человечках в зрачке является результатом наблюдения, что на гладкой поверхности глаза, как в зеркале, отражается облик собеседника. В ряде поверий человек в зрачке трактуется как душа человека. Так, на Западной Украине (Снятинский повет, Львовщина) бытовало следующее верование: «*Про чоловічка в оці (здрічок, здрак) каже дехто, що се душа. Є люди, що дивлячись другому в очи, можуть того чоловічка з’їсти, а тоді чоловік тяжко занедужає, а – не ратований – може й зі світа піти*» [Гнатюк 1912: 131]. «*Тот чоловічок у оці, то душаь того самого чоловіка*». «Человечек» может также расцениваться как ангел-хранитель человека: «*Інші кажуть: там пробуває ангель-хранитіль того чоловіка*» [Гнатюк 1912: 307].

Зрачки мифологического персонажа (колдуна или ведьмы) отличаются от зрачков обычного человека тем, что в них данное изображение оказывается в перевернутом виде. «*Пачём*

ведьму узнать. ...*Хто знаить, чилавечки у глазах ня будут галоўкамі, а кверху нагами*» [Добровольский 1891: 105]. *«Зрачки – человечки. У ведьмы человечки кверху ногами»* [СРНГ 11: 348]. *«Если смотреть в глаза колдуну, то увидишь, что в зрачках у него люди отражаются вверх ногами»* [Новичкова 1995: 243]. *«Внешним признаком, отличающим ведьму, сибиряки считают перевернутое отражение человека или предмета в ее глазах (в зрачках)»* [Виноградова 2000: 245]. *«У колдунов, знающихся с обитателями потустороннего мира, отражение в зрачках может быть перевернуто вверх ногами»* [Власова 1995: 181]. Перевернутость, «инаковость» вообще являются характерной чертой демонов, природа которых противоположна человеческой природе.

Вместо человечков у ведьмы в глазах можно увидеть отражение козла – нечистого, демонического животного: так, *«кашубы считают, что у ведьмы (чаровницы) красные, дикие глаза, а в глазах вместо зрачков – козел с рогами»* [Толстая 1998: 142]. Подобное же верование зафиксировано и у поляков в районе Познани [СД 2: 524].

Зрачки колдуна также могут отличаться полным отсутствием изображения: *«Если собеседнику удастся заглянуть в глаза чародею, то в его зрачках он не увидит отражения своего лица, они будут оставаться темными»* [Новичкова 1995: 243]. *«Бабы называют глаза колдуна пустыми, без мальчиков»* (рус. владимир.) [Толстая 1998: 142]. Отмечаются отклонения в строении и форме зрачков также и у людей, обладающих способностью к сглазу: *«W okolicach Rogóżna nazywają przyrocznymi takie oczy, których źrenice niezupelnie są okrągłe, a w Sierpeckiem rozpoznają urokliwych po tem, że białka ich oczu poprzecinane są na krzyż żyłkami»* («В окрестностях Рогожна “урочными” называют такие глаза, в которых зрачки имеют не совсем круглую форму, а в районе Серпца урочливых людей распознают по тому, что белки их глаз пересекают крест-накрест жилки») [Barthel de Weydenthal 1921: 6].

Демоническое существо может отличать необычное зрительное поведение. Например, зная об особенностях своих зрачков, колдун старается не смотреть в глаза собеседнику, прячет взгляд, чтобы не выдать своей демонической природы. *«Колдуна-то как распознать – он в глаза не смотрит, потому как, когда человека увидит, является он в*

глазах колдуна в перевернутом виде» [Былички и бывальщины 1991: № 290]. «Владимирские крестьяне полагали, что в глазах колдуна не бывает отражения, и потому он никогда не смотрит в глаза собеседнику... а тульские – что у колдунов отражение в зрачках может быть перевернуто вверх ногами» [Толстая 1998: 142]. Необычным взглядом выдает себя и ведьма: «...у нее воспаленные покрасневшие глаза, бегающие глаза или дикий взгляд (пол.); ее отличает привычка не смотреть прямо в глаза (чернигов.)» [СД 2: 297]. Хмурый взгляд ведьмы обращен в сторону или к земле (общ.-слав.). Манера смотреть исподлобья характеризует человека как опасного, способного причинить вред, сглазить: «*Mówią także, że rzucają uroki ludzie, patrzący "z podelba", lub "z pod ręki"*» («Говорят также, что насылают "уроки" люди, глядящие "исподлобья" или "из-под руки"») [Barthel de Weydenthal 1921: 6]. С другой стороны, демон слишком пристально, не отводя глаз, смотрит в глаза собеседника, желая контролировать его взгляд (а следовательно, и его сознание). Южнославянская вила, беседуя с человеком, старается глядеть ему прямо в глаза, держать его взгляд и не позволять опустить глаза вниз, где под длинной шелковой одеждой скрыты ослиные копыта (герцеговин.) [СД 2: 594]. Характерно, что в данном примере мотивировкой подобного зрительного поведения демона тоже является стремление скрыть от человека свою демоническую сущность.

Довольно широко распространены у славян верования, связанные с огненной природой глаз и зрачков демонов: «*Świecą się więc oczy wielko- i białoruskim demonom domowym (podobnie jak niemieckim koboldom), u słowian bałkańskich zapisali etnografowie podania o ognistych oczach wil, u Czechów – o takich lub podobnych oczach "dzikich ludzi", u Łużyczan – czarownic, u Polaków – upiorów, boginek, a nawet wodników. Pospolicie też słyszemy o świecących czy ognistych oczach czarta*» («Светятся глаза у русских и белорусских домовых (как и у немецких кобольдов), у балканских славян этнографами были зафиксированы предания об огненных глазах вил, у чехов – о таких же или подобных им глазах "дивьих людей", у лужичан чаровниц, у поляков упырей и богинок, а даже водяных. Часто также можно услышать о светящихся или огненных глазах черта») [Moszyński 1967: 610]. Упирь представлялся в облике трупа с горящими глазами и огромными, часто железными зубами

[Новичкова 1995: 548]. Горящие глаза, наряду с едва заметными рожками и копытцами, выдают черта, принявшего облик человека [Власова 1995: 343]. Горящие глаза отличают славянских демонов болезней, например, у русских холера имела вид черной старухи с горящими глазами, у которой голова начинена пузырьками с ядом [СД 3: 296]. Ярко горящие глаза приписывались гуменнику на Русском Севере [Власова 1995: 120]. Овинник может иметь вид огромного черного кота с горящими глазами (рус., белорус.) [СД 3: 494]. Сербский вампир может показываться как лисица с горящими глазами [СД 3: 388].

Идея «огненности», «светоносности» может выражаться в сравнениях глаз:

- с огнями: *«Поляки в окрестностях Ченстоховы рассказывают про горящие огнем глаза волка, которые баба принимает за церковные свечи»* [Гура 1997: 4]. Горят огнем и глаза хозяина – покровителя волков (ц.-бел.): *«Иду: кошка черная бежит, глаза – как огни. Хотела ее схватить – никого не стало»* [Былички и бывальщины 1991: № 129]; *«Домовой старик в красной рубахе с “огневыми” глазами, со свечкой в руках»* [Власова 1995: 138]; *«Огненные струйки»* можно заметить в глазах колдунов и ведьм [Новичкова 1995: 71, 243];
- с углями: *«Распознать лешего можно по тому, что его глаза – как раскаленные угли»* [Новичкова 1995: 302]; *«Черти являлись к колдуну перед смертью в образах черных ворон или кошек с горящими, как угли, глазами»* [Новичкова 1995: 176]; *«Упырь представляется с глазами как раскаленные угли, зубы длинные, как у собаки»* [Новичкова 1995: 549]; *«Черт – синее, черное мохнатое существо, с крыльями и хвостом, с когтями, рожками и копытцами, глаза его горят, как угли»* [Власова 1995: 324]; *«Глаза лешего зеленого цвета или горят как угли»* [Власова 1995: 205]; *«Овинник может быть громадным черным котом и “с глазами как угли”»* [Власова 1995: 266]; глаза волколака напоминают раскаленные угли [СД 1: 418];
- с искрами: в русской быличке повествуется о мужике, который *«женится на красавице писаной, только глаза у нее были странные: черные, а в глазах словно искорки бегают. Как взглянет, так мороз по коже пойдет»*

(в ходе сюжета выясняется, что она была связана с «нечистым») [Новичкова 1995: 545];

– со светом: «*Маўки – деўки таки ўсе ў белом, лохматые, глаза светяцца...*» [Виноградова 2000: 364]; «*У шуликунов глаза светяць, зубы светяць, они в ступе летають*» [Мифологические рассказы 1996: № 206];

– со звездами: «*Леший огромен, “с глазами как звезды”, ходит с ветром*» [Власова 1995: 205]; водяной – «*горбоносый старый старик, волосы до пят, всклокочены, бородинца до пояса, глаза так и искрятся, как звезды, то затухнут, то загорятся*» [Власова 1995: 94];

– с солнцем: «*(Nawia) mają mieć podobno oczy “czerwone jak słońce”*» («Нави должны иметь глаза “красные как солнце”») [Moszyński 1967: 609];

– с кошачьими глазами: «*Земляная кошка – один из сторожей заколдованных кладов. Образ земляной кошки в уральских поверьях навеян и природным явлением – мерцающие (как кошачьи глаза) сернистые огоньки, выходящие из земли*» [Власова 1995: 152]. По мнению К. Мошинского, «*oczy ogniste, plomienne, świecące jak u kota stanowią jedną z najwybitniejszych cech demonicznych*» («огненные, пламенные, светящиеся как у кошки глаза являются одной из самых распространенных черт демонов») [Moszyński 1967: 609]. Глаза демонов сравниваются с кошачьими глазами не случайно: облик кошки могут принимать различные мифологические персонажи – вампир, змора и др. Глаза кошки так или иначе имеют демоническую сущность: согласно польской легенде, когда во время Всемирного потопа дьявол проник на ковчег в облике мыши, а кошка поймала и съела ее, сатана, будучи не в силах выйти наружу, влез кошке в глаза (краков.) [СД 2: 638];

– с драгоценными камнями (о кладах): «*Горный может быть и обычным человеком, но с горящими глазами, напоминающими блеск подземных сокровищ, минералов*» [Власова 1995: 119]; «*Клад-оборотень можно узнать по светящимся глазам: это горит золото, драгоценные камни, заключенные в нем*» [Новичкова 1995: 229].

Огненная природа глаз мифологических персонажей соотносится с верованиями об огненной сущности их самих

(ср.: огненный змей, блуждающие огоньки на могилах и др.), их «огненность» является в какой-то мере отражением их адского, демонического происхождения. В случае с демонами – хранителями кладов огненность, кроме вышеуказанного значения, приобретает функциональный смысл: отражает причастность демона к подземным сокровищам, блеск которых и отражается в его глазах.

Огненность глаз демонов также может проявляться в приписывании им красного цвета, который напрямую соотносится в одних случаях с огнем (признаки «огненный» и «красный» могут присутствовать параллельно), в других – с кровью. Красный цвет – самый распространенный в описаниях глаз демонов. «Кровавые» глаза являются одним из признаков чаровницы [Виноградова 2000: 245], вампира (укр., болг.). «Кровавые», косые, впалые глаза отличают ведьму, по мнению сербов и черногорцев [Толстая 1998: 142]. Карпатская босорка ночью приобретает вид безобразной старухи с красными злыми глазами [Виноградова 2000: 236]. В пермской быличке колдун, знающийся с чертями, описывается следующим образом: *«У чертиста шары красные, прямо он не глядит»* [Былички и бывальщины 1991: № 291]. *«Łużyczanie, Polacy, Białorusini i Ukraińcy bardzo często przypisują [czerwone oczy] wiedźmom i czarownikom (poza tym pospolicie ludziom złym). To samo słyszymy w Niemczech, gdzie zresztą oczy takie przyznaje się również karłom i innym demonom»* («Лужичане, поляки, белорусы и украинцы очень часто приписывают красные глаза колдунам и ведьмам (обычно злым людям). То же самое мы можем наблюдать и у немцев, где подобными глазами наделяются карлики и другие демоны») [Moszyński 1967: 609]. Красные глаза, красный длинный язык и бледная кожа отличают польскую полудницу [СД 4: 154]. Красные большие (с ладонь величиной) глаза – у русского водяного [Новичкова 1995: 92] (красными глазами обладает водяной и в представлениях поляков). В облике рыбы с красными глазами укрывается от грозы черт (белорус.) [Moszyński 1967: 609]. На Русском Севере красные глаза приписывали шуликунам: *«Пугали, циликуну приедут, наденут шапки красны, в роту красно, в носу красно и глаза-ти красны, в роту как огонь горит»* [Мифологические рассказы 1996: № 215]. *«Белорусы считали владельцем и распорядителем клада “Деда”: он ходит по дорогам с сумою*

в виде нищего с красными огненными глазами и рыжей бородой» [Новичкова 1995: 229]. «*Białoruskie podania [mówią] o demonach strzegących skarbów i obdarzonych “czerwonymi ognistymi oczami”*» («Белорусские легенды повествуют о демонах, охраняющих клады, наделенных “красными огненными глазами”») [Moszyński 1967: 609]. «*U Słowiańców... pod nazwą nâvje albo mâvje występują demoniczne dusze niechrzczeńców jako wielkie czarne ptaki, o czerwonych oczach, ostrzych szponach i zagiętym dziobie*» («У словенцев под именем nâvje или mâvje выступают демонизированные души некрещеных детей, представляемые в образе больших черных птиц с красными глазами, острыми когтями и загнутым клювом») [Moszyński 1967: 676]. По представлениям поляков, образ черных птиц с красными глазами может принимать черт [Гура 1997: 106]. В западной и южной Болгарии, Македонии и южной Сербии вытаращенные красные глаза, в числе прочих аномалий, характеризуют караконджула [СД 2: 466–467]. Красные глаза характерны для демонов болезней: «*Odmiana grypy, tzw. “hiszpanka”... na terenie Pułtuskiego pojawiła się pod postacią chudej bardzo brzydkiej młodej dziewczyny, z włosami podobnymi do lnu, z czerwonymi oczyma*» («Разновидность гриппа, так называемая “испанка” в районе Пултуска появляется в образе худой, очень некрасивой молодой девушки с волосами как лен, с красными глазами») [Baranowski 1981: 264].

Красные глаза не являются отличительным признаком какой-либо определенной группы демонических существ, скорее они выступают в качестве маркера, свидетельствующего о принадлежности существа иному миру. Следует отметить, что красный цвет вообще является цветом демонов (для севернорусских быличек характерен образ лешего в красной рубахе); «согласно черногорским верованиям, священник может опознать среди входящих в храм женищин ведьму по красным зубам» [Толстая 1998: 142]. «*Каишубы считают... что ведьма очень любит красный цвет и потому одета во все красное: красные рукавицы, красные штаны и т. д.*» [Толстая 1998: 142]. Красный цвет любят богинки и дивожоны (польский Спиш).

Гораздо реже в описаниях демонов встречается зеленый цвет глаз (иногда зеленый цвет также сопровождается признаком огненности). Глаза зеленого цвета могут иметь леший (ю.-рус.), русалки, вилы, водяные [Moszyński 1967: 609–612].

«У змея-человека глаза зеленые и светят, как у кошки» [Новичкова 1995: 199]. Ребенок, рожденный с зелеными глазами, может стать вештицей (ведьмой; серб.) [СД 2: 306].

Совсем редко встречаются другие цвета глаз, и чаще всего они распределяются по функциональному признаку: русалки иногда описываются как существа с голубыми глазами (отражение воды, в которой они живут), полевик предстает с разноцветными глазами (отражение многоцветия полевых цветов). Согласно южнорусским представлениям, полевик является воплощением поля: он наг, его тело черное, как земля, глаза разноцветные, а вместо волос голова покрыта длинной зеленой травой (орлов.), борода у него из колосьев [СД 4: 138]. Глазами разного цвета также обладают западно- и южнославянские «дивьи люди»: правый глаз у них черный, а левый – синий [СД 2: 92].

Глаза демона могут характеризоваться также неопределенным цветом, как мутные. Вид седой старухи с мутными глазами имеет сербская *Несрећа* (Недоля) [СД 2: 116]. Мутные глаза у полесского и словацкого водяного [СД 1: 396].

Аномальным может быть не только цвет, но и размер глаз демонов. Признаком существа иного мира, как правило, являются чрезмерно большие глаза: «В бане обдериха, говорят. Это всё тоже пугали. Волосами-то завесилась, зубы-то длинные, глаза-то широкие» [Мифологические рассказы 1996: № 196]; «Обдериха в полночь может “кошкой повидеться, глаза широкие”» [Власова 1995: 259]; «Водяной: глаза большие, красные» [Власова 1995: 97]; «Баба Яга сама дурная, большущая, рожка мохнатая, глаза по яйцу, космы распущенные, шелудивая» [Новичкова 1995: 30]; «Один торговец, поздно вернувшись в субботу домой, решил помыться. Налил в таз воды, влез на полку. А из-под полка вылез огромный страшный черный мужик с глазами с чайные блюдца» [Новичкова 1995: 36]; «*Na południu Słowiańszczyzny słyseć można o wielkich oczach upiorów, demonów choroby kurzej, ukazujących się w postaci wielkiej czarnej kury etc. Polacy prawie nigdy o oczach boginek, że są wielkie “jak talerze”*» («На юге славянского мира можно услышать о больших глазах упырей, демонов куриной слепоты, показывающихся в облике большой черной курицы и т. д. Поляки некогда говорили о глазах богинок, что они большие “как тарелки”») [Moszyński 2/1: 609]. Сравнение глаз с посудой – тарелками, блюдами, площ-

ками – является довольно характерным для описаний демонов. «*Potomkowie żmijów, a także i odmieńcy... zwykle odznaczają się bardzo wielkimi oczami*» («Потомки змеев, а также и подменыши [дети, которых подменила богинка] обычно отличаются очень большими глазами») [Moszyński 2/1: 609]; «*Русалка “страшная, з рогамы, з глазами большими, волосы длинные”*» [Виноградова 2000: 371]. Змора может представляться в облике жеребенка с огромными, как две лампы, глазами (хорв.) [СД 2: 343].

Часто большой размер глаз сопровождается пучеглазостью (глаза навывкате, выпученные). Леший представляется с белыми выпуклыми глазами (з.-рус.) [СД 3: 105]: «*По поверьям Орловщины леший пучеглаз*» [Власова 1995: 204]; «*Boginiarza (syna boginki i strygonia) łatwo było poznać, bo miał wylupiaсте oczy, niskie czoło, obrośnięte aż do brwi gęstymi włosami*» («Сына богинки и стригона легко было различить, так как у него были выпученные глаза, низкий лоб, заросший до самых бровей густыми волосами») [Томіссу 1975: 114]; «*Богинка и русалка характеризуются большой головой, выпученными глазами, крючковатым носом*» [Виноградова 2000: 36]; вылупленные, похожие на рыбы глаза у польского и словацкого водяного [СД 1: 396]. На Русском Севере полевика представляли с глазами навывкате, рожками и длинным хвостом с кисточкой на конце, которой он поднимает пыль, если не хочет, чтобы его видели [СД 4: 138]. Выпученные глаза приписывались лужицким карликам [СД 2: 470]. «*Мамуна – безобразная старуха с непомерно длинными руками, с выпученными глазами и большими зубами*» (Польские Татры, Новотарский повет) [СД 3: 177]. Опасными также считаются впалые, глубоко посаженные глаза: «*Южнославянская вештица часто изображается... с глубоко сидящими глазами, злобным взглядом*» [Виноградова 2000: 238].

Глаза демона также могут быть непарными по размеру: например, у лешего правый глаз неподвижен и больше левого [СД 3: 105]. Иногда у одного и того же демона глаза могут быть или большими, или маленькими, но в любом случае они маркированы как глаза необычного, аномального размера. Например, у богинки по различным описаниям глаза могут быть или маленькие, или большие навывкате; они заманивают рожениц в том числе завораживающим взглядом [СД 1: 215–216].

Огромное внимание в народной демонологии уделяется такой аномалии, как кривизна, причем *кривой* может обозна-

чать как 'одноглазый', так и 'хромой'. «Кривизна», «неправедность» – вообще основная отличительная черта нечистой силы. Б.А. Успенский отмечает, что этимологически слово *кривой* связано со значением 'левый': «Поскольку леший и родственные ему представители нечистой силы связаны как с левым началом, так и с одноглазостью и хромотой, слово “кривой” как признак существа такого рода стало означать “одноглазый” и “хромой”» [Успенский 1982: 94; Толстая 1998а: 217]. Один глаз (как одна нога, одна рука и т. д.) выступает как признак получеловека, недочеловека, свидетельствует о принадлежности к иному миру или пограничной зоне. Одноглазыми, как правило, представляются всевозможные «дивьи люди», сказочные народы, которые, по поверьям, населяют край земли⁴ (см.: [Новичкова 1995: 519, 127, 128], [Власова 1995: 194]).

Одноглазость встречается в описаниях демонов: одноглазая вештица стережет пещеры и пропасти с ветром [СД 1: 358], караконджул одноглазый, одноногий, с рогами и хвостом [СД 2: 466–467]. Одноглазыми могут быть колдун, ведьма. Чтобы распознать ведьму в облике животного, забравшегося в хлев в купальскую ночь, старались вилами пробить ей лапу или выколоть глаз. Если на следующий день одна из соседок хромала или оказывалась кривой было сразу ясно, что именно она и есть ведьма [СД 1: 299]. Одним глазом обладал русский леший: «*Леший имеет сплющенное, ребром вперед, длинное лицо, длинную клинообразную бороду, один глаз и одну ногу пяткою вперед*» [Никифоровский 1907: 69]. Одноглазым представляли черта, беса: «*Бес может быть хром, крив (“об едином глазе”)*» [Власова 1995: 55]; «*По некоторым болгарским поверьям, змей похож на крылатого ужа, покрытого чешуей, имеет один глаз на лбу*» [Виноградова 2000: 322]; «*Białorusini prawią nam o ukrytych skarbach, że ukazują się one w postaci staruszką o jednym oku i że, gdy on biega po bagnach, jedyne jego oko świeci się jak błędny ogień*» («Белорусы рассказывают о скрытых кладях, что являются они в образе одноглазого старичка, когда он бегаёт по болотам, его единственный глаз светится как неверный огонек») [Moszyński 1967: 610].

Связь «кривизны» и «левого» проявляется в том, что у кривых (одноглазых) мифологических персонажей единственный глаз часто оказывается именно левым. Оппозиция «правый–левый» («добрый–злой») в отношении глаз про-

слеживается также в представлениях о глазах животных. Ср. записанное на Житомирщине поверье о волке: *«Як скажеш собака біжить, то звирни юму в правий бік, бо він правим гоком ни бачить, юму затулив те гоко Сус Христос, а в лівому – чорт сидить і ни затулив, то він на його (гоко ліве) бачить і як будиш з лівого боку стояти, то він може вкусити»* [Гура 1997: 65]. Считалось, что при встрече с бешеной собакой нужно свернуть так, чтобы оказаться от нее с правой стороны, так как правый глаз ее закрыл Христос и она наполовину слепа, а в левом ее глазу сидит черт и этим глазом она видит (укр. полес.) [СД 1:176].

С другой стороны, чертой демонов является дубликация (четыреглазость), которой наделяются в народном представлении некоторые мифологические существа (как опасные, так и защитники, охраняющие человека от нечистой силы). По белорусскому поверью, человек, обратившийся в волка по собственному желанию, обладает двумя парами глаз – на лице и на затылке [Богданович 1895: 145]. Две пары глаз характеризовали польского волколака: *«Wilkołak odróżniał się od reszty wilków. Był więc nich większy, miał... dwie pary oczu»* («Волколак отличался от остальных волков, он был их крупнее и имел две пары глаз») [Baranowski 1981: 153].

По верованиям словенцев, собака с «двойными» глазами (с темными или светлыми пятнами над глазами) способна увидеть смерть, при этом она начинает выть и скулить. Болгары-мусульмане в Родопах полагают, что такая «четыреглазая» собака может расправиться с демоном «дракусом». Представления о собаках-«двоглазках», способных видеть нечистую силу, известны также русским, украинцам и македонцам [СД 3: 389]. *«Pies, który posiada “cztery oczy”, tj. jasne lub ciemne plamy nad oczami uchodzi nieraz za obrońcę od różnych istot demonicznych, nawiedzających po nocach wsie, no i oczywiście od czarownic»* (««Четыреглазая» собака, то есть такая, у которой есть светлые или темные пятна над глазами, часто считается защитницей от демонов, посещающих деревню по ночам, и, разумеется, от чаровниц») [Moszyński 1967: 559]. Удвоение глаз заслуживает особого внимания в связи с негативной семантикой числа «два» в народных верованиях [СД 2: 21–25]. Две пары глаз мифологического существа свидетельствуют о его двойственной природе (ср.: *двоедушник*), обеспечивают ему как бы двойное зрение,

что позволяет видеть не только реалии этого мира, но и реалии, принадлежащие миру демонов, которые не видны глазу обычного человека или животного.

Существует, наконец, свидетельство, что демон может быть многоглазым; например, полудница может явиться в виде копны сена со множеством глаз (архангел.) [СД 4: 154].

Особого внимания требует такая аномалия, как косоглазие, которое, по приписываемым ему свойствам, во многом соотносится с кривизной. «Облик косоного нечистого духа (как и “кривого”) отличен от человеческого, “неполного”, принадлежит иному миру (черт часто крив: одноглазый, хромой). Косой дьявол не только необычен, уродлив, но и лжив, несправедлив, неистинен, “перекошен” и внешне и внутренне» [Власова 1995: 192]. Люди с косыми глазами подозреваются в способности к сглазу [Barthel de Weydenthal 1921: 6]. Косыми, опасными глазами, способными причинять ущерб всему живому, наделяется святой Касьян (во многом благодаря народно-этимологическому сближению его имени со словом *косой*): «*Касьяна считали одноглазым, косоглазым, от его “глаза” не отчитают ни попы, ни бабки-знахарки не отшепчут*» [Новичкова 1995: 404]. Согласно русской легенде, некогда память Касьяна праздновали ежегодно, и от этого в мире было много бед, так как Касьян «имеет глаз и своим глазом косил»: чтобы уменьшить причиняемое зло, Бог дал Касьяну один праздник через три года, 29 февраля (смолен.). Касьян ходит по свету раз в четыре года, и от его взгляда творится всякое зло [СД 2: 476].

Благодаря своим косым глазам в число демонических персонажей попадает заяц. Беременным женщинам запрещается есть зайчатину (рус., босн.), а также смотреть на зайца, иначе ребенок родится с косыми глазами (брест.), будет спать с открытыми глазами (полес.). С магической силой заячьих глаз связано и использование мочи зайца для лечения глазных болезней (пол. тарнобжег.) [СД 2: 287–288].

Признаком демонического существа становится также необычное, аномальное расположение глаз. «*Веретільниця – это гадюка без головы и хвоста, с ртом и глазами, расположенными под животом*» [Гура 1997: 301]. Благодаря положению глаз на затылке (сзади) в разряд мифологических существ попадает рак. Ср. сербское проклятие, в котором врагу желают, чтобы у него рот, челюсти, глаза и ноги обратились на затылок,

назад [Расковник 1995 79–80: 119]. Аналогично в болгарском проклятии: «*Очитъ на тило да му стоятъ!*» («Чтобы ему вывернуло глаза на затылок!») [Дабева 1934: 55].

Иногда мифологические персонажи отличаются каким-либо несоответствием, т. е. им приписываются глаза (или другие части тела) иного существа (животного). Например, василиска, мифическое животное, способное убивать все живое своим взглядом, поляки представляют с глазами жабы. Западнославянская полудница изображалась существом с коровьими глазами [СД 4: 154]. Глаза русского лешего напоминают глаза совы и светятся (карел.) [Власова 2000: 285]. «*В окрестностях Загреба змеиный король – это огромная змея с петушиными ногами и глазами*» [Гура 1997: 296]. Водяного представляют в виде огромной щуки с телячьими глазами [Гура 1997: 753]. «*Домовой: белка и белка! Но большая. Глаза светлые, как у кролика глаза*» [Мифологические рассказы 1987: 73, 74]. В медведе демоническое существо, оборотня, выдают человеческие глаза [Гура 1997: 162]. Представления о глазах животных во многом сходны с представлениями о глазах демонов, но все же они являются темой для специального исследования.

Таким образом, очевидно, что внешние признаки глаз, как правило, не закреплены четко за теми или иными демоническими существами. Одни и те же признаки могут характеризовать совершенно различных демонов, при этом один и тот же демон даже в рамках той же самой локальной традиции порой наделяется совершенно взаимоисключающими признаками. В этом проявляется определенная логика, так как демон – существо изменчивое, непостоянное, обманчивое, относящееся к чужому, не освоенному людьми пространству. Более детально разработаны в народном сознании представления о глазах покойников и колдунов, демонических существ, которые ближе других находятся к человеку и которых необходимо противопоставить обычным людям, чтобы распознать опасность. Для остальных демонов существует некий универсальный набор аномальных признаков, релевантный при описании их внешности. К таким признакам относятся: наличие или аномальные особенности отдельных компонентов глаз (прежде всего зрачков), слепота, размер, цвет и количество глаз, их связь с огнем, косоглазие, необычная манера смотреть и пр. Эти признаки (по

отдельности или в сочетании друг с другом) маркируют существо как отличное от человека, принадлежащее к миру демонов и, следовательно, несущее угрозу.

Примечания

¹ Речь пойдет, прежде всего, об устной народной традиции: книжные демонологические представления имеют свою специфику и заслуживают отдельного анализа. Также в данной статье не будут специально рассматриваться персонажи таких фольклорных жанров, как сказка и легенда, хотя в ряде контекстов они могут иметь много общего с демонами – героями мифологических рассказов и поверий. Ограничимся лишь некоторыми параллелями там, где это возможно.

² Слепота, вызванная чрезмерно разросшимися веками, становится также характерным признаком Иуды – человека, предавшего самого Христа и тем самым фактически перешедшего в разряд демонов. Так, в западноукраинской рукописи XVI в., описывающей последние дни жизни Иуды, рассказывается, что «веки его столь разрослись, что лишили его зрения» [СМ: 90].

³ Подобная семантическая модель ‘маленький человек’ > ‘зрачок’ известна и другим индоевропейским и неиндоевропейским языкам [Siatkowski 2012: 75; Słownik prasłowiański 2: 130].

⁴ «Дивьи люди» (песыглавцы, великаны, полулюди и т. п.) являются персонажами легенд, которые восходят к книжной традиции, имеют своих книжных прототипов. Одноглазость часто характеризует сказочных персонажей, которых также нельзя ставить в один ряд с демонами – персонажами мифологических рассказов. К ним относятся Баба-яга, Лихо одноглазое и пр.

Литература

- Агапкина 2000 – *Агапкина Т.А.* Демоны как персонажи календарной мифологии // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.
- Афанасьев 1996 – *Афанасьев А.Н.* Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи // А.Н. Афанасьев. Происхождение мифа. М., 1996.

- Беновска-Събкова 1992 – *Беновска-Събкова М.* Змеят в български фолклор. София, 1992.
- Беновска-Събкова 1997 – *Беновска-Събкова М.* За една негативна магическа употреба на хляба // Хлябът в славянската култура. София, 1997.
- Богданович 1895 *Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Былички и бывальщины 1991 – Былички и бывальщины (старозаветные рассказы, записанные в Прикамье) / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М, 2000.
- Власова 1995 – *Власова М.Н.* Новая абевега русских суеверий. СПб., 1995.
- Власова 2000 – *Власова М.Н.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000.
- Галанова 2011 *Галанова М.* Представи за окоето и зрението в традиционната култура на славяноезичните балкански народи // Етнографски проблеми на народната култура. Т. 8. София, 2011.
- Гнатюк 1912 – *Гнатюк Н.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31–32.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура 2012 – *Гура А.В.* Еще о некоторых параллелях к гоголевскому Вию // Н.В. Гоголь и традиционная славянская культура. Двенадцатые Гоголевские чтения: Сб. статей по материалам Междунар. науч. конф. Москва, 30 марта – 1 апреля 2012 г. / Под общ. ред. В.П. Викуловой. Новосибирск, 2012.
- Дабева 1934 – *Дабева М.* Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1934.
- Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1: [Диалектологические заметки; народные рассказы, былички, сказки]. СПб., 1891.
- Зечевић 1978 – *Зечевић С.* Самртни обичаји у околини Зајечара // ГЕМБ. 1978. Књ. 42.
- Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // ИОЛЕАЭ. 1890. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1.

- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Мендельсон 1897 – *Мендельсон Н.М.* К поверьям о св. Касьяне // Этнографическое обозрение. 1897. Кн. 32. № 1.
- Мифологические рассказы 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Мифологические рассказы 1996 – Мифологические рассказы и легенды русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Никифоровский 1907 – *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907 (Виленский временник. Кн. 2).
- Новичкова 1995 – *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995.
- ОЛА 2009 – Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Варшава, 2009. Вып. 9: Человек.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН.
- Расковник 1995 – Расковник. Часопис за книжевност и культуру. Народна библиотека «Вук Караџић». Бр. 79–80. Београд, 1995.
- СД – Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1–5. М., 1995–2013.
- СМ – Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов. Л. (СПб.), 1965. Вып. 1.
- Толстая 1998 – *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // *Studia Mithologica Slavica.* № 1. Ljubljana, 1998.
- Толстая 1998а – *Толстая С.М.* Культурная семантика славянского *kriv- // Слово и культура. Т. 2. М., 1998.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойников // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- 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. М., 1981.
- Успенский 1982 – *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Цивьян 2000 – *Цивьян Т.В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.

- Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Barthel de Weydenthal 1921 – *Barthel de Weydenthal M.* Uroczne oczy. Lwów, 1921.
- Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. (Kultura duchowa. T. 2. Cz. 1).
- Siatkowski 2012 – *Siatkowski J.* Słowiańskie nazwy części ciała w historii i dialektach. Warszawa, 2012.
- Słownik prasłowiański – Słownik prasłowiański, opr. Zespół Zakładu Słowianoznawstwa PAN, red. F. Sławski. Wrocław, 1974 i n.
- Tomiccy 1975 – *Tomiccy J. i R.* Drzewo życia (ludowa wizja świata i człowieka). Warszawa, 1975.

С.Н. Амосова

**«...НУ ПОСЫПАТЬ
ЕЙ ГЛАЗА»:
МОТИВ НАКАЗАНИЯ
СЛЕПОТОЙ ЗА РАБОТУ
В НЕУРОЧНОЕ ВРЕМЯ**

Мотиву засорения глаз как наказания за нарушение запрета на работу в определенные дни посвящен большой раздел в словарной статье Н.И. Толстого «Глаза» в энциклопедии «Славянские древности» [Толстой 1995б: 500]. Таким неурочным временем в первую очередь являются семиотически отмеченные дни недели – пятница и воскресенье, а также различные праздничные дни. Этот мотив, связанный с народными представлениями о глазах, очень важен и широко распространен в народной культуре восточных славян.

Большая часть этих текстов связана с культом св. Параскевы Пятницы, которая является персонификацией и покровитель-

ницей пятничного дня, а также с другими сакральными персонажами (Богородицей, Иисусом Христом и др.) или же умершими родителями. Вообще, одним из доминирующих признаков в описании св. Параскевы Пятницы является запрет на работу в «неурочное» время, который исходит от нее, и наказание слепотой как следствие за нарушение этого запрета. Здесь можно выделить две основные сюжетные группы, которые связаны между собой. Первая группа – это рассказы о засорении глаз сакральным персонажам или умершим за работу в неурочное время; вторая – рассказы, связанные с наказанием болезнью глаз или слепотой за тот же проступок самих нарушителей запрета или их детей. Но, кроме того, существует еще два важных составляющих культа св. Параскевы Пятницы – это житие Параскевы Римской, где она ослепляет своего мучителя, а затем исцеляет его, а также один из иконописных иконографических типов св. Параскевы Римской, где она изображается с глазами в чаше, которую держит в руках. Анализу и сопоставлению агиографического и фольклорных текстов будет посвящена статья.

Историография вопроса

Различные элементы культа св. Параскевы Пятницы рассматривались многими исследователями, причем особое внимание всегда уделялось мотиву засорения глаз, а также тому, что св. Параскеве молились для избавления от глазных болезней. Однако большинство авторов лишь указывали на эти сюжеты, не описывая их подробно. Так, одним из первых исследователей, кто рассматривал культ св. Параскевы в русской народной культуре, был А.Н. Афанасьев. Он видел в этой традиции ее почитания замену культа языческих богинь плодородия, солнца, весны – Фрейи или Сивы, которым была посвящена пятница: в этот день запрещалось работать, чтобы «не запылить светозарного лика и зорких глаз богини». Св. Параскева как их «наследница» наказывает тех, кто работает в тот же день и засоряет им глаза [Афанасьев 1994: 231–241]. В ряде других статей и публикаций авторов второй половины XIX – начала XX в. св. Параскева Пятница также рассматривается, вслед за Афанасьевым, как «заменитель» языческих богинь, поэтому запрет на прядение в пятницу связывается с культом солнца и

плодородия (см, напр.: [Калинский 1997: 43–50; Львовский 1902: 196–198; Можаровский 1903: 10–19]).

В 1875–1877 гг. появляется цикл статей А.Н. Веселовского «Опыты по истории развития христианской легенды». В них рассматриваются вопросы, связанные с персонифицированными днями недели, письменным и устным текстами о почитании определенных дней. А.Н. Веселовский проанализировал восточнославянские легенды о св. Пятнице и об ослеплении ею пряжи, соотнеся эти сюжеты с западноевропейскими легендами о Берте – олицетворении Святков. Он утверждал, что это самозародившиеся сюжеты и развитие образов Пятницы и Берты происходит в одном ключе: от них исходит запрет на работу в определенное время и эти персонажи карают слепотой и другими недугами тех, кто нарушает данный запрет [Веселовский 1876: 203–225].

Исследователи XX–XXI вв. тоже обращались к сюжетам, связанным с работой в неурочное время и наказаниями за это, которые исходят от св. Параскевы Пятницы или других персонажей-персонификаций дней недели. Календарные запреты и наказания за них вскоре становятся основным материалом при рассмотрении представлений о св. Параскеве [Павлова 1985: 66–69; Левкиевская, Толстая 2004: 631–633]. Так, С.М. Толстая указывает на то, что персонификации дней недели (в том числе св. Параскева Пятница) – это особый разряд календарных демонов [Толстая 2005: 383].

Американские исследователи феминистского направления также часто анализировали образ св. Параскевы-Пятницы у славян. Например, М. Матосян описывает св. Параскеву-Пятницу как домашнего духа, который по ночам сидит на печи и прядет [Matossian 1973: 332–334]. Одна из главных функций св. Параскевы, по мнению исследовательницы, наказание слепотой пряжи, которые работают в пятницу. Вообще, одной из важнейших характеристик св. Параскевы Пятницы является ее связь с прядением и ткачеством, что характеризует многих божеств (Афины, Кору, Персефону, Кибелу и др.), которые были одновременно и божествами судьбы [Ibid.: 332–334]. Мотив ослепления пряжи, по мнению исследователей, был привнесен в культ св. Параскевы Пятницы от богинь-пряж, «наследницей» которых она является, и ничего христианского в сюжете о наказании слепотой нет [Grossman 1980: 38–42; Hubbs 1998: 116–123; Ivanits 1989: 33–35].

Работа американской исследовательницы И. Левин начинается с описания тех функций, которые приписывались св. Параскеве, после чего Левин критикует исследователей, утверждавших, что культ св. Параскевы – это пережиток дохристианских верований в богиню Мокошь [Левин 2004: 141–144]. Она пишет о том, что многие составляющие культа св. Параскевы Пятницы находят свой источник в агиографических текстах, включая мотив наказания слепотой, а также ее функцию избавительницы от глазных болезней [Там же: 144; 152–159].

Нужно отметить, что, несмотря на довольно большой объем различной научной литературы, написанной по этой теме, сами тексты до сих пор не были подробно проанализированы. Они лишь рассматривались в контексте других текстов о св. Параскеве-Пятнице и редко сопоставлялись с иными схожими сюжетами. Как уже было указано во вступлении, мы можем выделить две группы сюжетов, связанных с работой в неурочное время.

Засорение глаз сакральным персонажам и умершим

В мифологических рассказах, записанных в разное время, существует устойчивый сюжет о том, что работа в пятницу (обычно речь идет о женских работах) приводит к страданиям персонажа-персонификации этого дня – св. Параскевы Пятницы. Она является наяву или во сне тем, кто нарушает запрет, и говорит о том, что она испачкана, больна и у нее засорены глаза из-за того, что женщины работают:

Скрозь у пятницу не прали [была] бэрэменна, то йей удалось, удалось шо нэ прийшлы, будо б то [женщина говорит]: «Вы же робите в те дни на собие (то понэдэлак, уторак, сэзда, чэтвер – пряли, суббота – пряли), а то мае пятница. *Затылите мене очи*». Сама Пятница, молодая у чорном, белые распушчены волосы [Полесский архив; Черниговская обл. Куликовский р-н, с. Ковчин. ГКИ].

НН: Ну как уже белье не стирают, полы не моют в пятницу, говорят, если белье стираешь, глаза ей грязной водой залива-

ешь. И стираешь то же самое. Стараешься уже в пятницу не, не заниматься этим делом [пауза]

НН: Пятница в каждой церкви есть не только в этой одной, в каждой... Вот примерно в Ленинграде [пауза]

Соб.: Только стирать нельзя?

НН: Вот стирать нельзя, Пятнице – магушке *грязной водой заливаешь глаза*. Якобы кому-то она приснилась. Молодуче. Это был такой разговор, что да, молодуче приснилась. Что, детушка моя, что ж ты по пятницам стираешь, полы моешь, ведь ты *мне очень глаза заливаешь* [АГ, 98-08-16-36, НН].

Одна женщина рассказывала, будто приходила к ней Параскева: идет вся в грязной одежде, *глаза грязью залеплены*, а грудь коростой покрыта. «Это, – говорит, – из-за вас, потому что в пятницу стирается. Большой это грех. Вся я через это в грязи». После этого женщины и перестали стирать в пятницу, и Параскева больше не болеет [Шарапов 2001: 149].

Но существует и большое количество рассказов, в которых работа в неурочное время приводит к «страданиям» не только св. Параскевы Пятницы, но и умерших родителей и Божьей Матери или Иисуса Христа. Такие тексты также относятся к тому, что люди работают в неурочное время (праздники или поминальные дни). Совершение одного и того же действия (стирка белья в воскресный день) приводит, таким образом, к одному и тому же результату, но связывается с разными персонажами: «...и тетя Люба, и мама говорили, что мыться и стирать в воскресенье до обеда, пока идет обедня, нельзя, *глаза родителям заливаешь*. Этой водой мыльной» [ПМА, жен. 1956 г. р.]; «...а стирать и полоскать вообще ни в какое воскресенье никакое стирать нельзя. Ни в коем случае стирать и полоскать нельзя. Делай хоть другое дело, но пол не мой. И пусть лучше грязно лежит, но не стирай и не мой. Говорят, что *Иисуса Христа глаза... брызгаешь глаза грязным своим*, этой водичкой, вот» [ЕУ-Мошен-01; 40, ВМА]. Засорение глаз умершим или св. Параскеве Пятнице является также следствием прядения в пятницу: «...большим грехом почитается мыкать мычки и прясть пряжу в пятницу, чтобы не оскорбить усопших родителей, которым будто бы кострика и шелуха конопляная может засорить глаза» [Малыхин 1853: 215]; «...в пятницу нельзя ни ткать, ни прясть шерсть, чтобы не засорить глаза покойникам»

[Бубнов 1893: 226, № 54]; «...у пятницу у всяку не мажут, шоб не замазати родителем очей» [Толстой 1995а: 1990]; «...в этот день не прядут оттого, что боятся засорить глаза Пятнице» [Селиванов 1886: 70].

Эти тексты демонстрируют нам пример «типологического схождения между персонажами мира сакрального и мира мертвых» [Штырков 2001: 201]. Вообще, в славянской традиционной культуре существовало большое количество ритуалов, связанных со зрением умерших, направленных на то, чтобы на том свете они могли видеть [Толстой 1995а: 191; Толстой 1995б: 501]. Засорение глаз связано с идеей «неблагополучного» пребывания в загробном мире [Толстой 1995а: 205]. Таким образом, сюжет о засорении глаз св. Параскеве Пятнице существует в широком контексте засорения глаз различным сакральным персонажам и умершим родителям.

Засорение глаз как наказание за нарушение запрета на работу в отмеченные дни

Второй тип мотивов, связанных с работой в неурочное время, – наказание слепотой тех, кто нарушает запрет. Один из самых известных мифологических рассказов с этим мотивом приводит А.Н. Афанасьев в сборнике легенд.

Когда-то одна баба не почла матушку Пятницу и начала прядиво мыкать да вертеть. Попряла она до обеда, и вдруг сон на нее нашел – такой могучий сон! Уснула она, вдруг отворилась дверь, и входит, вишь, матушка Пятница воочью всем, в белом шушуне, сердитая такая! И шмыг прямо к бабе, что пряла-то. Набрала в горсть кострики с пола, какая отлетала-то от мочек, и *ну посыпать ей глаза*, и ну посыпать! Посыпала да и была такова: поминай как звали! Ничего и не молвила, сердечная. Та баба как проснулась, так и взвыла благим матом от глаз, и не ведая, от чего они заболели. Другие бабы сидят в ужасын и учили вопить: Ух ты окаянная! Заслужила казнь лютую от матушки Пятницы!.. [Афанасьев 1990: 84–85].

Именно этот текст позволял большинству исследователей заключать, что св. Параскева наказывает слепотой тех, кто работает в пятницу. Анализируя сюжет, хотелось бы отметить несколько важных моментов. Во-первых, такой вид наказания (болезнь глаз у нарушителя запретов на работу в определенные дни), так же как и остальные виды воздаяния за подобные грехи, «строится по универсальному принципу эквивалентности преступления и наказания», хотя и «на более высоком уровне – уровне не конкретных текстов, а традиционной семантики» [Штырков 2001: 201]: человек своими действиями (стиркой или прядением) засоряет глаза умерших или святых, и за это он тоже может быть наказан слепотой. Таким образом, эти сакральные персонажи являются и теми, кто страдает от работы в неурочное время, и теми, кто наказывает за этот грех. Причем мы здесь видим полную симметрию «страдания» и наказания.

Во-вторых, обращаясь к тексту, приведенному Афанасьевым, важно подчеркнуть его сходство с житием св. Параскевы Римской, в котором говорится, что во время мучений эта святая плеснула горячей смолой в лицо своему мучителю императору Антонину Пию, после чего он ослеп. В свою очередь женщина, которая прядет в пятницу, мучает св. Параскеву, и та наказывает ее болезнью глаз. Кроме того, св. Параскева Римская на многих иконах изображалась с чашей, в которую помещены глаза. Здесь стоит уточнить, что (как отмечали исследователи культа св. Параскевы Пятницы) в народном культе св. Параскевы две святые – Параскева Римская и Параскева Пятница Сербская – сливаются в один образ. Но при этом возможно, что сходство сюжетов текста жития св. Параскевы Римской и сюжета о наказании за работу в неурочное время является случайным совпадением.

Нужно также отметить, что в нашей коллекции текстов о наказании за работу в пятничный день (всего их у нас около сорока, записанных в разное время, от второй половины XIX до XX в., на разных территориях Украины, Белоруссии и России, опубликованных в различных этнографических изданиях или хранящихся в архивах) это единственный текст, где св. Параскева Пятница наказывает слепотой. В других случаях формы наказания оказываются самыми разными: св. Параскева колет нарушительницу запрета веретеном или спицей: «[Пятница] да взяла железную спицу, которой кудель льну к копылу привязывают, и стала тыкать ей бабу. Тыкала, тыкала, пока до полусмерти не

истыкала» [Максимов 1995: 655–656]. Интересно, что для данного варианта наказания тех, кто работает в неурочное время, есть сходные тексты, которые являются отсылкой к страданию сакрального персонажа из-за этого нарушения. Персонаж – персонификация дня недели обычно жалуется, что женщины, которые прядут по пятницам, колют его своими веретенами, в доказательство информанты иногда приводят икону Богоматери Семистрельной: «Пятница, моя мати казала, е такэ икона – жэнщина намулевана, верэтенау плечи понатыканы. . .» [Полесский архив, Житомирская область, Овручский р-н, с. Журба; Вельгемина Лаврентевна Заадская 1913 г. р.]. Кроме этого вида наказания св. Пятница может еще «крутить голову», давать трудное задание (напрясть 12, 20 или 40 веретен за короткий период времени): «Ну, на ж тоби двенадцать веретен; поky я округ хаты трычи обйду, шоб ты понапрядала почынки и шоб ты мени их выдала» [Милорадович 1902: 274–275] и т. д.

Таким образом, наказание слепотой не является самым распространенным для данного типа мифологических рассказов. Однако большинство исследователей утверждают, что св. Параскева наказывается именно слепотой. Такая идея связана, во-первых, с популярностью и широкой растиражированностью сборника легенд А.Н. Афанасьева, а во-вторых, с тем, что записанный Афанасьевым рассказ симметричен мифологическим текстам, в которых говорится о том, что при работе в неурочное время засоряются глаза умерших или сакральных персонажей.

Однако кроме мотива слепоты для текстов о наказании за работу в неурочное время частотны и другие мотивы, связанные со страданиями сакральных персонажей и наказаниями за нарушения запрета. Первое – мотив физического мучения персонажа: чаще всего св. Параскева Пятница жалуется на то, что работающие женщины колют ее веретенами, либо просто является израненной и в крови: «Трэпали мы кались и прыснилось, вашла людина у хату, и обковяна и по лицу кров тэкла: “Я Пятница!” Больше всех не буду ў пятницу прясты, – каже, – протиў пятницы пришла, кайстрицею мэнэ скололи. В черном, доўга вийшла» [Полесский архив, Черниговская обл., Куликовский р-н, с. Ковчин. УГА]. Страдание мифологического персонажа и наказание нарушителей запрета в этих текстах тоже абсолютно симметричны: св. Параскева колет веретеном тех, кто работает в неурочное время.

Второе – мотив загрязнения: персонаж в этих рассказах часто является в грязной рваной одежде по причине того, что люди пачкают их, работая в праздники: «Бабок, садись, говорит, провезу, а э-э а потом шофер и спрашивает: “Че ты такая мокрая, грязная?” Да, она говорит: “За то, что ваши жонки мылись по воскресеньям платье, а на нас воду выльют”» [АГ, 98-08-86-47]. Вред, нанесенный сакральному персонажу, находит зеркальное отражение в форме загробного возмездия: «Кто в пятницу полы моет, тот на том свете в помоях валяться будет» [Веселовский 1876: 215].

Таким образом, слепота не является единственным наказанием за нарушение запрета на работу в неурочное время, так же как и засорение глаз сакральным персонажам и умершим – не единственный мотив в данного типа мифологических рассказах. Но в целом мы видим, что слепота выступает здесь как универсальный мотив наказания, а идея «чистоты» глаз и зрения сакральных персонажей, умерших, да и обычных людей, оказывается важной частью «нормального» существования как на том, так и на этом свете.

Литература

- Афанасьев 1990 – *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. Новосибирск, 1990.
- Афанасьев 1994 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1.
- Бубнов 1893 – *Бубнов А.* Село Рагули, Ставропольской губ. Новогригорьевского уезда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 16.
- Веселовский 1876 – *Веселовский А.Н.* Опыт по истории развития христианской легенды: Берта, Анастасия и Пятница. Эпистолия о неделе // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Март.
- Калинский 1997 – *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1997.
- Левин 2004 – *Левин И.* Христианские источники культа св. Параскевы // Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004.

- Левкиевская, Толстая 2004 – *Левкиевская Е.Е., Толстая С.М.* Параскева Пятница // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Отв. ред. Н.И. Толстой. Т. 3: К–П. М., 2004.
- Львовский 1902 – *Львовский Л.* Пятница в жизни русского народа // Живописная Россия. 1902. Т. 2.
- Максимов 1995 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Куль хлеба. Смоленск, 1995.
- Малыхин 1853 – *Малыхин П.* Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда // Этнографический сборник, издаваемый импер. РГО. Вып. 1. СПб, 1853.
- Милорадович 1902 – *Милорадович В.П.* Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице // Киевская старина. 1902. № 5.
- Можаровский 1903 – *Можаровский А.* Отголоски старины и народности: Собр. очерков и заметок из периодических изданий. Тамбов, 1903.
- Павлова 1985 – *Павлова М.Р.* Среда и пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1985.
- Селиванов 1886 – *Селиванов А.И.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Т. 2. Воронеж, 1886.
- Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Антропонимы в полесской календарной терминологии // Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстой 1995а – *Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойников // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1991.
- Толстой 1995б – *Толстой Н.И.* Глаза // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1 / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1995.
- Шарапов 2001 – *Шарапов В.Э.* Заветные и храмовые праздники у современных сельских коми // Христианство и язычество. Сыктывкар, 2001.
- Штырков 2001 – *Штырков С.А.* Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии ЕУСПБ / Отв. ред. А.К. Байбурун. Вып. 1. СПб., 2001.
- Grossman 1980 – *Grossman J.D.* Feminine Images in Old Russian Literature and Art // California Slavic Studies. 1980. V. 11.
- Hubbs 1993 – *Hubbs J.* Mother Russia: The Feminine Myth in Russian culture. Bloomington, 1988.

Ivanits 1989 – *Ivanits L.J. Russian Folk Belief*. N.Y., 1989.

Matossian 1973 – *Matossian M.K. "In the Beginning, God was a Woman" // Journal of Social History*. 1973. V. 6. № 3.

Архивные материалы

АГ, 98-08-16-36, НН – Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Тверской обл., Андреапольском р-не, д. Лебедево (?), от Надежды Никаноровны, приibl. 1929 г. р.

АГ, 98-08-86-47 – Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Псковской обл., Локнянском р-не, с. Подберезье, от Ивановой Марии Семеновны, 1932 г. р.; Сорокиной Прасковьи Антиповны, 1909 г. р.

ЕУ-Мошен-01; 40, ВМА – Фольклорный архив Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в Новгородской области, с. Мошенском, от Матрены Александровны Вальцевой, 1920 г. р.

ПМА, жен. 1956 г. р. – полевые материалы автора, зап. в г. Кирове от женщины 1956 г. р.

Н.В. Петров

**ДУРНОЙ ГЛАЗ:
ТРАДИЦИЯ,
СОВРЕМЕННОСТЬ,
ИНТЕРНЕТ**

Куда ни проникало этнографическое изучение – оно везде встречало поверья в сглаз; и в настоящее время было бы неразрешимой загадкой, если бы на земном шаре отыскался бы народ без поверий о сглазе; такого случая и допустить нельзя, так как он стал бы в резкое противоречие со всем строем элементарной народной психологии

[Сумцов 1896: 1]

Представления о дурном глазе, сочетающие объекты, предметы и явления, объективная связь между которыми невозможна (похвала человека напрямую не связана с его последующей болезнью), относятся к числу считанных универсалий человеческой культуры. Феномену сглаза посвящено достаточно большое количество научных работ, причем определения, которые даются исследователями, и анализ представлений о сглазе базируются в основном на текстах конца XIX – середины XX в. Представляется, что определение

© Петров Н.В., 2014

Работа выполнена при поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

сглаза в обобщающих научных работах (написанных в первую очередь на русском языке) не совсем корректно: для иллюстрации обобщающих положений исследователи подбирают «нужные» тексты, а «неудобные» свидетельства игнорируются. Так, различаются понятия *сглаз* и *порча*, часто сглаз описывается в терминах визуального воздействия на объект, явление сглаза трактуется как средство, направленное на отторжение, отделение личности из социума. Безусловно, стремление построить обобщающую и непротиворечивую картину приводит к уязвимости доказательств такого построения, а вошедший в обиход термин (в данном случае это *сглаз*) постепенно теряет нюансы значений.

Для того чтобы показать, в каком виде на самом деле бытовали и до сих пор существуют представления о сглазе, я решил проанализировать три вида источников: 1) обобщающие публикации о сглазе, основанные на локальных материалах прежде всего XIX – середины XX в. (или на более поздних выборочных примерах); 2) сборники с современными записями фольклорных текстов (1980–2013 гг.), в которых тексты о сглазе вынесены в отдельный раздел; 3) интернет-источники (использовались поиск и анализ ключевых слов, введенных на русском языке в системе Яндекс в 2013 г.).

Дурной глаз: определения и объяснения

К сожалению, трудно избежать трюизмов, краткости и неточностей при пересказе различных концепций, доктрин, которые пытаются объяснить это явление: они довольно прочно пристали к дисциплинам, обращаясь к описанию сглаза. В любом случае обзор подходов к анализу суеверных представлений, в поле которых включается *сглаз* (часто наряду с *порчей*, *колдовством*, *приметами*, *предписаниями*, *запретами*), поможет определиться с основными понятиями и объяснительными моделями, использующимися в этой области. Кроме того, некоторые теории, рассматриваемые здесь, возможно, будут новыми для читателя и позволят в дальнейшем приспособлять их к изучению описываемого явления¹.

Сглаз – исключительно устойчивое представление, фиксирующееся с равной степенью интенсивности в деревне XIX–XXI вв. и в современном городе. Чаще всего сглаз описывается в контексте более широкого явления – *колдовства*.

Подходов к рассмотрению дурного глаза не так уж много: для объяснения этого широко распространенного² суеверия используются медицинские (более узко – офтальмологические), социологические, психологические, антропологические теории, семиотические и этнолингвистические подходы в фольклористике. Еще в 1910 г. офтальмолог Зигфрид Зелигман опубликовал большую работу с обзором более чем 2000 источников «Дурной глаз и сродные с ним явления» [Seligman 1910], в которой описал большинство европейских представлений о дурном глазе (ср. подобную работу на южнославянском материале [Ђорђевић 1938]). Из обобщающих исследований по теме см. также: [Jones 1951; Dundes 1981, Hauschild 1982]. Историю дискурса о колдовстве достаточно полно описала в своей монографии О.Б. Христофорова [Христофорова 2010].

Одна из интересных идей, объясняющая распространенность и всеобщность веры в сглаз, принадлежит Д. Фостеру. По его мнению, представление о дурном глазе – это способ актуализации социальной зависти, направленной на имущество, семью и здоровье соседей. Зависть – ‘*envy*’ от лат. ‘*in + vedere*’ – «смотреть с умыслом / злобой». Таким образом Д. Фостер сконструировал часть представлений о дурном глазе как о феномене, тесно связанном с взглядом и завистью [Foster 1972: 166–170].

В медицинской антропологии сглаз наряду с другими сверхъестественными представлениями рассматривается как механизм, который поддерживает социальный контроль и порядок в том или ином обществе [Landy 1977].

Кларенс Мэлони в предисловии к сборнику про сглаз [Maloney 1976: 7–8] выделяет семь основных признаков сглаза, присущих всем известным сообществам:

- 1) сила исходит из глаз или рта и поражает некоторый объект или человека;
- 2) пострадавший объект значим для владельца, а его повреждение, порча – неожиданность;
- 3) обладатель дурного глаза может не знать, что у него дурной глаз;

- 4) человек не всегда в состоянии определить источник сглаза;
- 5) воздействия дурного глаза можно избежать, а его последствия могут быть изменены или излечены некоторыми способами, ритуалами или символами;
- 6) это верование помогает объяснить или рационализировать болезнь, неудачу или потерю имущества – животных, урожая;
- 7) понятие о дурном глазе функционирует в обществах, где есть понятие зависти.

Для объяснения столь широкого распространения веры в дурной глаз (в принципе и для широкого распространения суеверий) может быть полезен следующий эксперимент. В социальной психологии известен эффект Розенталя (эффект Пигмалиона, *самореализующееся пророчество*), который заключается в следующем: ожидание человеком реализации предсказания не в последнюю очередь детерминирует, во-первых, характер действий этого человека, во-вторых, «нужную» интерпретацию результатов аудитории. Все это, в конечном счете, и провоцирует осуществление предсказания³.

Обратимся теперь к общим исследованиям, в которых понятие сглаза рассматривается на славянском и русском материале. В обзорной энциклопедической статье Е.Е. Левкиевской определение сглаза звучит так: «Сглаз, уроки, вредоносное магическое воздействие на человека, его хозяйство, работу и скот посредством взгляда, слов похвалы, злых, завистливых мыслей и намерений. Результатом сглаза являются болезни, разлад в семейных отношениях, бесплодие людей и скота, неурожай, неудачи в делах, расстройство хозяйства в тяжелых случаях – смерть людей и падеж скота. В отличие от порчи, вредоносный результат которой достигается с помощью разных форм контактной магии, сглаз осуществляется исключительно нематериальными способами воздействия и не обязательно намеренно» [Левкиевская 2009: 597]. Детально анализируются лексемы, которыми обозначается сглаз; описываются признаки людей, которые способны причинять вред другим людям (имеющие злой глаз, неправильно рожденные, дважды приученные к груди, рожденные в определенный день, люди с физическими патологиями, люди с отличительным цветом глаз, колдуны), животные, мифологические существа. Обрисовано определенное

время, когда человек может сглазить, те, кто подвержен сглазу (люди, находящиеся в переходном состоянии, животные после отела, растения после цветения, работа в процессе ее выполнения, различные хозяйственные орудия). Описаны результаты сглаза (болезни, беспокойство, бесплодие, смерть) и методы определения сглаза магическими специалистами (с помощью угольков, нитки, яйца), лечения (различные очистительные обряды: окуривание, омывание, использование соли, золы, перерождение, уничтожение, заговоры, амулеты, нечистоты, кукиш), стратегии сокрытия жертвы (скрывали имя, накрывали платком) [Левкиевская 2009].

Л. Раденкович в статье 2005 г. говорит: «...сглаз – магическое действие, отделяющее содержание от формы с помощью слова, причем форма здесь является носителем качества: слово, “упав” на живое существо, “лежа” на нем, вбирает его качества и “улетает” к своему хозяину. Это раздвоение и перенос качеств способен совершить человек-демон, то есть такой человек, который тем или иным образом связан с потусторонним миром. Его глаза смотрят на этот и на тот свет, поэтому он является “вратами”, через которые могут пройти отнятые качества у человека» [Раденкович 2005: 34]. Это хорошая концепция, действительно пытающаяся объяснить работающий механизм сглаза, но слишком холистская. Как и во всех такого рода общих объяснительных моделях, любая деталь может быть связана с другой только потому, что так хочет исследователь (в данной статье связываются между собой представления о том, что может сглазить человек, которого мать снова начинала кормить, один раз отлучив от груди, история о фараонах, которых отлучали от груди, и предписания тушить пожар от молнии молоком).

Т.Б. Щепанская одна из первых в России использует социологические теории для описания сглаза: «Сглаз – код и средство активизации программ отторжения... страхом сглаза мотивируют избегание общения, фотографирования – любых форм контакта ребенка с внешним миром» [Щепанская 2001: 246; Щепанская 2003: 166]. Такое понимание этого феномена (отторжение личности из социума) основано, по мнению Щепанской, на представлении о маргинальности личностей, которые могут сглазить (по мнению исследователя, это старухи, многоженцы, дети, люди с физическими отклонениями и т. п.). Маргинальность этих людей объясняется исследователем в терминах нарушения брачно-репро-

дуктивных норм, т. е. человек, который находится за пределами детородного возраста либо в силу каких-либо причин не вступающий в брачные отношения, наделяется способностью сглазить и должен быть отторгнут социумом.

М. Хаккарайнен для объяснения феномена сглаза в сообществе жителей пос. Марково (Чукотский АО) модифицирует и использует концепцию М. Дуглас о власти символов, которые генерируются в определенном социальном окружении и осуществляют контроль над этим окружением [Douglas 1970]: «Концептуальная широта и неопределенность представления о *сглазе* делает его гибким инструментом манипуляции общественными отношениями. На основании приписываемой ему склонности к сглазу – глазливости человек может быть исключен из социального взаимодействия. Излишне говорить, что это может зависеть от характера личных взаимоотношений. Понятие сглаза допускает наличие подвижных границ внутри социума и может быть эффективным механизмом маргинализации индивида или группы» [Хаккарайнен 2005: 81].

Таким образом, анализ представлений о сглазе в научной литературе в целом показывает следующее.

1. Феномен сглаза очень хорошо описан практически во всех традиционных культурах. Анализируются агенты сглаза (речь, похвальба, завистливые мысли, глаза), жертвы сглаза (люди, находящиеся в переходном состоянии или имеющие сложный социальный статус), виновники сглаза (все, чей способ рождения, воспитания, социальный статус, физический облик или поведение отличались от конвенций и стандартов, принятых в данном обществе), результаты сглаза (разлад в семье, неудачи в деле, падеж скота, болезни, смерть и проч.), вербальные, акциональные и материальные обереги от сглаза (закрывание объекта, ритуальный обман, отгонные жесты и др.).
2. Сглаз объясняется вредоносным действием демона (слово, действие), которое отделяет лучшие качества жертвы от нее самой. Хорошее качество похищается словом, мыслью, взглядом демона и улетает в демонический мир через врата – глаза демонического персонажа.
3. Сглаз – это средство и код программ отторжения «чужого», не соответствующего репродуктивным нормам, принятым в данном сообществе, эффективное средство маргинализации индивида или группы.

4. На формирование верований в дурной глаз не влияют род деятельности, возраст и уровень образования. Главным фактором формирования суеверий является ранний детский опыт обращения к магическим специалистам по инициативе родителей.

Кроме того, исследования, посвященные сглазу, основанные на славянском и русском материале конца XIX – середины XX в., представляют исследователю довольно общую и непротиворечивую картину, где:

- сглаз и порча различаются по степени нематериальности воздействия и ненамеренностью / намеренностью воздействия;
- сглаз описывается через термины и глаголы, использующие семы «видеть», «говорить», «думать», «делать»;
- те, кто может сглазить, должны иметь признаки демона, обладать соматическими отклонениями (неполнотой формы, асимметрией), выраженными иноэтническими признаками, обладать особым знанием, быть людьми с отклонениями от социальной нормы и с нарушениями брачно-репродуктивных норм;
- объекты, на которые направлено вредоносное воздействие, обладают витальной ценностью (здоровье, дети, хозяйство, работа), причем порча оказывает на них более губительные последствия, чем сглаз;
- берегами от сглаза являются молитвенные обращения и отгонные либо укрывающие предметы, сокрытие имени ребенка;
- последствия сглаза устраняют магические специалисты, устраняют прежде всего у взрослых половозрелых жертв; детский сглаз могут устранить в том числе и близкие родственники;
- средством исцеления от сглаза являются различные очистительные мероприятия (максимальное количество примеров, где лечат детей, связано с литьем воды).

Описанная картина очень привлекательна прежде всего в силу ее системности. Исследователи, описывая представления о дурном глазе, следуют своей концепции, подбирая нужные примеры из общей массы текстов о сглазе и порче и не замечая остальных случаев. На мой взгляд, представления о сглазе в народной традиции аморфны, сглаз и порча практически не различаются, сглазить может *каждый* и *каждого*.

Сглазить могут все?

Какая картина предстанет перед исследователем, если рассмотреть представления о сглазе, зафиксированные в недавнем прошлом и опубликованные наряду с другими мифологическими текстами в региональных сборниках?

Для анализа привлекаются тексты 1980–2013 гг., записанные в Архангельской и Нижегородской областях [Былички и бывальщины 2011; Дранникова, Разумова 2009; Знатки 2013]. Выбор сборников обусловлен полнотой представленного материала (всего более 2000 текстов, среди которых имеются отдельные разделы с текстами о сглазе и порче) и временем записи (в диапазоне последних 30 лет)⁴. Выбранный материал может показаться слишком диалектным, а соответственно основанные на его анализе выводы – ареальными. Однако подчеркну, что представление о феномене и сам феномен могут сильно различаться: исследователь может предполагать, что его материал организован по-другому, он может приводить частные примеры, которыми можно доказать что угодно. Именно поэтому были выбраны системно *опубликованные тексты*, находящиеся в сборниках наряду с другими материалами⁵.

Если в научной литературе утверждается, что те, кто может сглазить, должны иметь соматические отклонения, обладать иноэтническими признаками и особым знанием, иметь отклонения от социальной нормы и нарушать брачно-репродуктивные нормы, то представления о тех, кто может сглазить в современной севернорусской (нижегородской) деревне, на удивление неопределенны; о нарушителях норм воспроизводства речи практически не идет:

[Вы говорили про людей, которые могут сглазить, здесь рассказывали, что такие бывают?] Ну... бывают такие люди. [А как они выглядят?] Да... обыкновенно... но... в... бывает, что... бывают такие вот люди, какие-то они... не знаю, чего в них есть... нь... не понимаю... Но бывают люди такие, я надеюсь... бывают [АЛФ, Низовье-Филинская'2013, ЦЗИ, ННИ].

В текстах довольно частотна идея: *какие-то* люди есть, которые могут *чего-то* сделать. Неопределенность по отношению к носителю дурного глаза обусловлена, вероятно, раз-

мытостью представлений⁶ о нем и о сглазе: *порча*, *колдовство*, *сглаз* – все это явления, приносящие вред детям, хозяйству или личному здоровью, либо пришедшие из неопределенного места, пространства (с ветру), либо насланные другим человеком. Таким образом, эти три феномена подводятся под общее основание – нанесение вреда, часто в виде болезни (более или менее серьезной). В большинстве доступных мне фольклорных текстов понятия *колдовство*, *порча* и *сглаз* употребляются в одном контексте, применяются к одним и тем же ситуациям и обозначают одно и то же – направленное или ненаправленное воздействие на человека.

[Сглазить кого можно?] Любого человека. И это довольно распространено [Знатки 2013. № 72].

...так вот обыкновенные сельчане. Что вот нанесет, например, ц'еловек тебе зло какое-нибудь, и вот они озлились и вот что-нибудь дак сделали. Или там чтобы вот двор испортили у скота... [Знатки 2013. № 101].

Вот примечали вы, к примеру, что некоторые люди при встрече любят похлопывать приятеля по плечу или по рукаву? Да, конечно, примечали. И, вроде бы, ничего в этом плохого нет: так, по дружбе, мол, похлопывают. Я тоже долго так думала. Ан нет! Это они так свой негатив на собеседника сбрасывают, точно. Это ж все равно, что порчу на человека наслать, а может, и хуже... [Былички и бывальщины 2011. № 466].

В записях конца ХХ – начала ХХI в. способность сглазить приписывается как простым людям – непрофессионалам, которые делают это случайно, так и магическим специалистам: колдуны могут специально «испортить» людей, «сделать на зло» и, собственно, сглазить.

Ну, сглаз – это вообще странная штука. Сглазить. чего там. Вот только преднамеренно можно сделать такую вещь [Знатки 2013. № 99];

У нас в деревне был чертятник, он чертей за деньги покупает у нечистого. Сглазить может, тогда щека распухнет, надо лампадным маслом мазать от трех иконок, тогда пройдет [Нижегородское Поволжье 2007. № 923].

Иногда вопрос собирателя фольклора провоцирует ответную реплику информанта. Причем, если собиратель спрашивает о людях, которые *могут не так посмотреть*, то информанты сразу начинают рассказывать о колдунах. В приведенном ниже тексте это становится понятным, когда информанты говорят о мотивах передачи магического знания.

[Не говорили, что у вас здесь люди какие-то есть, которые могут как-то не так посмотреть?] [БНЕ и КНФ говорят хором:] Да, есть, есть. [КНФ:] Везде есть эти люди. [БНЕ:] Везде есть. [И что будет?] [КНФ:] Такие есть, таки... [БНЕ:] А ничего не будет такого... ну, кто как... перенесёт. [А что-нибудь слышали про таких людей?] Нет, есь. [КНФ говорит одновременно:] Да почему, они таки есть, видите, есть, и у нас таки люди бывали, и всё, бывает, что... ведь... друг от дружки передают они. Например, вот старый человек уже... думает, что уж нет, старый, моло... умирать вот что... ну, придётся, так передавали. [А как передавали?] А вот уж мы не зна[е]м, как [о]ни передают они не объявляют. Вот, например, дьк я, если я знаю чего-то, да, я позвала и... и всё и передала... а никто и не знает, чё... [АЛФ, Низовье-Семерино'2013, БНЕ, КНФ].

В действительности носитель сглаза не обязательно должен иметь отклонение от какой-либо нормы: быть трехглазым, двоеженцем или колдуном – расхожие примеры, безусловно, встречаются в заговорах, а массовое цитирование одного и того же фрагмента способно существенно повлиять на научный дискурс⁷. Ситуация «сглазить может каждый» описывается в заговорах от сглаза. Перечисляются все возможные ипостаси человека (черноволосые, простоволосые, встречные, перешедшие дорогу, двоеженцы, однозубые, злые, ненавидящие и проч.): «...от девки от черноголовки, от стрешнаго и поперешнаго...» [Ефименко 1864]; «...от депки от пустоволоски, от бабы нечистоделки, от трежоного и от двужоного, от одножоного, и от треглазого, от двуглазого, от одноглазого, от трезубого, от двузубого, от однозубого, от цёрной пецени, и от горецей крови, и от колдуна, и от колдуныи, и от едуна и от едуныи» [Мансикка 1926: 192].

В анализируемых текстах основными ценностями, которые подвержены вредоносному воздействию сглаза, являются *дети, здоровье, благополучие, скот*. Человек полу-

чает в результате сглаза недомогание, болезнь, беспокойного ребенка, засохшие растения на огороде, убежавшую скотину. При организации таких нарративов вступают в силу критерии социального, профессионального, личного, психологического порядка фильтры, через которые носителем традиции пропускаются фольклорные сюжеты.

Информанта опоили водкой («меня как-то девушка одна водочкой напоила, угостила...»), после чего он почувствовал себя плохо и интерпретировал этот случай как сглаз: «Вот с этих пор я действительно начал верить, что действительно сглазили».

И сглаз тоже. Ну, вот я хотя бы могу собственный пример рассказать. Что у меня все было нормально в жизни, ну, относительно нормально... Выпивал, конечно, и в ментовку залетал, бывало. И, короче... выпили, как-то, все нормально, и мне как-то, кто-то меня обидел, или там, знаешь, непонимание... короче, случилась, и меня повело – голову, и наутро просыпаюсь... короче, все. Так выхожу, вот так, знаешь, как колес наелся, ладно, первый день думаю, ладно похмелье... Третий день, четвертый, пятый... Короче, на шестой день вот просто, знаешь, все в замедленном действии, вот для тебя все нормально, а двигаешься в замедленном действии все. С ума сходишь, короче, не знаешь сам, куда себя деть, я уж хотел все, лежу в ванной, в ванную залез, думаю что, хоть вены себе перерезать... себе. Мама говорит: «Пойдем к бабке, так бабка заговорит чего» [Знатки 2013. № 72].

Заметим, что в данном тексте говорится о *сглазе*, но используется известный мотив «наговоренного напитка», действие не случайно, а направлено на человека, используется контактная магия (и таким образом приравнивается к семантическому и структурному описанию *порчи*). И во многих текстах будут семантические переходы такого рода, вследствие чего понятия сглаза и порчи будут контаминироваться, смешиваться.

Одним из признаков, отличающих сглаз от порчи, который сохраняется в текстах конца XX – начала XXI в., является *степень интенсивности болезни*. Сглаз описывается скорее как недомогание или легкая болезнь.

Знаете, много вот таких способов есть, да как вот старые люди говорят. Говорят: «Ой, обурочили». У нас здесь говорят не сглазили, а обурочили. Вот там-то ты... тебя обурочили. Вот... пе... первый с... первая вообще вот мысль, когда заходишь в баню, что сразу [нрзб. – имеет в виду, что хочется в туалет]. Вот гыт обурочена. [Когда в баню заходишь, прямо в туалет хочешь?] Да, говорят: «Обурочена». [А еще какие способы?] А что ещё... а чё ещё, да ничё. Когда всё ничего не получается, да там тоже видно, что... Вот у нас не говорят что там... у тебя чёрная полоса [АЛФ, Низовье-Семерино'2013, БНЕ, АЮВ, АД, КНФ].

Вот: баба как баба была! И собой ничё. А глаза страшущие, колючие⁸. Как взглянет, так по спине продирает. И так неприятно становилось, что прям не по себе. Встретит того, так обязательно заговорит, расспросит. А вскоре у человека-то сыпь какая по телу, то чирьи замучат... так все наши после этого ей в глаза не глядели, в сторону отводили... Она, как уверяла, и заговоров-то никаких не знает, а слава за ней так до смерти и шла. Вот. Глаз у нее что ли какой-то особый дурной был? Она и сама этому не рада была [Былички и бывальщины 2011. № 385].

Практически не меняются описания сглаза и порчи (они также слабо различаются) в текстах о вредоносных воздействиях на человека или скотину в лиминальных состояниях⁹: беременность, роды, свадьба (реже), покупка / продажа скота. Сглазу в традиционной культуре в большей мере подвержены младенцы (дети), беременные женщины, скот – объекты, максимально беззащитные в силу своего лиминального состояния. И именно в таких текстах в большей степени актуализируется *семантика взгляда* как агента вредоносного воздействия.

...продавщица корову купила, а когда покупала, бабка все рядом одна ходила, глаза у нее разные, хвалила она корову, хвалила, да и сглазила, порчу навела... [Нижегородское Поволжье 2007. № 985].

Вот, бывает, посмотрит, и он от... от взгляда может и за... и плачет, и плачет, и плачет, ребёнок был спокойный вот, ну были, одни были да: «Ой, покажите, покажите. Ой, какой ребёночек! – особенно от начнут расхваливать. – Ой, какой ребёночек-то». А вот... уйдёт человек, и ребёнок плачет и плачет, и плачет, и

ничем, и никаких, и все методы при... примешь – никаких... [Знатки 2013. № 140].

[АЮВ:] А ну что... плохой глаз... делали. [БНЕ:] Да не глаза чёрные, а просто...

[АЮВ:] У кого-то бывает просто тяжёлый взгляд. Детям... детей маленьких никому нельзя показывать. [Кому нельзя показывать?] У кого тяжёлый взгляд. [Это видно или это как-то чувствуешь?] [БНЕ:] Нет, не видно ничё. [АЮВ одновременно:] Не видно. Ребё... вот, допустим, ребёнок нормальный-нормальный, кто-то пришёл, кто-то пришёл в гости, допустим, из взрослых кого, посмотрел на ребёнка. и всё ребёнок спит... Успокоить... он плачет. [АЛД:] Всё ребёнка не могут успокоить, ребёнок ревет и ревет. Вот... ребёнка там посмотрели не то... не то чтобы... некоторые люди даже могут посмотреть не ж... не... вот не желая зла... да. А ребёнок... [АЛФ, Низовье-Семерино'2013, БНЕ, АЮВ, АЛД, КНФ].

Практически не изменяются традиционные обереги от сглаза (острые предметы, христианская атрибутика, отгоняющие нечисть травы, красная нитка, вербальные обереги)¹⁰ и средства, которые могут излечить сглаз.

Иголку втыкают в дверь, также вешают полынь»; «Надо в углу двери вешать полынь-граву. воткнуть иголку на середине двери и этой иголкой нацарапать крест. В кровати под подушкой должен лежать пояс с «живыми помощами», и чтобы его не видел чужой; Красной губной помадой нарисовать пятнышко на лбу у ребенка. если с ним в гости идешь. Еще говорят, на ручку красную нитку привязывают. булавку на одежду <...> Если в дом вошел человек, который может сглазить, надо, глядя ему в глаза, мысленно сказать: «Огонь тебе в глаза!» [Анашкина 2001: 213–214].

[А вот булавочка у вас здесь (у ДТП на лацкане кофты прицеплена булавка) – это для чего?] Да это так просто. [Так просто?] Так просто. Но говорят, что булавки надо одевать и одевать надо не так вот, как у меня одето [булавка была в горизонтальном положении], а вот так [цепляет булавку вертикально]. [Это с изнанки?] Чтоб не сглазили. И не одну надо, а три. [Три, да?]

Да. [А больше или меньше нельзя?] Не знаю, мне тогда сказали, что... чтобы не сглазили тебя на будущее дѣк вот имей в виду, что надо на верхнюю одежду одевать булавки, и вот [АЛФ, Низовье-Лавровская'2013, ДТГ].

[Пеленки можно на зыбке сушить?] Пелѣнки? [Соб.: Да.] Нет, сушили зимой дак перет печькой, а... летом на огороде. Сушили. [Можно было, чтобы другие люди их видели?] Нет, ничцего этого не было. [Можно, чтобы чужие видели пеленки ребенка?] Нет, у нас этого не было. Думаете... обурочат. [Обурочат?] Этог... уроки напускают [АЛФ, Низовье-Арефино'2013, ЦЛА].

Обереги связаны с перенаправлением дурного глаза на них (яркое пятнышко, нарисованное на лбу ребенка) и отгоном от ребенка и человека злых очей, завистливых слов и помыслов. В последнем примере, где собиратель задает вопрос, ответа на который в традиции нет, можно увидеть конструирование запрета, связанного с традиционной моделью: нельзя вывешивать на обозрение чужому взгляду детскую одежду, а то *обурочат*.

Стандартны превентивные методы защиты от сглаза, записанные в городе: не фотографировать ребенка до определенного срока, чтобы не увидели любопытные.

Конечно, маленькую ее очень оберегали от сглаза – не фотографировали полтора месяца. потом свекровь меня научила: если подозреваешь, что сглазили, надо взять полную чашку воды, набрать в рот, выплюнуть на ладонь и этой водой протереть малышу личико, а воду из чашки вылить в месте без икон. Булавочку на одежде надо носить с левой стороны... [Щепанская 2001: 246].

Дело происходило в 1986 году в городе Москве <...> Кулечек с младенцем вручили старшему члену семьи, а именно – моей бабушке, т. е. прабабушке кулечка. А поскольку вокруг было много народу, и все ожидали своих младенцев, и все очень интересовались, что вокруг происходит, какая-то дама – может быть, ну просто как-то вот порыв такой был, такой интересно, она своего такого же кулечка ждет – попыталась заглянуть в сверток, который держала на руках моя бабушка. Моя бабушка моментально приняла вид орлицы и тигрицы, сгруппировавшись каким-то удивительным образом, одновременно держа

младенца, запахнула эту кружевную пеленку, повернула его к себе и, в общем, сделала обзор недоступным. Причем сделала она это ну совершенно, мне кажется... [Бессознательно?] Бессознательно, инстинктивно, не хотя даже никого обидеть. Тенька, которая порывалась посмотреть, даже немножко удивилась: она как-то не ожидала такого. Вот. А я как раз убедилась в том, что совершенно четко работает эта самая бессознательная практика – не показывать никому ничего, потому что бабушка об этом предварительно мне говорила и заранее сильно. и была очень против. когда хотели понаехать родственники из Киева посмотреть: «Нечего, мол, там их никого пускать и вообще нет. А вот гри месяца исполнится – вот тогда покажете» [АЛФ, Москва'2013, ОВБ].

В примерах из рассматриваемых фольклорных сборников довольно стандартизирована ситуация (она не меняется в записях конца XIX – начала XX в. в сравнении в более ранних), когда знание передают профессионалы: старушки, которые моют ребенка, рассказывают матерям, что надо делать от сглаза. Если же сглазу оказался подвержен взрослый человек – он обязательно обращается к профессионалу.

Сглазить можно,
не только посмотрев

В анализируемом фольклорном материале способность сглазить приписывается не только и не столько взгляду человека, сколько действиям (подложить какой-либо предмет, перейти дорогу), эмоциям и чувствам (ненависть, злость), словам (наговорить, проклясть), мыслям (плохо подумать, завидовать).

Связь сглаза со зрением, глазом как органом зрения¹¹ находит отражение прежде всего в диалектной лексике. Внутренняя семантика диалектных наименований (*призор*) сглаза связана с концептом зрения, виденья: 'призорить' – приносить несчастье, вредить кому-либо недобрым взглядом, сглазом и 'призориться' – заболеть от недоброго взгляда (дурного глаза – призора), сглаза (севернорус.); 'призорливый' – обладающий недобрым взглядом, способный сглазить (арх.) (см. обзор

диалектных (яроsl., новг., владим., нижегор., том., симб.) обозначений сглаза в статье [Гапонова 2007: 88]).

Вместе с тем внутренняя семантика обозначений сглаза (виденье) и внешнее, словесное выражение (рассказ о сглазе как причине болезни) не совпадают. В текстах часто используются слова и выражения (*подумал, сказал, перешел дорогу*), и *взгляд* кажется как бы «размазанным» по всему полю рассказов о суевериях. Лишь иногда акцентируется внимание на цвете глаз (отличающемся от привычного в данном сообществе). Пример XIX в.: «Призор – болезнь от сглазу. Сглазить, по мнению крестьян, может только дурной человек, а чаще рыжий и черноглазый. Если этот человек похвалит, позавидует, взглянет на другого, то этот последний обязательно заболеет» [Кофырин 1890].

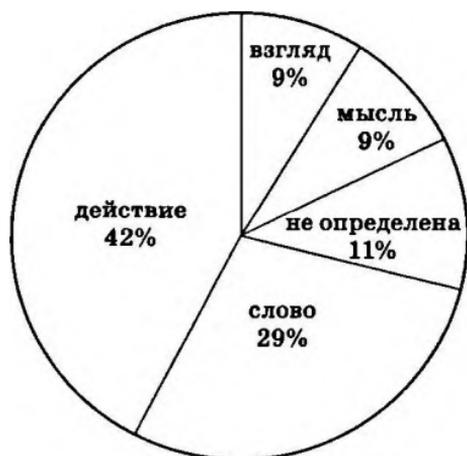
Младший брат хорошенький был, дутыш. Мама-то все обижалась – это пинежский доктор его оприкосил [Дранникова, Разумова № 342]. Опризорить могут. Это тоже злы люди делают. Заболешь. Любая болешь. Тебе че ли напроказят и все, слов каких ле наговорят да от и сглазят. Ишь, ребенка опризорят. Увидишь первой раз, всегда че ли в рот берешь, чтобы не опризорить. Любой человек может опризорить, даже случайно. Смуглый человек, тот призорчивой. Ну, черный, белый не так. Скажут: «О, опризорили опять» [Дранникова, Разумова № 343].

Сглаз и возможные вариации этой лексемы с семантикой *виденья* и нарративы, описывающие такие воздействия, среди большого количества текстов достаточно редки (выше уже приводились подобные примеры).

Сглаз это можно снять, сглаз можно. Тоже люди садят. Вот, например, понравилась ты мне, была я в гостях ли че ли, така хорошенька. Ой, кака девка-то хорошенька! И это слово может как стрела человека стрелить [Дранникова, Разумова № 341].

На 146 текстов про сглаз и порчу из трех фольклорных сборников (записи конца XX – начала XXI в., всего в сборниках порядка 2000 текстов) нарративы про то, что взгляд человека явился причиной сглаза, составляют всего 9%¹². Лидирует сема «действие» – объяснение этому вполне простое: как уже говорилось, *порча* – явление, подразумевающее контактное действие, – терминологически оформляется как *сглаз*.

Причина сглаза



[А сглазить – это как?] Ну, недобрым глазом вот посмотреть и пожелать внутренне что-то нехорошее. Человек посмотрел и шо-то подумал такое нехорошее, может быть. Вот у мня мама когда шила, она же шила всё время там... там на кого-то там чего-то. Крёстная приходит... у Ольги Никифоровны-то Нинина-то мать. У неё же карие были глаза такие вот. Приходит и говорит: «Ну, шей да пори, да шей да пори, дак не будет простой поры». Мама гвьрит: «Я семь раз кальсоны дедку порола» [все смеются]. Шила всю жизнь, гвьрит: «Семь раз порола». Гвьрит: «Ну, Лёлька, ты и скажешь, дак ты вот пришла, мне сказала, я семь раз...» [ННИ:] Вот так. [А недобрый глаз – это что?] Дак нехорошо... таки по деревне. [НЗГ:] В ос... в основном э... люди это считаются, в основном, ну это, видимо, тоже своего рода, гипноз какой-то. Я думаю, люди обладали какой-то... Какой-то степенью гипноза, но неосознанно же это всё и не знали. И обычно люди с тёмными глазами, с карими вот. Такие с чёрными – всё у нас говорили: «Чёрный глаз». Ну вот, видимо, посмотрят, мало ли что там и... вероят... вероятно, сказывалось [АЛФ, Низовье-Клоповская'2013, НЗГ, ННИ].

В конце приведу показательный текст, который как будто показывает «среднее арифметическое» представлений о сглазе.

Сглаз – это, как говорится, человека оприкосил. Называется по-старинному, по бабкам. Что вот ведь, посидела с малым дetyшом, потом домой ушла, а ребенок все ревет. Спросят: «Там была ли, например, Паранька?» Скажут, что была. Ну, вот-вот она и оприкосила <...> Сглаз я лично на себе испытала. Я пришла в гости к снохе с двумя золовушками. Уж не помню, в каком же это году было. В это время я сижу на кресле (много уж лет-то прошло), такая прическа и все, скажем, ну, наряжена. И вдруг заходит женщина и встала в дверях. И вот, она им говорит: «Посмотрите, каки у вас невестки-то, одна другой добрей да добрей». Так постояла, постояла, поговорила, и она ушла. И меня начало трясти <...> Эта женщина просто испортила на всю жизнь меня. Порчу можно снять. Снимается. Вот, например, у меня, я ездила к бабушке на заре, еще до солнышка, на автобусе, утром, и вечером, когда село солнышко, я опять ездила. Она мне засекала, ножами крестила, перед иконой на коленях стояла, и все. Ну, конечно, помощь мне была тут маленька. Она только сказала: «Шуронька, как же ты попала в сети этой бабы. Мне, говорит, ее не перебороть». Вот это сама настояща порча. Портили человека, они, значит, что-то знали, заклинанья эти все. Отражалось на людях. Ну, а эти бабки здравствовали. Сглазить, значит, человек черноглазый, или карие глаза, или который жадный. Например, скажем, к ребенку да. Здорово любит ребенка. очень любит, значит, она глазами вот так вот сидит пожирает. И поэтому матери или бабки послали, например, куда-нибудь, дак говорят: «Пристегни булавку-то на леву сторону или за ушами сажей помажи, мало ведь, пойдете туда, придет та паразитка-то, дак и сглазить может» <...> Сглазить можно случайно. Придешь, позавидуешь, и все. Пришла, говорят, с ветру. С ветру пришла и сглазила. Она ушла, ребенок реветь, и ничего не помогают, и вплоть до того доходило, что звали бабок на помощь, и бабки вылечивали детей. Они говорили про себя, разговору у них не слышно [Дранникова, Разумова № 346]

Можно сделать следующие выводы.

1. Понятие сглаза в текстах 1980–2013 гг. характеризуется расплывчатостью границ – сглазить может любой (колдун, простой человек) кого угодно или что угодно (ребенка, корову, дом) и с более или менее тяжелыми последствиями (недомогание, болезнь). Именно болезнь – как следствие

- вредоносного воздействия – объединяет *порчу, сглаз, колдовство* и размывает дискурсивное поле терминов.
2. В крестьянских практиках XIX в. сглаз определяется специалистами через телесный и материальный ущерб (ухудшение состояния человека и его дел), нанесенный другими, «нечистыми» или колдунами, посредством взгляда, слова или другого действия. В записях конца XIX – начала XX в. акцентируется внимание на ухудшении физического состояния взрослого; большое количество текстов упоминает о сглазе ребенка. Обереги от сглаза и способы лечения практически не меняются. Меняется система ценностей: на первом месте – здоровье ребенка (записано больше всего текстов), затем физическое состояние человека, меньше текстов о *сглазе* скота (скот подвержен порче – в этом случае практика описания порчи не сливается с описанием сглаза).
 3. Сглаз взрослых снимают профессионалы. Сглаз детей могут снять как профессионалы, так и родственники.
 4. *Глаз, взгляд* как источник вредоносного воздействия не акцентирован, занимает не более 10% от всех проанализированных случаев.

Сглаз в современном обществе: социология и интернет-запросы

Вера в сглаз в начале XXI в. нисколько не ослабевает (и, вероятно, не зависит от технического прогресса общества), а процессы смешения представлений о сглазе и порче, ранжирование объектов сглаза, вынесение тех или иных последствий сглаза на первое место, протекающие в традиционной культуре (с разной степенью интенсивности – см. предыдущий раздел), становятся очень заметны в современном мире.

В информационно-аналитическом бюллетене Института социологии РАН (2008) указывается, что по количеству упоминаний на первое место вышел *страх оговоров и сглазов*, который беспокоил 22% россиян. По 10–13% опрошенных указывали, что верят в приметы и вещие сны, боятся Страшного суда и посмертного воздаяния за грехи [ИНАБ 2008: 43]. Сравнительно с этим довольно показательны цифры опросов,

проведенных Левада-центром в 2010 и 2012 гг. [Левада-центр 2012: 168].

	2010 январь	2010 август	2012 август
Верю, что сглаз существует	30%	29%	21%
Скорее всего существует	36%	32%	38%
Скорее всего не существует	10%	9%	18%
Верю, что не существует	11%	15%	10%
Затруднились ответить	13%	16%	13%
Число опрошенных	1000	1600	1600

Согласно недавнему опросу в социальной сети «ВКонтакте», более 38% из 200 опрошенных верят в сглаз¹³.

Интересно, что вера в сглаз никак не зависит от профессиональной деятельности человека: верят ученые, медики, уборщицы, бизнесмены и т. д. Любопытно, что в современном обществе наблюдается интересная тенденция: среди медицинских профессий вера в сглаз и оккультные науки в среднем чуть меньше, чем среди остального населения. Ниже приведены результаты достаточно репрезентативного социологического опроса [Руженков, Севостьянов 2012].

Убеждение в реальности существования	Врачи-психиатры		Медсестры		Население	
	К-во	%	К-во	%	К-во	%
Колдовство	12	16,4	64	40,5	87	34,0
Порча, сглаз	21	28,8	76	48,1	131	51,2
Ясновидение	34	46,6	75	47,5	111	43,4
Предсказание судьбы	17	23,3	54	34,2	82	32,0
Черная магия	8	11,0	57	36,1	97	37,9
Родовое проклятие	4	5,5	24	15,2	28	10,9
Венец безбрачия	4	5,5	21	13,3	25	9,8

Убеждение в реальности существования	Врачи-психиатры		Медсестры		Население	
	К-во	%	К-во	%	К-во	%
Зомбирование человека	42	57,5	43	27,2	123	48,0
Управление посредством гипноза	59	80,8	105	66,5	177	69,1
Астро-югический прогноз	19	26,0	57	36,1	70	27,9
Хиромантия	16	21,9	51	32,3	75	29,3

Представляется, что именно сеть Интернет как некое общее поле является важным источником, демонстрирующим изменения представлений о сглазе в современном обществе. Кроме того, именно здесь можно увидеть так называемые усредненные данные, прошедшие интернет-цензуру виртуального коллектива.

Большинство современных россиян используют информацию из Интернета (одними из самых читаемых в сети книг являются тексты про магию). Хотя бы раз в месяц Интернетом пользуются 64,4 млн совершеннолетних жителей России. Прирост месячной аудитории сети по сравнению с зимой 2011–2012 гг. составил 11%. Среди этого числа пользователей больше половины (56%) живут в городах с населением более 100 тыс. человек, почти четверть – в городах-миллионниках. Доля городов с населением менее 100 тыс. жителей составляет 26%, еще 20% пользователей Интернета живут в селах. По проникновению Интернета в России лидирует Северо-Западный федеральный округ – там им пользуются 62% жителей. Также высокие показатели в Уральском (59%) и Центральном (58%) федеральных округах¹⁴.

Для анализа данных о вере в сглаз был использован сервис Яндекса «Wordstat» (<http://wordstat.yandex.ru>). Задача стояла следующая: узнать, какова частотность запросов интернет-пользователей, использующих лексему «сглаз», каково контекстуальное окружение запроса с лексемой «сглаз», каким образом это соотносится с данными предыдущего анализа. Если в текстах традиционной культуры взгляд как источник сглаза занимает в целом одно из последних мест, наиболее ча-

стотными берегами от сглаза оказываются булавки на одежде, красная нитка, заговор, а средствами лечения сглаза – святая вода и вода с углов стола, помощь знахарки, что изменилось в представлении современных пользователей Интернета? Дополнительная информация показала, какова география запросов, каков временной диапазон запросов (см. об этом ниже).

В качестве ключевого слова запроса была выбрана лексема «сглаз». Цифры рядом с каждым запросом в результатах подбора слов дают предварительный прогноз числа показов в месяц. Так, цифра рядом со словом «сглаз» обозначает число показов по всем запросам со словом «сглаз»: «молитвы +от сглаза», «+от сглаза +от порчи», «как снять сглаз», «есть ли сглаз» и т. п.

Яндекс «Wordstat» оперирует данными, используя число показов в месяц. Понятно, что такое сравнение не претендует на репрезентативность, но полученные результаты оказались настолько интересными, что я счел нужным привести их в данной работе.

Всего запросов в Яндекс со словом «сглаз» сделано 80 818¹⁵ (данные считались с 20 августа по 20 сентября).

Статистика по словам	Показов в месяц	Статистика по словам	Показов в месяц
сглаз	80 818	сглаз семьи	606
+от сглаза +и порчи	15 513	молитва +от сглаза мусульманская	596
молитва +от сглаза	8970	молитва +от сглаза ребенка	594
+как снять сглаз	7052	признаки сглаза +и порчи	587
молитва +от порчи +и сглаза	4588	против сглаза	577
оберег +от сглаза	4194	снять сглаз порчу самостоятельно	563
+от сглаза оберегали	4143	+как снять сглаз +с ребенка	551

Статистика по словам	Показов в месяц	Статистика по словам	Показов в месяц
+есть ли сглаз	3888	сглаз сильный	548
+как узнать сглаз	3485	Коран +от сглаза	542
+есть ли сглаз +или порча	3148	талисман +от сглаза	510
+как узнать сглаз +или порчу	2882	+как навести сглаз	486
защита +от сглаза	2859	порчи сглазы проклятия	479
сглаз признаки	2653	сура +от сглаза	477
+как узнать +есть ли сглаз	2500	+как определить +есть ли сглаз	471
заговор +от сглаза	2446	икона +от сглаза	464
обереги +от сглаза +и порчи	2418	молитва +от сглаза православная	461
снятие сглаза	2353	сглаз ислам	453
+от сглаза ребенка	2315	+как проверить +есть ли сглаз	447
+как снять сглаз +и порчу	2249	заговоры +от сглаза +и порчи	436
булавка +от сглаза	2123	+как самой снять сглаз	420
сглаз +как определить	1674	+как понять сглаз	418
защита +от сглаза +и порчи	1587	+как навести порчу сглаз	407
+как избавиться +от сглаза	1509	красная нить +от сглаза	391
+как защитить +себя +от сглаза	1327	лечение +от сглаза	385

Статистика по словам	Показов в месяц	Статистика по словам	Показов в месяц
амулет +от сглаза	1258	+как проверить порчу +или сглаз	367
камень +от сглаза	1208	святой +от сглаза	366
+как снять сглаз самостоятельно	1178	амулеты +от сглаза +и порчи	364
+от сглаза дома	1153	оберег +от сглаза +своими руками	359
сглаз +от зависти	1078	заговоры +и молитвы +от сглаза	356
рука +от сглаза	945	сура +от порчи +и сглаза	339
снятие порчи сглаза	944	средство +от сглаза	333
+от сглаза младенца	933	+как снять сглаз яйцом	331
сглаз симптомы	924	соль +от сглаза	330
+как защититься +от сглаза	890	камень +от сглаза +и порчи	330
+как проверить сглаз	876	магия сглаз	327
дуа +от сглаза	816	коран +от порчи +и сглаза	319
+как определить порчу +или сглаз	790	+как защититься +от сглаза порчи	317
браслет +от сглаза	718	+как уберечь +себя +от сглаза	308
глаз +от сглаза	711	+я далек +от сглаза	307
нитка +от сглаза	693	+как избавиться +от сглаза самостоятельно	303
+как избавиться +от сглаза порчи	675	заговор ребенка +от сглаза	299

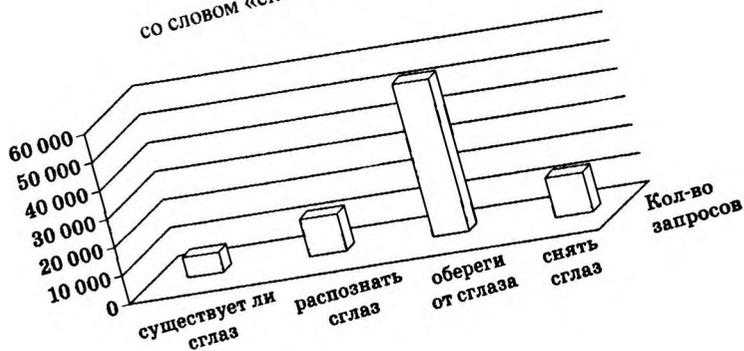
Статистика по словам	Показов в месяц	Статистика по словам	Показов в месяц
сглаз спички	666	снять сглаз солью	295
+как уберечься +от сглаза	660	сглаз +на работу	290
яйцо порча сглаз	650	помощь +от сглаза	284
сглаз проклятие	632	сглаз испуг	283
дуа +от порчи +и сглаза	631	+как защитить дом +от сглаза	278
+от сглаза новорожденного	618	+от сглаза беременной	274
+как убрать сглаз	615	сглаз отношений	271
снять сглаз +в домашних условиях	613	защита +от сглаза молитва	265
+от сглаза красная нитка	609	яйцо +от сглаза	265

Как видно из таблицы, основное контекстуальное окружение лексемы «сглаз» в запросах совпадает с традиционными текстами как XIX, так и XX–XXI вв. Добавляются новые идеи и смыслы, такие как «тату от сглаза» и проч.

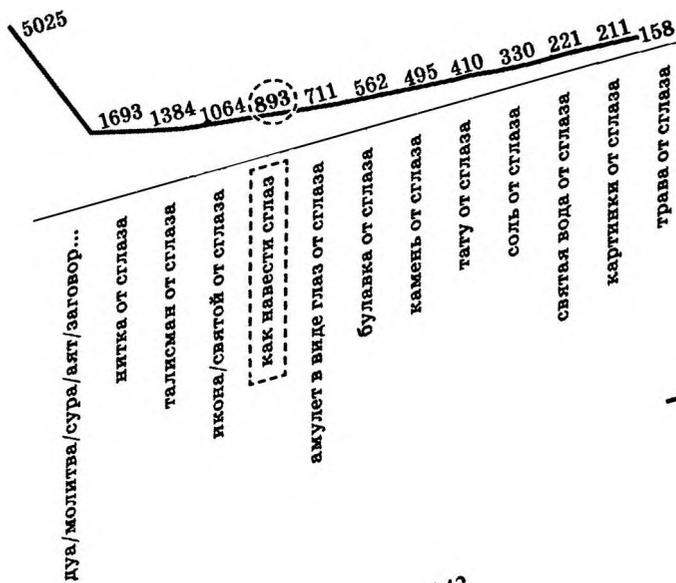
По запросам понятно, что вера в сглаз существует и не собирается сдавать позиции. На «обереги от сглаза» и возможные вариации этих оберегов насчитывается порядка 50 тыс. запросов. Сильно выражена тенденция к снятию сглаза дома и самостоятельно: запрос «снять сглаз +бабушка» в отличие от запроса «самой снять сглаз» находится за пределами значимых цифр.

Детализированы обереги от сглаза: лидируют вербальные обереги. Традиционные обереги, включая красную нитку, булавку, святую воду, остаются. Добавляется (и в какой-то мере замещает икону) татуировка от сглаза. Видно, как мусульманская культура привносит свои ценности в народную религиозность: *дуа*, *сура*, *аят*¹⁶ лидируют наряду с молитвой. В эти данные включена категория «как навести сглаз» – для сравнения популярности и как показательный пример тенденции, которую мы наблюдали в текстах 1980–2013 гг.

Популярность запросов
со словом «сглаз» в месяц: контекст



Обереги от сглаза



— ряд 1

Глаза языком интернет-запросов

Интересно, какой процент пользователей сети Интернет акцентирует внимание на глазах человека, который может сглазить? Для выяснения этого вопроса был организован анонимный опрос, в котором приняли участие более 3500 жителей России, Белоруссии и Украины (возраст до 35 лет)¹⁷.

Каким образом можно сглазить?

Когда человек позавидует или похвалит	2047	56,5%
Когда человек плохо подумает	777	21,4%
Когда человек совершает какие-либо странные действия	213	5,9%
Когда человек странно смотрит	589	16,2%

Как видно из приведенных данных, с огромным отрывом лидирует вербальная составляющая феномена сглаза.

В Яндекс-запросах, напротив, актуализируется доля амулетов, перенаправляющих «дурной взгляд» с человека на того, кто пытается сглазить. Вот что искали со словами «глаз +от сглаза» (711 показов в месяц).

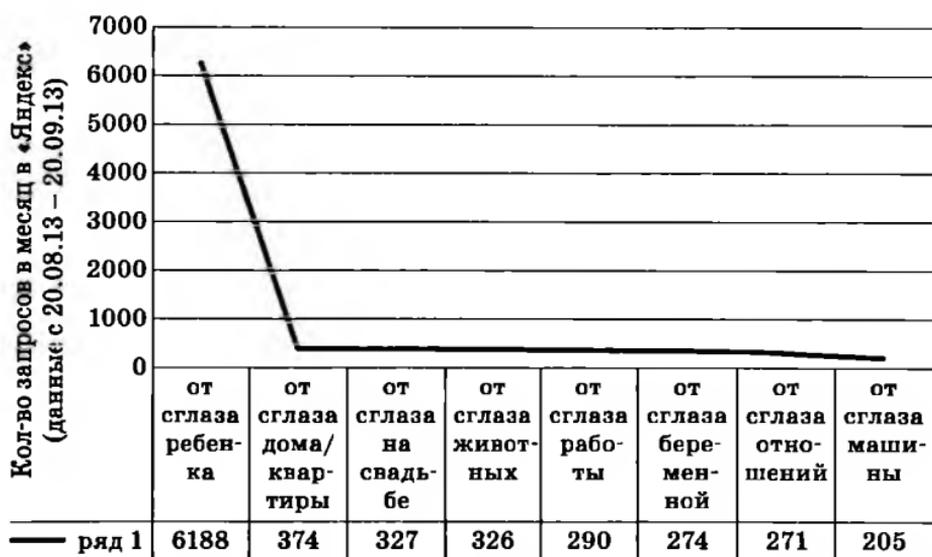
Статистика по словам	Показов в месяц
глаз +от сглаза	711
турецкий глаз +от сглаза	140
глаз +от сглаза купить	104
кошачий глаз +от сглаза	58
синий глаз +от сглаза	53
оберег +от сглаза глаз	42
амулет глаз +от сглаза	38
глаз +от сглаза фото	33
турецкий глаз +от сглаза купить	32
подвеска глаз +от сглаза	28
камень кошачий глаз +от сглаза	20
кулон глаз +от сглаза	12

В свою очередь, идея сглаза – вредоносного влияния, насланного именно глазами чужого, подтверждается исследованием М.Ю. Строгальщиковой. Психолог задавала вопросы на интервью (в нем приняло участие 180 человек): «Представьте человека, который может принести вам вред, боль. Какая часть его тела могла бы выступить главным источником опасности для вас?» И из предложенных девяти вариантов («ноги», «туловище», «руки», «уши», «глаза», «рот», «нос», «волосы», «другое») нужно было выбрать только один. Глаза воспринимаются опрошенными как основной сигнал опасности, 43% назвали их основным источником опасности, притом что второй по популярности ответ («руки») выбрали 23% опрошенных. Результаты использования метода психологического рисунка выглядят соответственно: глазам на рисунках уделялось особое внимание. Как правило, они как-то искажены: сильно зажужены, непропорционально больших размеров, несколько глаз на лице и т. д. Комментируя рисунок в ходе беседы, респонденты давали дополнительные характеристики именно глазам: «безразличие во взгляде», «бегающий, пугающий взгляд», «пронзительный взгляд», «агрессивные глаза», «странные, блеклые, несимметричные глаза», «один глаз», «узкие глаза, с нестандартным разрезом» и т. д. В ответ на вопрос «Что именно в этом лице вас пугает?» 40 человек из 45 упомянули глаза. 13 человек отметили, что лицо без носа, рта, ушей, но с глазами все равно является источником угрозы [Строгальщикова 2012: 20].

Кого или что легко сглазить?

Одним из самых популярных объектов сглаза в интернет-запросах оказывается ребенок. Меняются из-за изменений реалий виды страха, связанные с лиминальными периодами, покупкой-продажей животных (это переносится и на домашних питомцев), работой (увольнение, прием на работу). Традиционные крестьянские занятия (ткачество, пчеловодство, охота, рыбалка, сев и жатва), которые обеспечивали человека, замещаются просто работой, которую страшно потерять. Добавляются обереги от сглаза автомобиля и отношений.

Страх сглаза по категориям



Интересные данные обращения аудитории с профессионалами приводит психолог М.Ю. Строгальщикова: к магам и колдунам, которые «снимают сглаз», обращаются люди с проблемами в следующих сферах жизни: физическое здоровье (31%); интимно-личностные и семейные отношения (24%); дети и детско-родительские отношения (16%); карьера, профессия; внешность, психологическое состояние (14%); психическое состояние (депрессия, апатия) (10%) [Строгальщикова (Долгорукова) 2011: 211; Строгальщикова 2012: 17].

Какие регионы и города наиболее тревожны?

Отдельная история связана с региональной популярностью запросов со словом *сглаз*. Региональная популярность (affinity index) сглаза – это доля, которую занимает регион в показах по данному слову, деленная на долю всех показов результатов поиска, пришедшихся на этот регион. Популярность слова / словосочетания, равная 100%, означает, что это слово в данном регионе ничем не

выделено. Если популярность более 100%, это означает, что в данном регионе существует повышенный интерес к этому слову, если меньше 100% – пониженный. В целом значения около 130% – норма, в остальных случаях норма превышает, а топ русскоязычных запросов со словом «сглаз» (и, соответственно, с уровнем тревожности) приходится на Чеченскую Республику, Карачаево-Черкессию, Дагестан, Камчатку, Белгород и Башкортостан.

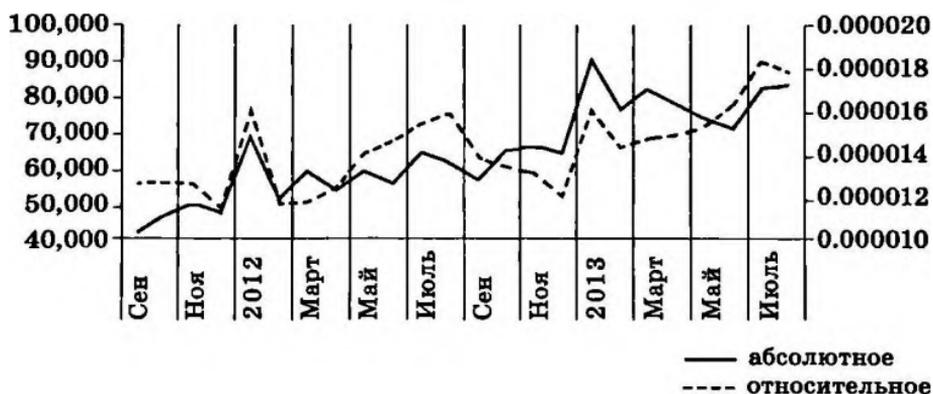
**Региональная популярность запросов
со словом «сглаз»**

Чеченская Республика	256%
Карачаево-Черкесская Республика	236%
Дагестан	218%
Камчатский край	170%
Белгородская область	159%
Башкортостан	142%
Тамбовская область	137%
Орловская область	136%
Оренбургская область	135%
Новгородская область	124%
Иркутская область	122%
Архангельская область	110%

Ниже представлены русскоязычные запросы по странам мира и график запросов на лексику «сглаз» по месяцам. Посещение других стран (и активность русскоязычной диаспоры) актуализирует синдром страха именно в дороге (вспомним работу Т.Б. Щепанской) – человек подвергается наибольшей опасности. В новогодние праздники, мартовские каникулы и в летние месяцы уровень тревожности также вырастает.

Египет	290%
Канада	207%
Нидерланды	185%
Узбекистан	161%
Греция	161%
Эстония	151%
Казахстан	120%
Россия	103%

История показов по слову «сглаз» в Яндекс



Возрастающее значение символических отсылок к магии и мистическим доктринам (вера в сглаз) связано прежде всего со сложностью самоидентификации, в общем-то, молодежных групп населения. Неопределенность современной политической ситуации, отсутствие традиционалистского авторитета старших, попытки освоить незнакомую реальность всячески поддерживают веру интернет-пользователей в магию. По всей видимости, так выстраивается кодекс нового поведения для жителей городов, связанного со свободой мышления.

Вера в иррациональное, страшное, связанное с воздействием зрения другого человека занимает определенную социальную нишу, практически такую же, как и в традиционном крестьянском обществе. Практики, связанные со сглазом и порчей, вбирают в себя современные интернационализирующиеся

традиции, широко распространены (они менее упорядочены, но все равно системны). Традиционные практики этнически переориентируются, система суеверий оказывается составлена из инокультурных элементов.

Язык описания этого явления довольно сильно меняется: если в крестьянских практиках XIX в. сглаз определяется специалистами через телесный и материальный ущерб (ухудшение состояния человека и его дел), то в современном городском пространстве «дискурс сглаза» использует газетную лексику и описывается в следующих терминах: энергетические потери (плохая аура, тонкая энергетическая оболочка и проч.). В то же время фактором, лежащим в основе устойчивости веры в сглаз, является атрибуция магической опасности не вербальному, но ментальному и визуальному воздействию на объект, а социально обусловленным источником страха перед сглазом остаются здоровье детей, домашнее хозяйство и рабочие отношения. Возрастает роль талисманов от сглаза – язык запросов выводит их на первое место. На втором месте располагается запрос про то, как распознать порчу / сглаз, и затем, как вылечить сглаз ребенка.

Некоторые итоги

Сформулированные выше соображения довольно схематичны и могут спровоцировать возражения. Самое серьезное из них – по-видимому, упрек в смешении различных полей: всеобщее поле традиционного русского и отчасти славянского фольклора преимущественно XIX в.; гораздо более дифференцированное и тщательно обработанное поле русского регионального фольклора конца XX – начала XXI в. и, наконец, абсолютно аморфная много раз перетасованная, этнически и конфессионально неоднородная интернет-площадка второго десятилетия XXI в., где массовая культура и повседневная жизнь перемешаны. Однако следует отметить, что именно в этой интернет-культуре границы между высоким и низовым регистрами религиозных и суеверных знаний постоянно престаупаются, поэтому именно эта новая культура может ассимилировать и передавать дальше все семантическое богатство сохранившихся фольклорных смыслов, используя похожие элементы цензуры фольклора коллективом, как и в XIX и XX вв. С другой стороны,

такое поле позволяет избежать неполноты материала (в традиционной культуре, занимаясь исследованием объекта X у русских, исследователь вполне сознательно упускает довольно много опубликованных материалов вследствие их недоступности или отсутствия публикации) – все тексты, введенные в сеть, доступны для качественного и количественного анализа.

В заключение приведу два ярких случая, свидетельствующих о популярности суеверных представлений, размывающих границы между дурным глазом, колдовством и порчей, низовой и высокой культурой.

Первый связан с анекдотом, приведенным в книге В. Райана «Баня в полночь», который автор принимает за чистую монету: «В 1881 году (!) русская газета опубликовала рассказ о том, как в Академию наук был передан приговоренный к смертной казни преступник для проведения экспериментов с целью установить действие дурного глаза. Преступника морили голодом в течение трех дней в камере, где лежал каравай хлеба. Через три дня анализ показал, что хлеб содержит ядовитое вещество!» [Райан 2006: 61]¹⁸.

Эта история содержит интересный сюжет: наука пытается узнать, каким образом воздействует человек (преступник!), обладающий дурным глазом: в объекте содержится яд, попавший туда из-за воздействия взгляда.

Второй случай – интерпретация известной картины И.Е. Репина «Мужик с дурным глазом» (1877). «Репин рассказывал Стасову: “Это Иван Радов, мастер золотых дел. Он приходится дальним родственником нашей семье и действительно имеет дурную репутацию колдуна”. “Ну, Илья Ефимович, в наш просвещенный век такая репутация просто смешит!” – улыбался Стасов, но в то же время настороженно посмотрел на портрет. “Как Вам угодно. Но силу этого человека я сам испытал, притом, дважды”» [Магия дистанционно 2013].

Источник этот примечателен по нескольким причинам. Во-первых, диалог критика В.В. Стасова и художника И.Е. Репина, опубликованный на портале Санкт-Петербургского салона практической магии «Звездная пара»¹⁹, воссоздает довольно правдоподобную ситуацию, понятную всем современным людям: человек рассказывает о своей вере в сверхъестественное скептику, скептик усмехается, но сам готов поверить в то же. Во-вторых, человеку на портрете (либо портрету) приписывает-

ся возможность навредить здесь и сейчас: Стасов «настороженно посмотрел на портрет». То есть главным агентом нанесения вреда является взгляд. В-третьих, человеку, изображенному на портрете, приписывается репутация колдуна. В фольклорных текстах взглянуть может прежде всего непрофессионал, человек, который не подозревает, что у него «дурной глаз».

Эти два примера показывают как минимум две важные вещи: 1) колдовство (преступление) и сглаз в обществе, которое транслирует такие тексты, – явление плохо дифференцируемое; обладатели «дурного глаза» приравниваются по степени опасного воздействия к магическим специалистам; 2) способность нанести вред человеку или объекту (вспомним эксперимент над хлебом, поставленный академиками) приписывается в первую очередь взгляду другого человека.

Примечания

¹ Например, современные медики, используя непривычный фольклористу язык описания, но при этом доступную социологическую методику, приводят ряд фактов, показывающих, почему в современном российском обществе сохраняется вера в оккультные науки. Они считают, что фактором риска для формирования верований в оккультные практики, независимо от рода деятельности респондента, его возраста и уровня образования, является ранний детский опыт обращения к представителям оккультизма по инициативе родителей с различными проблемами со здоровьем, чаще психосоматического характера [Руженков, Севостьянов 2012].

² В указателе мотивов С. Томпсона см.: D2064.4. Magic sickness because of Evil Eye D2071. Evil Eye. Bewitching by means of a glance [Thompson 1955–1958].

³ Один из экспериментов был поставлен Р. Розенталем и Л. Джекобсоном в школе, где они провели демонстративный IQ-тест, после которого случайным образом выбрали нескольких учеников. Затем исследователи «поделились» результатами эксперимента с учителями (ни родители, ни ученики не знали о результатах теста), охарактеризовав некоторых случайно выбранных учеников как продемонстрировавших исключительные способности. Кроме того, экспериментаторы в беседе с учителями предположили, что у этих детей будут отличные результаты в будущем году. Учителя непредумышленно воплотили свои

ожидания относительно учеников в реальность – средние школьники стали получать хорошие отметки [Аронсон, Эйкерт, Уилсон 2004: 89].

⁴ За пределами анализа остались многие сборники текстов, например такие, как [Былички и бывальщины 2011; Черепанова 1996]: в них процент текстов о сглазе неизмеримо мал. Региональные архивы наверняка могут дать более цельную картину, нежели три выбранных сборника, однако я исходил из следующих соображений: анализируемые сборники текстов основаны на полевых записях именно из архивов (подборка текстов из сборника [Знатки 2013], например, проверялась по архиву [АЛФ]); в данных сборниках тексты о сглазе и порче вынесены в отдельные разделы.

⁵ Это, в свою очередь, может дать довольно объективную картину о феномене сглаза, которую, возможно, и не следует распространять на все русские традиции.

⁶ Эта размытость, вероятно, не соответствует представлениям, распространенным в некоторых локальных группах. О.Б. Христофорова, неоднократно бывавшая в экспедициях в Пермском крае, сообщает, что порча и сглаз четко различаются жителями Верхокамья. Е.Е. Левкиевская при обсуждении этой работы любезно указала автору на то, что в Полесье информанты весьма уверенно отличают сглаз от порчи (в том числе и терминологически), хотя есть небольшое количество текстов (процентов 5–7), в которых эти два явления смешиваются. В пинежских материалах Н.В. Дранниковой также видно, что информанты различают порчу и сглаз.

⁷ Ср. пассаж из работы Т.Б. Щепанской: «Прежде всего сюда [в перечисления опасных людей. – Н. П.] попадают нарушители брачно-репродуктивных норм. В заговорах перечисляются как особенно опасные *бабы простоволоски, самокрутки и самотряски <...> двоежены, троежены <...> старые и сивые, вековухи, чернички, чернавки, мужжики-чернецы <...> заговоры перечисляют черно- и беловолосых, рыжих, черно-, бело-, сероглазых»* и т. п. [Щепанская 2003: 166–167].

⁸ Прямой признак глазливого человека – акцентирование внимания рассказчика на цвете его глаз – достаточно устойчивая структура, сохраняющаяся в современных текстах. Об этом см. ниже.

⁹ Ср.: «Среди женщин репродуктивного возраста, разной социально-профессиональной принадлежности сохраняется вера в сглаз на ребенка» [Анашкина 2001: 213].

¹⁰ Оберегам от сглаза посвящена обширная статья Н.Ф. Сумцова [Сумцов 1896], в книге Е.Е. Левкиевской можно найти все виды оберегов, в том числе и от сглаза [Левкиевская 2002].

¹¹ См. связь глаз и способности сглазить в указателе мотивов к текстам про колдунов: II.A.4. Сглазить может тот, у кого глаз с хитринкой / взглядом убьет; II.A.5. Люди с черными глазами могут навести порчу; II.B.1. Сглазить могут нехорошие, вредные, злые люди [Знатки: 466–467]; VI.A.2.1. Сглазить ребенка можно, посмотрев на него; VI.A.2.2. Женщина сглазила: нехорошо посмотрела, отдавая взятые в долг деньги [Знатки: 470].

¹² Для анализа были взяты 146 текстов из трех сборников [Былички и бывальщины 2001; Знатки 2013; Дранникова, Разумова 2009]. Получившиеся 9% – достаточно условная величина: возможны ошибки при подсчете текстов, установка собирателей на сбор определенных материалов, не связанных со сглазом и порчей, ориентация информантов на зачастую «подсказывающие» вопросы собирателей. Такая погрешность не очень существенна – в подавляющем большинстве информанты рассказывают истории, где какое-либо действие или слово оказывается причиной их несчастий. Вредоносный взгляд в этом качестве упоминается гораздо реже; для сравнения можно привести тексты другого сборника [Нижегородское Поволжье 2007]: тексты про сглаз с семантикой виденья составляют в нем менее 2% от всех текстов про вредоносное воздействие. Исключение составляют тексты из Архангельской области [Дранникова, Разумова 2009]: там процент текстов, где цвет глаз или взгляд играет роль при сглазе, – 30.

¹³ Данные опроса см. на странице http://vk.com/wall-38907249_2950

¹⁴ Данные <http://lenta.ru/news/2013/03/16/internet>

¹⁵ Данные на 2008 год – 6937 запросов со словом «сглаз»; см.: [Заботин 2008: 256].

¹⁶ Дуа, сура, аят часто используются как синонимы молитвы. Сура – арабское слово для обозначения одной из глав Корана, каждая сура состоит из 5 аятов. Дуа – обращение верующего к Аллаху с просьбой.

¹⁷ Данные опроса немного изменяются каждый день. На начало октября проголосовало более 3500 пользователей. Данные опроса см. на странице: http://vk.com/wall-38907249_2992

¹⁸ Ссылка приводится на работу д-ра мед. наук Б. Гордона [Gordon 1937: 306], в которой содержится довольно неплохое реферативное описание случаев болезней (от древнеегипетских историй до современных итальянских), причиной которых считалось воздействие дурного глаза. В свою очередь Гордон упоминает русский журнал

1881 г. «Иллюстрированный мир», не приводя при этом номера журнала и страницы (журнал назван *Illustriravanski Mir*). Вероятно, можно отследить источник цитаты, просмотрев журнал, выходивший в этот год дважды в неделю, но мой интерес состоит в другом. Гордон говорит, что хлеб мог, конечно, испортиться из-за долгого нахождения в сырой камере, но удивительным считает тот факт, что данная новость была напечатана, что в очередной раз подтверждает веру в действенность дурного глаза.

¹⁹ Мои поиски данного сюжета в опубликованной переписке И. Репина и В. Стасова успехом не увенчались.

Литература

- Allport 1954 – *Allport G.Y.* The Nature of Prejudice. Cambridge, 1954.
- Douglas 1970 – *Gouglas M.* Natural Symbols. Explorations in Cosmology. L., 1970.
- Dundes 1981 – *The Evil Eye: A Casebook* / Ed. by A. Dundes. N. Y., 1981.
- Foster 1972 – *Foster G.M.* The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior // *Current Anthropology*. 1972. Vol. 13. Iss. 2. Apr.
- Gordon 1937 – *Gordon B.* Oculus Fascinus (fascination, evil eye) // *Archives of Ophthalmology* (Chicago). 1937. Vol. 17.
- Hauschild 1982 – *Hauschild Th.* Der Böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen. Berlin, 1982.
- Jones 1951 – *Jones L.C.* The Evil Eye among European-Americans // *Western Folklore*. 1951. № 10 (1).
- Landy 1977 – *Culture, Disease and Healing: Studies in Medical Anthropology* / Ed. by D. Landy. N. Y., 1977.
- Maloney 1976 – *The Evil Eye* / Ed. by C. Maloney. N. Y., 1976.
- Seligman 1910 – *Seligman S.* Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker. Berlin, 1910.
- Thompson 1955–1958 – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: In 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.
- Ђорђевић 1938 – *Ђорђевић Т.Р.* Зле очи у веровању јужних словена. Београд, 1938.
- АЛФ – Архив Учебно-научной лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета.
- Анашкина 2001 – *Анашкина Г.П.* Традиции и новации в этнической культуре (на примере родинной обрядности русского населе-

- ния Ульяновской области) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.
- Аронсон, Эйкерт, Уилсон 2004 – *Аронсон Э., Эйкерт Р., Уилсон Т.* Социальная психология. Психологические законы поведения человека в социуме. СПб., 2004.
- Балов 1888 – *Балов А.* Народные суеверия и предрассудки в Пошехонском уезде // Ярославские губернские ведомости. 1888. Ч. неофиц., № 43.
- Былички и бывальщины 2011 – Былички и бывальщины: Суеверные рассказы Брянского края / Сост., вступ. ст., подг. текстов и прилож. В.Д. Глебов. Орел; Брянск, 2011.
- Гапонова 2007 – *Гапонова Ж.К.* «Ярославские губернские ведомости» как источник изучения мологских говоров XIX в. // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2007. № 3.
- Долгорукова 2011 – *Долгорукова М.Ю. (Строгальщикова).* Социально-психологический анализ феномена «сглаза» // Российский научный журнал. 2011. № 1 (20).
- Дранникова, Разумова 2009 – Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н.В. Дранникова, И.А. Разумова. М., 2009.
- Ефименко 1864 – *Ефименко П.* Обереги и подходы // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 г. Архангельск, 1864. Отд. 1.
- Заботин 2008 – *Заботин Д.Н.* Некоторые особенности религиозности в Интернете // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2008. № 4.
- Знатки 2013 – Знатки, колдуны, чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2013.
- ИНАБ 2008 – ИНАБ Института социологии РАН. М., 2008. № 6.
- К. 1889 – *К.* Ловля рыбы // Олонецкие губернские ведомости. 1889. № 88.
- Кофырин 1900 – *Кофырин Н.* Суеверия крестьян села Песчаного, Пудожского уезда // Олонецкие губернские ведомости. 1900. № 100.
- Левада-центр 2012 – Общественное мнение–2012. М.: Левада-центр, 2012
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.
- Левкиевская 2009 – *Левкиевская Е.Е.* Сглаз // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 2008. Т. 4.

- Магия дистанционно – <http://astrologmagic.ru/proklyate-tsarya>
- Мансикка 1926 – *Мансикка В.Н.* Заговоры Пудоожского уезда Олонцкой губернии // *Sborník filologický. Vydává III. Třída České akademie věd a umění. Praha: Nákladem České akademie věd a umění, 1926. Sv. VIII. Č. 1.*
- Нижегородское Поволжье 2007 – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.П. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Раденкович 2005 – *Раденкович Л.* Дурной глаз в народных представлениях славян // *Живая старина. 2005. № 3.*
- Райан 2006 – *Райан В.Ф.* Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.
- Руженков, Севостьянов 2012 – *Руженков В.А., Севостьянов О.В.* Медико-социальный аспект оккультных убеждений специалистов, участвующих в оказании психиатрической помощи // *Современные проблемы науки и образования. 2012. № 3. <http://www.science-education.ru/109-r9356>*
- Строгальщикова 2012 – *Строгальщикова М.Ю.* Социально-психологические особенности феномена суеверия: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2012.
- Сумцов 1896 – *Сумцов Н.Ф.* Личные обереги от сглаза [Отдельный оттиск]. Харьков, 1986.
- Топорков 2010 – Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.
- Хаккарайнен 2005 – *Хаккарайнен М.В.* Локальные представления о болезнях и лечении (поселок Марково, Чукотка): Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2005.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010.
- Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Щепанская 2001 – *Щепанская Т.Б.* К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства) // *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.*
- Щепанская 2003 – *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

Антонов Дмитрий Игоревич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории культуры РГГУ.

Научные интересы: древнерусская культура, семиотика иконографии, средневековая демонология, «народная Библия» славян.

Основные публикации: 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 (совм. с М.Р. Майзульсом); Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013 (совм. с М.Р. Майзульсом); «Беса поймав, мучаше...»: Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 1; Концовки волшебных сказок: путь героя и путь рассказчика // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2011. № 2. E-mail: antonov-dmitriy@list.ru

Амосова Светлана Николаевна – выпускница Европейского университета в Санкт-Петербурге, редактор журнала «Этнографическое обозрение».

Научные интересы: славянский фольклор, народный календарь, этнокультурные стереотипы.

Основные публикации: Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии: Материалы экспедиций 2011–2012 гг. М., 2013 (отв. ред.); Персонифицированные дни недели: история изучения // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. М., 2011; «Христов день»: пред-

ставления о воскресном дне у восточных славян // От конгресса к конгрессу: Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Т. 1. М., 2010. E-mail: sveta.amosova@gmail.com

Архипова Александра Сергеевна – кандидат филологических наук, доцент Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ

Основные публикации: Анекдоты о Сталине: тексты, комментарии, исследования. М., 2009 (совм. с М. Мельниченко); Штирлиц шел по коридору: как мы придумываем анекдоты. М., 2013; Фетиш и табу: Антропология денег в России. М., 2013 (сост., совм. С.Я. Фрухтманном); Фольклор и власть в «закрытом обществе» // Новое литературное обозрение: Независимый филологический журнал. 2010. № 101 (совм. с С.Ю. Неклюдовым); Последний царь-избавитель: Советская мифология и фольклор 20–30-х годов XX века // Антропологический форум – онлайн. 2010. № 1. E-mail: alexandra.arkhipova@gmail.com

Доронин Дмитрий Юрьевич – аспирант и сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.

Научные интересы: социальная / культурная антропология, тюркология, алтаистика, трансформации традиционных верований и духовных практик народов Сибири.

Основные публикации: Культурный комплекс часовни Василия Великого в Большом Одошнуре // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2008. № 2 (58); Вода святая, вода мертвая... «Мертвые источники» в традиционной культуре южных районов Нижегородской области // Нижегородский музей. Общество. История. Культура: Ежеквартальный научно-популярный журнал. 2009. № 18; Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен? // Фетиш и табу: Антропология денег в России / Сост. А.С. Архипова, Я. Фрухтманн. М., 2013; Советский шаман: между властью карающей и властью-клиентом //

Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: Сб. статей / Сост. А.С. Архипова. М., 2013; Между медведем и ангелом: типология обликов горного хозяина у народов Алтая // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М., 2013. E-mail: demetra2@mail.ru

Майзульс Михаил Романович – преподаватель Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока РГГУ.

Научные интересы: визуальная культура средневековой Руси и западноевропейского Средневековья, древнерусская демонология, средневековая визионерская литература и ее социальные функции.

Основные публикации: «Демоном сокрушнице»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. 2009. № 5; Реальность символа и символ реальности в визионерском опыте Средневековья // Одиссей. Человек в истории. 2009. М., 2010; Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011 (совм. с Д.И. Антоновым); Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013 (совм. с Д.И. Антоновым). E-mail: maizuls@gmail.com

Неклюдов Сергей Юрьевич – доктор филологических наук, профессор, научный руководитель Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета. Автор более 500 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., 1982 (совм. с Ж. Тумурцереном; нем. пер.: Wiesbaden, 1985); Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984 (кит.

пер.: Хух-Хото, 1991); Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сега-лом; англ. пер.: The Hague – Paris, 1974; нем. пер.: Aachen, 1986; фр. пер.: Quebec, 1992; итал. пер.: Palermo, 1977); Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М., 2010 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик). E-mail: sergey.nekludov@gmail.com.

Петров Никита Викторович – кандидат филологических наук, старший преподаватель Учебно-научной лаборатории фольклористики Института филологии и истории РГГУ.

Научные интересы: фольклористика, эпосоведение, нарратология, славянская традиционная культура, сравнительная мифология, этнография, история идей, указатели сюжетов и мотивов.

Основные публикации: Богатыри на Русском Севере: Сюжеты и ареалы бытования. М., 2008; Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / Сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, А.Б. Мороз, Н.В. Петров; под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2009; Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Сост., подгот. текстов, вступ. ст.: Н.А. Бирюкова, А.С. Васькина, П. С. Задорожный, В.А. Комарова, Ю.В. Ляхова, А.Б. Мороз, О.А. Окунева, Н.В. Петров, Е.Б. Рабей, А.А. Скулачев; Предисл., указ., коммент., карта: А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М., 2013. E-mail: nik.vik.petrov@gmail.com

Христофорова Ольга Борисовна – доктор филологических наук, директор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, профессор Центра социальной антропологии РГГУ.

Научные интересы: фольклористика, социокультурная антропология, устная несказочная проза, народная герменевтика.

Основные публикации: Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998 (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25); Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010; Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013 (сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»). E-mail: okhrist@yandex.ru

Ясинская Мария Владимировна – младший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Научные интересы: этнолингвистика, славянский фольклор, традиционная духовная культура, диалектология, ареальная лингвистика.

Основные публикации: «Варвара варит, Герман гремит...»: Народно-этимологическая интерпретация имен святых // Живая старина. 2003. № 3; Аномалии глаз как признак мифологического персонажа // Проблемы славяноведения в трудах молодых ученых. М., 2003; Визуализация невидимого: способы контакта с иным миром // Славянский и балканский фольклор. Виноградье. Вып. 11. М., 2011; Глаза и очи в славянских диалектах // Славянский альманах 2011. М., 2012; «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 (в печати). E-mail: marusiaya@gmail.com

Contents

<i>D.I. Antonov</i>	
To see and to learn. <i>Introduction</i>	7
<i>D.I. Antonov</i>	
<i>Did you scratch out saints' eyes?</i> Eyeless images in Russian miniatures	15
<i>M.R. Maizuls</i>	
Blinding a saint and blinding the devil: the reader's aggression in medieval manuscripts	44
<i>S. Yu. Neklyudov</i>	
A demon's blindness and its literary prospects	125
<i>O.B. Khristoforova</i>	
Earth, ice and eyes: some notes on Nganasan mythology	148
<i>A.S. Arkhipova</i>	
Why doesn't the one-eyed spirit of fire like onions? Some notes on Mongolian mythology	174
<i>D. Yu. Doronin</i>	
"Look at me with a soft glance": eyes in Altai current mythology	217
<i>M.V. Yasinskaya</i>	
"Fear hath a hundred eyes": eyes in Slavic folk demonology	282

S.N. Amosova

“...Throw dust into her eyes”: the theme
of punishment through losing one’s sight
for working at the wrong time 306

N.V. Petrov

The evil eye: tradition, modernity,
the Internet 317

General data about the authors 357

The Power of Glance: Eyes in Mythology and Iconography

The theme of the book is eyes in mythology and iconography, the ideas about a view and sight, and the categories of visibility and invisibility. The authors show an extensive scope of ideas and beliefs about eyes and sight which influence many mythological storylines and themes, rituals and ritualised practices, artistic canons and the strategies of tackling sacral images. Articles included into the book reveal how such ideas exist in various traditions and in different modes of culture (folklore, literature, visual images).

The book is intended for specialists and students of folklore studies, history, social and cultural anthropology, religious studies and general readership.

С36 **Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии:**
[Сб. статей] / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ,
2014. 361 с. (Традиция–текст–фольклор: типология и
семиотика)
ISBN 978-5-7281-1565-6

Богатый комплекс идей и верований, связанных с глазами и зрением, определяет множество мифологических сюжетов и мотивов, ритуальных обрядов и ритуализированных практик, изобразительных канонов и стратегий обращения с сакральными образами. Сборник посвящен *глазам* в мифологии и иконографии, представлениям о *взгляде* и *зрении*, а также категориям *видимости* и *невидимости*. Работы, вошедшие в сборник, демонстрируют, как функционируют эти представления в разных традициях и в разных языках культуры (фольклор, литература, визуальные образы).

Для специалистов и студентов в области фольклористики, истории, социальной и культурной антропологии, религиоведения, а также широкого круга читателей.

УДК 398(08)
ББК 71.04я43

Научное издание

СИЛА ВЗГЛЯДА
Глаза в мифологии и иконографии

Корректор *Н.К. Егорова*

Художественный редактор *М.К. Гуров*

Компьютерная верстка *Н.В. Москвина*

Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом РГГУ
27 мая 2013 г., протокол № 40

Подписано в печать 25.11.2013.

Формат 84×108^{1/32}.

Усл. печ. л. 20,4. Уч-изд. л. 21,2.

Тираж 1000 экз. Заказ № 186

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
8-499-973-42-06

Серия «Традиция текст фольклор:
типология и семиотика»

Серия «Традиция текст фольклор: типология и семиотика» издается с 2001 г. В ней обсуждаются проблемы современной теоретической фольклористики, включая принципы строгого описания и систематизации устных текстов, рассматриваются фольклорно-мифологические традиции народов Западной и Восточной Европы, Сибири, Центральной Азии и других регионов, анализируются взаимосвязи устной и книжной культур, изучаются ранее табуированные области современного фольклора (пост-фольклора) и мифологии, а также различные формы парафольклорной письменности и «наивной литературы». До 2004 г. серия подготавливалась фольклорным семинаром Института высших гуманитарных исследований РГГУ. С 2005 г. она выпускается Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ, образованным на основе этого семинара.

Ранее в серии вышли следующие книги:

- Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова (2001).
- Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова (2002).
- Структура волшебной сказки / Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Д.М. Сегал (2001).
- Современный городской фольклор / Редкол. А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов (2003).
- Кербелите* Б. Типы литовской народной сказки. Структурно-семантическая классификация (2005).
- Современная российская мифология / Сост. М.В. Ахметова (2005).
- Проблемы структурно-семантических указателей / Сост. А.В. Рафаева (2006).
- Миф, символ, ритуал. Народы Сибири [Сборник статей в честь Е.С. Новик] / Сост. О.Б. Христофорова (2008).

- Кирпичики: Культурная антропология и фольклористика сегодня: Сборник статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / Сост. А.С. Архипова, М.А. Гистер, А.В. Козьмин (2008).
- До и после литературы: тексты «наивной словесности» / Сост. А.П. Минаева; Отв. ред. Е.Е. Жигарина (2009).
- Живая кукла / Сост. С.Ю. Неклюдов, Д.Н. Мамедова; Ред. Е.Е. Жигарина (2009).
- Козьмин А.В.* Сюжетный фонд сказок: структура и система (2009).
- Слово устное и слово книжное / Сост. М.А. Гистер (2009).
Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике (2010).
- Сваренный шаман, лживая рабыня и другие: 75 задач по фольклористике, антропологии, социолингвистике / Сост. А.С. Архипова. С. Бурлак, И.Б. Иткин, С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова (2010).
- Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова (2010).
- Числа в системе культуры / Сост. М.В. Ахметова (2012).
- Архипова А.С.* «Штирлиц шел по коридору...»: Как мы придумываем анекдоты (2013).
- Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Сост. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова (2013).
- Христофорова О.Б.* Икота. Мифологический персонаж в локальной традиции (2013).

