

IN MBRA

№

ВЫПУСК

ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК
СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА



РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИНСТИТУТ ВЫСШИХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ИМ. Е.М. МЕЛЕТинского

ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ ФОЛЬКЛОРА



Альманах

ВЫПУСК

2

IN UMBRA

ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА



Москва «ИНДРИК» 2013

УДК 398
I 57

Редакция:

*Д. И. Антонов, М. Р. Майзульс
С. Ю. Неклюдов, Б. А. Успенский
О. Б. Христофорова, Е. П. Шумилова*

Ответственные редакторы и составители:

Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова

In Umbra: Демонология как семиотическая система.

Альманах. Выпуск 2. — М.: «Индрик», 2013. — 400 с.

ISBN 978-5-91674-265-7

Альманах «In Umbra: Демонология как семиотическая система» объединяет работы, посвященные мифологическим персонажам — амбивалентным и вредоносным духам, «низшим» божествам, демонам. Представления о незримых врагах — искусителях, вредителях, агентах болезней — играют важную роль в культуре разных народов. С их помощью объясняют многие бедствия и катаклизмы, от личностных до глобальных. В традиционных обществах духи воспринимаются как естественные соседи человека: с ними выстраивают особые отношения, основанные на различных ритуальных и магических практиках. Демонология развивается на всех «этажах» культуры — от книжности до фольклора, от средневековой миниатюры до компьютерных игр. Образам и сюжетам, связанным с низшими духами в мировых религиях, фольклоре, искусстве и литературе посвящен альманах «In Umbra».

Для студентов и специалистов в области истории, искусствоведения, религиоведения, фольклористики, социальной и культурной антропологии.

Anthology “In Umbra: Demonology as a Semiotic System” includes articles on mythological creatures — ambivalent and antagonist spirits. The idea of humans’ invisible enemies — tempters, wreckers, agents of diseases — plays an important role in different cultures of the world in all the epochs. It helps explain many cataclysms and disasters — from personal to global ones. In traditional societies spirits are referred to as the natural neighbors of man — people build relationships with spirits through different ritual, magical and behavior practices. Demonology appears on every level of culture — from scholarly theology to folklore, from medieval miniatures to computer games. The authors of the anthology deal with images, motives and plots, related to demons in different religions, folklore art and literature of the world.

The book is intended for students and specialists in history, art, religious, cultural and folklore studies, social and cultural anthropology.

Альманах подготовлен при поддержке
Программы стратегического развития РГГУ

© Текст, авторы статей, 2013

© Оформление,

Издательство «Индрик», 2013

ISBN 978-5-91674-265-7

Содержание

Д.И. Антонов

Падшие ангелы vs черти народной демонологии / 9

Демонология Средневековья: от богословия до карнавала

В.Я. Петрухин

Происхождение зла в древнерусской традиции:
когда демоны попадали на землю? / 35

Д.И. Антонов

Потешный ад Лжедмитрия, или монстр на Москве-реке / 45

О.И. Тогоева

Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних
ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV века) / 57

Г.В. Бакус

Реальное и мнимое: демоны и ведьмы Ульриха Молитора / 87

Изобразить врага, или черт на иконе

М.Р. Майзульс

Бес за спиной: жесты дьявола в древнерусской иконографии / 107

В.В. Хухарев

Сюжет из жития «Никитино мучение»
на предметах личного благочестия / 141

Персонажи и образы славянской демонологии

Л.Н. Виноградова

Демонологические образы и мотивы в жанре
славянских проклятий / 159

Содержание

Е.Е. Левкиевская
Дихотомия *душа/покойник* в полесских
представлениях о посмертной природе человека / 177

О.В. Белова
Чужая царица: «демонические»
правительницы в народных легендах / 195

Духи / демоны в мифологических системах мира

Н.В. Петров
Чудовище и герой в эпических традициях:
построение словесного портрета / 207

Л.Л. Габышева
Якутские номинации злых духов
и портрет демонического богатыря в олонхо / 231

Д.Ю. Доронин
Между медведем и ангелом: типология
обликов горного хозяина у народов Алтая / 245

Е.В. Милюкова
«Люди веселятся»: страх и смех в сейшельском гри-гри / 297

А.Б. Старостина
Падающие демоны грома в средневековом Китае / 319

Литературная демонология: традиция и воображение

А.В. Полонская
Демоны сладострастия в произведениях И.Л. Перцева (1852–1915) / 341

О.Н. Солянкина
Демонические персонажи в русской журналистике
и чёрт-дженгльмен в романе «Братья Карамазовы» / 379



демонология
как семиотическая
система

Второй номер альманаха «In Umbra: Демонология как семиотическая система» выходит в издательстве «Индрик». С этого выпуска мы планируем сделать издание ежегодным.

Как увидит читатель, статьи, вошедшие во второй номер, в большей части посвящены персонажам фольклора: героям-антагонистам эпической традиции (статьи Л. Л. Габышевой и Н. В. Петрова) и амбивалентным духам / духам-вредителям мифологической прозы, непосредственно связанной с областью актуальных верований. Демонологические создания имеют разный генезис (хтонические существа, духи, ходячие покойники), разный облик (от нульморфного до гипертрофированно-телесного, антропозооморфного), разные атрибуты и функции. Они появляются во множестве жанров — от поверий до проклятий, от быличек до заговоров, и поражают многоликостью, разнообразием, широким спектром совершаемых действий и принимаемых личин. Персонажам славянской мифологии посвящены статьи Л. Н. Виноградовой, Е. Е. Левкиевской, О. В. Беловой; локальным духам-хозяевам фольклора алтайских народов — статья Д. Ю. Доронина; колдовской традиции гри-гри Сейшельских островов — работа Е. В. Милюковой. К области палеофольклора относятся работы А. Б. Старостиной о китайских духах-громовниках в описании средневековых авторов и Д. И. Антонова о взаимовлиянии образов фольклорного черта и книжного беса в русской культуре XVII–XVIII вв.

Второй по величине блок статей посвящен средневековой демонологии. Это исследования О. И. Тогоевой и Г. В. Бакуса о европейских ведовских процессах, теологии колдовства и представлениях о дьяволе; статья В. Я. Петрухина о мотиве падения демонов с небес в древнерусских текстах и Д. И. Антонова о семантике «потешного ада», созданного при Лжедмитрии I. М. Р. Майзульс и В. В. Хухарев обращаются к визуальным моделям средневековой иконографии, рассматривая типологию дьявольских жестов (фигуры искушения и фигуры бегства) и образ популярного на Руси святого-демоноборца — Никиты Бесогона.

Наконец, рассказы о духах зла в творчестве писателей и публицистов XIX в., по-своему обыгрывавших традиционные демонологические сюжеты и образы, изучаются в статьях А. В. Полонской и О. Н. Солянкиной.

Д. И. Антонов

Падшие ангелы vs черти
народной демонологии

Представления о дьяволе в славянском (и, шире, европейском) фольклоре сплетают воедино христианские и архаические мифологические мотивы: гетерогенный образ черта/беса¹ складывается из элементов разных культурных традиций, от народной демонологии до богословской мысли, от магических практик до городского фольклора [Виноградова 2012: 66]. Падшие ангелы приобретают черты облика, свойства и функции других мифологических персонажей — вредителей и помощников, превращаются в опасных, а иногда амбивалентных духов, соседствующих с человеком. В свою очередь различные мифологические персонажи сближаются с бесами, обретая некоторые их функции и черты. Эти процессы можно изучать на примере отдельной мифологической системы и ее локальных, диалектных

Статья подготовлена при поддержке программы стратегического развития РГГУ.

¹ Черт — персонаж народной демонологии, предположительно восходящий к дохристианской культуре, в то время как бес (сатана, дьявол) — персонаж, пришедший из христианской, книжной традиции. Однако у восточных славян образы черта и беса сливаются, становятся синонимами, обозначая «нечистого». На западнославянском материале можно также увидеть, что номинации «дьявол» и «черт» оказываются равнозначными, хотя часто обозначают генетически разных персонажей — падших ангелов и архаических вредоносных духов. См., к примеру [СД 1: 165; Виноградова 2012: 66–73].

вариаций: разнообразие материала будет огромным, что демонстрируют многие работы, посвященные образу черта в европейском фольклоре. И все же в этом долгом, многостороннем процессе взаимного сближения можно выделить общие моменты, которые проявляются в самых разных традициях. Зафиксировать их легко не только в устных, но и в письменных текстах. Ярким примером могут служить русские источники XVII–XVIII вв.: именно в этот период фольклорные образы и мотивы начали активно вторгаться в древнерусскую книжность и иконографию.

1. Сравнивая черта народной традиции с книжным бесом, нетрудно заключить, что первый гораздо больше похож на земное создание: он может есть и пить, бороться с человеком, страдать от боли и даже получать увечья. Казалось бы, это резко отличает чертей от нематериальных падших ангелов христианского богословия. На самом деле, это лишь первое впечатление, которое основано скорее на популярных сегодня (а не в Средние века или раннее Новое время) христианских текстах. Мы не можем говорить о дихотомии «бесплотное / плотское», которая соответствовала бы христианскому и мифологическому сознанию, потому что и в теологии, и в фольклоре существуют разные представления о духах и разные способы их описания.

Христианская мысль утверждает, что небесные ангелы, как и демоны, павшие с Люцифером, бесплотны. Понималось это по-разному: чаще всего речь шла о наличии у всех духов особой, «тонкой» телесности, не материальной, как у людей, но ограничивающей их в пространстве. Отцы Церкви (Макарий Великий, Василий Великий, Августин, Кассиан Римлянин, Иоанн Дамаскин и др.) описывали незримые тела ангелов как эфирные, световые, огненные, подобные ветру, или просто «духовные»². Так, автор Жития Андрея Юродивого упоминает «бестелесные тела» ангелов [Молдован 2000: 208], а в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского говорится об их огненном и духовном естестве: «Ангели же что соуть,

² См. об этом, к примеру [Иоанн Дамаскин 2004: 109–110, 117–118; Игнатий Брянчанинов 2005: 381–387, 136–143; Православная энциклопедия 2: 301; Макаров, Мильков, Смирнова 2002: 305–310; Махов 2006: 126; Дорофеев 2007: 15; Smith 2008: 482].

не дух ли, не огонь ли. Слыши же и Давида вопиюща, и рекоуща, творяи аггелы своя, духы и слоугы своя огонь палящъ. Да елико огненное ество творя, разоумныя и бестелесныя духы» [Баранкова, Мильков 2001: 550]. Полная бестелесность сделала бы духа вездесущим, но вездесущ лишь Бог, а ангелы могут быть и действовать только в одном месте и в одно время. Это значит, что духи телесны и вещественны по отношению к Творцу, но бестелесны по отношению к материальному миру — эта мысль Иоанна Дамаскина была признана на VII Вселенском соборе и послужила одним из обоснований иконографии ангелов в образе человека (как душа наделена «тонкой» телесностью и визуально подобна своему телу, так и ангельский образ может быть подобен человеческому; ср.: Деян. 12: 15). Естественно, такая идея порождала множество спекуляций и наивных трактовок об «истинных» ангельских телах. В апокрифе «О всей твари» утверждается, что «никоторыи же святыи видель аггела нагимъ ествомъ, но токмо едина святаа Богородица нагимъ ествомъ видела Гавриила» [Тихонравов 1863 II: 349]. Во второй половине XVII в. «пустозерский сиделец» Лазарь писал, что ангелы действительно выглядят как крылатые люди [Субботин 1881: 117–118] и т. п. В противовес этому на Западе с XIII в. распространилась мысль о полной бестелесности духов, но ее поддержали не все европейские теологи [Кеек 1998: 31–32].

Если у ангелов есть какое-то незримое тело, то демоны еще более материальны: они утратили многие качества небожителей и стали «приземленными» во всех отношениях. Августин Блаженный писал, что падшие духи приобрели особую телесность, а преподобный Григорий Синаит — что демоны «вещественную некую джебелость кийждо иматъ» [Игнатий Брянчанинов 2005: 387]. Утратив духовную связь с Богом, дьявол стал «самым материальным» из всех разумных существ [Махов 2011: 50].

Дальше всех в богословской материализации бесов зашел константинопольский теолог XI в. Михаил Пселл, который полагал, что низшие (в его иерархии) демоны не могут проходить сквозь предметы. Бесовские тела отличаются от людских лишь тем, что они невидимы, а в остальном демоны похожи на земных созданий — у них есть внутренние органы, они едят и переваривают пищу, как животные: «Питаются — одни как бы неким вдыханием в сосуды и в нервы, другие —

жидкостью, но употребляют ее не через рот, как мы, а наподобие губок и устриц, всасывая извне жидкость и оставляя снаружи все, что в ней было твердого»; бывшие ангелы даже «извергают из себя некие экскременты» [Махов 2006: 127–128; Рассел 2001: 40; Махов 2007: 87]. О том, что бесы, как античные боги (которых, естественно, отождествляли с демонами), питаются дымом от языческих жертв, говорили и такие авторитетные богословы, как Иоанн Златоуст и Василий Великий [Smith 2008; Марк 2008: 230–232]. Некоторые полагали, что демоны входят в людей именно затем, чтобы получить возможность пить, есть и предаваться похоти в человеческом теле [Махов 2006: 128]. В Лавсаике, в рассказе о Макарии Египетском, описан демон, который, вселившись в человека, «...имел такую силу, что, съевши три меры хлеба и выпивши киликийское ведро воды, то и другое извергал и обращал в пар. Съеденное и выпитое им было истребляемо как огнем» (глава 18, о Макарии Египетском; см. также [Махов 2006: 129]).

В общей массе христианских текстов бесам гораздо чаще отводится роль бесплотных искусителей, склоняющих ко греху. Они являются в зримом облике, чтобы запугать или обмануть человека, но, побежденные и разоблаченные, тают, как дым. Однако во многих апокрифических и канонических текстах святые бьют демонов, как тварей из плоти и крови, физически истязают, попирают их ногами, наносят им раны и даже вырывают у них волосы [Антонов 2010].

В большинстве индоевропейских мифологических систем мы тоже не найдем однозначного представления о телесности / бесплотности духов. Различные образы и проявления мифологических персонажей развернуты по шкале от минимальных — акустических, и далее, через тактильные, визуальные (свечение — смутный облик — явный образ), к акцентированным — телесным, в крайней степени выражающимся в грубом, звероподобном или антропоморфном облике (огромные, дикие, покрытые шерстью, наделенные нечеловеческой силой и прозорливостью существа). Первые варианты (от акустических до визуальных) образуют «анимистическую» стратегию описания демонических персонажей, вторые — «материалистическую», причем она, по замечанию С. Ю. Неклюдова, находится «в согласии с архаическим опытом передачи “спиритуальных” понятий через реалии материального мира» [Неклюдов 1975: 66–67; Неклюдов 2010: 216–218; Неклюдов 2012: 85–86].

Эта дихотомия материального и бесплотного проявляется как в средневековой книжности, где бесы предстают то бесплотными призраками, то почти телесными созданиями, так и в народной культуре, где мифологические персонажи легко совмещают видимое тело и нематериальную природу³. Граница между «духовным» и «материальным» не только условна, но и очень подвижна: если дух невидим, для его изгнания применяют христианские и / или магические средства — молитву либо заговор, крест и святую воду либо травы, корни и дым; если он явился в зримом облике, это означает, что с ним можно вступить в физический контакт и, при определенных условиях, причинить ему боль и даже убить (см. ниже).

Естественно, что образ дьявола не был адаптирован народной культурой в спиритуалистической трактовке (которая не стала общепринятой и в христианском богословии). Напротив, идея «материализации» павших ангелов ярко выражена в славянском и европейском фольклоре: после грехопадения демоны обрели плотские тела, а длинные ногти, шерсть, рога или хвост — не иконографическая условность, а их реальное обличье. Для уродливого облика бесов существует простое этиологическое объяснение: низринувшись на землю, они набили себе горбы и охромели [Белова 2004: 58–60, 63, 64–65; Белова, Петрухин 2008: 187–188; Рассел 2001: 80].

2. Славянский фольклор не имеет разработанной системы представлений о духах: сюжеты, в которых они возникают и действуют, антропоцентричны и вращаются вокруг одной темы — коммуникации человека и мифологического персонажа; другие сюжеты редки и лаконичны (падение демонов с небес, вражда водяного и лешего и т. п.). Именно поэтому о свойствах и способностях «нечистых» мы узнаем лишь благодаря рассказам о действии героя, вошедшего с ними в контакт, и не знаем, «как проводит свою жизнь *бука*, когда ею не пугают детей, и чем заняты те, из лесной избушки, когда в ней не

³ Как отмечала Л. Н. Виноградова, «...злой дух (бес, черт, дьявол) может иметь вполне определенный тип внешности с признаками зооморфно-антропоморфного существа (заросшего шерстью, с рогами, хвостом, копытами), но в то же время о нем говорили как о бесплотном невидимом духе, способном вселяться в людей» [Виноградова 2000в: 37]; см. также [Неклюдов 2012].

ночуют люди» [Левкиевская 1999: 247–248; ср.: Левкиевская 2010]. В этом — отличие народных чертей от бесов христианского богословия: вторые имеют свою «биографию» с довольно четкими контурами, разработанными экзегетами и теологами, а первые лишь фрагментарно наследуют ее в корпусе сюжетов «народной Библии», а порой полностью теряют, замещая на уровне номинации других мифологических персонажей. При этом функции и действия черта оказываются подчинены логике самого фольклорного нарратива.

Облик и поведение персонажа в славянской мифологии в значительной степени определяется несколькими факторами: образной системой жанра, прагматикой текста (его иллокутивной целью), типом коммуникации героя и духа⁴. Оказываясь актором разных мифологических текстов, нечистый, дьявол изменяется сообразно их жанровым, прагматическим особенностям и особенностям сюжета. Превращаясь в персонажа-антагониста, включаясь в модель противостояния с героем, он может проигрывать человеку, который одерживает над ними верх благодаря силе и хитрости (бывальщины, сказки о глупом черте). Фигурируя в заговорном тексте, «сотона» оказывается могучим персонажем, властителем и творцом, либо болезнетворным агентом, на которого можно воздействовать с помощью разных стратегий: запугать, выманить, уничтожить. В легендах, быличках, поверьях это дух-помощник; коварный обманщик, которого можно распознать с помощью особых приемов и знаков; мало субстантивированный вредоносный персонаж, описываемый через набор пугающих действий и т. п. Вариативность усиливается из-за того, что черт в фольклоре христианизированных народов играет роль универсального персонажа-заместителя, способного (на уровне номинации либо с привнесением собственных характерных черт) занять место практически любого мифологического персонажа, «присвоив» себе его действия, функции и облик. Но даже в тех нарративах, где черт максимально близок к христианскому бесу, он зачастую наследует признаки своих «соседей» по мифологической системе, приобретая, в частности, такие характеристики, как пол (женские персонажи —

⁴ По словам Л. Н. Виноградовой, «прагматическая направленность и образная система каждого жанра определяет выбор своей собственной стратегии описания» мифологического персонажа (см. статью в настоящем альманахе).

чертовка, Сатонида и т. п.), возраст («старый» и «молодой» черт), способность рождаться / рожать детей и умирать. Все это делает его образ еще более материальным, чем наличие горба или копыт.

3. В русскую книжность все описанные представления начинают активно проникать в XVII в. Именно в это время образ беса, относительно гомогенный в древнерусских текстах (таких «эталонных» жанров как агиография, летопись, учительная литература), размывается под натиском новых, фольклорных мотивов.

Ценный источник по народной демонологии XVII–XVIII вв. — следственные дела, в которых фиксируются рассказы обвиняемых в колдовстве (причем записанные людьми, в отличие от европейских отцов-инквизиторов, достаточно близкими в своем культурном опыте к самим допрашиваемым). Бесы напоминают здесь тварей из плоти и крови. Они рождаются, растут и стареют. К примеру, Афонька Науменко в 1642–1643 гг. утверждал, что ему прислуживали «старые и молодые» черти⁵. Такая трансформация образа христианского демона характерна и для Греции, и для Западной Европы: мотив встречается в агиографии и, довольно часто, в европейских *exempla* (к примеру, в «Великом зеркале» упоминаются старые бесы, которые передают свой опыт молодым, в том числе «седой» бес, поучающий юного и несмышленного черта [Державина 1965: 386]). В славянском фольклоре эти способности беса — рождаться и производить на свет себе подобных — представлены широким спектром мотивов. Черти могут не только совокупляться с женщинами и иметь от них детей, но и появляться на свет другими способами: из душ людей — грешников, колдунов, некрещеных младенцев и т. п.; из животных — черного петуха, прожившего семь лет, из петушиного яйца и пр.; наконец, вследствие неверного поведения человека — из плевка, не растертого ногой, капель, стряхиваемых с руки на землю, «лишнего», второго удара по явившемуся черту (мотив «черта с два», см. [СД 5: 520; Толстой 2003: 466]).

В текстах XVI в. и особенно XVII–XVIII вв. бесы разделяются не только по возрастному, но и по половому признаку. О «чертовке»

⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 149. Л. 7 об. — 9 об. См. [Зерцалов 1895: 7; Журавель 1996: 114–115].

говорится в Лечебнике XVII в. [Топорков, Турилов 2002: 380], «бесовская жена» упомянута в Житии Сергия Нуромского [Юрганов 2006: 282], «темнообразная демонова жена» (как и многочисленные новорожденные бесенята) фигурирует в Повести о бесноватой жене Соломонии [Власов 2010: 322]. Такие inferнальные «семьи» заставляют вспомнить мифологические рассказы о жене и детях лешего, домового и т. п., а равно и славянские заговоры, в которых человек обращается к «...царю лесному, царице лесной с малыми детьми... царю водяному и царице водяной с малыми детьми» [Турилов, Чернецов 2002: 19]⁶. Как и другие заговорные формулы, эта варьирующая модель включает различные имена из христианской культуры, производя условный женский персонаж от имени сатаны, к примеру «царицу Садомицу (Сатониду)» [Смилянская 2002а: 94, прим. 58; Смилянская 2002б: 160; Смилянская 2003: 111, 133, 138, 178; Журавель 1996: 116], которая иногда превращается в «толстую бабу», «сатанину угодницу» [Журавель 1996: 82, 106; Майков 1996: 18].

«Чертовки» — бесы с женской грудью — изредка появлялись на древнерусских миниатюрах. Этот атрибут мог указывать не на женскую природу демонов, а на воплощаемый ими блудный грех: так, на гравюре конца XVII — начала XVIII в. «Трапеза благочестивых и нечестивых» бесы с женскими грудями стоят за спинами пирующих, соблазняя их на порочные улады [Соколов 2000: ил. 5; Бусева-Давыдова 2008: 82]. На миниатюре, отразившей патериковую историю об авве Аполло, бес демонстрирует не только грудь, но и фаллос⁷. Но в других случаях появление такого атрибута не обусловлено сюжетом. К примеру, бесы с грудью мучают Исакия Печерского в печатном издании Киево-Печерского Патерика 1661 г.⁸, а на миниатюрах из лицевых Житий Нифонта Константинопольского, в сценах, где бесы собираются в войска, фигурируют «женские» демоны с прибранными волосами и грудью⁹. Похожих бесов-

⁶ О чертовках в фольклоре см., например [Новичкова 1995: 579, 585, 615].

⁷ РГБ. Ф. 37. № 42. Л. 23.

⁸ ГИМ. Муз. № 2832. Л. 162 об.

⁹ БАН. П. I. А. № 60. (XVI в.). Л. 152, 152 об., 153, 153 об. (об этой рукописи см. [Антонова 2005]); ГИМ. Муз. № 2034. (XVIII в.). Л. 127 об., 128.

мучителей можно иногда встретить в лицевых синодиках¹⁰ — здесь «девичий» облик как будто приписан самим духам.

К бесам женского пола относятся и другие персонажи, получившие широкую известность в текстах и изображениях XVII–XVIII вв. — трясовицы и кикимора. В деле 1635 г. по обвинению колдуна Никифора Хромого утверждается, что колдун насылал на людей нечистого духа, который делал пакости в доме и разгонял коровье стадо, «а словет той нечистый дух Кикимора»¹¹. Герой-визионер «Повести Никодима Типикариса о некоем иноке» (1640–1650-е) рассказывает, что перед ним явился «...видь некий бесовескъ, женска обличия имуще, простовласы и без пояса» и заключает: «мне мнится, яко се есть зовомаея Кикимора, иже бысть на Москве не в давных временах» [Пигин 2006: 246; БЛДР 15: 64]. Про облик демона сообщается немного, но обе упомянутые детали — распущенные волосы и отсутствие пояса — ключевые черты нечистого, «ведьмовского» / демонического женского персонажа славянской культуры¹². В Житии Саввы Вишерского упоминаются исцеления людей у гроба святого от трясовицы, вызываемой трясовичным бесом [Юрганов 2006: 245], а в заговоре, найденном в 1741 г. у сержанта Ивана Рыкунова, демоны лихоградки многократно зовутся «сатона и тресовица» [Смилянская 2002б: 143; ср.: Агапкина 2010: 721–722]. Другие заговоры перечисляют бесов, трясовиц и разнообразные физические недуги в длинном ряду болезнетворных агентов, от которых нужно обезопасить человека: «...будет оставлен от всяких мечтаний сатанинских, врагов, дияволов, и от тяжелой болезни, и от черного недуга,

¹⁰ РНБ. Ф. I. № 733. Л. 248.

¹¹ РГАДА. Ф. 210. № 95. Л. 25 [Журавель 1996: 48].

¹² См. [СД 4: 230–233]. Ношение пояса на Руси было необходимым элементом культурного кода: это не только символ власти / статуса (вспомним конфликт, разгоревшийся между Василием Темным и сыновьями Юрия Галицкого в 1433 г. из-за пояса Дмитрия Донского), но и символ сдержанности, благообразия, подавления низменных инстинктов (ср. «распоясаться» — нарушить нормы поведения). Пояс следовало носить во время сна: за нарушение этого правила (как и за сон без одежды) полагалась церковная епитимья; об этом грехе священник должен был специально спрашивать прихожан во время исповеди [Жоргодина 2006: 286–287].

от трясовиц, от щерей Иродовых, недугов noctных, от всякого недуга и болезни...» [Смилянская 2002б: 101].

Двуполые бесы питаются — едят и пьют. Этот мотив известен и в мифологической прозе (былички, поверья, легенды), и в сказках; то же сообщают тексты XVII в. (в Повести о бесноватой жене Соломонии демоны пытаются обратить девушку в свою «веру», приобщив ее к своей пище; близкий мотив встречается в Повести о Савве Грудцыне [Пигин 1998: 141–142; Журавель 1996: 166–168]).

Неудивительно, что в самых разных источниках XVII в. отразилось представление о сожительстве беса с женщиной. В следственном деле 1632 г. записаны слова крестьянки Оленки о том, что она «живет с нечистым духом, с чертом» [Швейковская 2009: 127]. Та же идея фиксируется в исповедных вопросах, которые в XVII в. становились все подробнее и включали длинные, социально и гендерно ориентированные перечни грехов. Среди прочего, священник должен был спрашивать прихожанок о сексуальных отношениях с бесом: не сблудила ли девушка «от нечистаго и от лешаго» [Корогодина 2006: 232, 489]. Автор вопроса был уверен, что плотский грех с нечистым духом вполне возможен. Точно так же полагали и сочинители лечебников XVII в., которые предлагали магические способы борьбы с «любвеобильными» демонами, к примеру, обвязываться павлиньими перьями, «коли с человеком чертовка живет» [Топорков, Турилов 2002: 380].

Мотив плотского греха с бесом проник и в агиографию XVII в.: помимо Повести о Соломонии, рассказ о бесе, спавшем с женщиной по имени Матрона, входил в Житие Прокопия Устюжского из Сольвычегодского цикла [Пигин 1998: 109]. Сюжет, очевидно, возник не как заимствование из переведенных европейских трактатов (где он занимал очень скромное место — европейские тексты, в которых эта идея подробно обосновывалась, не распространились на Руси): «фольклорный» образ бесов в Повести о Соломонии и магические способы защиты от духов в русских Лечебниках ясно указывают на другой источник — народную традицию, которая в XVII в. отвоевывала себе все больше места в визуальной и письменной культуре Московии.

Архаический сюжет о летающем змее¹³, демоне, посещающем женщин, проник в русскую книжность еще раньше. Бесовской дракон-любовник встречается в Житии Петра и Февронии Муромских, написанном Ермолаем-Еразмом в середине XVI в.¹⁴. Век спустя протопоп Аввакум утверждал, что демонический змей летает ко многим девицам, и даже Антихрист появится на свет от сожительства девушки и сатаны в образе дракона: «...а противник, еже есть антихрист, зачнется от блуда, от жены жидовки, от колена Данова. Мнит ми ся, сам сатана зблудит с нею сим подобием, якоже змеи ныне летают к женам, дьявольской же дух» [Древлехранилище 1990: 90]. В сочинении последней четверти XVII в., недавно найденном в архиве Посольского приказа, рассказано, что бесы превращаются в огненных змиев и творят блуд с девицами [Королев, Майер, Шамин 2009: 120–121], а в синодальном деле 1746 г. утверждалось, что огненный змей навещал жену белгородского президента О. С. Морозова [Пигин 1998: 106].

Наконец, источники второй половины XVII в., как и фольклорные тексты, говорят о физическом истреблении бесов. В 1670-х гг. смерть демонов описывал автор Повести о Соломонии бесноватой: сперва их убивала молния на болоте, а в конечном итоге бесенят, живущих в утробе Соломонии, умертвили святые Прокопий и Иоанн. Мотив гибели чертей широко бытует в мифологической прозе: сакральный персонаж (Бог, пророк Илья) поражает нечистых молнией; человек убивает беса. Распространенное, прежде всего у южных славян, представление сводится к тому, что черта можно убить простым, но одиночным ударом: второй удар либо вернет ему силу и жизнь, либо создаст второго черта [Толстой 2003: 465–467]. В рассказе, записанном в начале XX в. Н. Е. Онучковым мужик увидел беса, который причитал: «Год году хуже, год году хуже, год году хуже», «хлопнул» беса веслом: «А этот год тебе хуже всех!», и нечистый упал замертво [Пигин 1998: 116]. Портной в сказке убивает чертей кулаками [Новичкова 1995: 610–611] и т. п.

¹³ О летающем змее-любовнике в славянских культурах см. [СД 2: 330–333]. См. также [Попов 1883: 192–193; Виноградова 1996]; заговор от огненного змея, летающего к женщинам [Майков 1966: 162].

¹⁴ О разнице в описаниях змея в разных редакциях жития см. [Юрганов 2006: 366–373].

В заговорных текстах мотив гибели беса бытует в разных вариациях. Так, заговор от кровотечения, включенный в Лечебник XVII в., под страхом смерти приказывает дьяволу «не садится на моем белом теле», а иначе «быти тебе убитому, акайный дьяволь» [Лахтин 1911: 33; Майков 1996: 67]. В заговоре, записанном в 1758 г., колдун не просто угрожает вредоносному агенту, но апеллирует к смерти дьявола, как к символическому факту, который служит основой для совершаемого действия: «...как стрела стреляет, камень разбивает и дьявола убивает, так я, раб Гаврила, отговариваю раба Василья... болезни и скорби» [Смилянская 2002б: 163–164]. Естественно, такие формулы, как и магические тексты в целом (а также «бытовые» проклятья)¹⁵, обусловлены прагматикой в гораздо большей степени, чем семантикой: демонические имена (Иуда, Ирод, баба Яга, Железнец, Купалолоака и пр.) часто умножаются по кумулятивному принципу, но при этом имеют малую привязку к персонажам-прототипам (если они есть), так как важна в первую очередь сама фактура произносимого текста и стратегия магического акта (см. [Адоньева 2004: 114–132]). Тем не менее, в этой позиции чаще других мифологических созданий оказывается именно черт (сатана, дьявол, бес), персонаж-заместитель, который обретает здесь новые качества, функции и, в числе прочего, способность умирать.

В текстах XVII–XVIII вв. можно выделить еще некоторые моменты сближения бесов с «нечистью» народной демонологии: прежде всего это колдовские практики изгнания духов с помощью трав, кореньев, перьев, описанные в Лечебниках и Травниках¹⁶. Многие из этих примеров связаны с феноменом одержимости, которая концептуализируется либо через мифологических агентов (порча, икота), либо через вселившегося беса (см., напр. [Мельникова 2011: 87–91; Христофорова 2012: 141–142]). «Христианизация» этого древнего культурного и социального явления в некоторых случаях шла по тому же принципу, что «христианизация» народ-

¹⁵ См. статью Л. Н. Виноградской, вошедшую в этот выпуск альманаха. В славянских проклятиях черт (бес, дьявол, сатана) становится самым частым из поминаемых негативных персонажей.

¹⁶ Подробнее об этом см. [Антонов, в печати].

ной демонологии: бес, дьявол занимает место мифологического существа, персонифицировавшего одержимость, так, что где-то полностью вытесняет его, а где-то начинает сосуществовать с ним, породив ситуацию конкурировавших объяснений (хотя одержимость как культурная практика развивается иногда в русле только христианской традиции). При этом бес оказывается включен в дискурс о порче: колдуны пускают чертей по ветру или иным способом вселяют в человека либо напротив — исцеляют одержимого, используя те или иные магические практики. Так, в 40-х гг. XVII в. колдун Афонька Науменко утверждал, что он насылал бесов по ветру [Зерцалов 1895: 7, 36], а автор Повести о бесноватой жене Соломонии допускает, что бес был послан мучить девушку «от человека какова недобра и лукава» [Пигин 1998: 112]. Как и в других случаях, номинация *черт* может применяться в разных значениях, на всем спектре от «родового» определения другого вредоносного духа, не утратившего свое имя и характерные особенности, до прямого соотнесения с демоном христианской культуры — в зависимости от степени христианизации участников колдовского процесса. Вместе с тем, когда речь идет о вселении демона в жилище или скотину, мы часто имеем дело с тем «дальним спектром» образа, где происходит максимальная деперсонализация персонажа: *дьявол* или *сатана* — лишь номинации болезнетворных агентов и мало субстантивированных духов-вредителей.

4. Сближаясь с локальными духами, бесы обретают такие традиционные для этих мифологических персонажей черты, как темпоральная и локальная привязка. Занимая разные пространства на земле, разные бесы получают соответствующие названия. В заговоре из Олонецкого сборника второй четверти XVII в. упоминаются «из леса лешие, из воды водяные» [Топорков, Турилов 2002: 49]¹⁷. В 1723 г. «лжеюродивый» Василий Воитинов говорил на следствии, что у него на службе состояло сто чертей и их глава, «князь тьмы» бес Ирод; что водные бесы помогали ему разорять мельницы, а воздушные носили по воздуху и снабжали

¹⁷ Об Олонецком сборнике и русской заговорной традиции XVII в. см. [Срезневский 1913; Елеонская 1917; Топорков 2008; Топорков 2010].

казной из разных стран [Смилянская 2003: 98; Журавель 1996: 114–115]. В следственном деле 1730 г. приводится целый список «дьяволов»: «царей и князей черных, дьяволов, земляных и водяных, крылатых, мохнатых, воздушных и болотных, лесных и домовых...» [Журавель 1996: 48–50]; тот же список (который разделяет бесов и по национальному признаку: «крымских и черемисских, саксонских и заморских») встречается в черном заговоре 1728 г.¹⁸ Духи получают локальные характеристики или прямо называются «лешими» и «водяными». Впрочем, разница между «специализированным» демоном и народным духом-хранителем ускользающе тонка: «домовой бес» и «домовой» («хозяин», «соседашко», «домовой дед» и т. п.) — в равной степени бесы с церковной точки зрения. С точки зрения носителей синкретической народной традиции они тоже (хотя и не всегда) оказываются родственными созданиями (отсюда демонические номинации, как «жировой черт» или «нечистый») [Руан 1998: 60; Райан 2006: 74; СД 1: 165; СД 2: 121].

В XVII в. в северной русской агиографии начали активно появляться «гибридные» персонажи, которые соединяли черты падших ангелов и низших духов славянских верований. То, что географически это происходило именно здесь, можно объяснить как минимум двумя причинами: в северорусской традиции локальные духи-хозяева играли важнейшую роль в системе актуальных верований¹⁹, а сам Русский Север находился на культурной периферии и не попал под столь жесткий церковный контроль, как более заселенные и географически легкодоступные митрополии. В результате во второй половине XVII в. на страницах многих житий возникают «лесные демоны» и «духи водные». Набор функций и привязка к опреде-

¹⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 434. Л. 23 об.; см. [Труды 1866: 12; Журавель 1996: 48, 126–127; Смилянская 2002б: 125]. См. также [Пигин 1993; Руан 1998: 60; Райан 2006: 74. Топорков, Турилов 2002: 124–125]. В томе Лицевого летописного свода, где представлена «Троянская история», изображены шесть фигур с затертыми лицами. Это «бесы земляные», которые возводят Трою, — герои античной мифологии, превратившиеся в демонов. См. [ЛЛС 2006: 2013 (Л. 1007)].

¹⁹ Это происходит, вероятно, из-за адаптации элементов финно-угорской мифологии. Благодарю за это наблюдение Е. Е. Левкиевскую.

ленному (переходному) локусу резко сближает их с духами народной демонологии — лешими, водяными, банниками. По рассказу одного из чудес, входивших в житие Никодима Кожеозерского (1688), пастух повстречал в чаще «лесного демона» и тот, звеня в колокольчик, завел его в жилище, где он держал таких же сбившихся с пути полоняников [Яхонтов 1881: 327–328; Пигин 1993: 332; Пигин 1998: 98; Wiggzell 2000: 61]. В житии Иова Ущельского «водный» демон не просто набросился на лодку, но пытался утопить лошадь (одно из любимых животных водяного) [Ключевский 1871: 464]. В Сказании об Иоанне и Логине (первые две редакции созданы в XVII в.) рассказано о человеке, который шел на покос и решил искупаться в озере: не успел он войти в воду, как его обуял нечистый дух, так что несчастный видел людей «яко древиe слоняющеса, и посреде их видех некоего страшна и нелепа образом, грозящася на ми и хотяща мя поглотити» [Дмитриев 1973: 220]. Одно из посмертных чудес Димитрия Угличского, «о Никифоре Солнышникове», описывает похожий случай: дьявол искусил пьяного человека искупаться в Волге²⁰, а затем ударил его в воде левой рукой и повлек «во глубину омута демонскаго»²¹. Водные и лесные бесы действуют в Повести о бесноватой жене Соломонии (1670-е гг.) [Власов 2010: 321, 326]²².

Краткие рассказы о нечистых духах, обитавших в лесу, на мельнице и т. п. встречались в греческой агиографии, — к примеру, демон в известном на Руси апокрифическом «Хождении Иоанна

²⁰ Рисковать жизнью, в частности, входить в воду в шторм, в опасном месте и т. п., считалось грехом, а человек, умерший в результате такого поступка, почитался самоубийцей — в соответствии с церковными правилами и поучениями, его не должны были отпевать и хоронить по христианскому обряду. См. об этом в «Слове о напрасной смерти» или в «Поучении блаженного архиепископа Евсевия», которые входили в широко распространенные сборники (Измарагд, Пролог) [Пролог 1643: 122–123 об.; БЛДР 10: 110]. Напротив, если человек заведомо не рисковал, войдя в воду вслед за другими, «и аще сатана на ногу его скользнетъ, или инако како любо впадетъ, и оутонетъ в воде, моученическую смертью оумреть» [Пролог 1643: 123].

²¹ См. в рукописи начала XIX в.: БАН. 1.5.98. Л. 101–101 об. На листе 101 изображен желтый демон без крыльев и с хохлом.

²² «Водные бесы» на миниатюрах XVIII в. (в виде темных людей): ГИМ. Вахр. № 432. Л. 73 об., 74 об.; Опубл. в [Пигин 1998: 73, 81].

Богослова» убивает людей в бане²³. Таким рассказам соответствует распространенный мифологический мотив о падении ангелов сатаны, которые оказались в разных местах, заселив воздух, землю и преисподнюю. На этой идее выстроена иерархия демонов у Михаила Пселла, это предстваление входило в Толковую Палесю, ее пересказывал в «Большом Катехизисе» Лаврентий Зизания и т. д. Точно так же объясняется происхождение подземных, водяных, лесных, домовых и прочих духов в славянском фольклоре, где широко известна легенда о «рассеявшихся» демонах. Черти народной культуры населяют пограничные локусы на земле: межи, овраги, леса, болота, омуты. Такая локализация соотносится как с традиционными местами обитания персонажей славянской мифологии (в древнерусских поучениях, памятниках канонического права и исповедных вопросниках недаром осуждались молитвы, которые люди приносят «бесам» у колодцев и рек, в рощах, у овинов, в банях и прочих «переходных» местах [Аничков 2009: 312–313; Гальковский 2000: 201–205; ДАИ 1: 69; РИБ 1908: 7; РИБ 1920: 18; Корогодина 2006: 230, 284, 445, 546; и др.]), так и с легендами о творении, в которых дьявол создает горы и овраги, пытаясь испортить землю, или в которых бесы падают в межи и остаются жить там, вредя людям [Попов 1883: 180–182; Никитина 2008: 344–346; и др.]

5. Как уже говорилось, функции и действия, приписываемые черту в народной культуре, настолько же разнообразны, как функции и действия мифологических персонажей, которых он может с легкостью заменять (см., к примеру [Виноградова 2001; Виноградова 2012: 66–67]). Черти превращаются в календарных духов, духов-хозяев или охранителей кладов; в заговорных текстах играют роль болезнетворных агентов и абстрактных вредителей, которых необходимо нейтрализовать, применив ту или иную стратегию защиты либо, напротив, наслать на человека; в черных заговорах обращаются в магических помощников: к сатане взывают о помощи, его сила служит гарантом действенности самой магии, а апелляция к ней может лежать в осно-

²³ Этот сюжет отражен на миниатюрах и редких иконах XVI–XVIII вв. См., к примеру, на иконе «Святой Иоанн Богослов, с житием в 20 клеймах» конца XVI в. из Новгородского музея [Бусева-Давыдова 2008, Цветная вклейка].

ве финальных формул-закрепок (см. пример в заговоре XVIII в. [Топорков, Турилов 2002: 166]). В источниках XVII–XVIII вв. отражаются все эти базовые функции чертей, однако записанных сюжетов мало, поэтому спектр действий, приписываемых «дьяволам», узок, а набор конкретных мотивов здесь не велик.

Редкий случай, когда отдельный срез народной традиции XVII–XVIII вв. был представлен сразу в двух, внешнем и внутреннем, ракурсах — магическая практика, в которой активно фигурировали бесы. У нас имеются как записанные заговоры, так и следственные дела чернокнижников и колдунов. Анализируя эти тексты, легко заметить, что функции бесов, которые служат человеку, определяются спектром колдовских услуг, характерных для славянской традиции: прежде всего это вредоносная и любовная (как особый вариант вредоносной) магия. Бесов просили о простых и насущных вещах — к примеру, сходить и узнать, что происходит с человеком в другом городе, присушить любимого или «испортить» врага. Упомянутый уже колдун Афонька Науменко утверждал, что демон, которого он наслал по ветру на пушкаря сусальника, забил того до смерти [Зерцалов 1895: 7, 36], а Катерина Иванова в 1764 г. наслала бесов, с помощью травы и заговоренной воды, на своих односельчанок Анну и Параскеву [Смилянская 2003: 91–95]. Однако черти могли выполнять и более широкий круг задач. Так, по записи, известной благодаря следственному делу 1736 г., демоны играют роль универсальных помощников: они должны помогать человеку в стрельбе, в войне, «в казаках» и «в конях», а также в богатстве, в дороге, в пчелах и «во всяком лихом и добром случае». [Журавель 1996: 93]. Параллельно в следственных делах XVIII в. отразился еще один известный мифологический мотив: получив в услужение демонов, нужно постоянно давать им задания, чтобы они не принесли вред — духи должны выполнять работу с недостижимым финалом: носить камни в реку, собирать рассыпанный песок и т. п. [Журавель 1996: 117; Смилянская 2003: 91–92].

6. Если в книжности XVII в. круг мотивов, отразивших народные верования, поддается описанию, то перечислять функции, характеристики, черты облика, которые «дьявол» заимствовал от различных мифологических персонажей не в книжности, а в фольклоре,

можно едва ли не бесконечно: каждая диалектная традиция имеет «своего» черта и называет его множеством разных имен. Этому вопросу посвящены многие работы, в том числе публикуемые в нашем альманахе.

В свою очередь, локальные духи, как домовые, водяные, лешие, шуликуны славянской мифологии сближаются с демонами по нескольким ключевым параметрам. Прежде всего, это генетическая связь: духов отождествляют с падшими ангелами (представление, которое соперничает с идеей об их происхождении от душ мертвых, а иногда с апокрифическими версиями об их рождении от «потенных детей» Адама или капель/искр, рассеянных чертом [Виноградова 2000а: 69–70; Виноградова 2000б: 25–26]). Черты облика различных мифологических персонажей адаптируют некоторые маркеры демонического, пришедшие из иконографии дьявола и, отчасти, из теологии: в описании духов появляются такие признаки, как чернота, хохол, рога или отсутствие спины. Эти знаки легко могут дополнять традиционные маркеры потустороннего существа, прежде всего зооантропоморфность, увеличенный/уменьшенный размер и «перевернутую/вывернутую» модель облика. Один из ярких примеров — шуликуны, сезонные духи севернорусской традиции, описываемые иногда как маленькие персонажи с хохлами, крюками в руках и огнем изо рта [Виноградова 2000б: 213–214]: три последних признака — известные иконографические маркеры демона (о христианской иконографии дьявола см. [Махов 2011; Антонов, Майзульс 2011]). Взыбленными бесовскими волосами («шиш», хохол) наделяется леший и другие локальные духи [Толстой 1976: 300]. Наконец, мифологические персонажи обретают функции бесов: они стремятся получить душу человека, служат ему или обманывают его, пытаются в конечном итоге погубить и завлечь в inferнальное царство.

Феномен «перетекания» функций и признаков от одного мифологического персонажа к другому, их ситуативной комбинаторики, характерен для фольклора: это часто происходит в рамках одной мифологической традиции, что показывает, «до какой степени гетерогенными могут быть персонажи фольклорного повествования, совпадающие по своим сюжетным функциям» [Неклюдов 2008: 74]. Однако у христианизированных народов именно *черт* превра-

щается в такую «переменную», которая придает особую динамику всей системе. Демоны христианского богословия и мифологические персонажи славянского фольклора влияют друг на друга во всех регистрах, из которых складывается образ персонажа: номинация, облик и атрибуты, действия и функции, темпоральные и локальные признаки, способы коммуникации с человеком. И все же, несмотря на такую «пластичность» черта в славянском фольклоре, базовое ядро, формирующее этот образ (и сложившееся под сильным влиянием христианского беса), сохраняется в традиции. Черт занимает свою нишу в ряду иных «нечистых» — вредоносных и амбивалентных мифологических существ, хотя на уровне рефлексии (часто спровоцированной собирателем) и может объединяться с ними в один «род».

Сокращения

БАН — Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург)
ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва)
РГАДА — Российский государственных архив древних актов (Москва)
РГБ — Российская государственная библиотека (Москва)
РГИА — Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург)
РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)

Литература

- Агапкина 2010 — *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Адоньева 2004 — *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Аничков 2009 — *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. М., 2009.
- Антонов 2010 — *Антонов Д. И.* «Беса поймав, мучаше...». Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2010. № 1 (39).
- Антонов, в печати — *Антонов Д. И.* «Дьяволы разные»: эволюция образа беса в русских текстах XVII–XVIII вв. // *Демонология и народные верования [сборник научных статей]* / Сост. А.Б. Ипполитова. М.: ГРЦРФ (в печати).
- Антонов, Майзульс 2011 — *Антонов Д. И., Майзульс М. Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.
- Антонова 2005 — *Антонова Л. И.* Иллюстративный цикл Жития Нифонта и Макарьевская книгописная мастерская // *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей Библиотеки РАН.* СПб., 2005.

- Баранкова, Мильков 2001 — *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. (Памятники древнерусской мысли: Исследования и тексты. Вып. II (1).) СПб., 2001.
- Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
- Белова, Петрухин 2008 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008.
- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10. СПб., 2004. Т. 15. СПб., 2006.
- Бусева-Давыдова 2008 — *Бусева-Давыдова И. А.* Культура и искусство в эпоху перемен. Россия семнадцатого столетия. М., 2008.
- Виноградова 1996 — *Виноградова Л. Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- Виноградова 2000а — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2000б — *Виноградова Л. Н.* Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.
- Виноградова 2000в — *Виноградова Л. Н.* Кто вселяется в бесноватого? // Миф в культуре: Человек — не-человек. М., 2000.
- Виноградова 2001 — *Виноградова Л. Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения: Дис. в виде науч. докл. ... д-ра филол. наук. М., 2001 [Электронный ресурс]. URL: http://www.inslav.ru/images/stories/pdf/2001_Vinogradova.pdf
- Виноградова 2012 — *Виноградова Л. Н.* Образ черта по данным западнославянских средневековых источников // In Umbra: демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012.
- Власов 2010 — *Власов А. Н.* Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб., 2010.
- Гальковский 2000 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000.
- ДАИ — Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археологической комиссией. Т. 1. СПб., 1846.
- Державина 1965 — *Державина О. А.* «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965.
- Дмитриев 1973 — *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973.
- Дорофеев 2007 — Книга ангелов: Антология христианской ангелологии / Сост., вступ. ст., примеч.: Д. Ю. Дорофеев. СПб., 2007.
- Древлехранилище 1990 — Древлехранилище Пушкинского Дома: материалы и исследования. Л., 1990.

- Елеонская 1917 — *Елеонская Е. Н.* К изучению заговора и колдовства в России. М., 1917. (Переиздано в кн.: Елеонская Е. Я. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994).
- Журавель 1996 — *Журавель (Горелкина) О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.
- Зерцалов 1895 — *Зерцалов А. Н.* К материалам о ворожбе в Древней Руси. Сыскное дело 1642–1643 гг. о намерении испортить царицу Евдокию Лукьяновну // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1895. Кн. 3.
- Игнатий Брянчанинов 2005 — *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*, епископ Ставропольский и Казанский. Жизнь и смерть: Слово о человеке. Слово о смерти. М., 2005.
- Иоанн Дамаскин 2004 — *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 2004.
- Ключевский 1871 — *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
- Корогодина 2006 — *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб., 2006.
- Королев, Майер, Шамин 2009 — *Королев А. А., Майер И., Шамин С. М.* Сочинение о демонах из архива Посольского приказа: к вопросу о культурных контактах России и Европы в последней трети XVII столетия // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2009. № 4.
- Лахтин 1911 — *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1911.
- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Мифологические персонаж: соотношения имени и образа // Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Левкиевская 2010 — *Левкиевская Е. Е.* Структурные особенности славянского мифологического персонажа, или Почему у славянской ведьмы нет биографии // Пространство колдовства / Сост. О. Б. Христофорова, отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М., 2010.
- ЛАС 2006 — Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI в.: В 10 кн. Кн. 1. Музейный сборник: В 2 ч. Ч. 2. М., 2006.
- Майков 1996 — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова / Послесл., примеч. и подгот. текста А. К. Байбурина. СПб., 1996.
- Макаров, Мильков, Смирнова 2002 — *Макаров А. А., Мильков В. В., Смирнова А. А.* Древнерусские Ареопагитики. (Памятники древнерусской мысли: Исследования и тексты. Вып. III [1]). М., 2002.
- Марк 2008 — *Игумен Марк*, духовник московского Симонова монастыря. Злые духи и их влияние на людей // Мир ангелов и демонов и его влияние на мир людей: Православное учение о добрых и злых духах. М., 2008.
- Махов 2006 — *Махов А. Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006.

- Махов 2007 — *Махов А. Е.* Сад демонов — Hortus Daemonum: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 2007.
- Махов 2011 — *Махов А. Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.
- Мельникова 2011 — *Мельникова Е. А.* «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб., 2011.
- Молдован 2000 — *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- Неклядов 1975 — *Неклядов С. Ю.* Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам, VII (Ученые зап. ТГУ. № 394). Тарту, 1975.
- Неклядов 2008 — *Неклядов С. Ю.* О местных демонах и встречах с ними // Цэндийн Дамдинсүрэн. К 100-летию со дня рождения. М., 2008.
- Неклядов 2010 — *Неклядов С. Ю.* Духи и нелюди в недружелюбном мире (о некоторых стратегиях конструирования мифологического образа) // Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij. A cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore. Napoli: M. D'auria editore, 2010. Vol. II.
- Неклядов 2012 — *Неклядов С. Ю.* Какого роста демоны? // In Umbra: демонология как семиотическая система / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012.
- Никитина 2008 — *Никитина А. В.* Русская демонология. СПб., 2008.
- Новичкова 1995 — *Русский демонологический словарь* / Авт.-сост. Т. А. Новичкова. М., 1995.
- Пигин 1993 — *Пигин А. В.* Народная мифология в севернорусских житиях // Труды отдела древнерусской литературы института русской литературы (Пушкинского дома). Т. 48. СПб., 1993.
- Пигин 1998 — *Пигин А. В.* Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб., 1998.
- Пигин 2006 — *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.
- Попов 1883 — *Попов А. В.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на миросозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.
- Православная энциклопедия — *Православная энциклопедия* / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 2. М., 2001.
- Пролог 1643 — *Пролог.* Март-май. М., 1643.
- Райан 2006 — *Райан В. Ф.* Баня в полночь. Исторический очерк магии и гаданий в России. М., 2006.
- Рассел 2001 — *Рассел Дж. Б.* Люцифер. Дьявол в Средние века. М., 2001.
- РИБ 1908 — *Памятники древнерусского канонического права.* Ч. 1. (Русская историческая библиотека. Т. 6). СПб., 1908.
- РИБ 1920 — *Памятники древнерусского канонического права.* Ч. 2. Вып. 1. (Русская историческая библиотека. Т. 36). Петроград, 1920.

- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995–2012.
- Смилянская 2002а — *Смилянская Е. Б.* «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А. А. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002.
- Смилянская 2002б — *Смилянская Е. Б.* Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А. А. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002.
- Смилянская 2003 — *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.
- Соколов 2000 — *Соколов Б. М.* Художественный язык русского лубка. М., 2000.
- Срезневский 1913 — *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Субботин 1881 — Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые братством св. Петра митрополита / Под ред. Н. Субботина. Т. VI. М., 1881.
- Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Николаем Тихонравовым: В 2 т. СПб., 1863.
- Толстой 1976 — *Толстой Н. И.* Из заметок по славянской демонологии: Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976.
- Толстой 2003 — *Толстой Н. И.* Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? // Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Топорков 2008 — *Топорков А. А.* Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVII–XVIII вв. // Одиссей. Человек в истории. 2008. Script/Ogalia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время. М., 2008.
- Топорков 2010 — *Топорков А. А.* Параллели между русскими заговорами XVII века и карело-финскими эпическими песнями // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: Материалы Международной конференции, посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 2010.
- Топорков, Турилов 2002 — Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А. А. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002.
- Труды 1866 — Труды Архангельской статистической комиссии за 1865 г. Казнь, 1866.
- Турилов, Чернецов 2002 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А. А. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002.
- Христофорова 2012 — *Христофорова О. Б.* Как выглядит икота? // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012.
- Швейковская 2009 — *Швейковская Е. Н.* Криминальная драма в Тотемском уезде первой трети XVII в. (к изучению демонологии) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37).

- Юрганов 2006 — *Юрганов А. Л.* Убить беса: Пусть от Средневековья к Новому времени. М., 2006.
- Яхонтов 1881 — *Яхонтов И.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881.
- Keck 1998 — *Keck D.* Angels and Angelology in the Middle Ages. New York, 1998.
- Ryan 1998 — *Ryan W.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? // *The Slavonic and East European Review.* 1998. Vol. 76. № 1.
- Smith 2008 — *Smith G. A.* How Thin Is a Demon? // *Journal of Early Christian Studies.* 2008.
- Wigzell 2000 — *Wigzell F.* The Russian Folk Devil and His Literary Reflection // Davidson P. (ed.). *Russian Literature and Its Demons.* New York; Oxford, 2000.



*Демонология Средневековья:
от богословия до карнавала*

В. Я. Петрухин

Происхождение зла
в древнерусской традиции:
когда демоны попадали
на землю?

Распространенный сюжет падения сатаны и его «ангелов» (демонов) с небес — по преимуществу апокрифический, но и внутри апокрифической книжности к этому сюжету не было единого отношения, как не был этот сюжет разработан и канонически (ср. [Рассел 2001; Махов 1988: 213–218; Свенцицкая 1999; Мочалова 1998]): в книге «Бытие» сатана появляется в сюжете грехопадения первых людей в раю земном вне связи с падением с небес восставших ангелов. По одной из известных в Средневековье апокрифических версий, падение ангелов увязывалось с другим ветхозаветным мотивом: падение заключалось в том, что накануне потопа они — «сыны Божии» — стали брать в жены дочерей человеческих (Быт. 6: 2).

В древнерусской «Повести временных лет» [ПВЛ] (рубеж XI и XII вв.), содержащей «Речь Философа» — краткое изложение Священного писания (катехизис), падение ангелов отнесено к четвертому дню творения — творения светил: «Въ 4-й день <Господь> сотворил солнце, и луну, и звѣзды, и украси Богъ небо. Видѣвъ же первый от ангель, старѣйшина чину ангелску помысли въ себе, рекъ: “Сниду на землю, и преиму землю, и буду подобень Богу, и поставлю престоль свой на облацѣхъ сѣверскихъ”. И ту абье сверже и с небесе, и по немь падоша иже бѣша с ним, чинъ десятый. Бѣ же имя противнику

Статья подготовлена в рамках программы Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» «История — миф — фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции».

Сотонаиль, в него же мѣсто постави старѣйшину Михаила. Сотона же, грѣшивъ помысла своего и отпадъ славы первыя, наречеса противникъ Богу» [ПВЛ: 40–41]. В более поздней (списки XIV–XV вв.) апокрифической «Беседе трех святителей» первый же вопрос, приписываемый святителю Григорию Богослову, касается того, кто первым назвал Господа на земле; Василию Великому приписывается ответ: «Сатанаил, прѣвий аггел съврѣженъ съ небесь, прѣжде создания Адамова <за 4 дни>, а за грѣдость нарече се имя ему Сатанаиль» — число дней проставлено не во всех списках (ср. [Веселовский 2009: 378–380; Порфирьев 1890: 378]).

В иудаизме и евангельской трактовке библейского сюжета падение сатаны связывалось с мотивом Книги Исаяи (Ис. 14: 12–15; ср. в Евангелии — Лк. 10: 18), где вавилонский царь сравнивается с Денницей-Люцифером — он рассчитывал поставить престол «выше звезд Божьих», но разбился о землю; Денница — Сын Зари ассоциируется при этом в иудаизме с восставшим архангелом Самаэлем, в апокрифической же традиции — с Азазелом «Книги Еноха», Сатанаилом славянских апокрифов [Грейвс, Патай 2002: 79–83; Книги Еноха 2003; Учение об Антихристе 2000: 36–39; Орлов 2011: 126–127]. Правда, в апокрифических версиях Сатана / Люцифер не собирался устраивать свое царство на земле (как в ПВЛ) — он желал «взойти выше облаков и звезд, воссесть на Сафоне, Горе Собраний, и стать подобным Всевышнему». Господь низвергает восставшего на землю, а затем в преисподнюю [Грейвс, Патай 2002: 79, 82].

В цитированной древнерусской «Речи Философа» мотив падения сатаны приурочивается также к шестому дню творения, ибо главная цель его противостояния Творцу — человек, к которому сатана испытывает чувство зависти. Господь повелевает Адаму дать имена «скотомъ и птицамъ... звѣремъ и гадом, и самѣма ангель повѣда имяна. <...> Видѣвъ же дьяволъ, яко почти Богъ человекъ, възавидѣвъ ему...» [ПВЛ: 41]¹. Дьявол («сотона») превращается в змею и соблаз-

¹ П. В. Петрухин обнаружил еще один апокрифический мотив в «Шестодневе» «Речи Философа», исправив перевод, предложенный Д. С. Лихачевым: ангел поведал Адаму и Еве их имена, но не люди дали имена ангелам, как значилось в переводе Лихачева; источник этого сюжета ПВЛ — Хроника Георгия Амартола (см. [Петрухин 2012: 234]).

няет Еву. Мотив зависти и превращения в змея отсутствует в каноническом тексте Книги Бытия, но в древнерусской Толковой Палее этот мотив получает характерную редакцию: Бог приводит к Адаму всех тварей, и дьявол видит «чудо страшно и дивно: Адаму, яко Богу стоящу, а Бога, акы слугу, приводяща. И видѣ Дьявол почтена чѣловека Богомъ, и позавидѣ»; тогда он и склоняет первых людей к грехопадению [Водолазкин 2006: 894]. Откровенно дуалистический (богомильский) вариант сюжета изгнания Сатаны (он носит «иудейское» имя Самаил) содержит болгарский «Разумник» (и компилятивное апокрифическое «Слово о крестном древе»): Самаил появляется из отражения Господня в сотворенной Богом воде; Господь изгоняет его из насаждаемого рая за воровство — Самаил ворует райские растения (семена), чтобы насадить свой рай и становится черным при взгляде на древо, украденное им из рая [Иванов 1970: 260–261; ср. Слово о крестном древе: 286; Милтенова 2004: 729–730]. Развитием того же дуалистического сюжета неудачного подражания Творцу можно считать мотив насаждения Сама[на]илом / Сатанаилом виноградной лозы среди рая — ее плодами Сатанаил опоил первых людей, склонив к грехопадению, согласно апокрифическому откровению Варуха (ср. [Иванов 1970: 196–197; Откровение Варуха: 145; Орлов 2011: 127–136]²).

Время изгнания / падения Сатаны остается проблемой и для цикла древнерусских (болгарских) апокрифов, посвященных творению Адама. «Сказание, как сотворил Бог Адама» приписывается самому Богомилу, основателю дуалистической ереси, распространившейся с X в. на Балканах [БЛДР: 367]; это изгнание описывается там дважды и приурочивается к сюжету сотворения Адама: первый раз «Сотона», пользуясь отсутствием Господа, совершает традиционный для

² Мотив воровства и неудачного подражания Богу свойствен дуалистическим космогоническим легендам: Сатана пытается утаить от Бога добытую им из-под первобытной воды землю, спрятав ее частицу во рту; добытая земля разрастается на водах по Божьему благословию и распирает рот Сатаны, так что тот выплевывает спрятанное, сделав поверхность суши неровной [Веселовский 2009: 286–310; Кузнецова 1998]. В этих навивных фольклорных легендах усматриваются богомильские истоки: согласно богомильскому учению, Сатанаил — перворожденный сын Бога, сотворил материальный мир (свои небо и землю), подражая созданному отцом царствию небесному (из обобщающих работ см. [Оболенски 1998]).

дуалистических легенд акт — мажет нечистотами тело только что сотворенного Богом, но не одухотворенного Адама; Господь проклинает «Сотону», именуя его «окаянне диаволе», и тот исчезает «аки молния, сквозь землю от лица Господня» [Там же: 94]. Мотив молнии напоминает о низвержении Сатаны / Люцифера с небес в преисподнюю. Господь очищает от скверны творение, из нечистот творит собаку-сторожа и удаляется в горний Иерусалим за душой («по дыхание Адамлево»). «И прииде вторые Сотона»³, поначалу испугавшийся собаки, но все же дотянувшийся до Адама деревом, которым исколол тело первочеловека, вложив в него болезни — ср. распространившийся в фольклоре мотив [НБ: № 515, 516, 531]. «И отгна Господь диявола, и исчезе дияволь, прогнан аки тма свѣтомъ, и обороти вся недуги въ него» [БЛДР: 94].

Господь завершил творение человека, но далее (ср. [Мильков 1999: 424–425]) следует рассказ о творении морей, рек, животных и светил, где специально отмечается день четвертый (без упоминания Сатаны / Люцифера), рассказ о неделе как дне воскресения Спасителя, о рае, где была сотворена Ева, наконец — о зависти Сатаны. Тот видел Адама сидящим, подобно царю, под деревом <жизни>, сам же «свержен бысть с небеси, отлучен от Бога и от аггелъ и в вѣчную муку осужден бысть» [Там же: 426]. Позавидовав, Сатана обратился в змею и соблазнил первых людей; мотив зависти не сопровождается здесь мотивом изгнания Сатаны, в отличие от ПВЛ, — рассказывает лишь об изгнании из рая Адама.

Что касается ПВЛ, то очевидным воздействием дуалистической традиции на летописную можно считать включение эпизода с восстанием «Сотонаила» в близкий к библейскому текст «Шестоднева» из «Речи Философа». В цитированном выше тексте «Речи Философа» отсутствует характерный для дуалистических сюжетов творения мотив — лишение имени Сатаны божественной частицы *-ил*, которая была передана Михе / Михаилу согласно «Сказанию о

³ Издатели Румянцевского списка «Сказания» (XVII в.) предложили перевод «второй Сатана» [Мильков 1999: 428], указывая на возможность прочтения «во второй раз Сатана» (ср. [БЛДР: 95; Белова, Петрухин 2012]). Заметим, что и Господь в этом тексте дважды уходит, чтобы завершить творение — первый раз за глазами Адама, чтобы взять их от Солнца, второй — за душой.

Тивериадском море» (см. [Иванов 1970: 291]; ср. фольклорные версии [Кузнецова 1998: 88–89])⁴, противник Бога просто именуется Сотоной, после упоминания сменившего его архангела Михаила.

Тема архангела Михаила имеет продолжение в ПВА в контексте завершающего летопись сюжета об ангелах — покровителях людей и народов: показательно, что летопись повествует при этом, что архангел «со дьяволом тѣла ради Моисиева противяся, на князь же перьский свободы ради людьски противяся» [ПВА: 123]. Мотив борьбы с дьяволом за тело почившего пророка Моисея восходит к «Житию пророка Моисея», включенному в Толковую Палею [БЛДР: 148]; мотив «персидского князя», покушающегося на свободу людей, продолжает тему сатаны — Азазела⁵, стремящегося к власти над землей и человеческим родом. Для этого сюжета характерно семиотическое отождествление земных царей и соблазвившихся ангелов, падших с небес на землю, на которой не пребывал Господь и которую можно было «узурпировать», как подножие для возведения собственного престола «на облацѣх» (переход «от Космоса к истории» [Элиаде 1987]).

Падение сатаны, позавидовавшего человеку, — распространенный в библейской традиции сюжет, очевидно, восходящий к иудейскому мидрашу: Господь велит ангелам поклониться Адаму, но сатана отказывается поклониться твари, созданной из праха земного [Грейвс, Патай 2002: 119–120; Белова, Петрухин 2012] или «кала и берния» в распространенном славянском апокрифе «Откровение Варуха». В том же «Откровении» Господь повелевает Михаилу собрать ангелов, чтобы те насадили рай. Михаил посадил масличное дерево, Гавриил — яблоню, Уриил — орех, Рафаил — «кѣдулю»

⁴ Божественная частица *-ил* имеет иудейское происхождение, восходит к обще-семитскому имени божества [Мейлах 1991]. Согласно богомильской традиции, Сатанаил получил способность к творению благодаря части божественного имени и лишился этой приставки, когда Иисус явился в земной мир (по антибогомильскому сочинению Евфимия Зигабена [Оболенски 1998: 144–145; Книга еретиков: 324]).

⁵ Ср. *Азз'эл* и *Шемихаза* в «Книге Еноха» — предводители падших ангелов, породившие исполинов с земными дочерьми и обучившие людей чародейству (см. [Тантлевский 2000: 113–118, 120–121; Книги Еноха 2003: 86–87; Вандеркам 2011: 111–112]).

(грушу), а Сотонаил лозу (внушившую похоть Адаму и Еве); имя Сотонаил заменяет в славянских рукописях греческую передачу иудейского *Самазль* (ср. [Мильков 1999: 481; Орлов 2011: 126–127])⁶; за мотивом насаждения рая следует рассказ о поклонении Адаму. Насаждение лозы сатаной — характерный мотив дуалистических легенд, возводимых к богомилству.

Дуалистический сюжет с Сотонаилом в «Шестоднев» ПВЛ («Речи Философа») также восходит к Толковой Палее [Водолазкин 2006: 893], те же сюжеты использовал компилятивный Хронограф по Великому изложению — один из источников Начальной летописи. Толковая Палея (равно как и «Сказание о Тивериадском море») содержит и мотив падения с Сатанаилом десятого ангельского чина, очевидно, восходящий к «Книге Еноха» [Иванов 1970: 169, 172, 291; Badalanova 2008: 222–223; Книги Еноха 2003: 55]: падшие ангелы не видят творения; подвешенные в воздухе и попадавшие на землю, они стали бесами. Этот мотив славянского фольклора исследован Н. И. Толстым, усматривавшим в нем богомилские (манихейские) истоки [Толстой 1995: 246]⁷.

Соотношение подобных демонологических сюжетов с фольклором и дуалистическими ересями (богомилством) в древнерусской традиции нуждается в дальнейшем исследовании. Мотив падения Люцифера повторяет загадочный Див «Слова о полку Игореве»: «уже вржесе Дивъ на землю» с вершины мирового дерева, предрекая несчастливую судьбу «полку Игореву» в Половецкой земле. Предполагалось, что аналогом этому демоническому персонажу в древнерусском языческом пантеоне был Симаргл, химерическое существо (крылатый пес), призванное объединять все сферы мироздания [Белова, Петрухин 2008: 86–87]. Симаргл признается иранским

⁶ В. В. Мильков, однако, напрямую возводит сюжеты апокрифа к мифологической архаике [Мильков 1999: 477–479].

⁷ Точное соответствие этому мотиву имеется в Толковой Палее — падшие ангелы остаются до окончания века там, где застало их «зааминивание», произнесенное Господом (список Палеи XVIII в. воспроизведен [Димитрова-Маринова 1998: 53; ср. Кузнецова 1998: 89]). Продолжают тот же мотив миниатюры древнерусских рукописей с сюжетом падения сатаны (в псалтири) и изгнания бесов (в «Житии Василия Нового») [Антонов, Майзульс 2011: 298, 325].

заимствованием в древнерусский пантеон: его прообраз — иранский вестник богов Симург [Топоров 1989]. А. Н. Веселовский считал, что образ Симурга воздействовал и на иудейскую апокрифическую традицию, в том числе на представления об удаде как царственной птице — советнике самого царя Соломона в талмудических легендах, распространение же этих легенд связывал со средневековыми ересями, в том числе богомилством [Веселовский 2001: 169–170; ср. Белова, Петрухин 2008: 217–223]⁸. Заметим, что сам сюжет лишения Соломона, гордящегося своей мудростью, престола и царственного достоинства возвращает нас к сюжету падения ангелов. В целом, дуалистические сюжеты в библейской традиции принято связывать с воздействием иранского дуализма [Рассел 2001: 118 и сл.], к которому восходят и дуалистические средневековые ереси, в том числе богомилство.

В. В. Мильков, скептически относящийся к традиционным со времен А. Н. Веселовского и В. Ф. Мочульского представлениям о богомилском воздействии на древнерусскую апокрифическую книжность, стремится возродить конструкции мифологов XIX в. А. Н. Афанасьева и Ф. И. Буслаева об автохтонном языческом содержании дуализма славянских волхвов, упомянутых в Повести временных лет — в Боге дуалистического мифа он видит не библейского Творца, а языческого Рода [Мильков 1999: 85–110]. Сам этот персонаж, однако, является конструктом древнерусских книжников — обозначение судьбы («суд») новорожденного (см. [Клейн 2004: 182–196; Петрухин 2000]), и неверная интерпретация древнерусской терминологии (в духе мифологической школы) множит неоязыческие недоразумения. Мильков, вслед за Ф. Буслаевым (см. [Буслаев 2006: 208]) и Б. А. Рыбаковым [Рыбаков 1987: 635 и сл.], воспринимает слова древнерусского поучения «О вдуновении духа в человека» как языческий космогонический сюжет: «То ти не Родъ, съдя на въздуъ мечет на землю груди и в том рождаются дѣти, и паки аггъли вдымаеть (вдыхают. — В. П.) душу, или паки иному от человекъ или от аггль судъ предаст», понимая под грудями

⁸ Б. А. Рыбаков обратил внимание, что в древнерусском переводе Жития св. Власия слово *дивъ* передает греческое наименование иного химерического существа — грифона [Рыбаков 1987: 340].

оплодотворяющий дождь [Милюков 1999: 95]. Между тем в древнерусских поучениях «груды» имеют вполне определенный смысл — это груды (комья) земли [СЛРЯ: 144], противопоставляемые небольшой «персти» праха, из которой Бог сотворил человека⁹. Цитированный пассаж о Роде вырывается из монотеистического контекста поучения, которое начинается с утверждения: «Вдуновение бесмртное нестарѣющеся един вдымаеть Вседержитель», вопреки тому, что «неціи еретицы глаголють от книгъ срачиньскихъ и отъ проклятыхъ болгаръ» [Гальковский 1913: 97]. Русский книжник, отрицающий существование Рода как творца, прямо ссылается здесь на богомильские (болгарские) истоки сюжета, поминающего неких пребывающих на земле «ангелов», вдыхающих душу и определяющих судьбу. Эти богомильские истоки нашли отражение и в Начальной русской летописи (ПВЛ) при посредстве компилятивного Хронографа по Великому изложению, складывавшегося в первый век христианской книжности на Руси.

Литература

- Антонов, Майзульс 2011 — Антонов Д. И., Майзульс М. Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.
- Белова, Петрухин 2008 — Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008.
- Белова, Петрухин 2012 — Белова О., Петрухин В. «И поклонисяся вси Адамоу...»: Версии дуалистической антропогонии // Искусство и идеология. София, 2012.
- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 3: XI–XII вв.
- Буслаев 2006 — Буслаев Ф. Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М., 2006.
- Вандеркам 2011 — Вандеркам Дж. Введение в ранний иудаизм. М., 2011.
- Веселовский 2001 — Веселовский А. Н. Мерлин и Соломон: славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. М.; СПб., 2001.

⁹ Действительно, цитированное «Сказание о том, как сотворил Бог Адама» начинается с описания первочеловека, хотя и созданного из «горсти», но вместившего в себя элементы всех стихий мироздания и воплощавшего целый космос; в этом отношении он напоминает первосущество талмудических легенд — Метатрона [Орлов 2011: 44–59].

Происхождение зла в древнерусской традиции: когда демоны попали на землю?

- Веселовский 2009 — *Веселовский А. Н.* Избранное: традиционная духовная культура. М., 2009.
- Водолазкин 2006 — *Водолазкин Е. Г.* Краткая Хронографическая Палея (текст) // Труды отдела древнерусской литературы института русской литературы (Пушкинского дома) РАН. СПб., 2006. Т. 57.
- Гальковский 1913 — *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. Т. II. М., 1913.
- Грейвс, Патай 2002 — *Грейвс Р., Патай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002.
- Димитрова-Маринова 1998 — *Димитрова-Маринова Д.* Богомилская космогония в древнеславянской литературной традиции // От Бытия к Исходу: отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998.
- Иванов 1970 — *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1970.
- Клейн 2004 — *Клейн А. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
- Книга еретиков — *Книга еретиков* / Сост. Д. С. Бирюков. СПб., 2011.
- Книги Еноха 2003 — *Книги Еноха: Тайны земли и неба* / Сост. и предисл. И. Лосиевского. М., 2003.
- Кузнецова 1998 — *Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Махов 1988 — *Махов А. Е.* Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии. М., 1988.
- Мейлах 1991 — *Мейлах М. Б.* Элохим // Мифологический словарь / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.
- Милтенова 2004 — *Милтенова А.* Въпроси и отговори за седемте дни на творението в южнославянски ръкописи // *Civitas divino-humana: в чест на проф. Георги Бакалов.* София, 2004.
- Мильков 1999 — *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. М., 1999.
- Мочалова 1998 — *Мочалова В. В.* Зло в мире: от апокрифа к аггаде // От Бытия к Исходу: отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998.
- НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. О. В. Белова. М., 2004.
- Оболенски 1998 — *Оболенски Д.* Богомилите. София, 1998.
- Орлов 2011 — *Орлов А. А.* «Потаенные книги»: иудейская мистика в славянских апокрифах. М.; Иерусалим, 2011.
- Откровение Варуха — Апокрифические апокалипсисы / Пер. М. Витковской, В. Витковского. СПб., 2000.
- ПВА — Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996.
- Петрухин 2000 — *Петрухин В. Я.* «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор: народная демонология. М., 2000.

- Петрухин 2012 — *Петрухин П. В.* К проблеме реконструкции и перевода Повести временных лет // Русский язык в научном освещении. 2012. № 1 (23).
- Порфирьев 1890 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890.
- Рассел 2001 — *Рассел Дж. Б.* Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. М., 2001.
- Рыбаков 1987 — *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Свенцицкая 1999 — *Свенцицкая И. С.* Народное христианство в апокрифах II–V вв.: Представления о сатане, демонах и аде // Одиссей. Человек в истории. М., 1999.
- СЛРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4.
- Слово о крестном древе — Слово о крестном древе // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 3: XI–XII вв.
- Тантлевский 2000 — *Тантлевский И.* Книги Еноха. М.; Иерусалим, 2000.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Откуда дьяволы разные // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.
- Учение об Антихристе 2000 — Учение об Антихристе в древности и средневековье / Сост. Б. Г. Деревенский. М., 2000.
- Элиаде 1987 — *Элиаде М.* Космос и история / Сост. Н. Я. Дараган. М., 1987.
- Badalanova 2008 — *Badalanova F.* The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories // Imagining Creation / Eds. M. J. Geller, M. Schipper. Leiden; Boston, 2008.

Д. И. Антонов

Потешный ад Лжедмитрия,
или монстр на Москве-реке

В январе 1598 г. в Москве, не оставив наследника, умер последний сын Ивана Грозного, царь Федор. Династия «природных государей», которую официальная идеология возводила к императору Октавиану Августу, прервалась. Новый правитель, Борис Годунов, не наследовал престол, а был избран: чтобы легитимировать такой ход, сторонники Бориса (и в числе первых — патриарх Иов) разработали особую систему объяснений, «канон избрания», который оставался актуальным на протяжении всего XVII столетия [Антонов 2009: 144–157]. Однако через пять лет, с появлением самозванца, этот канон подвергся жесткому испытанию: в стране начались не только вооруженные столкновения между сторонниками избранного и прирожденного царя, но и борьба взаимоисключающих мифов, где каждая сторона обвиняла другую в страшных грехах, отступничестве и ереси. Внезапная смерть Бориса в 1605 г. привела к временному краху избирательного канона: на престоле оказался «природный царевич», он же — единственный в русской истории коронованный самозванец. Псевдо-Дмитрий Иванович довольно скоро подтвердил опасения людей, уже в период борьбы за Москву называвших его колдуном, еретиком и монахом-расстригой: следуя в своих действиях и придворном обиходе европейским (польским) моделям, Лжедмитрий, естественно, представлял в глазах русских

Статья подготовлена при поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

как отступник и грешник. В этой статье я обращаюсь к одному эпизоду, ярко высветившему диссонанс культурных установок москвичей и самозванца, а также его польского окружения. Речь пойдет о любопытной акции Лжедмитрия, про которую мы знаем очень немного, но которая породила характерную для своего времени семиотическую коллизию.

Многие русские авторы первой четверти XVII в. упоминают странную «потеху» царя — «ад о трех головах», выстроенный у реки. Этот рассказ примечателен сразу в двух аспектах: и как элемент полемической литературы, очерняющий самозванца, и как, вероятно, имевшая место в 1605–1606 гг. мистерия, в которой ярко отразились культурные установки самого правителя.

Лжедмитрий I — уникальная во всех отношениях фигура русской истории. Беспрецедентным было его внезапное появление на политической арене и «идеологическая компания», сопровождавшая борьбу за трон; девиантное поведение в Москве и помолвка с католичкой. Ничего удивительного, что в лагере противников «воскресшего царя» не просто обвиняли во всех мыслимых грехах, но в буквальном смысле демонизировали. Уже на первом этапе, в разгар борьбы с войсками Лжедмитрия, правительство Годунова и поддерживавшая его Церковь приложили максимум усилий, чтобы дискредитировать ложного наследника. Его называли не только клятвoprеступником, расстригой и еретиком, который хочет насадить в России одновременно католичество и протестантизм, но и чернокнижником, колдуном, связавшимся с дьяволом. После убийства Лжедмитрия развернулась новая кампания по разоблачению: в ход пошли найденные у царя документы и показания свидетелей. Наконец, после завершения Смуты, некоторые авторы (как келарь Авраамий Палицын или дьяк Иван Тимофеев) начали использовать библейские аллюзии и цитаты из апокалиптических пророчеств, убеждая читателей, что расстрига был слугой бесов, предтечей Антихриста и возможным «погибельным сыном» (подробно об этом [Антонов 2009: 75–101]). В общую систему доказательств был органично включен и рассказ о строительстве «ада», куда, по повелению царя, «метали» христиан.

Загадочная конструкция упоминается во многих текстах как место, где москвичи сожгли труп самозванца (после того, как над телом бывшего царя начали происходить страшные дьявольские знаме-

ния, его решили спалить, очистив землю от скверны). Анонимный автор «Сказания о Гришке Отрепьеве» (краткая редакция создана в 1606 г.) сообщает: «...и извлекоша за город на поле на Котел, да и град его, что он замыслил себе на потеху, адовы челюсти, с ним же извласкоша, и на поле его в том граде во адовых челюстях сожгоша огнем» [Попов 1869: 417]; ср. в пространной редакции: «...вземше его и свезоша на поле, на Котел место, и тамо его и сожгоша, въ его же умышлении, в деревяном аде» [РИБ 1909: 750]. В Житии царевича Дмитрия редакции Тулуповских Четых-Миней (написано, вероятно, в 1606–1607 г.) говорится об «адовых челюстях»: «Последи же созжену ему бывшу, злочестивому, во уготованнем ему месте, еже сам себе проуготова, во адовых челюстях огню предается»¹ [РИБ 1909: 887]. С. И. Шаховской (ум. в 1654–1655 гг.) в «Повести о некоем мнисе, яко послася от Бога на царя Бориса во отмщение крове праведнаго царевича Дмитрия» утверждает, что Отрепьев «...сожжен бысть на всполии града во утвари некоей, ся сам той окаянный при животе своем уготова и адом именована его, прообразуя селение свое в нем» [Там же: 866–867]. В «Повести книги сея от прежних лет» он повторяет идею: «...повеленно бысть бояры труп ево зжещи на всполии града во аде, его же сам при животе своем сотвори» [ПЛДР 1987: 380]. В Проекте Утвержденной грамоты 1613 г. сказано, что Лжедмитрий был сожжен в адском «киотище», а в «Титулярнике» 1672 г., где был использован этот текст, появляется «адцкий ларь» [Каган-Тарковская 1971: 61].

Авторы как видим, не вполне понимают, что представляла собой необычная конструкция: ее называют «умышлением», «утверью некоей» либо избегают всяких характеристик. Исключение — краткая редакция «Сказания о Гришке Отрепьеве», где «ад» назван «градом». Но кроме таких лапидарных упоминаний у нас есть и более подробные описания. Первое из них вошло в «Повесть, како отмсти всевидящее око Христос Борису Годунову пролитие неповинные крови новаго страстотерпца благовернаго царевича Дмитрия Угличьскаго» и в ее редакцию — «Повесть, како

¹ В следующей, Милютинской редакции Жития, рассказ про ад исчезает — остается туманная фраза о том, что самозванец был «огнем сожжень, егоже самъ себе уготова» [БЛДР 2006: 118].

восхити неправдою на Москве царский престол Борис Годунов» (созданы после восшествия на трон Василя Шуйского в 1606 г.), а затем было включено в компилятивное «Иное сказание» и в Хронограф редакции 1617 г. Здесь сказано, что Лжедмитрий соорудил у реки некоего монстра:

И сотвори себе въ маловременней сей жизни потеху, а въ будущый векъ знамение превечнаго своего домовища, его же въ Российскомъ царстве, ни во иныхъ, кроме подземнаго, никто его на земли виде: адъ превеликъ зело, имеющъ у себе три главы. И содела обоюду челюстей его отъ меди бряцание велие: егда же разверзеть челюсти своя, и изовну его яко пламя предстоящимъ ту является, и велие бряцание исходитъ изъ гортани его; зубы же ему имеющу ослабленне, и ногти яко готовы на ухапленне, и изо ушью якоже пламяни распалившуся. И постави его проклятый онъ прямо себе на Москверце, себе на обличение... [РИБ 1909: 164; Буганов, Корецкий, Станиславский 1974: 248–249; Попов 1869: 237].

Более подробно описал это сооружение автор «Сказания о царстве царя Федора Ивановича» (создано в 1620-х гг. либо в конце XVII в., см. [СККДР 1998: 451]). Он тоже упоминает три головы, звуки меди и пламя, добавляя в свой рассказ искры и дым; кроме того, утверждает, что у реки была вырыта яма, в нее помещен котел, а сам трехглавый монстр-ад располагался сверху. Лжедмитрий не только любовался на преисподнюю, которая ждала его после смерти, но и умерщвлял в ней людей:

...что он возлюбил, то и наследил: тако учинил прямо против своих полат за Москвою-рекою великую пропасть и поставил велик котел съ смолою, прорицая себе будущее место, и над ним учинил три главы медных великих страшных; зубы в них железныя, внутри устроено бряцание и звук, неким ухищрением учиниша аки адовы челюсти зевают, и зубы оклеплены имуще, а кохти, аки серпы вострые готовы на ухапленне: а в кое время начнет начнет зевати, из гортани аки пламя пышет, из ноздрей же беспрестанно искры сыплют, из

ушей дым непременно исхождаше, изнутри же великий стук и бряцание, и страх великой позирающим на него людям является; и язык велик висящ, по конец же языка глава аспидова, хотяще поглотити. Прорица якаянный вечное свое жилище со отцем своим дьяволом и сатанюу, и велми то адское место любляше и всегда на него зряше из окошек полатных своих, чтоб ему получитьи желаемое им, тма кроmeshная; и чего возжелал, то и получил. И повеле он, окаянный еретик в него метать православных христиан на смерть, кои его проклятую ересь обличают [РИБ 1909: 818–819].

В этих рассказах ад предстает как сооружение с неким механизмом («ухищрение», с помощью которого открываются челюсти).

Очевидно, что пропасть, котел, смола, аспид и другие inferнальные образы не только ассоциировались в средневековой культуре с преисподней, но и заставляли вспомнить многочисленные изображения геенны. Описания обоих авторов наглядно представляют иконографический мотив «пасть ада», хорошо известный как на Западе, так и на Руси. Разверстый зев зубастого адского чудовища (иногда его не вполне корректно для русской традиции называют «пастью Левиафана») фигурирует на многих композициях: в русской книжной миниатюре XVII–XVIII вв. этот образ (подобно многим другим адским сюжетам) часто выдвигался на первый план и занимал всю миниатюру, разворачиваясь в целый лист. Из пасти ада вырывается огонь, в ней видны (в нее падают) грешники, ее окружают бесы, которые пронзают копьями узников преисподней и т. п. Описания потешного ада легко воскрешают в памяти эти изображения.

Однако, как можно заметить при более внимательном прочтении, оба рассказа свидетельствуют о влиянии европейских моделей на потешную конструкцию Лжедмитрия. В древнерусской иконографии мы практически нигде не встретим трехглавого дьявола или адского монстра, в то время как в Европе такие изображения были известны уже в романском искусстве (более поздний пример — трехглавый сатана на многочисленных иллюстрациях к «Божественной комедии» Данте Алигьери: по тексту он пожирает трех великих грешников — Иуду, Брута и Кассия; см. [Антонов, Майзульс 2011: 155–156]). Рассказ о пламени, дыме, искрах и шуме,

которые производит адский монстр, тоже напоминает не русские, а западные визионерские истории — о том, как некое исполинское чудовище (Вельзевул, Левиафан) мучает грешников после их смерти. Именно так в 1619 г. Кирилл Транквилион-Ставровецкий описывал адского Левиафана (огромен как тысяча гор, изрыгает дым, огонь, палит грешников в аду). Характерно, что русские книжники в середине XVII в. осудили этот рассказ как католическую ересь [Опарина 1998: 406–410; Антонов, Майзульс 2011: 272–273].

Итак, насколько мы можем судить, потешный ад был создан с ориентацией на западные образцы, а в его оформлении использовались элементы европейской иконографии преисподней (которые со второй половины XVI в. начинают проникать в русскую визуальную традицию, но только со второй половины XVII в. широко распространяются и оказывают на нее мощное влияние).

Что представлял собой потешный ад и зачем был создан — понять довольно сложно: описания русских авторов символичны, их цель — не столько запечатлеть конструкцию в деталях или объяснить ее прагматику, сколько раскрыть ее прообразовательный смысл (потешный ад — ад, уготованный самозванцу). К счастью, у нас есть рассказ об «аде» иностранного автора, голландского купца Исаака Массы. «Краткое известие о начале и происхождении современных войн и смут в Московии, случившихся до 1610 года за короткое время правления нескольких государей» — текст, написанный с другой мотивацией и в другой культурной парадигме. Здесь говорится, что Лжедмитрий проводил военные учения: по его приказу строили крепости, а солдаты обстреливали их из пушек и брали приступом. Сам царь участвовал в штурме как простой солдат и выполнял различную осадную работу, чтобы научить москвитов вести войну. Именно в этом контексте и возникает потешный ад, который оказывается фортификационным сооружением:

...И однажды повелел сделать чудище — крепость, двигавшаяся на колесах, с многими маленькими полевыми пушками внутри и разного рода огнестрельными припасами, чтобы употребить против татар и тем утратить как их самих, так и лошадей, и поистине это было измышлено им весьма хитроумно. Зимой эту крепость выставили на реке Москве на лед,

и он повелел отряду польских всадников ее осадить и взять приступом, на что он мог взирать сверху из своих палат и все отлично видеть, и ему мнилось, что эта [крепость] весьма удобна для выполнения его намерения, и она была весьма искусно сделана и вся раскрашена; на дверях были изображены слоны, а окна подобны тому, как изображают врата ада, и они должны были извергать пламя, и внизу были окошки, подобные головам чертей, где были поставлены маленькие пушки. <...> Того ради московиты прозвали ее чудищем ада, и после смерти Дмитрия, которого они называли чародеем, говорили, что он на время запер там черта, и там его (Лжедмитрия. — *Д. А.*) сожгли [О начале войн 1997: 100; см. также: 124].

Эта версия во многом пересекается с рассказами московских книжников, но представляет читателям рациональное, а не символическое объяснение: «потеха» царя оказывается своеобразным гуляй-городом. Теперь проясняются слова анонимного автора «Сказания о Гришке Отрепьеве», который, как помним, называл конструкцию именно «городом» [Попов 1869: 417]. Историки чаще всего доверяют объяснениям Массы и соответствующим образом комментируют описания «ада» в русских текстах [Платонов 1895: 4; Скрынников 2002: 178; Скрынников 2003: 265, 313; Руди 2006: 684] либо избегают всяких характеристик, упоминая странное «сооружение» [Ульяновский 2006: 370–371].

И все же, дело, скорее всего, не ограничилось военными маневрами. Русские авторы пишут, что трехглавое чудище долго стояло у реки; что оно изрыгало огонь и издавало различные звуки; что в него «метали христиан». Кроме того, сохранилась история о мрачном представлении с ряжеными-чертями, которые выходили из «ада», поливали людей водой и мазали дегтем. Об этом подробно говорится в еще одном сочинении XVII в., «Сказании о самозванце» (создано, вероятно, вскоре после гибели Лжедмитрия):

И сей окоянный еретик Гришка Отрепьев охочь был до потех. И некто некоторой мастер бысть хитр велми и зделал ему потеху при животе его, ад о трех головах: как станет зевать и глаза мигать, и колоколцы шумят, изо рта огнем пашет, из ушей

дым идет; и выйдут из него люди в личинах, дьяволом претворении, наметки у них черныя, что у черниц, и почнут смолою и дехтем людей мазать и шепелугами почнут бить, да в деготь омочивая, а иныя изо ада водолейками прыска прыскаху воду з дехтем на мир. И в той его возлюбленной потехе, во аде, сожгли на пусе месте, и потом Бог человеколюбец умножи в Российской земли теплоту солнечную [Платонов 1895: 14].

С. Ф. Платонов, издавший памятник, вслед за П. О. Морозовым предположил, что анонимный автор вспоминает о каком-то театральном действии, похожем на «скомороши “глумы и позоры” и западно-русские интермедии» [Платонов 1895: 4–5].

Несмотря на лаконизм всех рассказов, они сохранили много деталей, которые дают нам возможность предположить, о каком именно действии шла речь и какую функцию выполняла необычная постройка. Западные образы в описаниях ада (три головы, огонь из ноздрей, дым из ушей и т. п.), слова о его механическом устройстве (открывает и закрывает челюсти) и о ряженных вряд ли возникают случайно в разных нарративах. Все эти элементы — неотъемлемая часть европейской дьяблерии, театрального действия, которое разворачивалось вокруг механического адского монстра с участием переодетых чертями актеров. Вероятно, именно такое представление было организовано поляками в Москве зимой-весной (на Святки или на Масленицу?) 1606 г.

«Игра дьяволов», включавшая множество ряженных-бесов — известный вид средневековых мистерий, который имел аналоги и в народной карнавальской традиции (на праздниках в Испании обряжение чертями было крайне популярно). В мистериях действие проходило вокруг особой механической конструкции, представлявшей собой пасть ада — традиция возводить такие сооружения расцвела с XV столетия. Красочные описания и «адских врат», и самих театральных/карнавальных представлений, известны по многим источникам: их анализирует Роберт Лима, посвятивший целую главу своей книги мотиву пасти ада в средневековом искусстве и театре [Lima 2005: 13–46]. Некоторые известные мистерии рассмотрел В. П. Даркевич в монографии о праздничных традициях Средневековья [Даркевич 2006]. Нам достаточно привести

лишь несколько примеров. Во время мистерии «Страсти Христовы» в Меце в 1437 г. соорудили пасть, символизирующую вход в ад: «...с помощью некоего механизма она открывалась и закрывалась сама собой, когда черти желали войти в ад или выйти из него. И имела эта голова два стальных глаза, которые сверкали на диво». В мае 1539 г. в Цюрихе, во дворе кафедрального собора швейцарский драматург Якоб Руоф поставил мистерию «Игра в винограднике», для которой выстроили преддверие ада в виде огромной, расписанной художником пасти Левиафана. Она служила люком, из нее появлялись и в ней исчезали ряженые-демоны: они носили маски со змеевидными отростками, рогами и вздыбленными волосами. Из их оскаленных пастей высовывались змеевидные языки, а челюсти и клювы некоторых двигались и угрожающе стучали. Тела ряженых были покрыты шерстью или чешуей, а некоторые демонстрировали обнаженные женские груди; сзади были прицеплены обезьяньи хвосты с драконьими головами на концах, а на животах, задах и коленях нашиты страшные морды (костюм имитировал средневековую европейскую иконографию демонов). У ряженых, которые участвовали в мистерии 1536 г. в Бурже, при ходьбе раскрывались и щелкали когти на руках и ногах [Даркевич 2006: 233–234; Lima 2005: 33–35].

Дьяблерии одновременно напоминали о наказании за грехи и снимали напряженность, вызванную церковной проповедью об ответственности за каждый поступок и о неотвратимости загробной кары. Страх перед вездесущим сатаной и демонами, присущий как Средневековью, так и раннему Новому времени, снижался благодаря встрече с гротескными «бесами», участвовавшими в комическом театральном действе.

Как видим, в описаниях потешного ада Лжедмитрия и европейских дьяблерий совпадают ключевые детали: огромная подвижная «голова ада», из которой могут выходить люди, ряженые бесами актеры (о похожих типах сцены в славянском барочном театре XVII–XVIII вв. см. [Софронова 1981: 90–91]). Остается пока неясным, как связано все это с рассказом Исаака Массы о декорированной фортификации и с характеристикой ада как «города» в «Сказании о Гришке Отрепьеве». Однако противоречия здесь нет. Сооружение «ад», известное по западным мистериям, очень часто имело форму

крепости. В этом случае «ад» брали штурмом — как это описано в «Кратком известии» голландского купца. В той же мистерии в Бурже 1536 г. ад выглядел как гора с башней наверху: в центральной башне находился Люцифер, изрыгавший огонь, а на четырех углах скалы стояли другие башенки. «Ад» на нюрнбергском карнавале 1504 г. был представлен в виде двух зубчатых башен, окруженных кирпичной стеной: одни ряженые атаквали адскую крепость, другие защищали ее, причем все участники соблюдали правила военного искусства. В 1524 г. «адскую крепость» — замок с башнями — водрузили на спину бугафорского слона [Даркевич 2006: 319; Lima 2005: 34–35].

Иногда вместо крепости сооружали другой объект, символизировавший обиталище бесов и пригодный для штурма: к примеру, кульминацией масленичного карнавала в Нюрнберге в 1539 г. стало нападение на огромный корабль, передвигавшийся на колесах и полный ряжеными-бесами. Передвижной «ад» с оружием и массой огненных фейерверков атаквало целое войско «ландскнехтов» под знаменами, люди, ряженные дикарями и т. п.; в итоге корабль был сожжен [Даркевич 2006: 317–318].

Итак, мы можем предположить, что осада крепости-ада, какой она описана у Исаака Массы, происходила в ходе военных учений — в этом случае очевидна полисемия такого действия (потешный бой, напоминающий полякам мистерию). Однако атака на крепость, имитирующую преисподнюю, могла являться и самостоятельным действием, приуроченным к Рождеству, святочным (или к более поздним, масленичным) гуляниям — времени, когда демонологические мотивы и ритуалы, связанные с поражением/повержением inferнальных сил ярко проявляются в народной культуре. Вполне вероятно, что конструкция была использована для обеих целей: сперва в качестве потешной крепости, затем как традиционный элемент европейской мистерии. Так или иначе, описания русских авторов заставляют думать, что механический «ад» на реке, по крайней мере один раз, выполнил функции карнавального, а не военного объекта.

Если мы можем лишь гадать о том, какой была московская «голова ада» (специально сооруженный «монстр» или декорированный гуляй-город, подвижная или статично расположенная у реки конструкция) и чем являлся штурм, описанный Исааком Массой (военным учением, с которого началась история потешного ада, или

святочным / масленичным театрализованным действием, которое неверно интерпретировал голландский купец), то представление ряженых, если оно имело место, в любом случае развернуло перед москвичами настоящую дьяблерию. Поощряя создание такого «ада» (и, вероятно, мистерии) в столице, Лжедмитрий давал русским подданным богатый материал для демонизации собственной фигуры. Но это явно мало заботило правителя, который охотно демонстрировал обществу свою приверженность западному стилю, моде и образцам. Самозванец любил ходить в европейской (польской) одежде и завел при дворе невыносимый в православной столице оркестр, на пирах повелевал готовить табуированную у московитов телятину и т. п. Культурный код русских однозначно заставлял расценить такие действия как еретические и «колдовские» (характерно, что после гибели царя оркестр был в буквальном смысле уничтожен восставшими — музыкантов убили; конструкцию у реки, в свою очередь, сожгли). В этом контексте устройство «ада» с военной и / или «потешной» функцией — кульминация возникавшего межкультурного диссонанса. Сложно представить, что сам Лжедмитрий не сознавал этого и был не способен «прочесть» ситуацию с точки зрения москвичей. В контексте правления «императора Дмитрия» такое действие оказывается похоже на провокативную манифестацию европейских культурных принципов, попытку «перенастроить оптику» подданных — самозванец, как известно, намеревался собственным примером и целым рядом нововведений приучить их ко многим западным нормам. Подобным образом действовал Петр I, устраивая кошунственный «всешутейший и всепьянейший собор» (аналоги известны в Европе [Трахтенберг 2005: 91–94]), который очевидно демонизировал его фигуру в глазах носителей традиционного сознания, но сплотил окружение царя, утвердил монаршую харизму и своеобразно дополнил общий вектор реформ молодого правителя.

Литература

- Антонов 2009 — Антонов Д. И. Смута в культуре средневековой Руси: эволюция древнерусских мифологем в начале XVII в. М., 2009.
- Антонов, Майзульс 2011 — Антонов Д. И., Майзульс М. Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.
- БЛДР 2006 — Библиотека литературы Древней Руси. Т. 14. СПб., 2006.

- Буганов, Корецкий, Станиславский 1974 — *Буганов В. И., Корецкий В. И., Станиславский А. А.* «Повесть како отмсти» — памятник ранней публицистики Смутного времени // Труды отдела древнерусской литературы института русской литературы (Пушкинского дома) РАН. Т. 28. Л., 1974.
- Даркевич 2006 — *Даркевич В. П.* Светская праздничная жизнь Средневековья IX–XVI вв. М., 2006.
- Каган-Тарковская 1971 — *Каган-Тарковская М. Д.* «Титулярник» как переходная форма от исторического сочинения XVII в. к историографии XVIII в. // Труды отдела древнерусской литературы института русской литературы (Пушкинского дома) РАН. Т. 26. Л., 1971.
- О начале войн 1997 — О начале войн и смут в Московии. Исаак Масса, Петр Петрей. М., 1997.
- Опарина 1998 — *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.
- Платонов 1895 — Сказание о Самозванце по списку Московского публичного музея № 3141. Сообщение С. Ф. Платонова // Памятники древней письменности, издаваемые Обществом любителей древней письменности. Т. СІХ. СПб., 1895.
- ПЛАДР 1987 — Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII веков. М., 1987.
- Попов 1869 — *Попов А. Н.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869.
- РИБ 1909 — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 13 (Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени). СПб., 1909.
- Руди 2006 — *Руди Т. Р.* Житие Димитрия Угличского: Комментарии // БЛАДР. Т. 14. СПб., 2006.
- СККАДР 1998 — Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Ч. 3. СПб., 1998.
- Скрынников 2002 — *Скрынников Р. Г.* Василий Шуйский. М., 2002.
- Скрынников 2003 — *Скрынников Р. Г.* Три Лжедмитрия. М., 2003.
- Софронова 1981 — *Софронова А. А.* Поэтика славянского театра XVII — первой половины XVIII в.: Польша, Украина, Россия. М., 1981.
- Трахтенберг 2005 — *Трахтенберг Л. А.* Сумасброднейший, всешутейший и всепьянейший собор // Одиссей 2005: Человек в истории. М., 2005.
- Ульяновский 2006 — *Ульяновский В. И.* Смутное время. М., 2006.
- Lima 2005 — *Lima R.* Stages of Evil: Occultism in Western Theater and Drama. Lexington, 2005.

О. И. Тогоева

Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV века)

Приступая к рассмотрению средневековой демонологии и особенностей ее развития, следует, прежде всего, отметить, что в основе региональной специфики преследования ведьм и колдунов в Западной Европе XIV–XV вв. лежит, как представляется, именно проблема отношения к колдовству как к реальности или иллюзии. Она же, насколько можно судить, остается основной и для более позднего периода — для так называемой охоты на ведьм XVI–XVII вв.

Истоки различного восприятия колдовства в Западной Европе связаны прежде всего с трудами Августина, первым из отцов церкви обратившегося к проблеме взаимоотношений человека и дьявола [Thorndike 1: 504]. «Открытием» выдающегося теолога стала установленная им тесная связь между приверженностью человека суевериям и демонологией: в его сочинениях впервые была высказана идея о том, что вмешательство дьявола является основной причиной впадения человека в грех и, соответственно, главным условием осуждения ведьм и колдунов¹. Развивая идеи епископа Лионского Иренея, который во II в. ввел в церковную догматику само понятие дьявола, Августин писал, что нечистый получает власть над

¹ Ejus enim sunt illa phantasmata, qui miseris animas multorum falsorumque deorum fallacibus sacris cupiens irretire, et a vero veri Dei cultu, quo solo mundantur et sanantur, avertere, sicut de Proteo dictum est, Formas se vertit in omnes, hostiliter insequens, fallaciter subveniens utrobique nocens [PL 41: 288; см. также PL 34: 444–445].

людьми, притворяясь «ангелом света»². Главным же отличием демона от ангела теолог полагал то, что они не способны были ничего создать, но могли лишь «изображать»³. При этом они творили «воображаемые видения» (*imaginaria visa*) столь убедительно, что люди верили в них как в состоянии бодрствования, так и во сне⁴. Проникая в душу человека, демоны воздействовали на его сознание, вызывая у него фантазии, которые он принимал за реальность. На самом же деле это были всего лишь иллюзии⁵.

Концепция Августина имела основополагающее значение для развития представлений о колдовстве вплоть до XIII в. [Schmitt 1988: 428, 439]. Она, в частности, нашла свое отражение в каноне *Episcopi*, первом официальном церковном документе, касавшемся колдовства, в котором последнее рассматривалось как «дьявольские иллюзии и фантазмы». Данный подход преобладал в трудах теологов и церковном законодательстве вплоть до XII в.: впервые процитированный в *Liber de synodalibus causis* Регинона Прюмского в 906 г.⁶, текст канона с небольшими разночтениями воспроизводился в «Декретах» Бурхарда Вормского († 1025) [PL 140: 831–

² Quod enim qui has sordidas purgationes sacrilegis ritibus operantur, quasdam mirabiliter pulchras, sicut iste commemorat, vel Angelorum imagines vel deorum, tanquam purgato spiritu vident (si tamen vel tale aliquid vident), illud est quod Apostolus dicit, quoniam *satanas transfiguratur se velut angelum lucis* [PL 41: 288]. Та же мысль была повторена в «Исповеди» [PL 32: 808].

³ Все видимое, т. е. существующее в действительности, происходило, по мысли Августина, от ангелов: «Unaquaque res visibilis in hoc mundo potestatem angelicam sibi praepositam, sicut aliquot locis divina Scriptura testatur» [PL 40a: 90].

⁴ Suadent autem miris et invisibilibus modis, per illam subtilitatem suorum corporum corpora hominum non sentientium penetrando, seseque cogitationibus eorum per quaedam imaginaria visa miscendo, sive vigilantium sive dormientium [PL 40b: 586].

⁵ Et inciderunt in desiderium curiosarum visionum, et digni habiti sunt illusionibus [PL 32: 807].

⁶ Illud etiam non est omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres, retro post Satanam conversae (I Tim. 5:15), daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iusionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari [Reginonis abbatis Prumiensis: 355]. Подробнее о каноне см. [Kieckhefer 1976: 38–48].

837, 962–976] и в «Декрете» Грациана, опубликованном в Болонье в 1140 г. и остававшемся базой для последующего развития всего канонического права вплоть до XX в. [Schmitt 1988: 504–505].

Отношение Грациана к магическим практикам становилось ясно уже по первым строкам посвященного им раздела: предсказателями он называл тех, кто под видом «алживой религии» (т. е. ереси), выдавал свои пророчества за истинное знание⁷. Что же касается их занятий, а также природы демонов, потворствующих им, то здесь знаменитый канонист полностью опирался на тексты Августина, активно ссылаясь на гиппонского епископа и цитируя его сочинения [Decretum magistri Gratiani: 1024–1026]. Всех «авгуров, прорицателей, колдунов и прочих» Грациан считал необходимым отлучать от церкви за их попытки при помощи демонов предсказать будущее, которое в действительности ведомо лишь Господу и его ангелам⁸. Епископам же он рекомендовал всячески бороться с магическими практиками, имеющими хождение в их диоцезах, и искоренять «преступные секты», в которые вступают местные жители⁹, полагающие, что все происходящее с ними там является реальностью, хотя на самом деле представляет собой «демонические иллюзии и видения»¹⁰.

Ситуация, при которой колдовство трактовалось исключительно как иллюзия, насланная демонами, и, как следствие, рассматривалось как один из вариантов еретических заблуждений, начала постепенно меняться лишь в XIII в. Связано это было в первую

⁷ Sortilegi sunt qui sub nomine fictae religionis... divinationes scientiam profitentur [Decretum magistri Gratiani: 1020].

⁸ Quod autem sortilegi et divini, si cessare noluerint, excommunicandi sint, ratione et auctoritate probatur. Est enim quoddam genus culturae ydolorum, ex demonum consultationibus futura predicere... Futura enim prescire solius Dei est, qui in sui contemplatione etiam angelos illa prescire facit [Decretum magistri Gratiani: 1027].

⁹ Episcopi, eorumque ministri omnibus viribus elaborare studeant, ut perniciosam et a zabulo inventam sortilegam et magicam artem ex parrochiis suis penitus eradicent, et si aliquem virum aut mulierem huiusmodi sceleris sectatorem inveniunt, turpiter dehonestatum de parrochiis suis eiciant [Decretum magistri Gratiani: 1030].

¹⁰ Demonum illusionibus et fantasmatis [Decretum magistri Gratiani: 1030].

очередь с постепенным отказом от тарифицированной системы покаяния, характерной для пенитенциалиев VI–XII вв.¹¹, и введением после IV Латеранского собора 1215 г. обязательной ежегодной исповеди, позволявшей священникам узнавать значительно больше о своих прихожанах, об их секретных мыслях и устремлениях¹². Особую роль в этом процессе играли местные церковные власти, а также странствующие проповедники (монахи нищенствующих орденов), значительно лучше многих своих коллег знакомые с локальными верованиями и магическими практиками. В сборниках поучительных «примеров» (*exempla*), в большом количестве появившихся в это время, риторические отсылки к языческим истокам колдовства практически исчезли — вместо них авторы предпочитали опираться на случаи из реальной жизни, на собственный опыт общения с паствой¹³.

Не меньшее значение имели и труды Фомы Аквинского (1225–1274), впервые, насколько можно судить, введшего понятие «умысел» в описание отношений людей с дьяволом и настаивавшего на личной ответственности ведьм и колдунов за совершенные ими злодеяния¹⁴. Теолог полагал, что многие, безусловно, предпочли бы, чтобы демоны существовали лишь в воображении. Однако, отмечал он, согласно истинному учению, демоны — реальность, и их деяния вызывают у людей печаль и страдание [Sancti Thomae Aquinatis 1926: 420–421]. Томистская идея об активной роли

¹¹ Их подробный анализ см. в [Le récheur et la pénitence au Moyen Age: 42–186].

¹² О переходе от тарифицированной системы покаяния к исповеди см. [Le récheur et la pénitence au Moyen Age: 15–36; Vogel 1966; Delumeau 1992].

¹³ С этой точки зрения, характерным примером может служить сборник доминиканца Этьена де Бурбона, составленный между 1250 и 1261 г. Как отмечал его издатель А. Лекуа де ла Марш, половина всех «примеров», представленных здесь, основывалась на современных автору событиях, на его личных воспоминаниях или рассказах его знакомых [Anecdotes historiques: XIII].

¹⁴ Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione daemonum habent effectum. Cuius signum est quod necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur: non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicas imagines a nigromanticis, quod in nigromanticis fiunt expressae invocationes et praestigia quaedam, unde pertinent ad expressa pacta cum daemonibus inita; sed in aliis imaginibus sunt quaedam tacita pacta per quaedam figurarum seu characterum signa [Sancti Thomae Aquinatis 1897: 331–332].

адептов дьявола оказала сильнейшее влияние на последующую традицию восприятия колдовства — прежде всего как отдельного, самостоятельного греха, а затем — как умышленно совершенного (и абсолютно реального) преступления [Norþkin 1940: 81–127, 145–173]. Как свидетельствуют папское законодательство и документы юридической практики, уже со второй половины XIII в. ересь и колдовство стали трактоваться как два самостоятельных деликта, расследование которых, тем не менее, должен был осуществлять один и тот же суд — суд Инквизиции¹⁵.

Данное положение вещей было впервые письменно зафиксировано в середине XIII в.: папа Александр IV в своих посланиях орденам францисканцев (1258) и доминиканцев (1260) распорядился передать в юрисдикцию Инквизиции все дела по преследованию тех ведьм и колдунов, которые подозревались в приверженности какой-либо ереси, оставляя все прочие случаи в ведении судов официалов¹⁶.

Более детальная проработка этого вопроса была предпринята в понтификат Иоанна XXII (1316–1334). Как представляется, не в последнюю очередь это было связано с личностью самого папы — человека, искренне верившего в колдовство и чрезвычайно его боявшегося [Bougeau 2003]. Если судить по письмам, выходящим из папской канцелярии в 1310–1320-е гг., Иоанн XXII считал колдовство таким же реальным и важным преступлением, как и ересь. В 1320 г. он выслал инквизитору Каркассона мандат, подтверждавший, что отныне любые случаи магических практик (будь то вызов демонов, поклонение им и принесение оммажа, заключение

¹⁵ Строгое различие ереси и колдовства фиксируется и в сборнике *exempla* Этьена де Бурбона, каждому из этих явлений он отвел по специальному разделу [Anecdotes historiques: 274–314 (проявления ереси); 314–392 (случаи колдовства)].

¹⁶ Ad illud autem, quod quaeritur, utrum ad inquisitores heresis pertineat, de divinationibus et sortilegiis, que contra aliquos sibi denunciantur, cognoscere ac punire talia exercentes? breviter respondetur... Cum negotium fidei, quod summe privilegiatum existit, per occupationes alias non debeat impediri, inquisitores ipsi de iis, nisi manifeste haeresim saperent, ratione huiusmodi officii sibi commissi se nullatenus intromittant, sed eos relinquunt suis iudicibus pena debita castigandos [Quellen und Untersuchungen: 1].

с ним договора, изготовление восковых фигурок, совершение над ними таинства крещения, использование в преступных целях освященной гостии) подпадают под юрисдикцию Инквизиции — даже если обвиняемых нельзя заподозрить в приверженности каким-либо еретическим учениям [Quellen und Untersuchungen: 4–5]. К тому же времени относились консультации, которые понтифик провел по вопросу, следует ли рассматривать колдовство (прежде всего, практики, связанные с осквернением таинства крещения и евхаристии) как ересь (*factum hereticale*) и, соответственно, наказывать. В 1319–1321 гг. свои размышления по данному вопросу папе прислали десять видных теологов, девять из которых пришли к выводу о необходимости различения двух составов преступления, поскольку человек, поклоняющийся дьяволу и совершающий святотатство, далеко не всегда неверно трактует сами христианские таинства [Consultation: XXIV–XXVIII]¹⁷. Возможно, следствием этих консультаций стало издание в 1326–1327 гг. специальной буллы Иоанна XXII *Super illius specula*, в которой ясно давалось понять, что колдовство — совершенно самостоятельное преступление, хотя оно так же, как и ересь, направлено против христианской веры и подпадает под юрисдикцию Инквизиции, которая должна

¹⁷ Важно отметить, что опубликовавший данный источник Ален Буро придерживается диаметрально противоположного мнения относительно понимания колдовства и ереси в Средние века. Он считает, что именно с понтифика Иоанна XXII колдовство стало восприниматься как с о с т а в н а я ч а с т ь ереси, поскольку отныне в это понятие включались не только незаконные магические практики, но и ложные верования, в частности, поклонение не Богу, но дьяволу. Как представляется, сближение колдовства и ереси действительно имело место, однако лишь в теории. Целью при этом являлось не расширение состава одного преступления за счет включения в него другого, но тотальный контроль со стороны церкви над любыми религиозными практиками прихожан (начало которому было положено упоминавшимся выше введением обязательной ежегодной исповеди) и в том числе — расширение судебного преследования за самые разные преступления против веры. Иными словами, А. Буро, как кажется, не учитывает в своих построениях такую важную составляющую процесса осмысления колдовства, как активное развитие правовой системы средневекового общества и, в частности, процессуального права именно в этот период. Более полно концепция А. Буро представлена в [Bougeau 2004: 34–91].

применять к ведьмам и колдунам наказания «наподобие тех, что заслуживают еретики»¹⁸.

Уже с 30-х гг. XIV в., как показывают документы папской канцелярии, в судах Инквизиции шли отдельные процессы против лиц, подозревавшихся в занятиях колдовством, в ходе которых обвинение в ереси даже не упоминалось. Это были дела о «некромантии», «колдовстве и некромантии»¹⁹, «колдовстве, заговорах, нанесении ущерба, магических практиках и прочих гнусных преступлениях»²⁰, «изготовлении восковых фигурок, крещенных [в церкви]»²¹, «вызове дьявола и посвящении ему в услужение себя телесно и духовно за вознаграждение»²². Как представляется, причина восприятия колдовства и ереси как двух различных преступлений крылась в самой сути этих, преследуемых церковью, деяний. Если ересь, с точки зрения инквизиторов, заключалась в сознательном отказе от следования догматам католической церкви и, как следствие, в принадлежности к секте, доктрина которой была осуждена как противная христианской вере [Chenu 1968]²³, то под колдовством понимались некие запрещенные

¹⁸ Ad infligendas poenas omnes et singulas, praeter bonorum confiscationum dumtaxat, quas de iure merentur heretici, per suos competentes iudices procedatur [Quellen und Untersuchungen: 5–6]. Это постановление не раз подтверждалось в последующие годы: в 1330 г. — в послании Бернару, архиепископу Нарбонны, и Гийому Тулузскому, инквизитору Каркассона [Ibid.: 6–7]; в 1331 г. — в послании Гуго, епископу Парижскому [Ibid.: 7–8].

¹⁹ Contra fratrem Petrum Thome penitentiarium, Garinum de Layto Pisiensem sortilegos et nigromanticos (1336 г.) [Quellen und Untersuchungen: 8–9].

²⁰ Qui de sortilegiis, factionibus, maleficiis, magicis artibus et aliis detestandis criminibus... suspecti fore dicuntur (1336 г.) [Quellen und Untersuchungen: 9].

²¹ Quasdam ymagines cereas baptisatas (1337 г.) [Quellen und Untersuchungen: 11–12].

²² Quia diabolico exagitate spiritu olim se in corporibus et animabus dederunt diabolo eidem censum seu servicium de blado annum promittendo et aliquibus temporibus persolvendo (1338 г.) [Quellen und Untersuchungen: 13–14]. См. также [Chiffolleau 1984: 200–202].

²³ Важно отметить, что, с точки зрения представителей официальной церкви, у любого еретического течения также имелись собственные догматы, записанные в книгах. Иными словами, ересь понималась прежде всего как учение. О книгах, имеющихся у еретиков, писал, в частности, Этьен де Бурбон [Anecdotes historiques: 286–287, 290–291, 307–310, 311–

практики (*magicis artibus*), производимые при помощи вполне материальных предметов, которые при удачном стечении обстоятельств могли быть представлены в суде в качестве неоспоримых вещественных доказательств вины того или иного человека. К последним относились тексты договоров с дьяволом, подозрительные жидкости и субстанции, предметы одежды, восковые фигурки и т. д., сами по себе подтверждавшие реальность происходящего. Не случайно в письме от 13 апреля 1336 г. Бенедикт XII требовал от Гийома, епископа Парижского, переслать в Авиньон «некие таблички», при помощи которых английский некромант Уильям *Altafex*, пребывавший на тот момент во французской тюрьме, занимался своим преступным ремеслом²⁴.

Превращение колдовства в уголовное преступление, раскрыть которое можно при помощи обычных в подобных случаях средств (сбора вещественных доказательств, опроса свидетелей, признания обвиняемого²⁵), яснее прочего, как кажется, свидетельствовало о том, что официальная церковь отныне рассматривала его как реально существующее явление. Именно на этом основании с конца XIV в. шло развитие первых массовых ведовских процессов на территории Дофине, Прованса, Бургундии и романской Швейцарии, позволивших уже к концу 30-х гг. XV в. создать «ученую» концепцию колдовства. Здесь же появились и первые демонологические трактаты: «Записка» Ганса Фрюнда, анонимные *Errores gazariorum*, сочинения И. Нидера, К. Толозана и М. Ле Франка²⁶. Все эти тексты относились к 30–40 гг. XV в., и в них присутствовал уже вполне законченный образ секты ведьм, сознательно заключавших договор с дьяволом и регулярно посещав-

314]. Наличие у еретиков «тайных книг» подчеркивали свидетели на процессах против вальденсов Фрайбурга в конце XIV — начале XV в. [Quellen zur Geschichte der Waldenser: 309, 312, 373, 472].

²⁴ Et nichilominus quasdam laminas, cum quibus operari dicebatur in eisdem maleficiis et factionibus componendis, perquiri et recuperari et transmitti nobis facias [Quellen und Untersuchungen: 8].

²⁵ Подробнее о процедуре следствия (*inquisitio*) см. [Gauvard 1991: 145–235; Carbasse 1990: 137–144], на русском языке [Тогоева 1998; Тогоева 2006: 93–121, 182–221].

²⁶ См. их наиболее современные издания в сборнике [Imaginaire du sabbat].

ших шабаш — образ сообщества, члены которого представляют реальную опасность для всей христианской общины²⁷.

Как реальность понимали колдовство выходец из Люцерны Ганс Фрюнд, описавший в своей «Записке» ставшие ему известными из первых рук²⁸ подробности ведовских процессов, имевших место в Вале (Сионский диоцез) примерно в 1420–1428 гг. [Imaginaire du sabbat: 40–42]²⁹. Постоянно ссылаясь на показания обвиняемых, Фрюнд подчеркивал, что только благодаря им о «сообществе» ведьм и колдунов стало доподлинно известно окружающим³⁰, поскольку «они предоставили суду доказательства, которые подтверждают реальность их злодеяний»³¹. Схожим образом оценивал колдовство и анонимный автор *Errores gazariorum*, написанного во второй половине 30-х гг. XV в. предположительно в Аосте [Paravicini Bagliani 2003: 3–6, 10], который также в подтверждение своих слов приводил признания ведьм и колдунов, сделанные в суде³². Он даже называл конкретные имена обвиняемых — неких Жана *Stupulis*, рассказавшего о подписанном кровью договоре с дьяволом³³, и Жанны *Vacanda*, признавшей в убийстве собственного внука, съеденного

²⁷ Подробнее о демонологической концепции, возникшей в альпийском регионе Европы, см. [Тогоева 2012; Тогоева 2013].

²⁸ О возможных информаторах Г. Фрюнда см. [Ammann-Doubliez 1999: 90–93].

²⁹ Эти сведения подтверждаются данными судебных документов, свидетельствующих, что процессы шли уже в 10-х гг. XV в. [Ammann-Doubliez 1999: 80–81].

³⁰ Und vil anderer sachen, dera sy von inen selber veriahen, davon nieman nüt wüste ze sagen untz uff die stund [Imaginaire du sabbat: 34].

³¹ Wonnt sy selber so^liche wortzeichen gebent und die die geseit hant, dz es leider war ist und so^licher schaden von inen vil geschehen ist [Imaginaire du sabbat: 38].

³² Item ex confessione combustorum constat quod illi de secta... [Imaginaire du sabbat: 298]. См. также [Ibid.: 294, 296].

³³ Secundum confessionem Johannis de Stipulis et aliorum combustorum, quando unus noviter intrat sectam illam, prestito... iuramento fidelitatis et facto homagio, diabolus cum certo instrumento de sinistra manu seducti extrahit sanguinem, cum quo sanguine scribit in una carta certam scripturam [Imaginaire du sabbat: 296–298]. Договор, подписанный с дьяволом, упоминался уже в послании папы Евгения IV, разосланном в 1437 г. всем инквизиторам: “Demonibus immolant, eos adorant, ab ipsis responsa prestolantur et acceptant, illis homagium faciunt et in signum desuper chartam scriptam vel quid aliud tradunt” [Quellen und Untersuchungen: 17].

затем на «синагоге» (как в трактате назывался шабаш)³⁴. И хотя подобные отсылки, скорее всего, не имели под собой никакой документальной базы, эффект реальности, который они создавали, заставлял читателей верить в существование подобных ужасных явлений, в которые, безусловно, верил и сам автор³⁵.

Возникновение демонологических трактатов, авторы которых относились к описываемым ими явлениям, как к реальности, и роль в этом процессе первых массовых ведовских процессов позволили историкам говорить о поступательном, линейном развитии восприятия колдовства в средневековой Европе. С их точки зрения, теологи, а также представители церковной и светской власти расценивая поначалу магические практики как выдумку и иллюзию, переменили затем свое мнение: вера в существование дьявола помогла им поверить и в наличие его многочисленных сторонников³⁶. В этом поступательном развитии концепции колдовства исследователи не видели никаких сбоев или отклонений, тем более, никаких расхождений с ней [Schmitt 1988: 542–543].

Как представляется, такое видение проблемы не совсем верно и требует уточнений. Следует помнить, к примеру, что еще в IX в., когда в церковной среде господствовало мнение о колдовстве как об иллюзии, Агобар, епископ Лионский (816–840), в сочинении «Глупые суеверия людей относительно града и грозы» писал, что для признания существования данного явления необходимы прежде всего вещественные доказательства и показания очевидцев, но если их нет, рассказы, основанные на слухах, следует рассматривать как выдумку³⁷. Напротив, в XV в., при, казалось бы, уже устояв-

³⁴ Et hoc recognovit coram toto populo quod comederat filium filie sue et interfecerat cum una alia muliere in processu suo nominata [Imaginaire du sabbat: 298].

³⁵ Об эффекте реальности, создаваемом в материалах средневековой судебной практики, см. [Тогоева 2006: 106–121].

³⁶ Литература по данному вопросу весьма обширна. См., к примеру [Cohn 1975; Kieckhefer 1976; Levack 2006; Bailey 2007]. См. также обзор, посвященный последнему двадцатилетию в изучении истории средневекового колдовства, где подробно рассматривается эта проблема [Duni 2008].

³⁷ Frequenter certe audivimus a multis dici quod talia nossent certe in locis facta; sed necdum audivimus ut aliquis se haec vidisse testaretur. Dictum est mihi aliquando de aliquo, quod se haec vidisse diceret. <...> Tunc ille affirmabat quidem verum

шихся взглядах на колдовство как на реальность, и в официальных документах, и в художественных текстах можно было встретить прямые отсылки к канону *Episcopi*. Так, например, Иоганн Нидер при всем своем внимании как к традиционным магическим практикам (наведению порчи, любовным отворотам и приворотам) [Imaginaire du sabbat: 148], так и к «ученой» концепции колдовства (существованию секты, правилам вступления в нее, регулярным встречам, занятиям каннибализмом) [Ibid.: 150, 154, 156], которые он признавал реальностью³⁸, категорически отказывался верить в ночные полеты ведьм и колдунов³⁹, а также вообще в какие бы то ни было их физические перемещения в пространстве⁴⁰. Главным преступлением членов секты он полагал «еретические воззрения»⁴¹, а активную роль в совершении любых злодеяний отводил не людям, но демонам⁴². Точно так же Клод Толозан, лицензиат гражданского права, старший судья при баляи Дофине в 1426–1449 гг., лично прошедший более ста ведовских процессов и обобщивший свои наблюдения в трактате *Ut magorum et maleficiorum errores*⁴³, писал о том, что дьявол «насылает иллюзии при помощи снов» на своих adeptов, которые «думают, что путешествуют по ночам в компании

esse quod dicebat, nominans hominem, tempus et locum; sed tamen confessus est se eodem tempore praesentem non fuisse [PL 104: 151–152]. Подробный анализ сочинения Агобара см. [Schmitt 1988: 464–467].

³⁸ Fuit insuper fama communis... quod in terra Bernensium, XIII infantes davorati essent intra pauca tempora a maleficis [Imaginaire du sabbat: 154]. Sicut dixit iuvenis, ita reperta est per omnia veritas [Ibid.: 158].

³⁹ De loco ad locum per aera ut putabant transinere [Imaginaire du sabbat: 170].

⁴⁰ Demonis impressione in ymaginativam maleficorum factum est, ut abstencia velut presencia cernerentur [Imaginaire du sabbat: 198].

⁴¹ Maleficus enim dicitur quasi male facens, vel male fidem servans [Imaginaire du sabbat: 146].

⁴² Nam pocius demones hec et immediate lesiva inferunt [Imaginaire du sabbat: 148].

⁴³ Et premissa esperimentavi per maleficos memoratos et, ut proch dolor, numero centum et ultima, mediantibus informacioniibus legitimus ac eciam hominibus per tales maleficiatis [Imaginaire du sabbat: 374]. Анализ реальных судебных дел, рассмотренных Клодом Толозаном (в материалах которых также упоминались оммаж, приносимый дьяволу, иллюзия ночного полета на шабаш, а также многочисленные рецепты зелий и перечень злодеяний ведьм и колдунов), см. в [Paravy 1993: 813–864].

с демонами»⁴⁴. Таким же наваждением является для них и вид шабаша, где «им кажется, что они едят и пьют, а пища и питье никогда не убывают»⁴⁵. На восприятие колдовства как иллюзии указывал и текст увещевания, посланного папой Евгением IV антипапе Феликсу V (герцогу Амедею VIII Савойскому) 23 марта 1440 г., в котором последний обвинялся в том, что был соблазнен чарами злодеев, «оставивших Создателя и обратившихся к Сатане, завлекшего их видениями, насланными демонами» [Ginzburg 1992: 270]. Отзвуки споров о реальности или иллюзорности колдовства можно обнаружить и в «Защитнике дам» Мартина Ле Франка, секретаря Феликса V и участника Базельского собора, в ходе которого в 1440–1442 гг. была создана эта поэма. Ее главный герой, крайне скептически относящийся к рассказам о шабаше, заявлял: «Никогда в жизни я не поверю, что женщина на самом деле летает по воздуху, как какой-нибудь дрозд»⁴⁶; за что подвергался яростным нападкам со стороны своего противника, смотрящего на мир более «реалистично»⁴⁷.

Приведенные примеры свидетельствуют, что даже полностью сформировавшаяся к 40-м гг. XV в. демонологическая концепция колдовства не исключала отношения к нему как к выдумкам и иллюзиям, насланным дьяволом, как к заблуждениям, имя которым ересь. Таким образом, говорить о поступательном развитии восприятия данного явления в Средние века не приходится, ибо подобная ситуация была характерна не только для альпийского региона Европы. Еще более ясно непоследовательность в развитии концепции колдовства проявилась во взглядах французских теологов, светских и церковных судей, также обращавших пристальное внимание на данную проблему.

⁴⁴ Illudit eos in sompniis, sic quod credunt ire corporaliter de nocte... in comitiva dyabolorum [Imaginaire du sabbat: 368].

⁴⁵ Oppinantur eciam tales infideles ibidem comedere et bibere sine diminucione aliquando [Imaginaire du sabbat: 368]. Это описание весьма близко к популярным в Средние века рассказам о стране Кокань, крае изобилия и счастья [Delumeau 1967].

⁴⁶ Ja ne croiray tant que je vive / Que femme corporellement / Voit par l'air comme melle ou grive, / Dist le champion prestement [Imaginaire du sabbat: 462].

⁴⁷ Ce n'est pas songe, n'en doubtons [Imaginaire du sabbat: 467].

Поскольку инквизиционный суд во Французском королевстве не получил особого развития [Tanon 1893: 113–126; Olivier-Martin 1992: 190; Gauvard 1999: 91]⁴⁸, в XIV–XV вв. ведовские процессы относились здесь уже к с в е т с к о й юрисдикции. Именно по этой причине в большинстве дел, упоминания о которых можно найти в судебных архивах, колдовство трактовалось как реальность. Так же, как и в романской Швейцарии или в Дофине, во Франции достаточно рано появилось представление о связях между ведьмами, колдунами и дьяволом (или его демонами). О помощи, которую оказывает нечистая сила своим адептам, говорилось, к примеру, в делах из регистра королевской тюрьмы Шатле 1391–1392 гг. Одна из обвиняемых, Марго де ла Бар, подробно описывала судьям способ вызова дьявола⁴⁹, его внешний вид⁵⁰ и даже диалог с ним (оставленный в тексте протокола в виде прямой речи)⁵¹. Другая «ведьма», Жанна де Бриг, признавалась, что всем известным ей магическим практикам ее научила некая родственница, заключившая в свое время договор с дьяволом, «дабы обладать достоинством и достатком», и пожертвовавшая ради этой цели душой и пальцем на руке⁵². Сама Жанна также много раз вызывала дьявола, отказываясь при этом расплачиваться за оказанные услуги, за что в результате заслужила выговор от нечистого⁵³.

⁴⁸ Следует отметить, что и в романской Швейцарии суды Инквизиции появились достаточно поздно, что, тем не менее, не мешало развитию демонологической концепции колдовства [Maier et al. 1997].

⁴⁹ Et lors elle qui parle, par l'invocation du deable que elle apella à son ayde la maniere qui ensuit, c'est assavoir: *Ennemi, je te conjure, ou nom du Pere, du Fils et du Saint Esperit, que tu viengnes à moy usy* [Registre criminel 1: 355–356].

⁵⁰ S'apperu à elle un annemi en façon et estat des ennemiz que l'en fait aus jeux de la Pacion, sauf tant qu'il n'avoit nulles cornes [Registre criminel 1: 356].

⁵¹ Li dist ses paroles: *Que demandes-tu?* Et elle qui parle li dist: *Je te donne cest chapeau... et te requier que en Haincelin... et aussi en la femme que a espousée de present ledit Haincelin, tu te boutes en tel maniere qu'ilz ne se puissent ayder* [Registre criminel 1: 356]. Об особенностях использования прямой речи в материалах судебной практики см. [Тогоева 2006: 117–120].

⁵² Afin d'avoir très-grant honeur et prouffit en ce monde... elle avoit donné audit Haussibut, pour venir en son ayde, son ame et un des dois de sa main [Registre criminel 2: 290].

⁵³ Lequel, venu à elle qui parle, lui dist que elle lui avoit fait moult de peine et de travail, sanz ce que elle lui donnast aucune chose du sien, ne ne feist aucun bien [Registre criminel 2: 295].

О появлении во французской практике понятия договора с дьяволом свидетельствовало и дело 1401 г. Некий Эбер Гарро, арестованный судебными чиновниками герцога Алансонского по подозрению в воровстве, подал апелляцию в Парижский парламент, протестуя против вынесения ему смертного приговора. Местные судьи, однако, направили в столицу собственную жалобу, в которой уточнялось, что Гарро, как и его брат, «имеет плохую репутацию в округе» (*tres mal renommé au pays*): жители полагали, что «Эбер заключил договор с дьяволом Сатаной, которого он называет своим господином и который уверил его, что он ни в чем не будет нуждаться. И, как говорит этот Эбер, с тех пор, как он примкнул к Сатане, он весьма разбогател»⁵⁴.

Первое, насколько можно судить по сохранившимся архивным документам, хотя и достаточно примитивное описание шабаша присутствовало в письме о помиловании, выданном в 1413 г. некоему Жану Перо из Сен-Пурсена. Здесь говорилось, что на протяжении довольно долгого времени по ночам молодому человеку являлась «некая персона, похожая на женщину», которая заставляла его выходить во двор и раздеваться перед ней догола. В ответ «женщина» осыпала его деньгами: по ее просьбе он расстилал на земле свою одежду, а она насыпала на нее «золото и серебро, так много, что он не мог его унести»⁵⁵. Ночное время, таинственная «персона» (в которой вполне угадывался демон, принявший вид человека), а также раздевание Перо (намекающее на возможность сексуальных контактов) — все это указывало, что в материалах французской судебной практики уже в начале XV в. закладывались основы демонологической концепции колдовства.

⁵⁴ Hebert s'estoit donné au deable Sathan, lequel il appelloit son maistre et disoit que sondit maistre lui avoit dit que il vendroit au dessus de toutes ses besoingnes et si disoit ledit Hebert que depuis qu'il s'estoit donné audit Sathan, il s'estoit fort enrichi (ANF. Série X 2a: X 2a 14, f. 32–32v, juillet 1401). Более поздние упоминания договора с дьяволом см. (ANF. Série JJ: JJ 229, f. 4, № 10, а. 1492; JJ 227, f. 40-v, № 78, а. 1496).

⁵⁵ Lui estant en son lit couchié une certaine personne se feust apparue à lui semblant estre une femme... laquelle lui dist qu'elle le feroit riche homme et qu'il se despoillast ce qu'il fist pour ce qu'elle lui dist qu'elle le feroit le plus riche homme du royaume... Il lui sembla qu'elle lui gettoit or et argent dessus icelle robe et avec ce lui sembloit qu'il en avoit plus qu'il n'en porroit porter (ANF. Série JJ: JJ 167, f. 423–423v, № 287, а. 1413).

На это указывал и характер магических практик, которыми занимались местные «ведьмы» и «колдуны». Безусловно, в письмах о помиловании и судебных документах в большинстве случаев упоминаются вполне традиционные виды колдовства: любовная магия, лечение болезней и ранений, наведение и снятие порчи, ворожба⁵⁶. Однако в рассказах некоторых обвиняемых уже присутствовали такие же неотъемлемые элементы описания шабаша, которые были отмечены и в альпийском регионе, прежде всего детоубийство и профанация трупов⁵⁷. Так, Гийометт ла Тубе, получившая письмо о помиловании в 1354 г., обвинялась в том, что похитила на кладбище Невинноубиенных младенцев человеческую кость: она собиралась бросить ее в огонь, чтобы разжечь в сердце своего мужа любовный жар — точно такой же, каким будет пылать эта кость⁵⁸. В 1408 г. королевская канцелярия рассматривала дело повитухи Пьеретты, жены Тома де Руана, пообещавшей своим сообщникам достать труп мертворожденного ребенка для изготовления зелья, предназначенного для излечения некоего знатного сеньора, страдающего проказой. Пьеретта находилась в тюрьме в течение шести недель, но была помилована (возможно, в результате вмешательства ее знатного покровителя)⁵⁹. В том же 1408 г. члены парламента (в присутствии парижского епископа и королевского прокурора) просили прево Парижа Гийома де Тиньонвиля проявить особое внимание к «преступникам и колдунам» (*gens crimineux et sorciers*), которые воруют на кладбищах трупы умерших (особенно мертворожденных детей) или снимают с виселиц трупы казненных⁶⁰.

⁵⁶ Подробный анализ данных практик см. в [Тогоева 2006: 66–90].

⁵⁷ О профанации трупов, принятой на шабаше ведьм в альпийском регионе, как о самоочевидной вещи писали И. Нидер, анонимный автор *Errores gazariorum*, К. Толозан [Imaginaire du sabbat 1999: 154, 290, 292, 298, 364–366, 368, 370].

⁵⁸ ANF. Série JJ: JJ 82, f. 204, № 303, a. 1354.

⁵⁹ ANF. Série JJ: JJ 162, f. 186v–187v, № 223, a. 1408.

⁶⁰ *Quo aucuns ont despoillié certaines fourches ou gibés patibulaires environ Paris dez charoignes de ceulx qui y avoient este executez. Et si avoient tant fait que par certains moyens de femmes ou autres ilz avoient eu certains enfans mors nez et estoit grant et vraissemblable presumpcion qu'ilz ne fussent gens crimineux et sorciers* (ANF. Série X 2a: X 2a 14, f. 411v, 10 février 1408).

Как представляется, все эти данные судебной практики указывают, что во Французском королевстве, несмотря на полное отсутствие здесь ранних демонологических трактатов, «ученая» концепция колдовства развивалась достаточно быстро. По мнению Клод Говар, она вполне сформировалась уже к 1440-м гг., т. е. примерно в то же время, что и в альпийском регионе [Gauvard 1999: 98–99]. Об этом говорят дела, рассмотренные Парижским парламентом в середине XV в. Так, на процессе 1442 г. против Филиппа Кальве свидетели заявляли, что обвиняемый «приносил оммаж дьяволу и путешествовал верхом на метле»⁶¹, а также изготавливал специальные бревна для вызова дьявола «лицом клицу»⁶². Они отмечали, что «такие люди», как Кальве, «имеют обыкновение перемещаться на метлах по четвергам», поскольку в пятницу между девятью и десятью часами утра они застали его еще в постели и совершенно сонным⁶³. В 1446 г. в судебных протоколах парламента впервые был использован термин «шабаш» (*sabbat*)⁶⁴, а в 1449 г. на процессе против женщины по имени Гале было заявлено, что ее колдовство опасно для всех окружающих, поскольку «она призывала к себе демонов, [с помощью которых] умертвила много простых людей и других ведьм»⁶⁵.

⁶¹ Il avoit fait hommaige au deable et chevauchoit le balay (ANF. Série X 2a: X 2a 22, f. 171v).

⁶² Que lui apportassent ung parchemin d'un regnart ou autre beste sauvage en quoy il escriroit et qu'elles ne leusent point l'escriture, autrement elles verroient le deable face a face (ANF. Série X 2a: X 2a 22, f. 172).

⁶³ Telz gens avoient acoustumé de chevaucher le balay le jeudi et par ce y alerent le vendredi entre IX et dix heures au matin que Calvet estoit encoures ou lit... et avoit ainsi sommeil parce que le jour precedent il avoit chevauché le balay (ANF. Série X 2a: X 2a 22, f. 172). О четверге как излюбленном дне для проведения шабаша см. подробнее [Тогоева 20076].

⁶⁴ В 1446 г. в регистре Парижского Парламента упоминалось о процессе, на котором обвиняемая, находившаяся в тот момент в тюрьме епископа Санта, призналась, что «на их шабаш много раз являлся черный человек с огромными сверкающими глазами»: «Confessa que a leur sabbat venoit aucunes foiz un gros homme noir a gros yeux estincelés» (ANF. Série X 2a: X 2a 24, f. 114–115, avril 1446). Латинское *sabbatum* первый раз в интересующем нас значении было использовано около 1462 г. в сочинении *Flagellum maleficorum* Пьера Мармориса, описывающего, в частности, встречу ведьм и колдунов *ad demoniaca sabbata* [Anheim et al. 2002: 161].

⁶⁵ La grande renommée qui estoit que Galée estoit invocateresse d'ennemis faisoit morir gens et plusieurs autres sorceries (ANF. Série X 2a: X 2a 25, f. 203).

И все же одно, но крайне важное различие в расследовании данного типа преступлений в судебной практике Франции и альпийского региона, как мне кажется, существовало. В романской Швейцарии и Дофине интересующие нас процессы велись как светскими, так и церковными судами [Andenmatten, Utz Trepmp 1992: 81, 93–98], а иногда (как, например, во Фрайбурге) состав суда бывал смешанным [Utz Trepmp 2000]⁶⁶. Это обстоятельство, тем не менее, никоим образом не мешало развитию демонологической концепции колдовства: и светские, и церковные судьи, как свидетельствуют источники, в равной степени участвовали в этом процессе. Что же касается Франции, то ситуация оказывалась совершенно иной, поскольку здесь достаточно рано выявилась тенденция к с е к у л я р и з а ц и и ведовских процессов [Muchembled 1993; Chiffolleau 1992; Chiffolleau 1993]. В нашем распоряжении имеется всего один документ, содержащий намек на то, что подобные дела все же рассматривались в церковных судах: в постановлении Парижского парламента от 11 ноября 1282 г. говорилось о необходимости перевода «трех ведьм» (*tres mulieres sortilege*) из королевской юрисдикции в суды епископа Санлиса и архиепископа Реймского, поскольку их колдовство не вызвало у жертв «повреждений кожи и кровотечений» (*cutis incisio et sanguinis effusio*)⁶⁷.

Помимо ограниченного присутствия судов Инквизиции во Франции, причиной данного парадокса принято считать преимущественно политический характер процессов первой половины XIV в., на которых жертвами колдовства объявлялись исключительно представители правящей элиты (король, его семья и ближайшее окружение). Преследование тамплиеров, епископа Труа Гишара, Бонифация VIII, Анггеррана де Мариньи, Робера д'Артуа и многих других свидетельствовало о желании светских судей видеть в колдовстве не только и не столько «оскорбление божественного величия» (*lèse-majesté divine*), сколько оскорбление

⁶⁶ Та же ситуация наблюдалась и в диоцезе Женева, где самые ранние дошедшие до нас документы по ведовским процессам датируются 1401 г. [Binz 1997].

⁶⁷ Et fuit reddita cognicio dicto episcopo de duabus mulieribus sortilegis et quantum ad terciam dictum fuit quod lis mota coram archiepiscopo Remense suo marte finiat (ANF. Série X 1a: X 1a 2, f. 62). Данное дело является самым ранним из известных по французским документам ведовским процессом.

собственно короля Франции, христианнейшего монарха, наместника Бога на земле⁶⁸.

Однако, помимо этих, безусловно, важных, но в достаточной мере формальных причин, следует, как представляется, учитывать и специфическое понимание сущности колдовства французскими светскими судьями, расценивавшими его как весьма опасное правонарушение, чаще всего связанное с угрозой для жизни жертвы или для ее имущества. Уже Филипп Бомануар отмечал в «Кутюмах Бовези» (конец XIII в.), что если колдовство повлекло за собой чью-то смерть, оно должно наказываться смертной казнью и, следовательно, рассматриваться в светском суде⁶⁹. Дело двух «ведьм» Марион Ла Друатюрьер и Марго де ла Бар 1390 г., изначально арестованных по подозрению в убийстве, подтверждало эту мысль⁷⁰. Точно так же в письме о помиловании, полученном в 1355 г. служанкой священника Жанеттой ла Принстель, говорилось, что причиной, побудившей ее отдать вора все имущество своего хозяина, явилась наведенная на нее порча⁷¹, а упоминавшийся выше процесс Эбера Гарро 1401 г. свидетельствовал о том, что и вор мог иметь репутацию колдуна.

Борьба за право юрисдикции в отношении дел о колдовстве между светскими и церковными судьями находила отражение в материалах самих этих процессов. Так, следствие против Жанны де Крето 1347 г. стало причиной конфликта прево Амьена с официальным местного епископа⁷². Жаркие споры породило в 1391 г. и рассматривавшееся в Шатле Парижа дело Жанны де Бриг: все советники этой королевской тюрьмы, за исключением одного, «заявили и приняли решение, что одному королю и только ему надлежит судить об этом (т. е. о подобном составе преступления. — О. Т.)»⁷³. Передачи обви-

⁶⁸ Подробнее об этих процессах см. [Chiffolleau 1990; Boudet 1996: 42–43].

⁶⁹ Et adonques a la supplicacion de sainte Eglise la justice laie doit prendre teus manieres de gens. Et tele puet estre l'erreur que cil qui est pris a mort deservie, si comme se l'en voit apertement que la sorcerie de quoi il usoit puet metre a mort homme ou fame [Beaumanoir 1899: 163].

⁷⁰ Подробный анализ этого дела см. [Тогоева 2006: 122–146].

⁷¹ ANF. Série JJ: JJ 82, f. 420–420v, № 679, а. 1355.

⁷² ANF. Série JJ: JJ 68, f. 444, № 287, а. 1347.

⁷³ Delibererent et furent d'opinion que au roy seul, et pour tout, appartenoit la cognoissance de ce [Registre criminel 2: 311].

няемой церковному суду требовали епископы Мо и Парижа, а представлявший интересы последнего адвокат Жан Ле Кок включил решение, принятое парламентом, в свой сборник наиболее интересных судебных казусов⁷⁴. Возможно, именно этот процесс стал причиной особого внимания, проявленного к проблеме колдовства Парижским университетом (прежде всего, факультетом теологии), официальная позиция которого была изложена в двух документах — *Conclusio* и *Determinatio*, составленных в сентябре 1398 г.

Их появление, как полагают исследователи, было связано с несколькими обстоятельствами. В конце XIV в., в период расцвета Схизмы и отсутствия избранного на законных основаниях папы, именно члены Парижского университета рассматривали себя как последний оплот христианской веры, единственную силу, способную повлиять на распространение ересей и прочих опасных заблуждений [Verger 1995a; Verger 1995b; Lusignan 1999: 267–270]. Интерес, проявленный столичными теологами к проблеме колдовства, объяснялся также политической ситуацией в самой Франции: болезнью Карла VI, причину которой многие современники (да и сам король) видели в наведении порчи [Boudet 2001: 125–127]. Значение имело и влияние канцлера университета, Жана Жерсона, явившегося, возможно, инициатором создания *Conclusio* и *Determinatio* [ibid.: 123, 128–129]⁷⁵. Однако, конфликт между светскими и церковными судебными властями по вопросу юрисдикции также сыграл свою роль в появлении данных документов. Именно он, как представляется, оказал решающее влияние на саму концепцию колдовства в понимании парижских теологов.

Материалы ведовских процессов XIV — начала XV в. свидетельствуют, что для французских светских судей любые магические практики, в занятии которыми подозревались «ведьмы» и

⁷⁴ Per arrestum curie Parlamenti fuit dictum quod prepositus Parisiensis haberet cognitionem ac punitionem faceret quarundam mulierum que cum invocatione dyabolorum commiserant sortilegium, nec non cum voto quodam per medium cujus fecerant quendam hominem pati afficionem. Per iudicium cujus prepositi fuerunt dicte mulieres combuste, licet cognitio earumdem fuisset requisita per me pro episcopo Parisiensi [Questiones: 297].

⁷⁵ Не случайно эти документы входили во все издания собрания сочинений Жерсона, начиная с 1483 г. и заканчивая 1973 г. [Boudet 2001: 121, n. 1].

«колдуны», являлись реальностью⁷⁶. Рассматривая колдовство как уголовное преступление, они расследовали его в соответствии с принятой инквизиционной процедурой: собирали вещественные доказательства, опрашивали свидетелей, добивались признания обвиняемых⁷⁷. Парижские теологи, однако, продемонстрировали совершенно иное понимание проблемы: опираясь на теорию Августина и положения канона *Episcopi*, они видели в колдовстве лишь выдумки и иллюзии, ошибочные убеждения, представляющие собой не что иное, как ересь и, таким образом, подпадающие исключительно под юрисдикцию церкви и Инквизиции.

Первый из документов, *Conclusio*, был посвящен описанию одного конкретного вида запретных практик — поисков спрятанных сокровищ, которым якобы предавалась целая группа «колдунов» при помощи вызванного в магический круг духа⁷⁸. Их занятия были сочтены выдумкой, противной истинной вере: «После рассмотрения упомянутых дел было решено следующее, а именно, что не только те, кто использует подобный обман и подобные злодеяния, чтобы находить спрятанные сокровища или узнавать тайное и сокровенное, но и те, кто, публично исповедуя христианскую веру и находясь в здравом рассудке, смело следует <магическим> знаниям, используя их себе на пользу, должны быть признаны суеверными людьми, <далекими> от

⁷⁶ Как реальность колдовство оценивали, впрочем, не только светские судьи. Как отмечал в своей хронике Мишель Пинтуэн, монах из Сен-Дени, в начале XV в. колдовством в королевстве занимались буквально все поголовно, и именно поэтому так сильна была вера в то, что приступы безумия Карла VI вызваны наведенной на него порчей: «Sed nobilium et ignobilium major pars astruebat regem sic maleficiis et veneficiis detendum, quibus in regno Francie multi utriusque sexus et ordinis tunc pro dolor! Utebantur» [Chronique du Religieux: 24], см. также [Ibid.: 404–406, 544, 664, 684].

⁷⁷ Например, в ходе процесса Марго де ла Барр в 1390 г. судьи не только устроили обвиняемой очную ставку с ее подельницей Марион ла Друатюрьер и четыре раза посылали ее на пытку, дабы добиться признания, но и опросили трех свидетелей, способных подтвердить ее алиби на момент совершения преступления [Registre criminel 1: 346–351].

⁷⁸ Sicut ex eorum confessionibus apparet, quibus habetur quod in quadam camera, in qua erant predicta instrumenta de se supersticiosa... et in qua, ut dicebant, debebat venire spiritus qui thesauros absconditos docere et revelare debebat [Avis de la Faculté: 146].

христианской веры, идолопоклонниками, призывающими демонов, и должны быть заподозрены во впадении в ересь»⁷⁹.

Значительно более детально проработанным оказался второй документ — торжественное *Determinatio*, также составленное по результатам конкретного судебного расследования — процесса над неким Жаном де Баром, осужденным судом епископа и сожженным в Париже за его «магические искусства»⁸⁰. *Determinatio* включало 28 статей, в которых описывались самые различные колдовские практики, однако все они без исключения назывались заблуждениями, насланными демонами, а потому имеющими прямое отношение к ереси⁸¹. Ссылаясь на «слова мудрейшего доктора <теологии> Августина, касающиеся суеверий»⁸², члены университета объявляли ересью: знакомство, дружбу и взаимодействие с демонами; поклонение им и преподнесение им подарков; заключение с ними тайного или явного договора; наличие «личных» демонов, спрятанных в камнях, кольцах, зеркалах и изображениях; использование магии и «прочих суеверий, запрещенных Богом и церковью» в личных целях и для совершения «добрых дел»; веру в то, что магические практики и предсказания, полученные их посредством, угодны Богу; уверенность, что подобные практики помогают «святым пророкам» получать откровения и совершать чудеса; мнение, что последствия подобного колдовства, чар и вызовов демонов происходят без участия этих последних, и мн. др. [*Determinatio*: 148–150].

В преамбуле к основному тексту столичные теологи ясно давали понять, что расследование подобных еретических заблуждений отно-

⁷⁹ Predictis omnibus actentis et simul junctis, ponitur deliberatio seu conclusio talis, quod non solum illi qui ad thesauros absconditos reperiendos seu secreta et occulta scienda et cognoscenda talibus figmentis et malificiis utuntur, sed etiam omnes christianam religionem professi, ratione utentes, sponte talia et taliter operantes, ac etiam talibus et taliter utentes, censendi sunt in christiana religione superstitiosi, censendi sunt ydolatre, censendi sunt demonum invocatores et sunt in fide vehementer suspecti [Avis de la Faculté: 146].

⁸⁰ Maistre Jehan de Bar qui fut ars a Paris pour ses arts magiques [Confession d'un magicien: 154].

⁸¹ Sed insanos errores atque sacrilegas insipientium et ferales ritus, pro quanto fidem orthodoxam et religionem christianam ledunt... et hoc procurat demon [Determinationo: 149].

⁸² Sapientissimi doctoris Augustini de superstitiosis observationibus [Determinationo: 149].

сится к ведению лишь тех, кто имеет необходимые навыки: «Истина католической <веры> понятна тем, кто изучает Святое Писание, но она ускользает от прочих <людей>, поскольку любое ремесло больше знакомо тем, кто им занимается <постоянно>. Отсюда происходит максима: “Следует доверять профессионалу”. Об этом же говорят слова Горация, процитированные Иеронимом в послании к Павлу: “Медики занимаются медициной, а кузнецы — своими кузницами”»⁸³.

Позиция столичных богословов по проблеме колдовства нашла подтверждение и в посвященной вопросам суеверий, магии и астрологии серии трактатов, написанных в первой трети XV в. канцлером Парижского университета Жаном Жерсоном. Прославленный теолог выступал в них с резкой критикой любых магических практик, существовавших еще во времена императора Августа, который также почитал их «нечистыми»⁸⁴. Не менее пристальное внимание Жерсон уделил и проблеме взаимоотношений людей с дьяволом и его демонами. С его точки зрения, существование последних — как и существование ангелов — не должно было вызывать сомнений. Однако обращаться за содействием, пусть даже в трудной ситуации, к слугам Сатаны являлось для него совершенно недопустимым, тогда как помощь ангелов он сравнивал с услугами врача у постели больного⁸⁵. Стоило только человеку стать жертвой какого бы то ни было суеверия, он сразу же — сознательно или неосознанно — вступал в преступные отношения с дьяволом, заключая с ним договор о сотрудничестве⁸⁶. Для этого, обычно при

⁸³ Veritas catholica apud studiosos in sacris litteris apertissima est que ceteros latet, nimirum cum hoc proprium habeat omnis ars, manifestum esse exercitatis in ea, sicut exinde consurgat illa maxima: “cuilibet in sua arte perito credendum est”. Hinc est Horatianum illud, quod Hieronimus ad Paulinum scribens assumit: “quod medicorum est promittunt medici, tractant fabrilia fabri” [Determinatio: 148, art. 1].

⁸⁴ Quod signum Cesar Augustus sibi reputabat infaustissimum [Gerson 1: 118].

⁸⁵ Et inde fit quod absque tentatione Dei possumus ad angelicum subsidium recurrere, sicut ad peritum medicum. <...> Excipitur angelorum malorum consultatio et invocatio quoniam non est licitum participare cum eis tamquam excommunicatis a Deo et Ecclesia tota [Gerson 3: 99].

⁸⁶ Inire pactum cum daemonibus tacitum vel expressum non sit idolatria vel idolatriae species, error; intendimus esse pactum implicitum in omni observatione superstitiosa [Gerson 2: 79].

помощи крови удода или козленка, чистого листа пергамена или кожи льва, вызывался демон⁸⁷.

Безусловно, полагал Жан Жерсон, суевериям были всегда подвержены преимущественно старухи, малые дети, молоденькие девушки и другие «слабые духом» люди, первыми становящиеся жертвами демонов⁸⁸. Но существовали, с его точки зрения, и другие — более рациональные — причины подобных верований: восприимчивость мозга того или иного человека к галлюцинациям, отсутствие образования и замещение его сказками и волшебными историями, которые рассказывают своим неразумным детям матери и кормилицы, чтение романов [Gerson 1: 119]. Не менее важным, по мнению парижского теолога, обстоятельством являлась и известная слабость науки (в частности, медицины и астрологии) при объяснении удивительных природных явлений и человеческих болезней. Когда врач оказывался не в состоянии найти причину заболевания и излечить больного, он весьма часто обращался к магическим практикам, полагал Жерсон⁸⁹, приводя в пример случай одного врача из Монпелье, пытавшегося лечить своих пациентов при помощи медали с выгравированным на ней изображением льва и «некими знаками»⁹⁰. Ту же ситуацию он с огорчением отмечал и в астрологии, еще со времен Адама являвшейся «достойной и удивительной наукой»⁹¹, недостаток познаний в которой часто приводил к использованию суеверий с целью увидеть будущее⁹².

⁸⁷ Quod sanguis upupae vel haedi vel alterius animalis, vel pergamentum virgineum, aut corium leonis et similia habeant efficaciam ad cogendos et repellendos daemones ministerio hujusmodi artium [Gerson 2: 89].

⁸⁸ Vetulae et pueri et puellae et idiotae proniores sunt ad tales superstitiones credendas vel observandas [Gerson 1: 120].

⁸⁹ Ecce talis infirmus est in grandem et luctuosam totius gentis unius perditionem, ipse desperatur a medicis; cur non, inquiunt, per superstitiosa curabitur, praesertim si per superstitiosa praesumitur inaequitate teneri, et per similia promittitur liberari? [Gerson 2: 84].

⁹⁰ Данному случаю Жерсон посвятил отдельный трактат [Gerson 4].

⁹¹ Propterea non est negandum ab astrologia, quam esse scientiam nobilem et admirabilem primo patriarchae Adam et sequacibus revelatam theologia non abnegat [Gerson 3: 90].

⁹² Verumtamen hanc ancillam suam astrologiam nonnulli tot vanis observationibus, tot impiis erroribus, tot superstitionibus sacrilegis deturpantes maculaverunt,

И все же, признавая дьявольскую природу любых суеверий, Жерсон отмечал, что не всегда участие демонов в жизни людей связано исключительно с легковерием и необразованностью последних. Часто сам Господь допускает подобное вмешательство для наказания упрямцев или грешников, ради испытания верных католиков или для демонстрации собственной славы. И происходит это не только в «неблагоприятные» дни, как полагают недалекие люди, но постоянно⁹³. Все, таким образом, по мнению Жерсона, зависело от самого человека, от его ума, сообразительности и наблюдательности, которые должны были помешать ему поверить в обман [Gerson 3: 96]. Ибо любые знания, полученные от дьявола и его демонов, с точки зрения парижского теолога, являлись не более чем иллюзией, игрой воображения, фантазмами [Gerson 2: 80, 82; Gerson 1: 119]. Не случайно в трактате *De erroribus circa artem magicam* он полностью приводил текст всех 28 статей *Determinatio*, выпущенного его университетскими коллегами [Gerson 2: 86–90].

Следует отметить, что официальная позиция французской церкви нашла определенное подтверждение в судебной практике конца XIV в.⁹⁴ И все же концепция колдовства как иллюзии достаточно плохо приживалась во Франции: материалы процессов Жанны д'Арк 1431 г. или Жилия де Ре 1440 г. свидетельствуют о том,

nescientes in ea sobrie sapere et modeste uti, quod apud bonos et graves reddita est nedum infamis sed religioni christianorum suisque cultoribus pestilens et nociva [Gerson 3: 90].

⁹³ Si allegetur quod causant infortunium, hoc manifeste vergit in idolatriam si quaerantur placari per nihil agendum tamquam plus in hoc timeantur quam Deus ipse et sancti sui. Rursus quia non in his tantum diebus sed assidue... adversarius noster diabolus tamquam leo circuit quaerens quem devoret, cui resistendum est fortiter in fide, non in vana superstitione [Gerson 1: 118].

⁹⁴ Уже в октябре 1398 г. официальная концепция колдовства, понимаемого как иллюзия и, соответственно, как ересь, была использована на заключительном этапе процесса Жана де Бара. В тексте его последнего признания присутствовали, в частности, такие слова: «Я раскаиваюсь и твердо верю, что все это (вышперечисленные преступления. — О. Т.) не что иное, как иллюзия, посланная дьяволом (*illusion de dyable*), и что вовсе не добрый ангел явился, чтобы совершить все эти злодеяния. Что думать так является богохульством и заблуждением (*blaspheme et erreur*)» [Confession d'un magicien: 155].

что даже в таких громких делах возможны были споры между судьями и экспертами «по делам веры» по составу преступления⁹⁵. Неудивительно поэтому, что в XVI в. самый знаменитый французский демонолог Жан Боден представил в своей «Демономании» смешанную концепцию колдовства: полагая вред, наносимый ведьмами и колдунами, реальностью, он в то же самое время считал полнейшей иллюзией их «магические» знания и умения⁹⁶. Именно такая трактовка колдовства оказалась наиболее востребованной во Франции вплоть до первой половины XVII в., когда внимание общества оказалось приковано к процессам об одержимости. В них отношения дьявола и человека трактовались не как договор двух более или менее равных субъектов, но как полное подчинение воле Нечистого души и самого тела его жертвы⁹⁷. В этой тесной «связке» уже не было места ведьмам и колдунам, ранее исполнявшим роль посредников между потусторонним миром и миром людей, а потому ведовские процессы оказались вытеснены из судебной практики⁹⁸, и о них постепенно забыли.

Литература

- Тогоева 1998 — *Тогоева О. И.* Правила «справедливой» пытки в уголовном суде Франции XIV в. // Вестн. МГУ. Сер. 8. История. 1998. № 3.
- Тогоева 2006 — *Тогоева О. И.* «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. М., 2006.
- Тогоева 2007а — *Тогоева О. И.* Ересь или колдовство? Демонология XV в. на процессе Жанны д'Арк // Средние века. Вып. 68 (4). М., 2007.
- Тогоева 2007б — *Тогоева О. И.* Шабаш как праздник // Жизнь как праздник. Интерпретация культурных кодов: 2007 / Отв. ред. В. Ю. Михайлин. Саратов, 2007.

⁹⁵ Подробнее о процессах Жанны д'Арк и Жюль де Ре см. [Тогоева 2006: 182–221; Тогоева 2007а].

⁹⁶ Наиболее подробно демонологическая концепция Жана Бодена рассмотрена в [Houdard 1992: 57–103].

⁹⁷ Подробнее см. [Walker, Dickerman 1991; Ferber 1991, 2004].

⁹⁸ [Soman 1993: 95–97; Levack 1999: 14–15, 49–52]. Окончательный запрет на преследование колдовства как уголовного преступления был сформулирован в ордонансе 1682 г., принятом под давлением Людовика XIV и министра Кольбера [Levack 1999: 51–52].

- Тогоева 2012 — *Тогоева О. И.* Рыжий левша: Тема предательства Иуды в средневековом правовом дискурсе // *Одиссей. Человек в истории* — 2012. М., 2012.
- Тогоева 2013 — *Тогоева О. И.* «Оставившие Создателя и обратившиеся к Сатане». Ведовские секты позднего Средневековья // *Одиссей. Человек в истории* — 2013 (в печати).
- Ammann-Doubliez 1999 — *Ammann-Doubliez C.* La première chasse aux sorciers en Valais (1428–1436?) // *Imaginaire du sabbat*. Lausanne, 1999.
- Andenmatten, Utz Tremp 1992 — *Andenmatten B., Utz Tremp K.* De l'hérésie à la sorcellerie: l'inquisiteur Ulrich de Torrenté OP (vers 1420–1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande // *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*. 1992. Bd. 86.
- Anecdotes historiques — Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon / Publ. par A. Lecoy de la Marche. Paris, 1877.
- ANF. Série JJ — Archives Nationales de France. Série JJ — Registres du Trésor des chartes.
- ANF. Série X 1a — Archives Nationales de France. Série X — Parlement de Paris. Série X 1 — Parlement civil. X 1a — Registres civils.
- ANF. Série X 2a — Archives Nationales de France. Série X — Parlement de Paris. Série X 2 — Parlement criminel. X 2a — Registres criminels.
- Anheim et al. 2002 — *Anheim E., Boudet J.-P., Mercier F., Ostorero M.* Aux sources du sabbat. Lectures croisées de "L'imaginaire du sabbat / Edition critique des textes les plus anciens (1430 c. — 1440 c.)" // *Médiévales*. 2002. № 42.
- Avis de la Faculté — Avis de la Faculté de théologie de l'Université de Paris, consécutif à la confession de certain magiciens (avant le 19 septembre 1398) / Ed. par J.-P. Boudet // *Revue Mabillon*. 2001. Vol. 12.
- Bailey 2007 — *Bailey M. D.* Magic and Superstition in Europe: A Concise History from Antiquity to The Present. Lanham, 2007.
- Beaumanoir 1899 — *Beaumanoir Ph. de.* Coutumes de Beauvaisis / Ed. par A. Salmon. 2 vols. Paris, 1899–1900. Vol. 1. Paris, 1899.
- Binz 1997 — *Binz L.* Les débuts de la chasse aux sorcières dans le diocèse de Genève // *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. 1997. № 3.
- Boudet 1996 — *Boudet J.-P.* La genèse médiévale de la chasse aux sorcières. Jalons en vue d'une relecture // *Le mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age / Sous la dir. de N. Nabert*. Paris, 1996.
- Boudet 2001 — *Boudet J.-P.* Les condamnations de la magie à Paris en 1398 // *Revue Mabillon*. 2001. Vol. 12.
- Boureau 2003 — *Boureau A.* Satan hérétique: l'institution judiciaire de la démonologie sous Jean XXII // *Médiévales*. 2003. № 44 spécial: Le Diable en procès. Démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen Age.
- Boureau 2004 — *Boureau A.* Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280–1330). Paris, 2004.
- Carbasse 1990 — *Carbasse J.-M.* Introduction historique au droit pénal. Paris, 1990.

- Chenu 1968 — *Chenu M.-D.* Orthodoxy et hérésie: le point de vue du théologien // Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle / Sous dir. de J. Le Goff. Paris, 1968.
- Chiffolleau 1984 — *Chiffolleau J.* Les justices du pape. Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au XIV^e siècle. Paris, 1984.
- Chiffolleau 1990 — *Chiffolleau J.* Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII^e au XV^e siècle // Annales. Economies. Sociétés. Civilisations. 1990. № 2.
- Chiffolleau 1992 — *Chiffolleau J.* Amedée VIII ou la majesté impossible? // Amedée VIII — Félix V, premier duc de Savoie et pape (1383–1451) / Ed. par B. Andenmatten et A. Paravicini Bagliani. Lausanne, 1992.
- Chiffolleau 1993 — *Chiffolleau J.* Sur le crime de majesté médiéval // Genèse de l'Etat moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et de représentations. Rome, 1993.
- Chronique du Religieux — Chronique du Religieux de Saint-Denys, contenant le règne de Charles VI, de 1380 à 1422 / Ed. et trad. par L.-F. Bellaguet. 6 vols. Paris, 1839–1852. Vol. 2. Paris, 1840.
- Cohn 1975 — *Cohn N.* Europe's Inner Demons. An Inquiry Inspired by the Great Witch-Hunts. London; New York, 1975.
- Confession d'un magicien — Confession d'un magicien, Jean de Bar (entre 19 septembre et le 31 octobre 1398) / Ed. par J.-P. Boudet // Revue Mabillon. 2001. Vol. 12.
- Consultation — *Boureau A.* Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (manuscrit B. A. V. Borghese 348). Rome, 2004.
- Decretum magistri Gratiani — Decretum magistri Gratiani // Corpus Iuris Canonici / Hrsg. von A. Friedberg. Leipzig, 1879. Pars II. C. XXVI.
- Delumeau 1967 — *Delumeau J.* La mort des pays de Cocagne. Paris, 1967.
- Delumeau 1992 — *Delumeau J.* Les difficultés de la confession, XIII^e–XVIII^e siècle. Paris, 1992.
- Determinatio — Determinatio solennelle de la Faculté de théologie de l'Université de Paris, condamnant vingt-huit articles relatifs à la magie (19 septembre 1398) / Ed. par J.-P. Boudet // Revue Mabillon. 2001. Vol. 12.
- Duni 2008 — *Duni M.* Le streghe e gli storici, 1986–2006: bilancio e prospettive // "Non lasciar vivere la malefica". Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV–XVII) / A cura di D. Corsi e M. Duni. Firenze, 2008.
- Ferber 1991 — *Ferber S.* The Demonic Possession of Marthe Brossier, France, 1598–1600 // No Gods Except Me: Orthodoxy and Religious Practice in Europe, 1200–1600 / Ed. by Ch. Zica. Melbourne, 1991.
- Ferber 2004 — *Ferber S.* Demonic Possession in Early Modern France. London, 2004.
- Gauvard 1991 — *Gauvard C.* "De grace especial". Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen Age. Paris, 1991.
- Gauvard 1999 — *Gauvard C.* Paris, le Parlement et la sorcellerie au milieu du XV^e siècle // Finances, pouvoirs et mémoire. Mélanges offerts à Jean Favier / Textes réunis sous la dir. de J. Kerhervé et A. Rigaudière. Paris, 1999. Vol. 1.

- Gerson 1 — *Gerson J.* Contra superstitiosam dierum observantiam // *Gerson J.* Oeuvres complètes / Ed. par P. Glorieux. 10 vols. Paris, 1960–1975. Vol. 10.
- Gerson 2 — *Gerson J.* De erroribus circa artem magicam // *Gerson J.* Oeuvres complètes. Vol. 10.
- Gerson 3 — *Gerson J.* Trilogium astrologiae theologizatae // *Gerson J.* Oeuvres complètes. Vol. 10.
- Gerson 4 — *Gerson J.* Contra superstitionem sculpturae leonis // *Gerson J.* Oeuvres complètes. Vol. 10.
- Ginzburg 1992 — *Ginzburg C.* Le sabbat des sorcières. Paris, 1992.
- Hopkin 1940 — *Hopkin C. E.* The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion. Philadelphia, 1940.
- Houdard 1992 — *Houdard S.* Les sciences du diable: 4 discours sur la sorcellerie, XV^e–XVII^e siècles. Paris, 1992.
- Imaginaire du sabbat — Imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c. — 1440 c.) / Réunis par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp, en collaboration avec C. Chêne. Lausanne, 1999.
- Kieckhefer 1976 — *Kieckhefer R.* European Witch Trials: their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500. London, 1976.
- Le pécheur et la pénitence au Moyen Age — Le pécheur et la pénitence au Moyen Age / Textes choisis, traduits et présentés par C. Vogel. Paris, 1969.
- Levack 1999 — *Levack B. P.* The Decline and End of Witchcraft Prosecutions // Witchcraft and Magic in Europe: The Eighteenth and Nineteenth Centuries / Ed. by B. Ankarloo and S. Clark. Philadelphia, 1999.
- Levack 2006 — *Levack B. P.* The Witch-hunt in Early Modern Europe. London, 2006.
- Lusignan 1999 — *Lusignan S.* “Vérité garde le roy”. La construction d’une identité universitaire en France (XIII^e–XV^e siècle). Paris, 1999.
- Maier et al. 1997 — *Maier E., Ostorero M., Utz Tremp K.* Le pouvoir de l’Inquisition // Les pays romands au Moyen Age / Ed. par A. Paravicini Bagliani. Lausanne, 1997.
- Muchembled 1993 — *Muchembled R.* Le roi et la sorcière. L’Europe des bûchers, XV^e–XVIII^e siècle. Paris, 1993.
- Olivier-Martin 1992 — *Olivier-Martin F.* Histoire du droit français dès origines à la Revolution. Paris, 1992.
- Paravicini Bagliani 2003 — *Paravicini Bagliani A.* La genèse du sabbat des sorciers et des sorcières. Bern, 2003.
- Paravy 1993 — *Paravy P.* De la chrétienté romaine à la Reforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340 — vers 1530). Rome, 1993.
- PL 32 — *Augustinus.* Confessionum libri tredecim // Patrologiae cursus completus. Series latina / J.-P. Migne editus. Vol. 32.
- PL 34 — *Augustinus.* De genesi ad litteram libri duodecim // Patrologiae cursus completus. Series latina / J.-P. Migne editus. Vol. 34.

- PL 40a — *Augustinus*. De diversis questionibus LXXXIII liber unus // Patrologiae cursus completus. Series latina / J.-P. Migne editus. Vol. 40.
- PL 40b — *Augustinus*. De divinatione daemonum // Patrologiae cursus completus. Series latina / J.-P. Migne editus. Vol. 40.
- PL 41 — *Augustinus*. De civitate Dei // Patrologiae cursus completus. Series latina / J.-P. Migne editus. Vol. 41.
- PL 104 — *Agobardus Lugdunensis*. Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis // Patrologiae cursus completus. Series latina / J.-P. Migne editus. Vol. 104.
- PL 140 — *Burchardus Wortatiensis*. Decretorum libri viginti // Patrologiae cursus completus. Series latina / J.-P. Migne editus. Vol. 140.
- Quellen und Untersuchungen — Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter / Hrsg. von J. Hansen. Bonn, 1901.
- Quellen zur Geschichte der Waldenser — Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399–1439) / Hrsg. von K. Utz Tremp. Hannover, 2000.
- Questiones — *Boulet M.* Questiones Johannis Galli. Paris, 1944.
- Reginonis abbatis Prumiensis — *Reginonis abbatis Prumiensis*. Libri duo se synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis / Hrsg. von F. W. H. Wasserschleben. Leipzig, 1840.
- Registre criminel 1–2 — Registre criminel du Châtelet de Paris du 6 septembre 1389 au 18 mai 1392 / Ed. par H. Duplès-Agier. 2 vols. Paris, 1861–1864.
- Sancti Thomae Aquinatis 1897 — *Sancti Thomae Aquinatis*. Summa theologiae. Secunda secundae // Sancti Thomae Aquinatis. Opera omnia. Rome, 1897. Vol. IX.
- Sancti Thomae Aquinatis 1926 — *Sancti Thomae Aquinatis*. Quaestiones Quodlibetales / Intr. de P. Mandonnet. Paris, 1926.
- Schmitt 1988 — *Schmitt J.-C.* Les “superstitions” // Histoire de la France religieuse / Sous la dir. de J. le Goff et R. Rémond. Paris, 1988. T. 1.
- Soman 1993 — *Soman A.* Le sabbat des sorciers: preuve juridique // Le sabbat des sorciers en Europe: XV^e–XVIII^e siècles / Textes réunis par N. Jacques-Chaquin, M. Préaud. Grenoble, 1993.
- Tanon 1893 — *Tanon L.* Histoire des tribunaux de l’Inquisition en France. Paris, 1893.
- Thorndike 1, 2 — *Thorndike L.* History of Magic and Experimental Science. T. 1–2. New York; London, 1923.
- Utz Tremp 2000 — *Utz Tremp K.* Les vaudois de Fribourg (1399–1430): état de recherche // Revue d’histoire des religions. 2000. № 217.
- Verger 1995a — *Verger J.* Les professeurs des universités françaises à la fin du Moyen Age // Verger J. Les universités françaises au Moyen Age. Leiden; New York; Köln, 1995.
- Verger 1995b — *Verger J.* The University of Paris at the End of the Hundred Years War // Verger J. Les universités françaises au Moyen Age. Leiden; New York; Köln, 1995.

- Vogel 1966 — *Vogel C.* Les rites de la pénitence publique aux X^e et XI^e siècles // Mélanges offerts à René Crozet / Ed. par P. Gallais, Y.-J. Riou. Poitiers, 1966. Vol. 1.
- Walker, Dickerman 1991 — *Walker A. M., Dickerman E. H.* A Woman under the Influence: A Case of Alleged Possession in Sixteenth-Century France // *Sixteenth Century Journal*. 1991. Vol. 22. № 3.

Г. В. Бакус

Реальное и мнимое:
демоны и ведьмы
Ульриха Молитора

Трактат Ульриха Молитора *De laniis et phitonicis mulieribus Teutonice vnholden vel hexen* [Molitoris 1489; 1508] представляет собой одно из ранних демонологических сочинений, посвященных проблеме сущности злонамеренного колдовства (*maleficium*). Судьба этой книги была бурной, долгой и весьма причудливой. Достаточно сравнить ее популярность с успехом другого шедевра демонологии — «Молота ведьм», чтобы убедиться во влиянии этой небольшой книжицы на умы современников. По данным историографии *Malleus Maleficarum* издавался в две волны: первая — с 1486 по 1519 г., включает 13 изданий в печатнях Шпейера, Нюрнберга, Кельна, Метца, Парижа и Лиона; вторая — с 1574 по 1669 г., изданий было 14, и география сузилась — только три центра: Венеция, Франкфурт-на-Майне и Лион [Маскау 2006: 170–171]. Что касается сочинения Молитора, историография расходится в оценке количества изданий, однако цифры все равно оказываются впечатляющими. Р. Мюшембле отмечает наличие 15 изданий с 1489 по 1600 г. [Мюшембле 2005: 99]. В немецкой историографии фигурирует 20 изданий (отдельными книгами, в составе сборников и в качестве приложений к большим и известным трактатам) за тот же период [Geiling, Gawron 2006]. Отечественный искусствовед Ц. Г. Нессельштраус, исследовавшая декоративное оформление немецкой первопечатной книги, указывает на 14 изданий только до конца XV столетия [Нессельштраус 2000: 185–186]. В любом случае, уже порядок цифр говорит о сопоставимости в популярности этих двух сочинений. Что интересно,

эти книги объединяют, помимо влияния на современников, еще и обстоятельства происхождения, поскольку оба сочинения родились из скандала вокруг инквизиционного дознания Генриха Крамера (Инститориса) в Инсбруке, имевшего место в конце 1485 — начале 1486 г. [Маккай 2006: 96–103; Broedel 2003: 18; Maxwell-Stuart 2001: 32]. По некоей иронии даже в последующем столетии судьбы этих книг оказались тесно переплетенными между собой. Позволим себе привести один весьма примечательный факт — в 1580 г. франкфуртский издатель Николай Бассей объединил это сочинение с «Молотом ведьм», сопроводив его новым заглавием: *Tractatus utilis et necessarius per viam Dialogi, de Pythonicis mulieribus* («Трактат полезный и потребный, в виде диалога о женах-прорицательницах»). В последующие годы сочинение Ульриха Молитора стало едва ли не обязательным дополнением к *тексту Malleus Maleficarum* в изданиях Николая Бассея, как это было в изданиях «Молота ведьм» 1588 и 1600 гг. [Geiling, Gawron 2006].

Тем более удивительным представляется то обстоятельство, что на фоне интереса к «Молоту ведьм» историки практически обошли вниманием сочинение Ульриха Молитора. При этом следует отметить, что большинство исследователей давало краткую характеристику данному сочинению в контексте общей исторической ситуации и ограничивалось на этом [Trevor-Roper 2001: 120; Levack 2006: 62; Behringer 2007: 74–76; Bailey 2007: 139–140; Stephens 2002: 92–140; Роббинс 2001: 271–272; Maxwell-Stuart 2001: 32–41]; некоторые же историки довольствовались тем, что упоминали его вскользь по тому или иному поводу — так, в поле зрения Р. Мюшембле данный трактат попал исключительно благодаря шести ксилографиям, представляющим собой своеобразную «иконографию» ведовства [Мюшембле 2005: 99]. В целом приходится констатировать, что *De laniis et pithonicis mulieribus* относится к числу часто упоминаемых, но мало изученных произведений средневековой книжности.

Настоящая статья посвящена демонологии Ульриха Молитора. Как и для большинства современных ему сочинений аналогичной тематики, для данного трактата характерно преимущественно внимание к делам ведьм, реальным или мнимым; прочие представители инфернального мира в данном тексте появляются по мере

необходимости для того, чтобы объяснить сущность какого-либо из рассматриваемых преступлений. Как и для большинства авторов демонологических трактатов Западной Европы XV–XVII столетий, демоны для Молитора — необходимое условие колдовства. Здесь необходимо сделать одно предварительное замечание: демонология Ульриха Молитора, если понимать ее как некий набор теоретических сведений и рассуждений касательно природы демонов, относительно слабо развита. Это обстоятельство становится очевидным при сравнении с современными ему сочинениями о ведовстве и прежде всего с *Malleus Maleficarum* Генриха Крамера (Инститориса) и Якова Шпренгера. Если «Молот ведьм» содержит достаточно подробные рассуждения об особенностях физиологии бесов, их отношении к миру людей, тяжести грехов и т. п. [Institoris, Sprenger 2006: р I, q. 2, 3, 17], — ничего подобного Моли-тор даже не пытается обсуждать. Эту особенность можно отчасти объяснить тем, что данный трактат происходит из кругов, близких светскому властителю Сигизмунду Габсбургу, эрцгерцогу Тирольского. Однако одна из тем, заявленных в трактате, все-таки требует равного внимания со стороны демонолога к обоим участникам злонамеренного колдовства. И тема эта — возможность плотских отношений человека и демона. Данной проблематике были посвящены два вопроса из девяти упомянутых в *Capitula presentis tractatus*, а именно — вопросы шестой «Может ли дьявол в образе человека сочетаться с такими женами-ведьмами в качестве инкуба» (*Sexto vtrum cum talibus maleficis mulieribus possit dyabolus incubando in forma hominis commisceri*) и седьмой «Возможно ли рождение детей из такой связи» (*Septimo vtrum ex tali coitu sit possibile generari filios*). Любопытно, что первый немецкий перевод, приписываемый перу самого Ульриха Молитора, в соответствующем разделе (*Capitela vnd fragstück dieses tractatus*) содержит только один вопрос на ту же тему — «Может ли злой дух наяву принимать мужское обличье с низкими злыми женами и развратничать с ними» (*Zu dem sechsten ob der böß gaist in menschlicher gestalt mit sollichen bößen weiben sichtbarlich müg wandlen vnd natürlich vnkeüschait mit ynen verbringen*). По каким-то причинам из теоретического обсуждения в немецком тексте оказался исключенным вопрос о возможности рождения ребенка от подобной связи.



Ил. 1.
Ведьма и черт. Гравюра
из издания Иоганна Отмара
(Рейтлинген, ок. 1489 г.)

Еще более интригующим представляется то обстоятельство, что заявленный перечень вопросов в действительности не соответствовал разбивке текста на главы, и возможность отношений подобного рода обсуждалась снова и снова в пятой, шестой и десятой главах трактата. Общий ход рассуждения сводится к следующему. В пятой главе от лица Конрада Шатца утверждается, что никто не сомневается, что дьявол может появляться в образе человека (*Nemo dubitat, quin Diabolus in forma hominis apparere possit*). В качестве подтверждения приводятся жития святых (св. Мартина, Антония, Элигия). Причем в тексте присутствует нарочитое акцентирование на «физиологическом» аспекте данной проблемы. Оно задается вопросом Сигизмунда: «Могут ли демоны спать с подобными женами и совокупляться с ними?» (*an Demones possint cum talibus mulieribus dormire, & coire cum eisdem*). Об акценте на физиологической составляющей можно судить уже по названиям последующих глав — глава шестая «Может ли родиться ребенок в результате совокупления демонов с женщинами» (*An ex coitu Demonum cum mulieribus patrato possit nasci puer*), глава десятая — «Может ли дьявол в образе человеческом сочетаться с такого рода женами в качестве инкуба и может ли родиться ребенок в результате такого рода совокупления» (*An Diabolus possit in forma hominis cum huiusmodi mulieribus incubando commisceri et ex huiusmodi coitu possint pueri nasci*). В ходе обсуждения со ссылкой на «Историю Артура, короля Британии» (*in historijs Arcturi Regis Britanniae*) появляется и привлекает большое внимание фигура волшебника Мерлина, который,

как считалось, появился из подобной связи. Упоминание этого имени ставит вопрос о возможности предвидения будущего и познания тайн (в том числе — секретов эрцгерцога Сигизмунда Габсбурга, под эгидой которого и была написана книга). И тем более интригующим представляется тот факт, что проблему, которой было уделено примерно треть от общего объема трактата, Молитор удостоивает только одним лаконичным заключением, которое гласит, что дьявол в качестве инкуба или суккуба, никоим образом детей породить не может (*pueros generare nullo modo potest*); дети же такого рода, если и появляются, оказываются либо подкинутыми, либо призранными. Принципиальное значение имеет то обстоятельство, что скептическое отношение к возможностям ведьм (под сомнением оказывается не только возможность плотских



Ил. 2.
Ведьма и черт. Гравюра
из издания Иоганна Цайнера
(Ульм, ок. 1490 г.)

отношений с демонами, но и весь спектр обвинений в целом) весьма своеобразно соотносится с позицией Молитора относительно судебного преследования обвиняемых в злонамеренном колдовстве. Седьмое заключение посвящено выяснению степени вины такого рода злословящих женщин (*huiusmodi maledictae mulieres*); оно демонстрирует двойственность позиции Молитора: хотя и ничего в действительности совершить не могут, они не противятся дьявольским козням, а потому — впадают в отступничество от истинного и чистейшего Бога, сами становятся жертвой всесожженной Дьяволу и совершают ему приношения (*sibi que Diabolo holocaustomata & oblationes offerendo*). Вердикт Молитора: они заслуживают смерти (*morte plecti debent*). В этом и заключается уникальность позиции



Ил. 3.
Ведьма и черт. Гравюра
из издания Ганса Отмара
(Аугсбург, 1508 г.)

Молитора — если для демонологов-скептиков XVI–XVII вв. (Иоганн Вейер, Фридрих фон Шпее) несостоятельность следствия означала несостоятельность обвинения, то для автора *De laniis et pithonicis mulieribus* это обстоятельство было основным поводом заявить о собственном авторитете¹.

Внимание, которое Молитор уделяет вопросу возможности плотских отношений ведьм и демонов, отчасти объясняется обстоятельствами возникновения трактата — *De laniis et pithonicis mulieribus* был написан после уже упоминавшегося нами выше скандала вокруг инквизиционного дознания Генриха Крамера (Инститориса) в Инсбруке, случившегося в конце 1485 — начале 1486 г. Причем сам скандал раз-

горелся во многом из-за преувеличенного интереса Инститориса к подробностям сексуальной жизни подозреваемых в ведовстве; этот интерес показался чрезмерным епископу Бриксена Георгу Гольсеру при допросе обвиняемой Анны Шеуберин, что и положило конец следственной деятельности доминиканского инквизитора. Однако подобная проблематика нашла свое отражение в главном детище Инститориса — «Молоте ведьм» и в последующем стала неотъ-

¹ Весьма любопытным обстоятельством для нас представляется то, что подавляющее большинство историков констатирует скепсис Молитора в вопросах преследования ведьм. Так, наиболее последовательно этот тезис отстаивает В. Берингер, который полагает, что Молитор являлся потенциальным оппонентом «Молота ведьм» и доказательство этому видит в самой структуре сочинения, поскольку в данный диалог не был включен доминиканец или инквизитор [Behringer 2007: 74]. Однако для ближайших потомков подобная позиция была неочевидной и, как следствие, — неактуальной. Лучшим доказательством этого является уже упоминавшийся нами «синтез печатника», при котором *Malleus Maleficarum* и *De laniis et pithonicis mulieribus* оказывались объединенными буквально под одной обложкой.

емлемой частью литературы, посвященной ведовству. В этой связи уместно привести наблюдение Х. П. Бродела о том, что в рамках концепции *Malleus Maleficarum* ведовство, женственность и сексуальные грехи представляют собой тесно переплетенную комбинацию смежных идей, а само ведовство является выражением женской сексуальности, поскольку среди многих слабостей и предрасположенностей к греху женской природы основным было сладострастие [Broedel 2003: 177–183]². В данном случае нам приходится констатировать, что Ульрих Молитор развивает идею «Молота ведьм».



Ил. 4.
Ведьма и черт. Гравюра
из издания Корнелия Цирикзес
(Кёльн, 1499–1500 гг.)

Своеобразие *De laniis et pittonicis mulieribus* в этом вопросе заключается в том, что ранние издания трактата задействовали одновременно два способа интерпретации данной проблемы: нарратив искушенного в классической литературе книжника и визуальный образ одной из шести иллюстраций³. Специалисты расходятся в оценке соотношения визуальной и нарративной компонент. Так, австралийский историк Ч. Зика отмечает, что в тексте присутствует комплексное обсуждение проблемы, тогда как гравюра попросту подтверждает наличие сексуальной связи между дьяволом и ведьмой в качестве основы ведовских верований [Zika 2007: 23]. В отечественной историографии анализом иллюстраций первопечатных изданий трактата Ульриха Молитора занимался Ц. Г. Нессельштраус [Нессельштраус 1985; 2000]. В работах

² Несколько гиперболизированно эту мысль развивает У. Стефенс, согласно мнению которого, вся теология Генриха Инститориса построена на тезисе о женских сексуальных прегрешениях [Стефенс 2002].

³ Иллюстрации различных изданий сочинения Ульриха Молитора достаточно серьезно отличались между собой в деталях, четыре из них представляются нам наиболее показательными (см. ил. 1–4).

Ц. Г. Нессельштраус интересующая нас гравюра получила название «Ведьма и черт»: согласно отечественному исследователю, данная иллюстрация восходит к чрезвычайно распространенному в графике второй половины XV в. мотиву «Любовной пары», служившей воплощением греховности. По мнению Ц. Г. Нессельштраус, эта иллюстрация должна была служить подтверждением основного обвинения в сношениях с дьяволом; художник использовал готовую формулу, поскольку «обнимающиеся мужчина и женщина — всем хорошо известный символ, не нуждающийся в жанровой или эмоциональной окраске» [Нессельштраус 2000: 189]. Здесь следует внести уточнение: данная гравюра изображает не просто любовную пару, но эксплуатирует образность *Das Motiv des ungleichen Paares*, весьма популярного как в изобразительном искусстве, так и в назидательной литературе XV–XVII столетий образа Неподходящей пары возлюбленных, в котором отражался момент влечения либо старика к молодой женщине, либо, наоборот, молодого человека к старухе⁴. Новейшие исследования указывают на очевидную моральную функцию этого сюжета. В свете интересующей нас проблемы особенно важно то, что предосудительность подобных отношений проистекала из физиологического несоответствия партнеров, где старики, возжелавшие юных жен, предстают как жалкие дураки, которые под конец стремятся поступать в о п р е к и п р и р о д е [Chvojka 1996: 38].

Это наблюдение требует некоторых комментариев в связи с интересующей нас иллюстрацией. Изображения, развивающие мотив Неравной пары, и иллюстрацию трактата Ульриха Молитора сближают два обстоятельства: это, во-первых, очевидный подтекст морального характера и, во-вторых, визуальная составляющая. Для большинства произведений относящихся к *Das Motiv des ungleichen Paares* характерно подчеркивание меркантильной составляющей: в то время как старик / старуха тянутся к объекту своего вожделения, молодой партнер запускает руку в кошелек либо карман (возможна вариация — монеты многозначительно рассыпаны на переднем плане). Деньги здесь выступают как компенсация ф и з и ч е с к о г о

⁴ Только в творчестве Лукаса Кранаха Старшего насчитывается более десятка произведений этого типа, см. ил. 5–6.

несоответствия, т. е. перед нами не столько выражение любовного чувства как такого, сколько сделка, которая могла повлечь за собой весьма неприятные (во всяком случае, для молодой женщины) обвинения и далеко идущие последствия, см. [Harrington 2005]. Важно подчеркнуть, что ведьму связывает с демоном вовсе не романтическое чувство; перед нами отношения, также выстраиваемые по принципу *do ut des*, где женщина вступает в связь с тем, чтобы обрести магические способности определенного рода. Принципиальное значение для нас имеет визуальная составляющая сюжета, которая прямо предполагала резкий контраст физического уродства стариков и здоровой красоты молодых; этот контраст должен был подчеркнуть упомянутое выше ф и з и о л о г и ч е с к о е несоответствие партнеров. В случае с интересующей нас гравюрой контраст «красота — уродство» в целом соблюдается, хотя проявляется некоторая специфика, относящаяся к внешности демона. Он представлен антропоморфной фигурой, а его нечеловеческая сущность демонстрируется анатомическими особенностями (копыта / птичьи лапы с когтями, хвост), присутствие которых не соответствует логике текста. В трактате обсуждается возможность демона появляться в образе человека (*in forma hominis / in menschlicher gestalt*), возможность эта прямо подтверждается, и в этой связи появление хвоста, копыт и т. п. выступает как нечто излишнее. Можно предположить, что эти признаки должны были указать аудитории на присутствие нечистой силы⁵, однако достаточно трудно предположить, что владеец трактата не был знаком с текстом, в котором по несколько раз на странице встречались слова *demon*, *diabolus* или же *teüffel*, *böse gaist*, и ограничивался только разглядыванием иллюстраций. Стоит отметить, что изображение демона на данной иллюстрации не соответствует распространенному иконографическому типу именно в силу подчеркнутой антропоморфности, — гораздо более распространенными были

⁵ Американский историк П. Максвелл-Стюарт, анализируя это изображение, отмечал, что основное назначение данных особенностей — помочь зрителю идентифицировать изображенного демона, однако это черта избыточна по своей сути, поскольку большинство письменных источников, равно как и признания ведьм, указывают, что Сатана появляется без каких-либо зооморфных черт [Максвелл-Стюарт 2001: 39].



Ил. 5.

Лукас Кранах Старший.
Влюбленная старуха и юноша (1520–1522)

человека. Ранний немецкий текст *Von den unholden oder hexen*, приписываемый Молитору, характеризовал ведьм как «неких злых извращенных жен» (*ettlicher bößer verkerter weiber*). В этой связи стоит привести определение ведьмы, которое появляется в «Новом зеркале мирянина» Ульриха Тенглера — «нечестивицы или ведьмы, именуемые на латыни фитониссами или злодейками» (*unholden oder häckssen / im latein phitonisse / oder malefice genennt*) суть «некоторые извращенные и злые особы женского пола» (*ettlich verkert vnd böß weibs person*) [Tengler 1511: 417]. В обоих случаях характеристика ведьмы как злой и извращенной особы повторяется практически дословно. Наиболее полное выражение идея противоестественности плотских отношений человека и демона нашла в самом конце XVII в. в трактате итальянского францисканца Людовико-Марии Синистрари «О демониалитете

«классические» изображения с рогами, звериными мордами, личинами в области паха и т. п.⁶ Очевидно, зооморфные черты, как и нарочитое уродство стариков в случае с мотивом «Неравной пары», несли на себе символическую нагрузку и акцентировали внимание зрителя на самой ситуации — демонстрация физической ущербности имела целью визуально продемонстрировать предосудительность отношений подобного рода, поскольку зрителю открывается сделка, в центре которой находятся плотские отношения и которая выражается в противоестественной связи, омерзительная для нормального

⁶ В качестве примера можно привести изображения демонов на иллюстрациях «Нового зеркала мирянина» Ульриха Тенглера, см. ил. 7–8.

инкубов и суккубов» [Синистрари 1995]; в случае с трактатом Ульриха Молитора мы имеем дело с одной из ранних попыток осмысления данной проблемы. Любопытно отметить, что предосудительные сексуальные отношения в Германии раннего Нового времени зачастую назывались посредством своеобразных обрядов диффамации; наиболее интересной для нас представляется практика ношений так называемых масок позора, искажавших черты лица и придававших демонический вид обвиняемым⁷.

В заключение нам остается привести несколько тезисов историографии, которые должны помочь нам правильно оценить значение рассмотренной нами ситуации в общекультурном контексте эпохи. Мы позволим себе привести обширную цитату из «Истории и системы средневекового мирозерцания» Генриха Эйкена о мистике. «Половые стремления приобретали тем большее значение в трансцендентном мире религиозной фантазии, чем больше они отрицались в сфере земной жизни. В образах главных лиц религиозного культа Христа и Марии половые различия этого мира были перенесены на тот мир. Отношения к тому и к другой определялись на основании сознания половой противоположности. Христос был предметом



Ил. 6.
Лукас Кранах Старший.
Неподходящая пара (1522)

⁷ Как отмечает О. И. Тогоева, византийскими теологами было разработано понятие *porneia*, телесного греха, означавшее любые предосудительные сексуальные отношения. Это понятие предполагало, что опасным являлось само тело и единственным средством в борьбе с этим грехом-преступлением было членовредительство; в соответствии с этим, в городах Средневековой Италии мужчину, виновного в адюльтере, ждала кастрация, а женщине отрезали нос, чтобы она своей красотой не привлекала более мужчин [Тогоева 2006: 78].

Ил. 7.
Спор о душах людских.
Гравюра из «Нового
зеркала мирянина»
Ульриха Тенглера
издания
Иоганна Кноблоха
(Аугсбург, 1511)



религиозного культа для женского пола, Мария — для мужского. Ощущения и язык земной любви были в широких размерах перенесены в область божественной любви⁸» [Эйкен 1907: 419]. К. Бурдах

⁸ В подтверждение Эйкен приводит весьма красноречивые примеры, которые имеют значение для нашей темы. В песне Эбергарда фон Сакса, посвященной Богоматери, мы находим: *Got in sinem hōhen trōne / hat begeret dīner schōne / dā er wil, ô wibes krōne, / mit gelüste dich an sehen* («Бог на своем высоком



Ил. 8.
Грехопадение.
Гравюра из «Нового
зеркала мирянина»
Ульриха Тенглера
издания
Иоганна Кноблоха
(Аугсбург, 1511)

отмечал, что для мистики высокого Средневековья (в частности — для Иоахима Флорского, Франциска Ассизского и спиритуалов) было характерно использование понятий *renovatio*, *nova vita*, *renasci*, *regenerari* в качестве двустороннего образа обновления христианина

престолу пожелал овладеть твоей красотой, так как он хочет, о совершеннейшая женщина, смотреть на тебя со страстным желанием»). В «Золотой кузнице» Конрада Вюрцбургского автор обращается к деве со следующими словами: *din reiner lip sô wünnesam / alsô schône erlûhte, / daz in des gnuoc nibt dûbte, / daze r geschaffen haete dich: / sîn gotheit diu wolte sich / von dir ze menshen bilden* («Твое чистое, прелестное тело сияло так прекрасно, что ему казалось недостаточно того, что он тебя создал: его божественность хотела через тебя обратиться в человека»); и далее: *daz den himmelvürsten / muoz selber nâch dir dûrsten* («что сам царь небесный должен жаждать тебя») [Эйкен 1907: 426].

и церкви. Наибольшее развитие этот образ приобретает в идеях генерала ордена францисканцев Бонавентуры: божественный художник создал человеческую душу средствами природы по образу своему, однако она была деформирована грехом и должна быть реформирована, т. е. возвращена в свою богоподобную форму. Эти идеи в мистической лирике Фомы Челанского и Якопоне Тоди переносятся в эротику, которая прорастает из религиозной сферы в мир чувств и земной фантазии [Бурдах 2004: 104–106].

В нашем случае мы сталкиваемся с очевидной инверсией, переносом характерной схемы отношений «человек — сверхъестественное» со сменной ценностной составляющей на свою диаметрально противоположную. Сам принцип отношений (и способ его передачи) сохраняется, но в связи с заменой Божественного на демоническое происходит радикальная переоценка ситуации. Причем скепсис Молитора в отношении реальности магических действий имеет для нас принципиальное значение. Если в понимании немецких мистиков высокого Средневековья непорочное зачатие, даже несмотря на подчеркнутую телесность образов, остается чудом, т. е. событием, происшедшим вопреки привычному ходу вещей⁹; неспособность дьявола повторить это чудо указывает на ущербность его природы. Все, на что оказывается способным Враг рода человеческого — *praestigia*, обман, пародирующий замысел Творца. Однако это обстоятельство имело фатальные последствия

⁹ Примечательно, что средневековая религиозность не ограничивала себя простым употреблением телесных метафор, телесность воспринималась ею как некий знак, допускавший в том числе парадоксальные интерпретации. Так, для высокого Средневековья характерно использование образа матери применительно к традиционно мужским фигурам, таким как Господь Бог, Иисус Христос, а также по отношению к представителям церковной иерархии (аббатам, епископам, апостолам). Наибольшее распространение это явление получило среди авторов, происходивших из монахов цистерцианского ордена, среди которых можно отметить хотя бы Бернара Клервоского. В свете интересующей нас проблемы принципиальное значение имеет то обстоятельство, что в данном случае развитие образа предполагало не только перенос неких абстрактных качеств («женственность», «мягкость»), но использование физиологических метафор, см. [Вунун 2005].

для обвиняемых в ведовстве — если переживание мистической связи с Божеством имело своим следствием возвышение человеческой души, то аналогичная ситуация с демоническим неизбежно вела к деградации человека. И если греховное деяние не имело места в реальности, само желание совершить таковое свидетельствовало о порочности души и, следовательно, виновности подозреваемого. В этой связи важно подчеркнуть, что мы имеем дело не с пустыми умозрительными метафорами, наложенными как некое клише на действительность, — подобные установки были неотъемлемой частью самой действительности — как показал израильский историк М. Слуховский, в женских монастырях Западной Европы раннего Нового времени имело место наличие «духовного сладострастия» (*luxuria spiritualis*), которое сводилось к сексуальному вожделению монашек по отношению к Иисусу Христу, причем, что интересно, это явление сопровождалось случаями массовой одержимости, см. [Sluhovsky 2002]. Есть и другие примеры того, что данная проблема не была достоянием исключительно высоколбых интеллектуалов и не ограничивалась «игрой в слова»; она циркулировала во всех слоях общества, зачастую порождая конфликтность. Чтобы в этом убедиться, достаточно привести похвальбу торговца индугенциями Тетцеля, которая так сильно оскорбляла религиозное чувство сторонников Реформации — у Папы достаточно власти даже для того, чтобы за плату отпустить грех тому, кто спал с Богоматерью [Scott Dixon 2002: 21]. Эти наблюдения как нельзя лучше иллюстрируют тезис А. Я. Гуревича о том, что мир воспринимался людьми Средневековья как своего рода «духоматерия», где даже сама душа человеческая обладает телесными свойствами и одушевление всего тварного мира имело своим коррелятом отелеснивание всего духовного [Гуревич 2005: 233].

В случае с гравюрой, иллюстрировавшей соответствующие разделы текста *De laniis et phitonicis mulieribus Teutonice vnholden vel hexen*, посвященные возможности плотских отношений ведьмы и демона, нам приходится констатировать, что визуальное изображение не является прямым отображением идей, заложенных в тексте. Это изображение эксплуатирует образность и приемы мотива Неравной пары, широко распространенного в европейском искусстве интересующего нас периода. Здесь происходит очевидный перенос некоего

морального сюжета из земной жизни на отношения человека и демона, существа сверхъестественного. В нашем случае присутствует определенная инверсия, которая указывает на место демона в понимании Ульриха Молитора: демон — это мерило человеческой развращенности, основной критерий виновности там, где преступление означает поступок, совершенный вопреки человеческой природе.

Литература

- Бурдах 2004 — *Бурдах К.* Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М., 2004.
- Вег 1984 — *Вег Я.* Немецкая станковая живопись XVI века. Будапешт, 1984.
- Гуревич 2005 — *Гуревич А. Я.* Дух и материя. Об амбивалентности повседневной средневековой религиозности // Гуревич А. Я. История — нескончаемый спор. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М., 2005.
- Мюшембле 2005 — *Мюшембле Р.* Очерки по истории дьявола: XII–XX вв. М., 2005.
- Нессельштраус 1985 — *Нессельштраус Ц. Г.* Ксилографии первопечатного издания книги Ульриха Молитора «О женщинах-ламах и пифониссах, по-немецки именуемых нечистой силой или ведьмами» // Западноевропейская графика XV–XX веков. Л., 1985.
- Нессельштраус 2000 — *Нессельштраус Ц. Г.* Немецкая первопечатная книга: Декорировка и иллюстрации. СПб., 2000.
- Роббинс 2001 — *Роббинс Р. Х.* Энциклопедия колдовства и демонологии. М., 2001.
- Синистрари 1995 — *Синистрари Л.-М.* О демониалитете и бестиалитете инкубов и суккубов // Демонология эпохи Возрождения (XVI–XVII вв.) М., 1995.
- Тогоева 2006 — *Тогоева О. И.* Униженные и оскорбленные: Мужская честь и мужское достоинство в средневековом суде // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 2006.
- Эйкен 1907 — *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907.
- Bailey 2007 — *Bailey M. D.* Magic and Superstition in Europe: A Concise History from Antiquity to the Present. Lanham, 2007.
- Behringer 2007 — *Behringer W.* Witches and Witch-Hunt. A Global History. Oxford, 2007.
- Broedel 2003 — *Broedel H. P.* The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief. Manchester; New York, 2003.
- Вунум 2005 — *Вунум С. W.* Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing // Medieval Religion: New Approaches. New York; London, 2005.
- Chvojka 1996 — *Chvojka E.* “Nu ist sie junk, so ist er alt”. Zur sozialen und kulturellen Bedeutung des Motives des “Ungleichen Paares” vom 15.–17. Jh. // OTIUM. Medium Aevum Quotidianum 35. (Krems 1996).

- Geiling, Gawron 2006 — *Geiling J., Gawron T.* Molitor, Ulrich // Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung, hrsg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Moeller u. Jürgen-Michael Schmidt [Электронный ресурс]. URL: http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/1659/
- Harrington 2005 — *Harrington J. F.* Reordering Marriage and Society in Reformation Germany. Cambridge, 2005.
- Institoris, Sprenger 2006 — *Institoris O. P., Sprenger O. P.* Malleus Maleficarum / Ed. and transl. by Ch. S. Mackay. Cambridge, 2006. Vol. I: The Latin Text and Introduction.
- Levack 2006 — *Levack B. P.* The Witch-Hunt in Early Modern Europe. London, 2006.
- Mackay 2006 — *Mackay C. S.* General Introduction // Institoris O. P., Sprenger O. P. Malleus Maleficarum / Ed. and transl. by C. S. Mackay. Cambridge, 2006. Vol. I: The Latin Text and Introduction.
- Maxwell-Stuart 2001 — *Maxwell-Stuart P. G.* Witchcraft in Europe and the New World, 1400–1800. New York, 2001.
- Molitoris 1489 — *Molitoris U.* De laniis et phitonicis mulieribus Teutonice vnholden vel hexen. Reutlingen, 1489 [Электронный ресурс]. URL: <http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=inkunabeln/179-2-quod-2>.
- Molitoris 1508 — *Molitoris U.* Von den unholden oder hexen. Tractatus von den bösen weiben die man nen[n]et die hexen etc. Augspurg 1508 [Электронный ресурс]. URL: <http://dlxs2.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit060>; URL: <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00004293/images/>; URL: <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0001/bsb00012386/images/>
- Scott Dixon 2002 — *Scott Dixon C.* The Reformation in Germany. Oxford, 2002.
- Sluhovsky 2002 — *Sluhovsky M.* The Devil in the Convent // The American Historical Review. Vol. 107. Iss. 5 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/107.5/ah0502001379.html>.
- Stephens 2002 — *Stephens W.* Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief. Chicago, 2002.
- Tengler 1511 — *Tengler U.* Der neu Layenspiegel von rechtmässigen ordnungen in Burgerlichen vnd peinlichn Regimenten. Mit Additon. Auch der guldin Bulla / Königlich reformaton landfriden. auch bewärung gemainer rech vn andern antzaigen. Qum priuilegio — neqs audeat hoc opus intra tempus determinatum impumere sub pena in copromulganda. Ausburg: durch Johannem Knobloch, am letsten tag Augusti, 1511 [Электронный ресурс]. URL: <http://dlxs2.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit090>.
- Trevor-Roper 2001 — *Trevor-Roper H.* The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries // Trevor-Roper H. *The Crisis of the Seventeenth Century.* Indianapolis, 2001.
- Zika 2007 — *Zika C.* The Appearance of Witchcraft: Print and Visual Culture in Sixteenth-Century Europe. London; New York, 2007.



*Изобразить врага,
или черт на иконе*

М. Р. Майзульс

Бес за спиной:
жесты дьявола
в древнерусской
иконографии

86 марта гоголевский сумасшедший, вообразив себя королем Испании, сумел разгадать величайший секрет женской природы: «Я теперь только постигнул, что такое женщина. До сих пор никто еще не узнал, в кого она влюблена: я первый открыл это. Женщина влюблена в черта... Вон, видите, из ложи первого яруса она наводит лорнет. Вы думаете, что она смотрит на толстяка со звездой? Совсем нет, она смотрит на черта, что у него стоит за спиною» [Гоголь 1952: 190]. То, что дьявол примостился именно позади толстяка, совсем не случайно. У старообрядцев до сих пор фиксируется представление, что бесы прячутся сзади у человека или садятся ему на плечо: «Идешь на молитву — на кромку платок надеваю: плеча загорожу, а то бес сидит на плече» [Савельева, Новикова 2001: 168]¹. На тысячах средневековых — византийских, русских или западных — изображений грешниками верховодят демоны, спрятавшиеся у них за спиной. Гоголь мог видеть подобную мизансцену и в клеймах житийных икон, и на лубочных картинках.

Фигура дьявола, притаившегося за спиной у человека — идет ли речь о книжном топосе, иконографической схеме или мифологическом представлении, бытующем вне текстов и визуальной традиции, —

Статья подготовлена при поддержке программы стратегического развития РГГУ.

¹ Благодарю за эту ссылку О. Б. Христофорову.

воплощает идею незримого присутствия и воздействия. Это чрезвычайно древний и устойчивый мотив. Например, в «Диалогах» Сульпиция Севера (IV в.) рассказывается, как св. Мартин Турский увидел за спиной чиновника по имени Авициан огромного демона [PL 20: 216; см.: Махов 2011: 135]. Греховные мысли, желания и эмоции, овладевающие человеком, на самом деле «напущены» сатаной, которого он сам не видит. Но его видят другие. В топике житий спрятавшегося за спиной беса разоблачает святой, который, благодаря особому дару, прозревает дьявольские наваждения и разбивает коварство демонов².

На страницах лицевых житий или в клеймах житийных икон злых духов, стоящих за спинами грешников, видит уже каждый читатель или молящийся. При переводе текста на визуальный язык тайное становится явным, а психологические механизмы искушения перекодируются в пространственные отношения между фигурами.

В средневековой визуальной традиции жесты образуют язык, который, «подменяя» прямую речь и авторский комментарий, устанавливает между персонажами линии напряжения (о роли жестов в средневековой иконографии и культуре в целом см. [Garnier 1989; Schmitt 1990]). Сакральные персонажи — Христос, ангелы или святые, — действующие во множестве библейских или агиографических сюжетов, часто изображаются строго фронтально, вне какого-либо повествовательного контекста. Эти образы, обращенные прямо к зрителю, предназначены для поклонения и устанавливают контакт между высшими силами и молящимся. В отличие от Христа или ангелов, дьявол с демонами чаще всего представляются в профиль или в три четверти и, за редкими исключениями, не в покое, а в действии и взаимодействии с другими персонажами [Антонов, Майзульс 2011: 285–291]³. В устном или письменном

² Бесы невидимо для обычных людей ходят вслед за грешниками, записывая их грехи, устраивают радостные пляски на их похоронах и т. д. См. популярное на Руси византийское Житие Андрея Юродивого [Молдован 2000: 262–263, 378, 441–442; Юрганов 2006: 156–159].

³ Одно из таких исключений — фронтальное изображение сатаны как повелителя преисподней, которое традиционно фигурирует на иконах Страшного суда или в циклах загробных мук в различных учительных сборниках. Обычно дьявол восседает на звере, служащем ему тронем, а вокруг стоят его подданные — демоны (периодически к ним добавляются грешники).

нарративе это взаимодействие проходит не только через описание поступков, но и через прямую речь персонажей. Изображение, которое без помощи подписей (или в лицевой рукописи — параллельного текста) не в силах прямо отразить содержание речи⁴, передает суть ситуации, а иногда и диалога с помощью мизансцены и жестов (о функциях жестов в лицевых списках житий святых конца XVI–XVIII вв. см. [Юферева 2007; Юферева 2008]).

На многочисленных изображениях, где фигурируют дьявол с демонами, они выступают то как субъект действия, то как его объект. В качестве активной силы они искушают, пугают, физически истязают своих жертв (чаще всего святых), насмеваются над ними, насылают на них наваждения, изводят их с помощью диких зверей и назойливых насекомых, поднимают ураганы и устраивают пожары, извлекают из тела и утягивают с собой души умерших, устраивают у гробов грешников чудовищные концерты, истязают нечестивцев на том свете с помощью тысячи мук и т. д. Как объект чужого воздействия, бесы кувырком летят с небес под ударами ангельских копий, корчатся в руках избивающих их святых, спасаются бегством, изгнанные из ну-

⁴ Реплики персонажей (особенно если речь идет о библейских цитатах или парафразах из Библии) порой появляются рядом с их устами. См., например, издевательский совет беса на фреске с евангельской притчей о богаче и Лазаре в церкви Спаса на Нередице (1199 г.): «Друже богатый, испей горящего пламени» [Лазарев 1973: 50, 267 ил.; Франклин 2010: 405]. На иконах прямая речь иногда дается в подписях на полях или на фоне внутри клейм, как на двери в жертвеннике 1607 г. из Кирилло-Белозерского монастыря: «И рече Гавриил...», «Михаил гла...» [КБИАХМЗ. Инв. № ДЖ-1167. Оpubл.: Петрова и др. 2008: № 59]. На поздних лубочных картинках текст (в том числе и прямая речь) часто обрамляет изображение, помещается в специальные рамки внутри него или заполняет пространство между фигурами. Однако в древнерусской иконографии эти решения использовались не так часто. В книжной миниатюре образ обычно соседствует с текстом, который служит для него комментарием и «ключом», даже если в пространстве изображения нет собственных подписей. В древнерусском искусстве мы не встречаем свитков с репликами, выходящих изо рта персонажей, которые были распространены в средневековой западной иконографии [Toinet 1992] (ветхозаветные пророки со свитками, на которых написаны их пророчества о Христе [Франклин 2010: 407, 419], здесь не в счет). Однако такие свитки с прямой речью используются на поздних лубочных картинках. См., например, лист «Проклятие Каина» первой половины XIX в. [Ciofi degli Atti 1993: № 44].

тра человека или из идола, где они обитали раньше, сами мучаются в преисподней и пр. Демоны устраивают советы, выстраиваются, как свита, вокруг сатаны или приходят к нему на поклон, отчитываясь об успехах. Спектр их эмоциональных реакций, воплощенных в визуальных формулах иконографии, варьируется от победоносного торжества (когда им удастся соблазнить праведника) до страха и ужаса (когда святой берет над ними верх и обращает их в бегство)⁵.

К жестам древнерусского дьявола, с некоторыми оговорками, применимы наблюдения А. Е. Махова о западной визуальной демонологии. Она облекает противостояние демонов с людьми, ангелами или Христом в ограниченный репертуар типичных ситуаций: бесы строят козни, искушают, торжествуют над грешниками, наказывают, терпят поражение от святого... При этом сами ситуации воплощаются в устойчивые визуальные формулы: повторяющиеся от изображения к изображению жесты, позы и мизансцены [Махов 2011: 131].

Часть иконографических ролей дьявола (скажем, когда он истязает грешников в преисподней) подразумевает «физический» контакт между ним и другими персонажами либо предметами (пусть даже считается, что души грешников и демоны бестелесны, а крючки и пилы, которыми «дьяволы» орудуют в аду — лишь призрачные подобия инструментов). Другие выполняют исключительно знаковую функцию: делают зримым нефизический контакт персонажей, визуализируют речь, передают эмоции и т.д. Именно этот тип движений мы называем жестами, и о них будем говорить ниже⁶.

⁵ Два беса с причудливыми прическами в ужасе закрывают лица руками, видя, как ангел поражает их третьего товарища трезубцем [БАН. П. I. А. 34. Л. 180 об.; ср.: ГИМ. Муз. № 3446. Л. 67 об.]. Четверо сгорбившихся демонов, извернувшись назад, в ужасе бегут прочь, а еще двое в страхе смотрят в небеса, где ангелы принимают душу умершего [БАН. П. I. А. 50. Л. 107].

⁶ Например, в Синодике 1690-х гг. есть цикл миниатюр с изображением адских мук, где демоны поджаривают в огне и избивают палицами души грешников. Большинство их движений предопределено функционально: они замахиваются дубинами, держат свитки с перечислением совершенных человеком грехов и пр. Но есть и жесты, не подразумевающие физическое действия, например, сцена, где «ефиопи поругаются души грешной». Душа, изображенная как нагой человек, в страхе поднимает ладони, а перед ней стоят три хохлатых демона, тянущие к ней руки и указывающие на нее [ГТГ. Инв. МК-3 (К-5034). Л. 84; опубл.: ГТГ 2010: мин. X. 44].

Исследователи уже обращали внимание на то, что в древнерусской иконографии негативные персонажи, будь то демоны или грешники, жестикулируют активнее праведников и часто изображаются в порывистых, неестественных позах [Розов 1966: 72; Юферева 2007: 148–149]⁷. Их резкие движения и изломанный абрис тел контрастируют с торжественными жестами ангелов⁸. Бесы необузданно радуются, злорадствуют, мрачно горюют и в ужасе просят о пощаде, закрывая лицо руками. Причем, хаотичные жесты дьявола не всегда принадлежат к царству невидимого или миру видений. Они «материализуются» в буйстве одержимых. Бесноватые полностью теряют контроль над собственным телом, которым овладевает враждебная сила. Они извиваются, кричат разными голосами, рвут оковы, и обретают покой лишь после того, как демона удается изгнать.

Неупорядоченные движения, в которых отсутствует мера и гармония, становятся в иконографии такими же маркерами принадлежности к миру зла, как чернота, смешение черт человека и хищного зверя, вздыбленные или пламенеющие волосы и т. д. (о визуальных приемах демонизации см. [Антонов, Майзульс 2011]). Причем, как и все, связанное с негативными персонажами, позы и жесты дьявола не так строго кодифицированы иконографической традицией и оставляют средневековому мастеру больший простор для фантазии⁹.

⁷ То же характерно и для западной демонологии. Как отмечал Ж. Ле Гофф, в известном «Трактате о чистилище св. Патрика» (ок. 1190 г.), повествующем о странствии рыцаря Овейна в подземную преисподнюю, действия демонов в основном описываются с помощью глаголов, обозначающих суетливые и порывистые движения: «кидаться», «бегать туда и сюда», «перебегать», «добегать», «поворачивать бегом» и т. д. [Ле Гофф 2001: 168].

⁸ В одном из видений Бригитты Шведской (1303–1373) описывается небесный суд, где эфиоп, символизовавший дьявола, противостоял воину, означавшему ангела. Эфиоп был ужасен лицом и жестами (“*terribilis aspectu et gestibus*”), ангел же — в словах и жестах умерен (“*verbis modestusque in gestibus suis*”) [Revelationes, IV, 7; см.: Morris 2008].

⁹ Конечно, это вовсе не значит, что в древнерусской иконографии святые предстают исключительно в строгих, фронтальных или словно застывших позах. Они тоже жестикулируют, а многие сюжеты пронизаны сильнейшими эмоциями, которые выражаются через жесты. На изображениях Сошествия во ад восставшие из гробов мертвецы воздевают руки к Христу (см. икону второй четверти XVI в. из Вологды [ВГИАХМЗ. Инв. № 10177;

Однако движения демонов, сколь бы они ни казались «бесчинными» по сравнению с торжественными позами и жестами святых, вряд ли можно считать хаотичными (по крайней мере, в тех случаях, когда они несут в себе знаковую нагрузку). Это не просто карикатура или инверсия жестов праведников, а язык жестов (пусть, и не всегда понятный и вряд ли сложно дифференцированный).

Большинство сюжетов древнерусской визуальной демонологии отсылает к тому или иному тексту-источнику (в лицевой рукописи они часто вступают в игру отражений на одном развороте). Поэтому анализ языка жестов не замыкается в пространстве изображения. Жесты дьявола — обычно не буквальная иллюстрация словесных формул, а интерпретация текста, неизбежно вводящая в него дополнительные элементы¹⁰. Между текстом и его визуализацией почти всегда существует «зазор», связанный со спецификой двух языков повествования¹¹. Чтобы понять, как эта система работает, мы обратимся к двум типам жестов.

опубл.: Иконы Вологды 2007: № 70], где четыре фигуры в саванах протягивают вверх руки, а пятый мертвец прикладывает руку ко лбу, словно в задумчивости). Движения светлых духов тоже могут быть резкими. Они не только, благоговейно заставив, славят Творца или торжественно возносят на небеса души праведников. Ангелы кручинятся и, прислонив руку к щеке, оплакивают участь грешников; помогая христианскому воинству, стрелглавы спускаются с небес и разбивают войска врагов; гонят в ад грешников или, схватив сатану за шею, избивают его, как на многих изображениях Сошествия во ад (см. двух ангелов, избивающих дьявола, на той же вологодской иконе [Иконы Вологды 2007: № 70]). Визуальные формулы эмоций в древнерусской иконографии явно изучены недостаточно. Одна из них — «перебивка» рук говорящих, которая регулярно используется в Лицевом летописном своде Ивана Грозного, чтобы передать возбуждение, волнение или тревогу толпы [Морозов 2005: 237].

¹⁰ Скажем, часто при изображении множества бесов в их толпе или войске появляется четкая иерархия (например, «командир» с бородой, «рядовые» демоны — без), которая в тексте нигде не фигурирует и не требуется.

¹¹ Например, подчеркивая силу святого, иконописец порой «клонирует» его противников. Даже если в иллюстрируемом тексте сказано, что чудотворец изгнал одного демона, на изображении появляется целый сонм разбегающихся бесов, как в сценах «посещения древа» и «чуда о корабельниках» на некоторых иконах Николая Мирликийского [Смирнова 1976: 199–203, 306–307, № 13; 251–253, 367, № 34; Клокова, Крутова 2006: 222–224, № 9, 251, № 28].

Первый визуализирует воздействие демонов на волю или сознание человека через искушение и наущение. Второй, напротив, показывает бессилие сатаны — это жесты побежденного и осмеянного дьявола.

Искушение и наущение

Изображая дьявола и его взаимодействие с человеком, средневековый мастер регулярно сталкивался с концептуальной задачей — визуализацией психологического воздействия и процессов, протекающих в душе человека. Как изобразить бесовское наущение или ту внутреннюю борьбу с искушением, которая пространно описывалась в житиях и часто служила ядром их сюжета? Чтобы сделать ее изобразимой, требовалось перевести потаенное во внешнее, а невидимое — в видимое.

Средневековый дьявол одновременно и внутри, и вне человека. Он действует как в физическом, так и в психологическом измерении. В зависимости от прагматики текста и конкретного сюжета, он предстает то как самостоятельный персонаж (со своим обликом и прямой речью), то как безличная функция. Иногда он показывается на глаза, а порой выступает исключительно как агент психологического воздействия — внутренний голос, подталкивающий ко греху, так что его присутствие в повествовании ограничивается трафаретными формулами наподобие «дьяволим наущением» или «действом дьяволим»¹².

¹² Как отмечает американский медиевист П. Дендл, в англо-саксонской литературе формы репрезентации дьявола сильно зависят от типа источников. За исключением мифологических нарративов об отпадении мятежных ангелов и искушении Адама, в богословских трудах, гомилетике и хрониках дьявол редко появляется воочию и выступает как самостоятельный персонаж. Его присутствие ограничивается ролью искусителя, который чаще всего появляется не *in persona*, а в трафаретных формулах («по дьяволу наущению»). Дьявол не столько персонаж, сколько литературный мотив или функция: источник психологической каузации или болезнетворный агент в медицинских текстах и заговорах. В отличие от текстов позднего Средневековья, англо-саксонская литература почти не знает визуальных портретов дьявола (чего нельзя сказать об англосаксонской иконографии). Если говорить о психологическом объяснении греховных поступков, помыслов и желаний, оно тоже зависит от литературного контекста. Нарративные источники (жития) в основном помещают

Воздействие демона на волю «жертвы» чаще всего изображается как физическое соприкосновение. Здесь действует один из основных механизмов, отвечающих за «перевод» текста на язык образов, — буквальная визуализация метафор¹³. Иногда, как в Житии Нифонта Констанцкого, в иллюстрируемом тексте прямо говорится, что к кому-то явился дьявол и принялся ему что-то нашептывать: «...и прииде к нему чернь моуринь и, приник, шепташе во оухо человеку тому». На миниатюре, идущей чуть ниже, мы видим беса, примостившегося сзади к сидящему человеку и прильнувшего к его уху [Житие Нифонта 2: 101]. Однако похожие визуальные решения применяются и в тех случаях, когда в тексте ничего не сказано о «технологии» наущения, а дьявол скорее выступает как внутренний голос, побуждающий ко греху, а не как персонаж, зримо явившийся к человеку.

Сатана *нашептывает* своей жертве греховные помыслы, физически *подталкивает* ее совершить грех и *направляет* ее поступки. Если кто-то действует по наущению злого духа, иконописец обычно помещает у него за спиной беса или самого дьявола (которые в таких сюжетах едва ли различимы). Дьявол обнимает человека за плечи или за шею, что-то ему приговаривает, берет его руки в свои или на что-то показывает, например, на святого, которого надо закидать камнями [Житие Нифонта 2: 107].

Причем, вопреки тому, что можно было бы ожидать, аксиологическая оппозиция право-лево здесь, кажется, оказывается нерелевантной (о «правом» и «левом» в иконописи см. [Успенский 2004: 9–14]). Бесы в иконографии пристраиваются как с правой, так и с левой стороны от своей жертвы, а направляя ее поступки, часто хватают ее за правую, а не за левую руку (левая рука могла бы маркировать греховный характер деяния).

источник греха вовне, в образе демона-искусителя. Учительная литература, напротив, интернализирует демонов и дьявола как персонификацию человеческих страстей и греховных импульсов, перенося акцент на личную ответственность и свободу воли индивида [Dendle 2001: 11–18, 20]. Эти замечания вполне применимы и к древнерусскому материалу.

¹³ Например, если в Слове Палладия Мниха о Втором пришествии и Страшном суде говорится, что грешник ходит на поводу у дьявола как конь на узде, на миниатюре появляется бес, тащащий грешника на веревке [ГИМ.Муз. № 4173. Л. 2 об.; ГИМ. Муз. № 2652. Л. 174].

На миниатюре одной из Годуновских псалтирей 1594–1600 гг. рядом со строками «Яко искусил ны еси, Боже, раждеже ны, яко же раждизается сребро» (Пс. 65: 10) изображена сцена искушения: на престоле с подножием сидит человек, который смотрит на свою правую кисть, превратившуюся в красную звериную морду. За его спиной стоит серый бес, словно ухвативший его за руки [ГТГ. Инв. МК-6 (К-5346). Л. 285 об., опубл.: ГТГ 2010: мин. VII, 160]. Еще один пример — история монаха Феодора, рассказанная в Киево-Печерском патерике. Перед тем, как уйти в монастырь, тот раздал все свое имущество нищим. Однако когда он уже принял постриг, дьявол стал внушать ему горькое сожаление о потерянном богатстве («принесе некогда враг стужение и печаль немалу имения ради»). Чтобы передать идею искушения (или здесь скорее — внушения) мастер XVII в.



Ил. 1.

Злая банщица Романа, наученная бесом, хватает за бороду Иоанна Богослова. Фрагмент клейма № 5 иконы «Иоанн Богослов, с житием в 20 клеймах» конца XVII в.

изобразил Феодора, а за его спиной — беса [Житие Феодора и Василия 1879: 6]. Если в тексте известной «Повести о прельщенном отроке» говорится, что дьявол разжег в юноше страсть к дочери его господина, на миниатюре XVIII в. за спиной у влюбленного появляется серый бес [РНБ. Q. I. 1158: 5]¹⁴ (ил. 1).

Эта базовая иконографическая схема была унаследована из Византии. Например, в Хлудовской псалтири (середина IX в.), в иллюстрации к Пс. 68: 29 за спиной епископа-симониака, принимающего деньги за рукоположение в священники, примостился бес с всколоченными волосами. Он стоит вплотную к епископу, так, словно

¹⁴ См. также беса, стоящего за спиной двух прелюбодеев, на миниатюре из сборника житий 1629 г. [РНБ. ОЛДП. Q. 17: 31; репрод.: Корогодина 2006: 130 ил.].

бы его правая рука направляла правую руку архиерея [ГИМ. Греч. № 129д. Л. 67 об.]. Строки 108-го псалма «Постави на него грешника и диавол да станет одесную его» иллюстрируются сценой, где крылатый дьявол, примостившись справа от Иуды, подговаривает его предать Христа. Ниже он, паря в воздухе, держит конец веревки, на которой предатель повесился [ГИМ. Греч. № 129д: 113]¹⁵.

Движения грешников, творящих волю демонов, и демонов, верховоющих грешниками, порой копируют друг друга. Человек, которым управляет дьявол, превращается в его орудие и в каком-то смысле становится его телом. На иллюстрации 10-го псалма в Киевской псалтири 1397 г. нечестивые, натянувшие луки, чтобы во тьме стрелять в правых сердцем, целятся в стоящую выше человеческую фигуру. Под каждым из них изображен крошечный черный бес, тянущий вверх тонкие руки. Позы бесов отчасти повторяют позы лучников, и нечистые духи одновременно подстрекают и, видимо, пародируют их [Вздорнов 1978: 13 об.; см.: Розов 1966: 71].

Аналогичный набор схем, показывая дьявольское научение, использовали и западные мастера. А. Е. Махов выделяет в изображении искушения три устойчивые визуальные формулы: дьявол что-то предлагает или подносит; подстрекает, нашептывает или внушает; мешает сосредоточиться и отвлекает. В первом случае он дает человеку что-то греховное (как яблоко, которое сатана протянул Еве); во втором — толкает на греховное действие; в третьем — ввергает в некое греховное состояние, например, хватая монаха за рясу, чтобы отвлечь его от богослужения или вытащить из церкви [Махов 2011: 132, примеры: 131–138].

Почти на всех изображениях подстрекательства бес располагается за спиной или на плечах человека. Это касается не только дьявола, но и прочих дурных советчиков, которые обычно разме-

¹⁵ В византийской Псалтири Феодора (1066 г.) изображено только повешение (дьявол парит над деревом, держа в руках оба конца петли) [BL. Ms. Add. 19352: 150]. В Киевской псалтири 1397 г. обе сцены, вероятно, совмещены в одну. Мы тоже видим повешение. Однако дьявол не парит над деревом, а показан чуть справа внизу от висящего Иуды. Он словно висит в воздухе, а киноварная нитка, идущая от его фигуры, указывает на строки «Постави на нь грешника, и диаволь да станет одесную его» [Вздорнов 1978: 57].

щаются позади того, кому они нашептывают свои речи и кладут руку на плечо [Махов 2011: 135–136]. Посмотрим на несколько возможных визуальных решений. В инициале английской Псалтири (ок. 1200 г.) изображен царь Саул, попавший во власть дьявола (Пс. 51). Черный звероподобный бес с крючковатым носом и острыми ушами почти сидит у него на плече, обняв его и что-то нашептывая ему на ухо. Правая нога демона оплетает правую руку царя, держащую меч [Bodl. Lib. Ms. Gough Liturg. 2: 71v].

В Псалтири Людовика Святого и Бланки Кастильской (ок. 1225 г.) маленький звероподобный бес зеленого цвета, примостившись на плече царя Ирода, подсказывает ему мысль перебить всех вифлеемских младенцев [Paris. Bibl. de l' Arsenal 1186: 19v; ср.: BL. Ms. Royal 20 B IV: 76v]. На фреске Джотто в падуанской капелле Скровеньи (1304–1306 гг.) за спиной Иуды, берущего 30 сребреников за предательство Христа, стоит черная профильная фигура: звероподобное создание с собачьей мордой и вздыбленным чубом, — которая кладет ему на плечо руку [Link 1995: 145–146: fig. 60; Махов 2011: вкл. 17]. Во французском Миссале середины XIV в. в той же сцене звероподобный крылатый дьявол взбирается Иуде на плечи, обхватывает его голову руками и что-то шепчет [Bodl. Lib. Ms. Douce 313: 124v.]. Наконец, на иллюстрации Джованни ди Паоло (ок. 1450 г.) к «Раю» Данте крылатый бес, взобравшись сзади на плечи, держит за куколь дурного проповедника [BL. Ms. Yates Thompson 36: 182; репрод.: Махов 2011: 136]¹⁶ (ил. 2).

Однако бывают случаи, когда дьявольская фигура, стоящая за спиной, означает не научение, а наваждение, дьявольскую иллюзию. В знаменитом Житии Антония Великого (IV в.), которое стало одним из важнейших источников средневековой демонологии, рассказывается о том, как дьявол пытался соблазнить пустытника, приняв образ женщины. В каталонском ретабло 1360–1375 гг. [MNAS. № 045854-CJT; опубл.: Carbonelli Esteller, Suretai Pons 1997: 258–259, № 211] мы

¹⁶ «Теперь в церквах лишь на остроты падки // Да на ужимки; если громок смех, // То куколь пыжится, и все в порядке. // А в нем сидит птенец, тайком от всех, // Такой, что чернь, увидев, поняла бы, // Какая власть ей отпускает грех (Данте Алигьери. Рай, XXIX, 115–121, пер. М. Лозинского).

Ил. 2.

Бесовское научение
в западной иконографии

(слева сверху)

Дьявол скрывается за спиной Иуды, принимающего деньги от иудейских первосвященников. Фрагмент фрески Джотто в капелле Скровеньи, Падуя (1304–1306 гг.)



(справа сверху)

Дьявол за спиной Иуды в сцене Тайной вечери. Фрагмент каталонского ретабло Богоматери (1367–1381 гг.) работы Хайме Серра [MNAC. № 015916-CJT]



(слева внизу)

Дьявол, взобравшись на плечи дурного проповедника, держит его за куколь. Фрагмент миниатюры Джованни ди Паоло (ок. 1450 г.) к «Раю» Данте [BL. Ms. Yates Thompson 36: 182]



(справа внизу)

Проповедь Антихриста. За ним, невидимый для слушателей, стоит дьявол.

Фрагмент гравюры Михаэля Вольгемута из «Книги хроник» («Liber chronicaum») Гартмана Шеделя (1493 г.)

видим, как Антоний бьет женскую фигуру посохом. За ее спиной стоит черный рогатый бес — подлинный соблазнитель и «автор» наваждения (истинную природу пришелицы также выдают черные птичьи когти, виднеющиеся из-под ее платья). Здесь дьявол не нашептывает что-то греховное реальному человеку, а создает наваждение, стремясь искутить Антония (ил. 3).

Аналогичные визуальные формулы широко использовались и в древнерусской иконографии, прежде всего, при изображении сатаны, подговаривающего Каина убить Авеля [ЛЛС 1а: 21]¹⁷. Библейский рассказ о первом братоубийстве обходится без участия дьявола, и зависть овладевает душой Каина без какого-либо внешнего воздействия (Быт. 4: 1–16). Однако средневековое предание, отразившееся, в частности, в «Речи Философа» из Повести временных лет, переосмысляет библейский текст в свете сложившейся позже демонологии и указывает на единственно возможный источник преступного замысла — сатану: «Сотона же влезе в Каина и пострекаше Каина убити Авеля» [ПСРЛ I: 89]¹⁸. На известной «Четырехчастной иконе» середины XVI в. сцена убийства Авеля наполнена редким драматизмом. Дьявол почти взобрался на плечи Каина, что-то шепчет ему на ухо и показывает рукой на Авеля, который поворачивается к брату. Каин уже поднял вверх руки с огромным круглым камнем, готовясь ударить [Подобедова 1972: 43; Качалова и др. 1990: Ил. 179]¹⁹ (ил. 4).



Ил. 3.

Св. Антоний Великий и созданный дьяволом призрак искусительницы. Бес за спиной женщины идентифицирует для зрителя природу наваждения. Фрагмент каталонского ретабло 1360–1375 гг.

¹⁷ См. [Житие Нифонта 2: 118; БАН. Арханг. Д. 399. Л. 5; БАН. Лукьян. №72: 18].

¹⁸ См. популярный на Руси компилятивный апокриф «Вопросы и ответы Афанасия Александрийского князю Антиоху»: «Вопрос: Никому же еще не умершу, откуда навькну Каин убити Авеля? Ответ: Дьявол ему во сне показа, ким образом умертвити брата своего» [Порфирьев 1890: 349]. Ср. с одной из редакций «Беседы трех святителей» [РГБ. Ф. 304. I. №794: 332].

¹⁹ При этом дьявол появляется за спиной Каина далеко не всегда. См., например, сцену убийства Авеля в ярославском Синодике 1670–1680-х гг. [ГТГ. Инв. МК-9 (К-5268). Л. 16; опубл.: ГТГ 2010: мин. IX.15].



Ил. 4.

(слева)

Дьявол левой рукой показывает Кайну на испуганного Авеля, а правой вкладывает ему в руку камень. Фрагмент иконы «Сотворение человека» XVII в. [ПЗГИАХМЗ. Инв. № ПЗМ-368]

(справа)

Дьявол «наущает» Кайна убить Авеля: правой рукой он указывает Кайну на брата (он изображен уже мертвым), а левой направляет руку убийцы, который замахивается ослиной челюстью.

Фрагмент миниатюры из Синодика XVIII в. [БАН. Арханг. Д. 399: 5]



На двух миниатюрах Хронографического сборника Лицевого летописного свода бес, примостившись за спиной Саула и обняв его за шею, разжигает в израильском царе ненависть к юному Давиду. Саул замахивается копьем, чтобы убить юношу [ЛЛС 2а: 95 (Л. 48), 177 (Л. 89)]. В Первой книге Царств, которую иллюстрируют миниатюры, сказано, что дух лукавый был послан Саулу Господом (1 Цар. 18: 10–11; 19: 9–10). Несколькими главами выше говорится, что дух Господень покинул Саула, и его стал возмущать бес (1 Цар. 16: 14): «и давяше и дух нечистый». На миниатюре изображен ангел, отходящий от одра, на котором лежит Саул. На его животе, опершись рукой на грудь, сидит серый крылатый бес [ЛЛС 2а: 168 (Л. 84 об.)].

Подобная модель визуализации наущения применяется и к сюжетам из русской истории. На миниатюре Радзивилловской летописи (XV в.) сатана с птичьими лапами держит за спину человека, стоящего за спиной у князя [Радзивилловская летопись 1994: 138 об. мин. 304]. Это иллюстрация рассказа летописи о том, как после Любечского съезда 1097 г. русские князья установили друг с другом мир, целовав крест, чтобы каждый владел своей «отчиной». Святополк Изяславич, великий князь Киевский, и Давид Игоревич, князь Владимиро-Волынский, отправились в Киев. Однако «дьявол печальень бяше о любви сей. И влезе сотона в сердце некоторым мужем, и почаша глаголати к Давыдови Игоревичю», наговаривая, что Владимир Мономах и Василько Ростиславич Терембовальский задумали идти войной на него со Святополком. На миниатюре как раз изображен момент «наущения» — настоящая эстафета клеветы: дьявол руководит «мужем», тот нашептывает клевету Давыду, а он уже обольщает Святополка. Вся визуальная формула иллюстрирует слова «влезе сотона в сердце...». Однако дьявол никуда не «влезает», а стоит за спиной, что, возможно, символизирует его невидимое присутствие (в отличие от тех случаев, когда он является человеку воочию и изображается перед ним).

Демон, стоящий за спиной человека, далеко не всегда служит визуальным маркером процесса наущения. Часто присутствие беса, стоящего сзади или рядом, помечает человека как грешника, подчеркивает, что он уже находится во власти дьявола, и не обязательно означает «реальное» (зримое или незримое) присутствие сатаны в конкретный момент. Так, черти часто изображаются вместе с людьми в сценах пиров и увеселений. Еще один мотив, популярный в старообрядческих лицевых сборниках, представляет нечестивца, погрязшего в грехах, с бесом, сидящим у него на плечах (см. лист второй половины XIX в. с условным названием «Иго благое и иго греховное» [Багдасаров 2010: 5–6, 21, ил. III.3]). Другой сюжет, также символизирующий путь гибели: бес, дружески обняв за плечи, куда-то уводит человека [БАН. Плюшк. № 42: 59] (ил. 5).

По аналогичной схеме строятся многие изображения бесовских наваждений. Если в тексте жития дьявол, искушая, пугая или истязая святого, надевает призрачную маску человека или зверя, у средневекового мастера было несколько путей, как изобразить наваждение.



Ил. 5.

Бес ведет грешника по пути погибели. Фрагмент миниатюры из старообрядческого Цветника XVIII в. [БАН. Плюшк. № 42: 59]

Существует еще одна иконографическая модель визуализации наущения, связанная с указующим (так называемым «ораторским») жестом — вытянутым вперед указательным пальцем (о разнообразии значений этого жеста см. [Юферева 2007: 62, 71–78]). В Житии Зосимы Соловецкого приводится чудо об умершей жене, которая была воскрешена по молитве игумена Исаяи. Однажды дьявол

Один из них состоял в совмещении в одном пространстве истинной и ложной личины беса [Антонов, Майзульс 2012б: 142]. Скажем, на редкой иконе «Искушение Антония Великого» XVI в. изображены звери, одолевающие святого в «мечтаниях»: лев с огромным языком, ехидна, единорог и другие твари. Все это лишь наваждение. Его истинные виновники — черные демоны с крюками и посохами — стоят у зверей за спиной [Русские иконы 2003: № 10]. По такому же принципу изображены призрачные звери, атакующие Зосиму Соловецкого на миниатюре из лицевого жития начала XVII в. [Повесть о Зосиме и Савватии 1986: 34 об.], см. также бесов, стоящих за спиной чудищ, на миниатюре из Жития Андрея Юродивого XVII в. [РНБ. ОЛДП. Q. 58: 151об.]²⁰.

²⁰ Более подробно о методах визуализации дьявольских наваждений в древнерусской иконографии см. [Антонов, Майзульс 2012а; 2012б]. Такие сцены могут обходиться и без зримого присутствия демонов. Например, на иконе «Варлаам Хутынский с житием в 18 клеймах» второй половины XVI в. [ЯГИАХМЗ. Инв. И-215; КП-53403/199] святого осаждают бесы, которые, как сказано в краткой подписи, преобразались то в зверей, то в змей (клеймо № 10). Мы видим двух чудищ (одно из них похоже на льва) и змея, атакующих Варлаама, который защищается от них крестным знаменем. Бесы «в кадре» не появляются.

устроил ссору между ней и мужем. Муж ее связал и пошел искать, чем ее побить. Тогда к ней явилась «кознь бесовская въ образе человекчи». Бес (на миниатюре он показан как бородатый человек с серым лицом и вздыбленными волосами, выдающими его истинную природу) показал ей нож и сказал: «Возми нож сий и заколи себе, понеже муж твой велми разгневался на тя и хоцет тя мучити без милости». «Кознь» стоит неподалеку от женщины и подговаривает ее к самоубийству, показывая вытянутым указательным пальцем на нож [Повесть о Зосиме и Савватии 1986: 113 об.]²¹.

Нашептывание из-за спины может совмещаться с указующим жестом. В Житии Андрея Юродивого рассказывается, как отрок Епифаний, перед тем как идти в церковь, поставил вариться сочиво. Пока он молился, бес стал его искушать («демонъ вложи въ отрокъ мысли отступления»), чтобы тот, не достояв службы, вернулся к своей стряпне. Епифаний распознал бесовские «кляуки» и достоял до конца. Когда же он вернулся к себе, то увидел рядом с горшком прекрасного юношу с сияющим лицом. Вместо него о стряпне позаботился ангел [Молдован 2000: 225–228]. В одной из рукописей XVII в. миниатюра с этой историей разделена на две регистра. Сверху слева (откуда стартует повествование) у печи склонился Епифаний. Справа, уже в церкви, за спиной молящегося юноши стоит серый бес, словно шепчущий ему что-то («вложи... мысли»). В тексте говорится, что демон явился ему не воочию, а искушал невидимо. Поэтому здесь он изображается за спиной Епифания. Левая половина тела и левая рука беса скрыта за юношей. Нечистый дух словно пытается его отвлечь и правой рукой, с вытянутым указательным пальцем, показывает назад, в предыдущую сцену, где Епифаний еще стоит у печи [РНБ. ОЛДП. Q. 58: 61 об.]²²(ил. 6).

²¹ Н. Э. Юферева обратила внимание на интересную миниатюру из лицевого Жития Сергия Радонежского конца XVII — начала XVIII вв. [БАН. П. I. А. 38: 140]. На ней Сергей, обращающийся к братии со словами «Подвиг немал должно ны есть подвизатися на невидимого врага», видимо, указывает им куда-то вниз, на врага, который не изображен, но находится внизу, в исподней [Юферева 2007: 74].

²² Указательный жест, обращенный назад или на какой-то предмет, находящийся в другом регистре изображения, может означать напоминание о



Ил. 6.

Бес пытается отвлечь
Епифания от молитвы.
Фрагмент миниатюры
из Жития Андрея
Юродивого XVII в.
[РНБ. ОАДП.
Q. 58: 151 об.]

Сцены наущения, где дьявол невидимо побуждает грешника к какому-либо преступлению, или образы искушения, когда голос беса словно бы изнутри нашептывает человеку что-то дурное, по своей пространственной организации контрастируют с изображениями бесовских иллюзий и наваждений. Если по сюжету дьявол является человеку воочию (в «собственном» облике или под обманной личиной ангела, человека или зверя), то он обычно изображается не за спиной своей жертвы, а перед ней, и их взгляды пересекаются. Один из многих примеров — демон, явившийся Никите Бесогону под маской светлого ангела, на житийной иконе первой четверти XVI в. [ГТГ. Инв. № 20098]; об иконографии дьявольских наваждений см. [Махов 2011: 42–48; Антонов, Майзульс 2012б: 137–151].

событиях, случившихся в прошлом, и связывает разные временные пласты, сконденсированные в одном изображении (см. [Юферева 2007: 74–75]).

Бессилие и изгнание

Сотни средневековых историй о противостоянии святого и дьявола заканчиваются тем, что посрамленный демон исчезает, растворяется в воздухе или пропадает словно дым. Бесы спасаются бегством и разлетаются в разные стороны: «Рабъ же Божий, слышавъ от диявола, изапертисмоу, и невидимъбысть от того часа» (Чудеса Николая Мирликийского) [Клокова, Крутова 2006: 323], «Се слышав, бесъ без вести бысть» (Житие Нифонта Констанцкого) [Житие Нифонта 2: 136], «и скоро прогна от нея духи нечистыя и без вести исчезоша» (Сказание о чудесах от иконы Прокопия Устюжского и Варлаама Хутынского) [Власов 2010: 141].

Святые не только изгоняют бесов из тел одержимых, но и очищают от них физическое пространство: капища, кладбища, колодцы, деревья, пустыни, болота и т. д. На визуальном языке изгнание или исчезновение дьявола обычно передается как бегство [Махов 2011: 16–17, 33–38] (ил. 7). Причем на многих миниатюрах посрамленные бесы скрываются за рамки «кадра», так что их бегущие тела пересекаются кромкой изображения [РНБ. ОЛДП. Q. 58: 8 об.; Повесть о Зосиме и Савватии 1986: 34 об.].

В древнерусском искусстве мы регулярно встречаем сюжеты, где бес, изгнанный из одержимого, вылетает у него изо рта. Точно так же в сценах агонии душа исходит через рот умирающего²³. Труднее найти примеры, где был бы показан обратный



Ил. 7.

Бесы (в тексте — один бес), задумавшие потопить корабль, спасаются бегством от св. Николая. Фрагмент клейма № 15 иконы «Святитель Николай Чудотворец, с житием» второй половины XIV в. [НГОМЗ. Инв. № 2182]

²³ См. душу праведника, которую принимают ангелы, и душу грешника, которую крюками вытягивают бесы, на двери в жертвенник 1607 г. из Кирилло-Белозерского монастыря [Петрова и др. 2008: № 59; ср.: БАН. Плюшк. № 42: 27].

процесс «вселения» беса, и тот через уста залетал бы вовнутрь²⁴. Это понятно: для иконописцев важен именно момент исцеления — триумф святого и поражение дьявола. В большинстве сцен экзорцизма демоны предстают как крошечные черные фигурки (при этом в сценах, где святой противостоит бесу или говорит с ним, нечистый дух изображается в рост с человеком²⁵). Бес, изгнанный святым из одержимого, вылетает из его уст и часто, убегая, взбирается ему на голову, как на иконе «Святитель Николай Чудотворец, с житием» конца XVI в. [МИХМ. Инв. № М-5198. Спец. № 105; опубли.: Иконы Мурома 2004: № 16, ил. 16.9].

А. Е. Махов обратил внимание на то, что на многих западных изображениях дьявол странно приплясывает или поднимает ногу, собираясь куда-то забраться. В сценах экзорцизма он отталкивается от головы одержимого, словно прыгая вверх. Эта поза не всегда обусловлена ситуативно и, по предположению А. Е. Махова, отсылает к библейской метафоре «ноги гордыни» (Пс. 35: 12). Средневековая экзегеза противопоставляла гордыню как неустойчивое положение на одной ноге устойчивой позе праведных, которые твердо стоят на земле. Дьявол пытается подпрыгнуть, возвыситься и вознестись, а на деле не может устоять на ногах, вечно пытается удержать равновесие и неизбежно низвергается вниз [Махов 2011: 16–23]. Его прыжки и ужимки на головах одержимых — это и изображение бегства, и визуальная формула его бесплодной гордыни.

В древнерусской иконографии тоже есть своя устойчивая визуальная формула бегства. Изгнанный демон пускается наутек и

²⁴ Такие изображения известны на Западе. См. немецкую миниатюру первой четверти XII в. с изображением Тайной вечери, на которой дьявол входит в Иуду в виде черной птицы, влетающей ему в рот [VL. Ms. Egerton 809: 17]. Ср. с изображением души в виде голубя, влетающей через рот в тело воскресшего, на каролингском рельефе Страшного суда (ок. 800 г.) из Музея Виктории и Альберта в Лондоне [Инв. № 253–1867. Репрод.: Wirth 2008: II. 13].

²⁵ На двух соседних клеймах иконы «Апостол Иоанн Богослов на острове Патмос, с хождением» конца XV — начала XVI в. демон изображается то как тонкая высокая фигура в рост с Иоанном («Закливание Иоанном беса»), то как крошечное создание, похожее на насекомое («Исцеление Иоанном сына Хрусона и Лоны») [ГТГ. Инв. № 12027].

часто — как в клеймах с исцелением бесноватого и «чудом о корабельниках» на житийных иконах Николая Мирликийского, — извернувшись, смотрит назад, на изгнавшего его святого (см. двух убегающих бесов на житийной иконе второй половины XIV в. [ГТГ 2010: 95–97, № 30]). В многочисленных сценах исхода души праведников демон убегает в тартарары и так же, вывернувшись назад, бросает прощальный взгляд на ангелов-победителей²⁶. Аналогично на изображениях сатаны с его войском, летящих с небес в начале времен, бесы, устремив взгляд наверх, глядят на ангелов, поражающих их копьями [Бенчев 2005: 141, илл.] (ил. 8).

Жесты дьявола в древнерусской иконографии не всегда принадлежат к царству невидимого или пространству видений. Они «материализуются» в буйстве одержимых. Хаотичная жестикующая бесноватых — это жесты демонов, полностью овладевших своей жертвой [Юферева 2007: 149–151; о жестах одержимых в западной иконографии см.: Schmitt 1990: 127–131]. Одержимые полностью теряют контроль над собственным телом, которым овладевает враждебная сила. Они буйствуют, кричат разными голосами, демонстрируя нечеловеческую силу, рвут оковы, и обретают покой лишь после того, как удастся их освободить от демона (о «теории» и «практике» одержимости и экзорцизма в средневековой Руси и России Нового времени см. [Мельникова 2006]). В Троицком списке Жития Сергия Радонежского (конец XVI в.) на одной из миниатюр, иллюстрирующих историю об исцелении от беса вельможи, одержимый изображен в позе бегства. Он стоит, протянув вперед руки, однако его голова резко развернута назад [РГБ. Ф. 304/III. № 21: 173; опис. и репрод.: Юферева 2007: 49. 86Б ил.].

²⁶ Как на иконе Страшного суда конца XVI — начала XVII вв. [АОМИИ. Инв. 1588-држ; опубл.: Иконы русского Севера 1: 469, № 102] или в Синодике 1670–1680-х гг. [ГТГ. Инв. МК-9 (К-5268). Л. 7; опубл.: ГТГ 2010: Мин. IX.6]. Тот же жест и поворот головы на миниатюрах Жития Нифонта Констанцского [Житие Нифонта 3: 177, 178, 190, 191]. Звероподобный сатана, протянув вперед руки и извернувшись назад, бежит от молящихся монахов [БАН. Плюшк. № 112: 188 об.]. См. также позу дьявола, которого ангел-хранитель прогоняет от одра спящего, на иконе «Деяния ангела-хранителя» XIX в. [Бенчев 2005: 230 ил.].



Ил. 8.
Пойманные
или изгнанные бесы.

(слева)

Св. Ипатий Гангрский хватает за хохол беса, явившегося ему в обманной личине ангела, а тот протягивает к нему руки. Фрагмент клэйма житийной иконы первой половины XV в. [ГТГ. Инв. № 6135]

(справа)

Изгнание беса из кладезя. Убегающий демон протягивает вперед руки и смотрит назад на святого. Фрагмент клэйма из новгородской иконы «Святитель Николай Миракикийский, с житием» 1551–1552 гг. [ЦМИАР. Инв. № Инв. КП 187]

Эта вывернутая поза посрамленного демона была заимствована из византийской иконографии (см. убегающих бесов в Псалтири Феодора (1066 г.) [BL. Ms. Add. 19352: 151]) и регулярно встречается в западной визуальной демонологии [Махов 2011: 16 ил., 17 ил., 35 ил., 36 ил.]. Например, в английской рукописи Жития св. Гутлака (конец XII — начало XIII вв.) бес, изгнанный святым из одержимого, выбируется у того изо рта и, извернувшись назад к Гутлаку, убегает в противоположную сторону, вытянув вперед руки [BL. Harley Roll. Y. 6: Мин. 9]. В тосканском Евангелии Матильды конца XI в. в сцене искушения Христа звероподобный дьявол, обернувшись назад на Спасителя, устремляется к краю листа [New York. Pierpoint Morgan Library. Ms. M. 492: 42v].

Кроме того, на множестве древнерусских изображений убегающий дьявол поднимает вверх или протягивает вперед руки. Можно вспомнить беса, изгнанного из древа, на одном из клейм иконы «Никола, с житием» первой половины XIV в. [ГРМ. Инв. № ДРЖ 3123; опубл.: Смирнова 1976: 184–187, № 9, 290 ил.] или на иконе «Святитель Николай Чудотворец, с житием» конца XVI в. [Иконы Муромы 2004: № 16, ил. 16.9, 16.10]. В той же позе застыл демон, схваченный за хохол св. Ипатием Гангрским в одном из клейм его житийной иконы XV в. [ГТГ. Инв. № 6135; опубл.: Рорow 1993. II. P. 151]²⁷ (ил. 8).

Его жест напоминает позу молитвы, в которой изображается, например, Богоматерь Оранта или святые из Деисуса, обращенные к центральной фигуре Христа [Клаутова 1993: 260, 262; Кулаева 2007; Frugoni 2010: 94–95, fig. 87–88]²⁸. Протянутые вперед или поднятые вверх несложенные руки долго были основным жестом молитвы не только в византийской и древнерусской, но и в западноевропейской иконографии и, видимо, молитвенной практике (на Западе с XIII в. их постепенно вытесняет жест сложенных рук, который господствует и поныне) [Клаутова 1993: 260, 262; Кулаева 2007; Frugoni 2010: 94–95, fig. 87–88].

Однако для нас важно то, что значение этого жеста гораздо шире молитвенного. Н. Э. Юферева, исследовавшая жесты святых в лицевых рукописях XVI–XVIII вв., называет его позой предстояния [Юферева 2007: 78–79]. Протянутые параллельно вперед ладони позволяют показать обращение одного персонажа

²⁷ Если бес, схваченный Ипатием Гангрским, повернут к нему и как будто молит о пощаде, на изображениях Никиты Бесогона демон часто (но далеко не всегда) пытается убежать, и его торс развернут в противоположную сторону. Он протягивает руки вперед, но святой крепко держит его за хохол, и бес, извернувшись назад, смотрит на Никиту [Гнутова, Зотова 2000: 51, № 56; Marković 2008: fig. 7]. Если обычно схваченный бес признает свое поражение, бессильно протянув вперед руки, на каменной иконе XIV–XV вв. он стоит, смотря не на Никиту, а на зрителя, и сложив руки на груди крестнакрест [Marković 2008: fig. 6].

²⁸ См. Богоматерь и Иоанна Предтечу на иконах из деисусного чина церкви Покрова села Гуменец первой трети XVI в. [Вахрина 2006: № 17, 18]. Ср. с разными вариантами молитвенного жеста у пятерых святых на одной из миниатюр Киевской псалтири 1397 г. [Вздорнов 1978: 166 об.].

(не только святого) к другому и «материализуют» речь. Здесь показательны жесты новгородцев, встречающих икону Богоматери в верхнем регистре, и новгородских послов, выехавших навстречу суздальским посланникам, в среднем регистре иконы «Знамение пресвятой Богородицы» («Битва новгородцев с суздальцами») середины — второй половины XV в. [Иконы Новгорода 2008: № 40, 309–311 ил.]. Если сверху этот жест обращен к иконе, то послы (мы видим у каждого только одну руку) обращаются явно друг к другу.

Известно, что в средневековой западной иконографии этот жест может подчеркивать иерархические отношения между людьми, демонстрируя уважение, признание, подчинение духовному авторитету или мирскому правителю [Кулаева 2007: 109–118]. Аналогичную функцию он порой выполняет и на древнерусских изображениях. Человек, обращающийся с просьбой к повелителю или выслушивающий чьи-либо указания, буквально стоит с протянутыми руками. В одной из Годуновских псалтирей 1594–1600 гг. пророк Нафан протягивает руки в сторону ангела, который приказывает ему обличить царя Давида (здесь ангельский жест благословения означает наставление) [ГТГ. Инв. МК-6 (К-5346). Л. 28; опубл.: ГТГ 2010: Мин. VII, 17]. На другой миниатюре в такой же позе перед благословляющим ангелом стоит сам царь Давид — ангел возвещает, что тот прогневил Господа, приказав провести среди израильтян перепись [ГТГ. Инв. МК-6 (К-5346). Л. 48; опубл.: ГТГ 2010: Мин. VII, 27].

Иерархическая функция этого жеста хорошо видна в клеймах житийной иконы князей Константина, Михаила и Феодора Муромских (1714 г.), где в разных контекстах неоднократно повторяется одна и та же мизансцена. Слева (реже справа) стоит или восседает на престоле архиерей или князь, который кого-то поучает или отправляет с посланием. Рука архиерея сложена в двуперстном знаменнии, которое здесь означает не благословение, а наставление или приказ (как в клейме № 11, где киевский митрополит посылает князя Константина со священниками крестить неверных жителей Муромы) [Сухова 2006: 76, илл.; ср.: 228, № 87, илл.]. Земной владыка изображен с указательным, или ораторским, жестом, как в сцене, где уже сам Константин повелевает муромцам

Бес за спиной: жесты дьявола в древнерусской иконографии



Ил. 9.
Жест молитвы и послушания. Фрагменты житийной иконы князей Константина, Михаила и Феодора Муромских, 1714 г. [МИХМ. Инв. № М-6604]

(сверху)
Князь Константин молится перед иконой Богоматери (клеймо № 30)



(в центре)
Киевский митрополит посылает князя Константина крестить Муром (клеймо № 11)

(снизу)
Князь Константин повелевает муромцам идти к Оке, чтобы креститься (клеймо № 42)



креститься [Сухова 2006: 137, № 42, илл.; ср.: 104, № 25, илл.; 136, № 41, илл.; 200, № 73, илл.]. Из подписей к клеймам ясно, что этот жест иллюстрирует формулы «князь... заповеда», «князь... поведе» и т. д. (ил. 9).

Как показала Н. Э. Юферева, жесты «благословения» и «указания» могли выполнять в иконографии одну и ту же функцию. Двуперстное благословение во всех его значениях (приветствия, поучения, утешения, повеления, обличения и т. д.) подобало только лицам духовного звания (архиереям и священникам) или святым (даже если они не имели сана). Миряне же: будь то князья, бояре или родители, наставляющие детей, — в тех же случаях использовали ораторский жест с одним указующим перстом [Юферева 2007: 71, 77]. Стоящие напротив фигуры, будь то князь Константин, выслушивающий митрополита; его сын Михаил, стоящий перед отцом, — внимают приказу, выслушивают наставление или получают благословение в позе предстояния, вытянув вперед вертикально поднятые параллельно ладони.

Когда убегающие демоны протягивают руки вперед и, обернувшись, смотрят на того, кто их изгнал, этот жест служит признанием их бессилия и прославлением победителя. Однако подобная мизансцена вовсе не специфична для иконографии дьявола. На страницах Киевской псалтири 1397 г. точно так же показан юный Давид, спасающийся от преследователей (Пс. 58) [Вздорнов 1978: 78], а на двери в жертвенник из вологодской церкви Иоанна Предтечи в Рошенье (последняя треть XVI в.) Ева, протянув руки вперед, вместе с Адамом смотрит назад на врата рая и грозного архангела Михаила [Иконы Вологды 2007: № 112]. На уже упоминавшейся миниатюре из Лицевого свода, где дух Господень покидает Саула, и им овладевает бес, отходящий от царя ангел тоже, обернувшись назад, протягивает вперед руки. В другом месте Лицевого свода точно так же, извернувшись, бегут назад изгнанные из Сербии противники православия [РНБ. Ф. IV. 233: 571 об.; репрод.: Морозов 2005: 19 ил.]. В батальных сценах воины побежденного войска тоже порой скачут вперед, извернувшись назад, как персидский царь Дарий, разбитый Александром Македонским, на миниатюре «Александрии» XVII в. [Александрия 2005: 182 (Л. 88)]. (ил. 10)



Ил. 10.
Движение вперед
с оглядкой назад:
изгнание или бегство

(слева вверху)
Войско Александра
Македонского гонит
женщин-великанш.
Фрагмент миниатюры
из «Александрии»
XVII в.
[Александрия 2005:
254 (Л. 125 об.)]



(справа вверху)
Язычники-муромцы
укрываются в городе
от князя Константина.
Фрагмент ксйма
житийной иконы
князей Константина,
Михаила и Феодора
Муромских 1714 г.
[МИХМ.
Инв. № М-6604]

(внизу)
Изгнание
Адама и Евы из рая.
Фрагмент миниатюры
из Синодика XVIII в.
[БАН. Арханг.
Л. 399: 5]

Еще один частый жест, маркирующий бессилие, поражение или бегство дьявола, — поднятые вверх или высоко расставленные в разные стороны ладони (словно дьявол всплескивает руками). На одной из миниатюр Радзивиловской летописи князь Всеслав Полоцкий прогоняет бесовские мысли с помощью крестного знамения («крестомъ бо побежени бывають силы бесовьскыя» [Радзивиловская летопись 1994: 100 об. Мин. 227]²⁹. От князя

²⁹ Беса прогоняют либо крестным знамением, либо, как в лицевом Житии Нифонта Констанцкого XVI в., двуперстным жестом благословения [БАН. П. I. А. 50: 175 об.].

бежит крылатый бес. Он широко разводит руками, словно в недоумении, так что одна ладонь указывает в сторону князя (куда он и смотрит), а другая в противоположную сторону (куда он бежит). Так же всплескивает руками и дьявол, которого у разбитых врат ада за хол держит ангел на северной иконе «Воскресение — Сошествие во ад, с евангельскими сценами» первой половины XVII в. [АОМИИ. Инв. 2804-држ; опубл.: Иконы русского Севера 2: 24, № 110].

Это жест страха и скорби, который опять-таки не зарезервирован за демонами и сатаной. На иконе «Рождество Христово» второй половины XVI в. [АОМИИ. Инв. 819-држ; Иконы русского Севера 1: 373, № 77] перед грудой мертвых вифлеемских младенцев, убитых по приказу царя Ирода, рыдает пять матерей (последняя почти не видна). Две горестно прикладывают правую ладонь к щеке, еще одна склоняется со сложенными на груди крест-накрест руками³⁰, следующая, стоя на коленях, горестно воздевает руки.

*

В древнерусской иконографии порывистая жестикуляция дьявола, наряду с монструозным смешением человеческих и звериных черт, безусловно, подчеркивает его «противоестественность»: утраченное ангельское достоинство и агрессивную неупорядоченность его падшей природы. Бесы, размахивая руками, кубарем летят вниз с Небес под ударами архангела Михаила (правда, в их беспорядочных жестах, варьирующихся от фигуры к фигуре, вряд ли скрыт какой-то определенный смысл). Порой демоны предстают в непристойных позах, в которых, само собой, нельзя вообразить ни святых, ни даже нейтральных персонажей. Например, в Житии Василия Нового XVII в. бесовский князь на мытарственной «станции» мужеложства восседает, широко расставив ноги и выпятив зад, посреди которого кто-то из читателей рукописи проделал дырку [РНБ. Ф. I. 725: 44] (ил. 11).

³⁰ Точно так же, сложив руки крест-накрест, скорбит в стороне ангел в сцене прелюбодеяния из житийного сборника 1629 г. [РНБ. ОЛДП. Q 17: 311; репрод.: Корогодина 2006: 130 ил.].



Тем не менее мы вряд ли можем говорить об особом языке демонических жестов, которые были бы последовательно кодифицированы и «зарезервированы» за дьяволом (по крайней мере, нам пока не удалось выявить таких примеров). Демон, стоящий за спиной грешника, визуализирует искушение и наущение, но рядом с праведником, пусть и гораздо реже, может стоять ангел (как на иконах, где ангел, паря за Иоанном Богословом или почти взобравшись ему на плечо, наклоняется к его уху). Поверженный и осмеянный, дьявол сбегает с места преступления, скорбно оглядываясь назад, но так же порой поступают и светлые духи либо люди: от прародителей, Адама и Евы, до посрамленных язычников или разбитой врагом армии. Бесы являются на поклон к повелителю сатане, чтобы поведать ему о своих «достижениях», или

Ил. 11.
Бесы,
«выставляющие»
напоказ свой зад

(слева)
Один из бесов,
низвергнутый
вместе с дьяволом
в преисподнюю.
Фрагмент иконы
«Страшный суд»
конца XVI в. [ГИМ.
Инв. № НДМ-3312]

(справа)
Бесовский «князь»
на мытарственной
«станции» мужеложства.
Фрагмент миниатюры из Жития Василия
Нового XVII в.
[РНБ. Ф. I. 725: 44]

выстраиваются вокруг своего господина, восседающего на престоле (на изображениях преисподней или воздушных мытарств). Этот демонический двор изображается с помощью тех же композиционных приемов и мизансцен, что и покои земных владык, принимающих своих подданных или окруженных челядью и боярами.

Скорее следует говорить о функциональной грамматике жестов: жестах наставления, приказания, послушания, поражения и т. д. — и их «ролевым» распределении между различными персонажами древнерусской иконографии. Если вынести за скобки те сюжеты, где демоны истязают грешников (на земле или в аду), и изображения бесовской иерархии, дьявол в христианском искусстве Средневековья «нужен», прежде всего, для того чтобы в итоге быть побежденным, изгнанным и осмеянным. Поэтому жесты бегства и унижения достаются чаще всего именно ему и его слугам: демонам и людям. Жесты грешников и жесты демонов (вне зависимости от того, несет ли их жестикуляция какой-то конкретный смысл или акцентирует общую идею телесной / духовной неупорядоченности) копируют друг друга. Эта визуальная переключка, наряду с традиционными маркерами демонического (вздыбленные волосы, внешнее уродство или звероподобие и т. д.), служит в древнерусской иконографии одним из базовых приемов визуальной демонизации.

Сокращения

АОМИИ — Архангельский областной музей изобразительных искусств

БАН — Библиотека Академии наук (Санкт-Петербург)

ВГИАХМЗ — Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

ГРМ — Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)

ГТГ — Государственная Третьяковская галерея (Москва)

ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва)

КБИАХМЗ — Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

МИХМ — Муромский историко-художественный музей

НГОМЗ — Новгородский государственный объединенный музей-заповедник

ОЛДП — Общество любителей древней письменности

ПЗГИАХМЗ — Переславль-Залесский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

РГБ — Российская государственная библиотека (Москва)

- РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)
ТОДРА — Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН
ЦМИАР — Центральный музей древнерусского искусства им. Андрея Рублева
ЯГИАХМЗ — Ярославский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
BL — British Library (London)
Bodl. Lib. — Bodleian Library (Oxford)
MNAC — Museu Nacional d'Art de Catalunya (Barcelona)
PL — *Migne J.* (éd.). *Patrologiae cursus completus. Series latina.* Vol. 1–217. Paris, 1844–1855.

Литература

- Александрия 2005 — Александрия. Жизнеописание Александра Македонского. М., 2005.
- Антонов, Майзульс 2011 — *Антонов Д. И., Майзульс М. Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.
- Антонов, Майзульс 2012a — *Антонов Д. И., Майзульс М. Р.* «Мечтания» и “illusions”: дьявольские наваждения между книжностью и иконографией // Россия 21. 2012. № 4.
- Антонов, Майзульс 2012b — *Антонов Д. И., Майзульс М. Р.* «Мечтания» и “illusions”: дьявольские наваждения между книжностью и иконографией // Россия 21. 2012. № 5.
- Багдасаров 2010 — *Багдасаров Р. В.* Движения души. Рисованные листы русских старообрядцев. XIX в. Каталог. Усольск, 2010.
- Бенчев 2005 — *Бенчев И.* Иконы ангелов. Образы небесных посланников. 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 имени М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде / Под ред. Г. И. Вздорнова. М., 1978.
- Власов 2010 — *Власов А. Н.* Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб., 2010.
- Гнутова, Зотова 2000 — *Гнутова С. В., Зотова Е. Я.* Кресты, иконы, складни. Медное художественное литье XI — начала XX века. Из собрания Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева. М., 2000.
- Гоголь 1952 — *Гоголь Н. В.* Записки сумасшедшего // Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1952.

- ГТГ 2010 — Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Лицевые рукописи XI–XVII вв. М., 2010.
- Житие Нифонта 1–3 — Житие Нифонта с лицевыми изображениями. Вып. 1. СПб., 1879 (ОЛДП. Т. 39); Вып. 2. СПб., 1880 (ОЛДП. Т. 62); Вып. 3. СПб., 1885 (ОЛДП. Т. 70).
- Житие Феодора и Василия 1879 — Житие преподобных отец Феодора и Василия. СПб., 1879. (ОЛДП. Т. 37.)
- Иконы Вологды 2007 — Иконы Вологды XIV–XVI веков (Древнерусская живопись в музеях России. Вологодский государственный историко-архитектурный музей-заповедник. Вологодская областная картинная галерея). М., 2007.
- Иконы Мурома 2004 — Иконы Мурома (Древнерусская живопись в музеях России. Муромский историко-художественный музей). М., 2004.
- Иконы Новгорода 2008 — Иконы Великого Новгорода XI — начала XVI вв. (Древнерусская живопись в музеях России. Новгородский объединенный государственный музей-заповедник. Новгородская епархия Русской православной церкви). М., 2008.
- Иконы русского Севера 1–2 — Иконы русского Севера: Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств. М., 2007. Т. 1–2.
- Качалова и др. 1990 — *Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры. М., 1990.
- Клаутова 1993 — *Клаутова О. Ю.* Жест в древнерусской литературе и иконописи XI–XIII вв.: К постановке вопроса // ТОДРА. СПб., 1993. Т. 46.
- Клокова, Крутова 2006 — Святитель Николай Мирликийский в памятниках письменности и иконографии / Отв. ред., ред.-сост. Г. С. Клокова, М. С. Крутова. М., 2006.
- Корогодина 2006 — *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб., 2006.
- Кулаева 2007 — *Кулаева С.* Жесты власти — жесты молитвы. Исследование иконографии молитвенной жестикуляции // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 2006. М., 2007.
- Лазарев 1973 — *Лазарев В. Н.* Древнерусские мозаики и фрески: XI–XV вв. М., 1973.
- Ле Гофф 2001 — *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001.
- ЛЛС 1а–2а — Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI в. в 10 кн. Кн. 1. Музейный сборник (В 2 ч.). Ч. 1. М., 2006. Кн. 2. Хронографический сборник (В 3 ч.). Ч. 1. М., 2006.
- Махов 2011 — *Махов А. Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.
- Мельникова 2006 — *Мельникова Е. А.* Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. 2006. № 4.

- Молдован 2000 — *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- Морозов 2005 — *Морозов В. В.* Лицевой свод в контексте отечественного летописания XVI века. М., 2005.
- Петрова и др. 2008 — *Петрова Л. А., Петрова Н. В., Шурина Е. Г.* Иконы Кирилло-Белозерского музея-заповедника (Древнерусская живопись в музеях России. Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник). М., 2008.
- Повесть о Зосиме и Савватии 1986 — Повесть о Зосиме и Савватии: Факс. воспроизв. / Отв. ред. О. А. Князевская. В 2 т. М., 1986.
- Подобедова 1972 — *Подобедова О. И.* Московская школа живописи при Иване IV. М., 1972.
- Порфирьев 1890 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890.
- ПСРА 1 — Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Л., 1926.
- Радзивиловская летопись 1994 — Радзивиловская летопись. Факсимильное воспроизведение рукописи. Текст. Исследование. Описание миниатюр. В 2 кн. Кн. 1. СПб.; М., 1994.
- Розов 1966 — *Розов Н. Н.* Древнерусский миниатюрист за чтением Псалтири // ТОДРА. Т. 22. М.; Л., 1966.
- Русские иконы 2003 — Русские иконы. Частные коллекции: Коллекция русских икон арт-галереи ДежаВю. М., 2003.
- Савельева, Новикова 2001 — «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...». Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент.: О. А. Савельева, Л. Н. Новикова. Новосибирск, 2001.
- Смирнова 1976 — *Смирнова Э. С.* Живопись Великого Новгорода: середина XIII — начало XVI века. М., 1976.
- Сухова 2006 — *Сухова О. А.* Житийная икона святых благоверных князей Константина, Михаила и Феодора Муромских. Александр Казанцев. 1714 г. М., 2006.
- Успенский 2004 — *Успенский Б. А.* Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? М., 2004.
- Франклин 2010 — *Франклин С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб., 2010.
- Юрганов 2006 — *Юрганов А. Л.* Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006.
- Юферева 2007 — *Юферева (Ивкова) Н. Э.* Жития святых в лицевых списках (конец XVI — XVIII вв.). Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2007.
- Юферева 2008 — *Юферева (Ивкова) Н. Э.* Полисемия жестов в новгородской миниатюре XVII века // ТОДРА. Т. 58. СПб., 2008.

- Carbonelli Esteller, Suredai Pons 1997 — *Carbonelli Esteller E., Suredai Pons J.* Tresors medievals del Museu nacional d'art de Catalunya. Barcelona, 1997.
- Ciofi degli Atti 1993 — *Ciofi degli Atti F.* (ed.). Angeli e demoni. Il fantastico popolare russo. Venezia, 1993.
- Dendle 2001 — *Dendle P.* Satan Unbound: The Devil in Old English Narrative Literature. Toronto, 2001.
- Frugoni 2010 — *Frugoni Ch.* La voce delle immagini. Pillole iconografiche dal Medioevo. Torino, 2010.
- Garnier 1989 — *Garnier F.* Le langage de l'image au Moyen Age. Signification et symbolique. T. 2. Grammaire des gestes. Paris, 1989.
- Link 1995 — *Link L.* The Devil: A Mask without a Face. London, 1995.
- Marković 2008 — *Marković M.* St. Niketas the Goth and St. Niketas of Nikomedia: Apropos depictions of St. Niketas the martyr on medieval crosses // Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti. 2008. Vol. 36.
- Morris 2008 — *Morris B.* (ed.). The Revelations of St Birgitta of Sweden. Vol. 2: Liber Caelestis, Books IV–V / Transl. by D. Searby. New York, 2008.
- Popow 1993 — *Popow G.* Twerer Ikonen. 13. bis 17. Jahrhundert. St. Petersburg, 1993.
- Schmitt 1990 — *Schmitt J.-C.* La raison des gestes dans l'Occident médiéval. Paris, 1990.
- Toinet 1992 — *Toinet I.* La parole incarnée: Voir la parole dans les images des XIIe et XIIIe siècles // Médiévales. 1992. № 22–23.
- Wirth 2008 — *Wirth J.* L'image à l'époque romane. Paris, 2008.

В. В. Хухарев

Сюжет из жития
«Никитино мучение»
на предметах личного
благочестия

Среди православных средневековых предметов личного благочестия известна целая группа с сюжетом «побивания беса». В средневековой культуре борьбе с дьяволом отводится значительное место: она выражается в использовании христианских молитв или народных магических средств; образы «духовной брони» широко распространены в иконографии, в том числе в сюжетах, помещенных на крестах и нательных иконах. Эти образы восходят к апокрифическим текстам, наиболее известно из которых «Никитино мучение, что сын царев Максимианов и беса мучил». Сюжет с изображением святого, удерживающего одной рукой беса за волосы или за ногу, а другой, занесенной для удара, оковы, иногда дополненный предстоящими фигурами или элементами сложной архитектуры, хорошо известен уже с XIX в. благодаря многочисленным публикациям икон и предметов металлопластики¹ (ил. 1). В течение всего XX в. и до сегодняшнего дня у исследователей продолжает сохраняться интерес к предметам с этим сюжетом: их часто публикуют целыми сериями [Романченко 1928: 37–42; Попов, Рындина 1979: 580–584; Ткаченко, Хухарев 1999: 68–80; Гнүтова, Зотова 2000: 22,

¹ См. предметы, представленные тверским краеведом А. К. Жизневским в описании собрания Тверского музея [Жизневский 1888: 76–77], или предметы из коллекций древностей графа А. С. Уварова и киевских собирателей Б. И. и В. Н. Ханенко [Ханенко 1900: 10–16; Уваров 1908: 84, 107].

26–29; Пуцко, Шинаков 2004: 334–338; Хухарев 2009: 254–257; Станюкович 2011: 188–207 и др.]

Кресты и иконки с этим сюжетом — частая находка при археологических исследованиях в Твери и Москве [Хухарев 2003: 195–202; Векслер, Беркович 2005: 223–230]. Подобного рода единичные находки были обнаружены более чем в десятке средневековых городских центров и их окрестностей, среди которых — Ржев, Старица, Калуга, Воротынский, Тула, Липецк, Елец, Рязань, Брянск, Вологда, Псков и Коломна [Даркевич, Пуцко 1981: 227–230; Ткаченко, Хухарев 1999: 68–80; Массалитина, Хухарев 2002: 88–95; Суоров 2002; Пуцко 2004: 78–84 и др.].

Интерес к сюжету «побивания беса» берет начало с сообщений калужского краеведа И. Н. Четыркина и муромского собирателя Н. Г. Добрынкина, выступавших с этой темой на X археологическом съезде в г. Риге в 1896 г. [Добрынкин 1900: 93; Четыркин 1900: 93–95]. В материалах кондаковского семинара, проходившего в Праге, можно отметить исследование И. Н. Окуневой, посвященное одной из икон новгородской школы конца XV — начала XVI в. с изображением св. Никиты-бесогона: автор проводит широкие аналогии и стремится понять место этого сюжета в древнерусском искусстве [Окунева 1935: 205–215]. Один из самых обстоятельных разборов сюжета, с привлечением примеров из иконописи и мелкой пластики, был сделан Н. Б. Тетерятниковой: опубликованные ею материалы вызвали неподдельный интерес у специалистов [Тетерятникова 1979: 180–195; Teteriatnikov 1982: 3–33]. Попытка рассмотрения сюжета с Никитой-бесогоном на фоне тверских находок была сделана и мною в докладе на Тверской археологической конференции (март 1993 г.), где было предложено выделять три типа изображений святого (от наиболее близкого к тексту «Никитино мучения» до полностью утратившего связи с ним) и проведено сопоставление большего числа известных находок со средневековыми тверскими памятниками [Хухарев 1994: 210–215].

За последнее время произошло значительное накопление нового материала — благодаря случайным находкам [Станюкович и др. 2003: 54–93; Станюкович 2011: 188–207 и др.] и археологическим исследованиям, в том числе с датированными комплексами [Векслер, Беркович 1999: 181–225; Хухарев 2003: 195–202; Векслер, Бер-

кович 2005: 223–230 и др.]. Текст апокрифического Жития был переиздан с новыми комментариями [Рождественская 1999: 201–207, 235–236]. С новой стороны был рассмотрен и сам сюжет об избивании беса, его роль и место в средневековой книжности и иконографии [Антонов 2010]. Всё это в конечной степени и предопределило мою очередную попытку обратиться к образу побиваемого демона на предметах личного благочестия.

Сюжет с побиванием беса входит в несколько апокрифических переводных маририев [Антонов 2010: 66–69]. Наиболее популярное из них — апокрифическое «Житие Никиты» — иногда включалось в Прологи и Четьи-Минеи. Список жития святого мученика Никиты († 372 г., память 15 сентября) был впервые открыт и переведен А. Н. Пыпиным [Пыпин 1862]. Упоминание о «Мучении Никиты» встречается в индексе отреченных книг начиная с XIV в. Славяно-русские списки индекса комментируют это сочинение: «Никитино мучение, именующе его яко царев сын, еже не бысть тако» (Погодинский Номоканон), «Никитине мучение, что сын царев Максимианов и беса мучил» (ГИМ, Синод. собр., № 491, конец XVI в.). Славяно-русские списки «Мучения Никиты» известны с конца XV в. (ЦНБ Украины, собр. Муз., IV, № 208, Минея 1489 г., список Афонского Хиландарского м-ря, № 75). По сохранившемуся списку начала XVI в. из Румянцевского Торжественника (РГБ, № 436) мы имеем рассказ о Никите, сыне императора Максимиана, и истории его уверования в Бога, описание перенесенных им мучений за веру, искушение его бесом, рассказ о его смерти и посмертных чудесах [Пыпин 1862: 146–149; Рождественская 1999: 201–207].

События в апокрифе развиваются следующим образом: пять раз подвергали пыткам Никиту, требуя от него отречься и послужить богам «кумирским», но за безграничную веру Бог провел его невредимым через все муки. Закованным бросили его в темницу, где и явился ему дьявол в ангельских одеждах и, выдавая себя за посланника Божьего, начал уговаривать послужить богам «кумирским». Мученик обратился с молитвой к Господу, дабы тот помог ему узнать, кто искушает его такими советами. Ему явился архангел Михаил, повелев подвергнуть «Божьего посланника» испытанию. Никита: «...простре руку свою, и наступи на



Ил. 1.

Эволюция сюжета
«Побивание беса»:

- 1) фрагмент иконы «Деисус. Чудо Георгия о змие. Никита, побивающий беса» первой половины XV в. (?) из церкви Святых Мины, Виктора и Викентия в Твери (из коллекции академика Н. П. Лихачёва, ГРМ, СПб.);
- 2) икона «Никита, побивающий беса», 1844 г. (ГРМ, СПб.);
- 3) медная с остатками позолоты икона «Архистратиг Михаил» (?), XIX в. (из собрания графа А. С. Уварова, ГИМ, М.);
- 4) деревянный рельеф «Никита, побивающий беса», XVIII в. (?) (по фотографии конца XIX в.)

шею его... и снем оковы, яже бяху на ноге его, и бьюше дьявола оковами...». Дьяволу пришлось несладко, и он признался в своих черных замыслах, а сам Никита избавился от дьявольского соблазна и укрепил свою веру [Рождественская 1999: 201–207]. Популярность этого апокрифического жития приводила зачастую к тому, что его не только читали для защиты от нечистой силы, но и носили как своеобразный оберег с помощью которого «...за шесть дней бежати от него греси его, а за четыредесяти дний бежати от него демони...». Сам Никита воспринимался как «преславный мученик Христов и врачеватель», «бесам губитель» и «прогонитель» [Пыпин 1862: 149; Рождественская 1999: 207; Антонов 2010: 67].

Такая популярность св. Никиты хорошо отразилась в изображениях на предметах личного благочестия, в особенности на кре-



стах и иконках. Надо отметить, что с веками образ св. Никиты начал сливаться с образами других демоноборцев, в результате чего возник единый образ победителя, символизирующий победу христианства над силою язычества (дьяволом). Выражалось это не только в постепенном отходе от буквальной иллюстрации текста апокрифа, но и в приобретении демоноборцем обобщающих черт некоего святого воина. Так, вероятнее всего, официальное православие пыталось скорректировать этот визуальный сюжет [Teteriatnikov 1982: 23, 28; Хухарев 1994: 214; Хухарев 2003: 197].

К настоящему времени можно говорить о выявлении достаточно представительной группы из более чем 400 различных носителей изображений св. муч. Никиты, число которых постоянно растет. Среди них можно назвать рельеф правой закомары западного фасада Дмитриевского собора во Владимире (1194–1197); свинцовые печати-буллы неизвестного князя, найденные на Новгородском Городище, с изображением св. Василия с одной стороны, и св. Никиты, бьющего беса, — с другой; многочисленные иконы (XV–XVII и XVIII–XIX вв.); фреску с житиями св. Никиты и св. Параскевы в Арборее (Румыния), созданную при Стефане Великом в 1502 г., а также горельефную икону начала XVII в. «Святой

великомученик Никита, побивающий беса, со сценами мучений» (живопись дополнена в 1771 г.), поступившую в музейное собрание из церкви Святого Никиты-мученика на Новокузнецкой улице в Москве [Teteriatnikov 1982: 7, 17–28; Янин, Гайдуков 1998: 144, №2306; Окунева 1935: 205–206, 214; Есаян, Ямщиков 1969: 52–53; Соколова 2003: 137–142]. Но значительно большее количество выявляемых источников — это иконки и кресты, связанные с многочисленными находками, происходящими из слоев разрушающихся кладбищ или мест средневековой жилой застройки, которые исследовались при археологических работах. Нельзя не отметить и группу из случайных находок, значительно пополнившихся в последнее время группой предметов, собранных любителями металлопластики. К сожалению, последние большей частью хранятся в частных коллекциях, не всегда имеют надежные географические привязки и малодоступны для исследователей. Но география их нахождения, охватывающая большинство крупных средневековых городских центров (с округой), указывает на их повсеместную распространенность на территории Московского царства. По количеству находок на сегодня выделяются Тверь, Москва и Калуга. Наиболее представительной продолжает оставаться группа находок, связанная с тверским регионом. В Твери также локализируются и целая серия находок с незаконченным изготовлением (кресты с остатками необработанных литиков, черновые отливки по несколько штук), а также литейный брак, что явно говорит о существовании здесь местного производства [Жизневский 1888: 104; Хухарев 1994: 212–214; Ткаченко, Хухарев 1999: 68–80; Векслер, Беркович 2005: 223]. Весьма интересным, но и дискуссионным представляется мнение петербургского исследователя христианских древностей А. Е. Мусина, считающего, что тверские земли стали центром своеобразного культурного импульса личного благочестия, одним из проявлений которого было широкое бытование крестов и иконок с изображением мученика Никиты [Мусин 2000: 101].

Имеет смысл подробнее рассмотреть две самые представительные группы с сюжетом «Святой мученик Никита, побивающий беса». Это кресты (около 180 экз.) и иконки (более 200 экз.). Охарактеризуем их подробнее.

1. Кресты

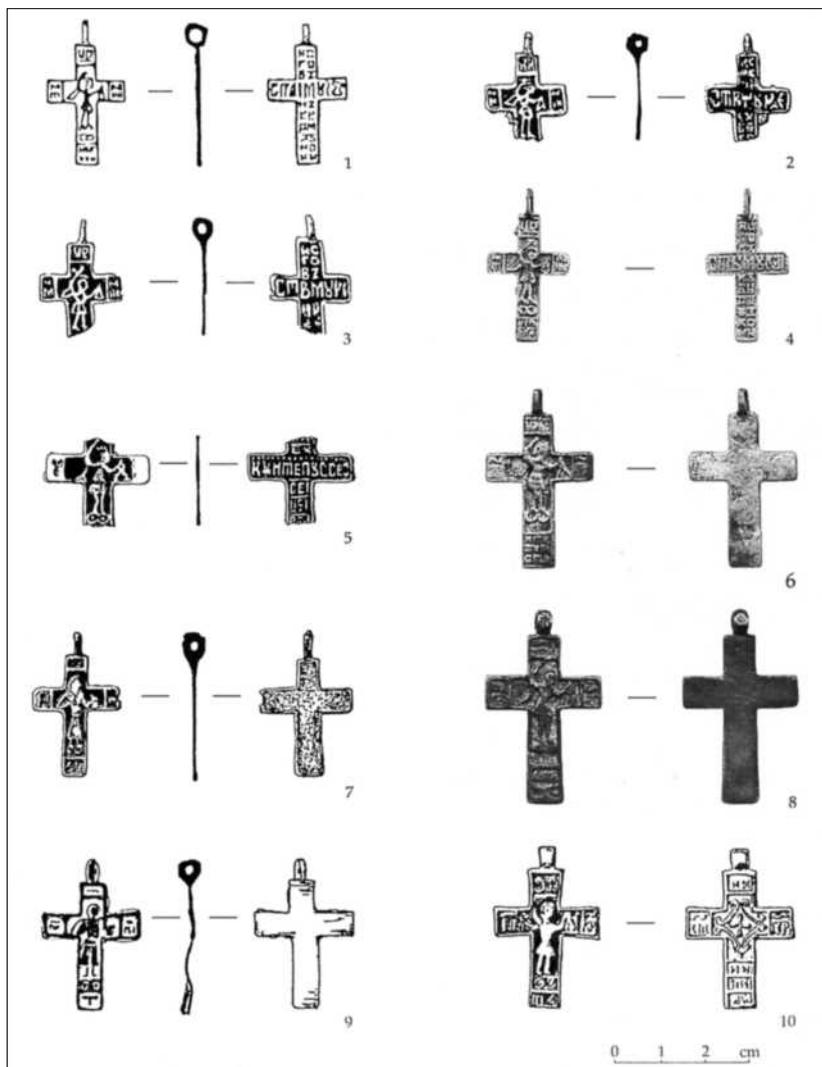
1.1. Наперсные кресты (их носили поверх одежды) — наиболее крупные среди рассматриваемых (81 x 62 мм; 102 x 75 мм и др.). Известно около 50 экз. (ил. 2). Изготовлены они, как правило, из сплавов меди, в единичных экземплярах известны кресты из серебра (Дмитров), камня (Тверь) и кости (Торжок). Изображение св. муч. Никиты на энколпионах XIV в. могло находиться в центральной части креста, у более поздних наперсных двусторонних крестов XV–XVII вв. — в нижней части или на обороте, в составе избранных святых. Наиболее часто встречаемым среди наперсных крестов с этим сюжетом можно считать крест «Распятие Христово» с лицевой стороны и «Богоматерь Знамение» — с оборотной, с овальными завершениями концов и дугами в средокрестии (ино-

Ил. 2.

Наперсные кресты с сюжетом «Святой мученик Никита, побивающий беса»:

- 1) лицевая сторона двустороннего наперсного креста «Распятие Христово избранными святыми и праздниками, вакм. Никитой, побивающим беса», XV–XVI вв. (ТГОМ, Тверь);
- 2) лицевая сторона наперсного креста с овальными завершениями концов (псевдоэнколпион) «Распятие Христово с избранными святыми и вакм. Никитой, побивающим беса», XVI–XVII вв. (ТГОМ, Тверь);
- 3) лицевая створка наперсного креста-мощевика «Распятие Христово с предстоящими — Богоматерью и апостолом Иоанном Богословом; поясными изображениями св. Василия Великого и Григория Богослова, вакм. Никитой, побивающим беса», XV–XVI вв. (ТГОМ, Тверь);
- 4) створка креста-энколпиона «Великомученик Никита, побивающий беса, с избранными святыми», XIV–XV вв. (ч. к., Тверь)



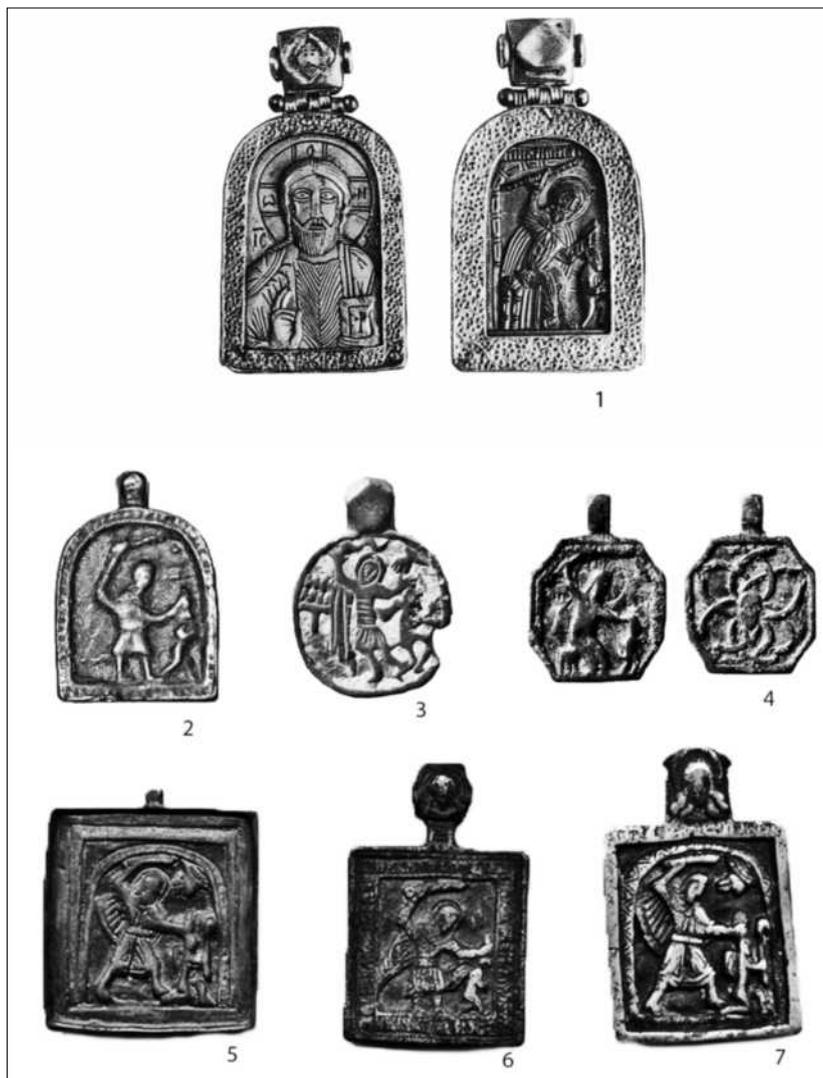


Ил. 3. Кресты-тельники с сюжетом
«Святой мученик Никита, побивающий беса»

гда называемые псевдоэнколпионами), где святой-бесогон помещен в нижней части на лицевой стороне. Их находки зафиксированы на огромной территории — от становищ русских мореходов на севере и Мангазеи до таких городов, как Старая Рязань, Москва, Серпухов, Тверь, Калуга, Киев [Ханенко 1900: 13–16, рис. 278, 292, 299; Teteriatnikov 1982: 10, ил. 2; Даркевич, Пуцко 1981: 229–230; Гнутова, Зотова 2000: 26–29, рис. 14, 22, 24, 26; Станюкович и др. 2003: 54–55, 70–71, 92–93].

1.2. Кресты-тельники (21 x 14 мм; 27 x 18 мм и др.). В научный оборот введено около 130 экз. (ил. 3). Такие кресты могли быть как односторонние, так и двусторонние. Св. Никита, побивающий беса, занимал место в средокрестии. Наиболее ранняя группа, датируемая обычно XV–XVI вв., иногда не совсем корректно называемая «крестами старицкого литья» (по одной из публикаций Н. Ф. Романченко), хорошо представлена в позднесредневековых тверских древностях. Более широкое распространение получили кресты-тельники с бесогоном в Новое время. С лицевой стороны они имели изображение святого, побивающего беса (иногда изображение очень условно из-за малого размера), на оборотной стороне чаще всего — охранную молитву к святому или животворящему кресту («Кресту твоему поклоняемся...»). Их находки обычно связаны с некролями XVII–XVIII вв. или случайными утерями. Среди наиболее известных публикаций с их находками можно отметить материалы из раскопок средневековых кладбищ в Старице, некрополя Моисеевского монастыря в Москве и Мироносицкого кладбища в Твери, а также находки в Калуге и ее окрестностях [Романченко 1928: 40–41; Ткаченко, Хухарев 1999: 68–80; Хухарев 2003: 195–202, рис. 1; Гнутова, Зотова 2000: 22, рис. 2а, 2б; Хухарев 2009: 254–257; Станюкович и др. 2003: 196–204].

2. Иконки-привески, амулеты-змеевики, иконки-реликварии и привески с изображением святого мученика Никиты-бесогона имели очень широкое бытование. К настоящему времени известно более 200 носителей с таким изображением. Среди сохранившихся каменных иконок XIV–XV вв. известны шесть сланцевых иконок с этим сюжетом, чаще всего на оборотной стороне [Николаева 1983]. Некоторые исследователи связывают ряд иконок с Тверью [Попов, Рындина 1979: 580, 583, 584]. В пользу этого говорит и



Ил. 4. Иконки и змевики
с изображением святого мученика Никиты, побивающего беса:

1) каменная иконка «Христос Пантократор. Св. муч. Никита, побивающий беса» в сканной оправе из серебра. XV в. (?) Тверь (?) (СИХМЗ, Сергиев Посад);

2) иконка-привеска арочной формы «Великомученик Никита, побивающий беса», XVI в. Москва (?) (ч. к.); 2 — иконка-привеска овальной формы с эмалью «Великомученик Никита, побивающий беса» с благословляющей Божьей десницей, XVII в. (?) Москва (?) (ч. к.);

3) эмсевик восьмиугольной формы «Великомученик Никита, побивающий беса», XV в. (?) Рязань (?) (ч. к.);

4) иконка-плакетка «Великомученик Никита, побивающий беса» в арочной композиции и с благословляющей Божьей десницей, XIX в. Калуга (МРАиБ, Калуга);

5) иконка-плакетка «Великомученик Никита, побивающий беса» с надписью по периметру, XVII в. Калуга (ч. к, Калуга);

6) иконка «Великомученик Никита, побивающий беса» в арочной композиции и с благословляющей Божьей десницей, XVIII в. Калуга (МРАиБ, Калуга)

обнаружение в Твери двух наиболее ранних вариантов из известных медных иконок XIV–XV вв. с этим сюжетом [Романов и др. 2005: 17–19]. Интересны и достаточно редки варианты, где св. Никита, побивающий беса, помещен на оборотной стороне амулетов-эмсевиков [Николаева, Чернецов 1991: 76–77; ГнUTOва, Зотова 2000: 51]. Но подавляющее большинство (более 150 экз.) известных на сегодня иконок с бесогоном (ил. 4) приходится на небольшие иконки арочной, прямоугольной, листовидной или овальной формы из меди или билона [Станюкович 2011: 188–207]. Датированные археологические комплексы показывают наибольшее их распространение в XVI в. Среди ярких находок этого периода отметим зафиксированную при исследованиях (рук. Л. А. Беляев) в московском Зачатьевском (Алексеевском) монастыре на Остоженке единственную известную на сегодня иконку с сюжетом «Никита, побивающий беса» из кости в серебряной сканной оправе. Имеются также многочисленные сведения о старообрядческих иконках-плакетках XVIII–XIX вв. с этим сюжетом, но они, как и другие образцы старообрядческого литья — примеры намеренной консервации древнерусских традиций, — заслуживают отдельного рассмотрения.

Суммировав наблюдения над изображением святого мученика Никиты по этим двум группам находок, мы приходим к следующим выводам:

1. Св. Никита изображается молодым (безбородым), средних или преклонных лет (согнутая спина, борода). Одежда святого мученика то короткополая (типа кафтана), перепоясанная, то длиннополая (типа монашеской рясы);

иногда святой изображен в плаще, иногда без него. Имеется ряд изображений святого мученика в латах и шлеме.

2. Бес (дьявол) изображается в профиль в виде повергнутого нагого юноши-ангела или человекоподобного существа, часто пытающегося вырваться из рук святого. Волосы у него обычно вздыблены вверх в форме «колпака» (обычная прическа нечистой силы в древнерусской иконографии, см. об этом [Антонов, Майзульс 2011: 43–97]). Часто за волосы или ноги святой его и держит. У псевдоангела за спиной иногда изображены и бессильно повисшие крылья, руки вытянуты вперед, в одной из рук иногда зажат жезл. Встречаются и очень условные изображения беса.

3. Сцена избияния беса святым мучеником может помещаться на фоне сложной архитектурной конструкции (темницы?). Св. Никита может бить беса как сидя, так и стоя, держа беса на весу или придавив одной ногой в области шеи или поясицы.

Наложив изображения с этим сюжетом на хронологическую шкалу (по датированным памятникам из археологических исследований), можно увидеть, что иконография развивалась по принципу удаления от текста апокрифа: от визуальной схемы, максимально приближенной к «Никитиному мучению», до почти полностью утратившей связь с ним. Можно выделить три условных иконографических типа.

Первый тип: святой в длинном одеянии сидит или привстает со скамьи. Бес изображается человекоподобным. Святой избивает его кандалами, наступив одной ногой ему на шею («...и протянул блаженный руку, и схватил дьявола, и повергнул его пред собой и наступив ему на шею, и задавил его...»). Носители: энколпионы (XIII–XIV вв.), реликварии и иконки-привески (XIV–XV вв.). Эта схема наиболее близка к апокрифу.

Второй тип: Никита стоит, удерживая беса за волосы. Есть варианты, где он, придавливая беса ногой в области поясицы, одновременно удерживает его и за волосы. Одежда мученика сильно варьируется. Бес всё чаще изображается с достаточной степенью условности. Никита избивает его цепью или оковами. Связь с текстом апокрифа начинает теряться. Носители: иконки (XVI–XVII вв.), кресты наперсные и кресты-тельники (XVI–XVII вв.). Старообрядческие иконки (XVIII–XIX вв.) сюда можно относить как исключение (намеренная консервация древнерусских традиций).

Третий тип: св. Никита (часто в латах) изображен стоящим или сидящим на престоле. Он может поражать дьявола, попирая его ногами, ударяя мечом или осняя крестным знаменем. Часто бес вообще не присутствует в такой композиции. Здесь связь с текстом апокрифа почти полностью утрачена: Никита начинает осмысляться как один из святых воинов-демоноборцев. Известны также случаи изображения на крестах-тельниках и на престольных крестах-мощевиках сцен избияния (попирания) беса Архистратигом Михаилом. Носители: горельефная икона (начало XVII в.), иконки и крестики-тельники XVII–XIX вв.

Подведем итоги.

Бытование сюжета со святым мучеником Никитой имеет следующие временные границы: каменный рельеф на западной стене Дмитровского собора во Владимире (1194–1197) — старообрядческие иконки XVIII–XIX вв. Период наибольшего распространения — середина XIV — вторая половина XVI в. Наиболее часто встречаемые носители — образцы массового медного литья: кресты и иконки, во многом отражающие народные религиозные представления.

Находки в Твери большого количества крестов и иконок, как и брак с изображениями святого мученика Никиты-бесогона, позволяют связывать значительную группу подобных памятников с тверскими древностями. Находки крестов и иконок с этим сюжетом в других регионах Средневековой Руси, возможно, следует рассматривать как следствие торговых связей и культурных контактов. Однако существование серии предметов со своей особой стилистикой и иконографией из документированных находок в Москве и Калуге и их округах позволяет предполагать и в них центры производства. Вполне очевидно, что с накоплением материалов таких центров будет выявлено больше.

Почитание св. Никиты, «прогонителя бесов», начиная с позднего Средневековья, постепенно приобрело общерусские масштабы. Образ святого мученика как защитника от «бесовских козней» находит выражение в активном использовании его изображений на предметах личного благочестия, что свидетельствует о популярности в этот период оберегов от нечистой силы.

Сокращения

- ГРМ — Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)
ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва)
МРАиБ — Музей ремесла, архитектуры и быта (Калуга)
РГБ — Российская государственная библиотека (Москва)
СГИХМЗ — Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник
ТГОМ — Тверской государственный объединенный музей
ЦНБ Украины — Центральная научная библиотека имени В. И. Вернадского Академии наук Украины
ч. к. — частная коллекция

Литература

- Антонов 2010 — *Антонов Д. И.* «Беса поймав, мучаше...» Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 10 (39).
- Антонов, Майзульс 2011 — *Антонов Д. И., Майзульс М. Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.
- Векслер, Беркович 1999 — *Векслер А. Г., Беркович В. А.* Материалы археологических исследований некрополя Моисеева монастыря в Москве // Культура средневековой Москвы: XVII век. М., 1999.
- Векслер, Беркович 2005 — *Векслер А. Г., Беркович В. А.* Находки нательных крестов с изображением святого Никиты-бесогона из раскопок на улице Большая Дмитровка в Москве // Ставрографический сборник. Кн. III: Крест как личная святыня. Сб. ст. / Сост., науч. ред. и вступ. ст. С. В. Гнутовой. М., 2005.
- Гнутова, Зотова 2000 — *Гнутова С. В., Зотова Е. Я.* Кресты, иконы, складни. Медное художественное литье XI — начала XX века. М., 2000.
- Даркевич, Пуцко 1981 — *Даркевич В. П., Пуцко В. Г.* Произведения средневековой металлопластики из находок в Старой Рязани (1970–1978) // Советская археология. 1981. № 3.
- Добрынкин 1900 — *Добрынкин Н. Г.* Иконографические формы великомученика Никиты // Труды Десятого археологического съезда. М., 1900. Т. III. Протоколы.
- Есяян, Ямщиков 1969 — *Есяян С., Ямщиков С.* Редкий памятник древнерусского искусства (из собрания Н. Воробьева) // Декоративное искусство СССР. 1969. № 5 (138).
- Жизневский 1888 — *Жизневский А. К.* Описание Тверского музея. М., 1888.
- Массалитина, Хухарев 2002 — *Массалитина Г. А., Хухарев В. В.* Об одном кресте из фондов Кировского музея // Песоченский историко-археологический сборник. Киров, 2002. Вып. 4. Ч. 1.

Сюжет из жития «Никитино мучение» на предметах личного благочестия

- Мусин 2000 — *Мусин А. Е.* Христианские древности XI–XIV вв. (проблема развития и региональные особенности) // Русь в XIII веке: Континуитет или разрыв традиций: Тез. докл. М., 2000.
- Николаева 1983 — *Николаева Т. В.* Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. М., 1983.
- Николаева, Чернецов 1991 — *Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.
- Окунева 1935 — *Окунева И. Н.* Икона св. Никиты, избивающего беса // *Seminarium Kondakovianum*. VII. Praha, 1935.
- Попов, Рындина 1979 — *Попов Г. А., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI вв. М., 1979.
- Пуцко 2004 — *Пуцко В. Г.* Раритетная меднолитая иконка великомученика Никиты // Верхнее Подонье: Природа. Археология. История. Тула, 2004. Т. 2.
- Пуцко, Шинаков 2004 — *Пуцко В. Г., Шинаков Е. А.* Металлические литые настенные кресты из Брянщины // Деснинские древности. Вып. III. Брянск, 2004.
- Пыпин 1862 — Житие святого мученика Никиты // Ложные и отреченные книги Русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. СПб., 1862. (Памятники старой русской литературы, изданные графом Кушелёвым-Безбородко. Вып. III.).
- Рождественская 1999 — Житие святого мученика Никиты // Апокрифы Древней Руси / Сост. и предисл. М. Рождественской. СПб., 1999.
- Романов и др. 2005 — *Романов В. В., Романова Е. А., Олейников О. М.* Две бронзовые иконки из раскопок в Твери // Тверской край — душа России: Материалы науч. конф. Тверь — Торжок, 23–24 декабря 2005 г. / Сост. и ред. М. В. Строганов и др. Торжок, 2005.
- Романченко 1928 — *Романченко Н. Ф.* Образцы старицкого медного литья // Материалы по русскому искусству. Т. I. Л., 1928.
- Соколова 2003 — *Соколова И. М.* Русская деревянная скульптура XV–XVIII веков: Каталог. М., 2003.
- Станюкович и др. 2003 — *Станюкович А. К., Осипов И. Н., Соловьев Н. М.* Тысячелетие креста. Произведения русской христианской металлопластики X–XX веков из частных собраний. М., 2003.
- Станюкович 2011 — *Станюкович А. К.* Неизвестные памятники русской металлопластики. Миниатюрные иконки-привески XI–XVI веков. М., 2011.
- Суров 2002 — *Суров М. В.* Вологодчина: неизданная давность. Вологда, 2002.
- Тетерятникова 1979 — *Тетерятникова Н. Б.* Изображения Святого Никиты // Вестник Русского христианского движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1979. Т. III. № 129.
- Ткаченко, Хухарев 1999 — *Ткаченко В. А., Хухарев В. В.* Святой мученик Никита Бесогон на крестах и иконках из Калуги // Сквозь века...: Материалы 2-й Калужской городской конф. Калуга, 1999.

- Уваров 1908 — Каталог собрания древностей гр. А. С. Уварова. Отд. VIII–IX. М., 1908.
- Ханенко 1900 — Древности русские. Кресты и образки. Из собр. Б. И. Ханенко и В. Н. Ханенко. Киев, 1900. Вып. 2.
- Хухарев 1994 — *Хухарев В. В.* К вопросу об изображениях святого мученика Никиты, изгоняющего беса, на крестах и иконках из Твери // Тверской археологический сборник. Тверь, 1994. Вып. 1.
- Хухарев 2003 — *Хухарев В. В.* Об одном типе нательных крестов с сюжетом «побивания беса» // Тверь, тверская земля и сопредельные территории в эпоху средневековья: Материалы науч. семинара. Тверь, 2003. Вып. 5.
- Хухарев 2009 — *Хухарев В. В.* Нательный крест с сюжетом «побивания беса» и предстоящими из Калуги // Песоченский историко-археологический сборник. Калуга, 2009. Вып. 6.
- Четыркин 1900 — *Четыркин И. Д.* Изображения великомученика Никиты // Труды Десятого археологического съезда. М., 1900. Т. III. Протоколы.
- Янин, Гайдуков 1998 — *Янин В. А., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Древней Руси X–XV веков. М., 1998. Т. III.
- Teteriatnikov 1982 — *Teteriatnikov N.* Representations of St. Nikita flogging the Devil // Transactions of the Association of Russian American Scholars in USA. 1982. Vol. 15.



*Персонажи и образы
славянской демонологии*

Л. Н. Виноградова

Демонологические
образы и мотивы в жанре
славянских проклятий

При изучении такого сложного фрагмента традиционной культуры, как народная демонология, специалистам приходится иметь дело с разноуровневыми пластами информации. С одной стороны, необходимо учитывать диалектное множество вариантов одного и того же мотива, сюжета, демонологической функции, зафиксированных в мифологических поверьях разных локальных традиций (географическая проекция исследования). С другой — исследователи сталкиваются с многообразием семантического варьирования данных об одном и том же мифологическом образе, представленном в разных фольклорных жанрах, так как в каждом из них — в зависимости от стилистических и жанровых моделей высказывания — высвечивается то один, то другой доминирующий признак персонажа (межжанровая проекция исследования). Например, заметно отличаются сведения о русалке (в одной и той же местной традиции), если судить об этом персонаже только на основе суеверных рассказов, или только по мотивам троичко-русальных песен, или по устойчивым формулам запугивания детей. Прагматическая направленность и образная система каждого жанра определяет выбор своей собственной стратегии описания и своей особой точки зрения на избранный объект, при которой в центре внимания оказываются, чаще всего,

Исследование проведено в рамках проекта РФФИ 12-06-00048-а «Мир и человек в этнолингвистическом словаре “Славянские древности” (К 90-летию со дня рождения акад. Н. И. Толстого)».

лишь некие единичные, избранные из множества других характеристики. Суммарно-обобщенные представления о черте / дьяволе, характерные для той или иной этнической традиции, по-разному реализуются в разных фольклорных жанрах. Существенно различаются характеристики этого персонажа: в мифах творения; в топонимических преданиях; в быличках и поверьях; в народных легендах и рассказах об «обмирании»; в бытовых сказках и анекдотах; в проклятиях; в народной фразеологии и пословицах. Перспективными для изучения демонологической системы можно признать в равной степени и учет всей совокупности межжанрового варьирования фактов при описании конкретного персонажа, и анализ узкопрофильных сообщений, функционирующих в рамках одной жанровой разновидности текстов традиционной культуры.

В настоящей статье предпринимается попытка проанализировать круг именно таких, узкопрофильных представлений о нечистой силе, нашедших отражение в жанре славянских проклятий. Что может дать такой, казалось бы, малоинформативный для изучения «низшей» мифологии фольклорно-речевой жанр, как проклятия? Какие особенности демонологической системы могут быть отмечены в этих специфических вербальных клише? Дело в том, что проклятия относятся к категории так называемых аксиологических текстов, поскольку тематика злопожеланий связана с важнейшими антропологическими категориями, оцениваемыми в культуре как крайне негативные явления: смерть, болезни, увечья, бедность, упадок в хозяйстве, безбрачие, бездетность, разрыв семейных связей, утрата божественного покровительства и т. п. Эти вербальные формулы произносятся, как правило, спонтанно, в ситуации конфликта, острой вражды либо в состоянии сильного раздражения, эмоционального возбуждения. Они воспринимаются в социуме как акт агрессии и входят в ряд прочих злоречений, таких как: брань, ругань, обзывание, издевка, насмешка. Человек, проклиная своего противника, старается нанести ему максимальный урон, задеть за больное место, лишить самого важного в его жизни. Отсюда такое повышенное внимание к главным ценностным ориентирам, составляющим основное содержание проклятий: жизнь, здоровье, защита и опека со стороны высших сакральных сил. Выступая в роли сильнодействующего магического оружия, направ-

ленного против недругов (либо в роли наказания провинившихся членов социума), проклятия позволяют исследователю понять, какие жизненно важные антропологические и социальные категории являются приоритетными в системе ценностей людей традиционного общества. Вполне закономерно, что — в силу специфической жанровой прагматики — сведения о демонологических персонажах представлены в этих текстах однобоко и прямолинейно, так как все внимание нацелено на изображение остро негативных свойств демонов, тогда как их патронажные и нейтральные функции, особенности внешнего вида, локативные характеристики и прочие признаки остаются вне поля зрения. Но зато именно эта «грань» в общем составе демонологических мотивов (высокая степень вредности и опасности демонов) чрезвычайно подробно разработана в текстах проклятий и позволяет нам по-новому оценить характер взаимоотношений человека с потусторонними силами.

Если судить по общему составу мотивов традиционных проклятий, то в этой иерархической системе ценностей на первое место по степени значимости, популярности и по многообразию сюжетных воплощений во всех славянских культурах выходят три важнейших тематических блока: пожелания своему недругу а) смерти; б) утраты здоровья; и в) отправка проклинаемого человека к нечистой силе (*Черт бы тебя побрал! Чтoб тебя леший понес! Чтoб тебя холера взяла!*). Тексты последнего из этих тематических блоков служат источниковой базой настоящего исследования. Всего было учтено около полутора тысяч славянских проклятий — русских, украинских, белорусских, польских, болгарских и сербских, отобранных нами из ряда печатных и рукописных трудов [Черепанова 1996; Власова 1998; Щепанская 2003; Чередник 2006; Federowski 1935; Pietkiewicz 1938; Выслоўі 1979; Номис 1864; УНПП 1955; Прислів'я 1991; Хобзей 2002; Engelking 2000; Дабева 1934; Златковић 1989; Марковић 2000; Баришић-Јоковић 2005], а также из Полесского архива [ПА].

В центре внимания находятся следующие вопросы: каковы общеславянские представления о мифических существах, которые завладевают проклятыми людьми; в чем совпадает и чем отличается у разных славян список вредоносных функций этих персонажей; какая мифологическая лексика обслуживает этот круг верований и используется

в анализируемых текстах; каковы общие закономерности развития и бытования проклятий рассматриваемой тематической группы.

Во всех славянских традициях отмечается тенденция причислять к жанру проклятий, кроме прямых злопожеланий, бранные выражения в виде формул-отсылок (*Иди ты к черту! Пошел к чертовой матери! Идзи ты пад холеру!* и т. п.), которые функционируют наряду с оптативными конструкциями типа: *Чтоб тебя черти побрали! Волосатик бы тя взял! Хай тебе понесе чорна резуха!* Те и другие формулы воспринимаются одновременно как пожелание зла (чтобы проклинаемый оказался во власти нечистой силы) и как знак выражения негативной экспрессии говорящего. И в сборниках фольклорных текстов, и в самой народной традиции они причисляются то к проклятиям, то к ругательствам, однако повсеместно оцениваются как опасные вербальные формулы, способные навредить человеку, т. е. обладают магической функцией. Белорусы верили, что отослать ребенка к черту, лешему либо в места их обитания — *Пошла ты ў болото! Иди на ростыны! Иды собі ў пушчы, иды собі ў нэтры!* (=заросли), *Иди ты ў лозу! Ідзі ты ў аржавень! Хадзі ты у вур!* — значит передать его в руки нечистой силы. По свидетельству М. Федеровского, если мать по неосторожности или сгоряча проклинает своего ребенка (*чортами абсылае*), то от этих детей отступает ангел-хранитель, и на его место является черт [Federowski 1897: 101]. На Русском Севере вербальные отсылки к черту / лешему воспринимались как акт отречения родственников от своего ребенка. Выражения *Веди тебя леший! Унеси леший! Пошел к черту!*, которые родители сгоряча адресуют непослушным детям, как бы «отдают» проклятого во власть демонов [Власова 1998: 428]. Считалось, что если мать проклянет непослушного сына, отправляющегося в путь, то он уже не сможет вернуться, так как попадает во власть «дорожной нежити», т. е. нечистой силы, вредящей путникам [Щепанская 2003: 103]. Даже когда проклятых детей удавалось вернуть в круг семьи, они выглядели одичавшими, странными, переставали говорить, сторонились людей, т. е. утрачивали признаки человека. Таким образом, в результате подобного отречения со стороны родителей происходит полная дезинтеграция ребенка, утрата его места в сообществе людей. В этом смысле использование формул-отсылок сближается с ритуалом проклятия, понимаемого как разрыв семейных и социальных связей и полное отречение от проклинаемо-

го со стороны родственников или односельчан (проклясть, т. е. предать анафеме). По народным представлениям, выражения *Будь ты проклят!* и *Пошел ты к бесу!* могут привести к сходному результату: человек лишается защитного покрова, обеспечиваемого божественным покровительством и людским сообществом, а значит, к нему открыт доступ вредоносных сил «чужого» мира.

Близкие к этим поверья фиксируются и у поляков. Считалось, что проклятым человеком легко мог завладеть дьявол [Engelking 2000: 242]. Не случайно, как нам кажется, сербский термин *анатема* (дословно 'проклятие') служит для обозначения как самого текста (и ритуала) проклятия, так и некоего персонифицированного образа — большеголового страшилища с острыми зубами, пугающего людей и пьющего их кровь [СМР: 5]. Вместе с тем, этот же термин мог использоваться и по отношению ко всем вообще персонажам нечистой силы (к дьяволу, вештице, караконждулу, море и т. п.). Сербское проклятие *Анатема га било!* 'Будь он проклят' употребляется в смысле *Однео га ђаво!* 'Черт бы его побрал'. Подобные народные представления объясняют характер тесной связи текстов проклятий с традиционными демонологическими верованиями.

Рассмотрим состав мифологических персонажей в редеitelей, фигурирующих в жанре проклятий. Он представлен тремя группами агентов: 1) прежде всего, это названия наиболее известных в каждой этнической традиции демонических существ (например, у русских это: *черт, леший, болотник, болотница, водяника, букан, доброхот, домовилиха*; у белорусов: *чорт, мара, злыдні, лесавой бес, цмок, балотнік*; в украинских проклятиях: *чорт, нічниця, мара, лясун*; в польских: *diabeł, zły, złota, boruta*; в болгарских: *враг, ала, воден гявол, вампир, канзо, ламята, бабици*; в сербских: *враг, бес, беснило, ала, вила, авет, вјештице, мора, мавје*); 2) затем это большая группа по-разному именуемых персонифицированных болезней: чума, холера, лихорадка, оспа, зараза, желтуха, тиф, лишай, короста и ряд других; 3) наконец, это некие трудно идентифицируемые персонажи, терминология которых свидетельствует о сближении понятий 'злой дух' и 'персонифицированная болезнь' — для их обозначения используется особая мифологическая лексика, выступающая в роли эвфемизмов (ср. рус. *Чемурь бы ты взял! Мерек бы тебя побрал!*).

Что касается первой группы агентов, то приходится признать, что у всех славян наиболее распространенным и преобладающим по количеству упоминаний в текстах проклятий является образ черта (беса, дьявола, сатаны), тогда как остальные персонажи нечистой силы встречаются значительно реже (разве что для русских формул-отсылок достаточно частотным оказывается упоминание «лешего»). Интересно, однако, что именно в формулах проклятий представлены длинные ряды эвфемистических названий черта, зафиксированные в разных диалектных традициях. Ср., например, встречающиеся в русских злопожеланиях термины, понимаемые как замещение имени 'черта': *враг, нечистик, недобрник, немытик, черный, зеленый, вялый, рогатик, поганец, лукавый, лихой, дикий, дурной, окаянный, косой, грешок, игрец, шут, лембой, аред, анчутка, дедка, волосатик* и др.

Специфической особенностью жанра проклятий является то, что в круг вредоносных агентов активно включаются, кроме демонологических персонажей, образы персонифицированных болезней. О том, что в формулах проклятий у всех славян отмечаются устойчивые семантические связи между названиями демонов и различных болезненных состояний, писали многие исследователи [Меркулова 1969: 160–162; Меркулова 1972: 197–199; Агапкина, Усачева 1995: 225; Журавлев 2005: 698–700; Budziszewska 1989: 152–153; Engelking 2000: 246–252 и др.]. Одним из свидетельств такого сближения являются идентичные клишированные контексты типа: рус. *Черт побери!* — *Лихоманка побери!*; белор. *Каб на цябе палявік напая!* — *Каб на яго халера напала!*; пол. *Idź do biesa!* — *Idź do cholery!*; серб. *Ђавол да га изеде!* — *Црна чума да га изеде!* и др. Если судить по характеру однотипных злокозненных действий, направленных на человека (выраженных глаголами: взять, схватить, унести, ударить, убить, уничтожить, съесть / выпить, замучить и т. п.), то в текстах анализируемого жанра практически не различаются демонические существа и духи болезней. На основе формул проклятий у всех славян могут быть представлены весьма длинные списки названий разного рода заболеваний, прежде всего — повальных болезней (холеры, чумы, лихорадки). Например, в корпусе широко известных русских текстов анализируемого жанра фигурирует более 60 названий болезней (это по-разному именуемые эпилепсия, паралич, кожные болезни,

опухоль, удушье, безумие, чахотка, столбняк, прострел и др. либо некие абстрактные недуги: *болячка, болезнь, хвороба, зараза* и т. п.). Ср. рус. *Родимец тебя подхвати! Кумоха тебя побери! Недуг тебя убей! Пусть причина его возьмет! Болячка бы его задавила!* Еще более подробно детализирован перечень болезней в сербских проклятиях: в них фигурируют (кроме наиболее опасных, эпидемиологических заболеваний — чумы, холеры, лихорадки, тифа): сердечная немочь, бешенство, падучая, ревматизм, слабоумие, катаракта, слепота, бесплодие, пропажа молока у роженицы, короста, чирьи, малярия, желтуха, чахотка, инфаркт и множество других.

Целесообразность включения персонафицированных болезней в ряд духов-вредителей, упоминаемых в проклятиях, объясняется еще и тем, что во многих случаях в текстах фигурируют некие агенты, трудно поддающиеся идентификации, наделяемые в народной культуре одновременно и признаками нечистой силы, и признаками болезнетворных духов. Таковы невнятные персонафицированные образы третьей группы, упоминаемые в русских проклятиях: *Чемурь бы ты взял! Чтоб тебя памхи унесли! Мерек бы тебя побрал! Притка тебя побери!* и т. п. В аналогичных контекстах выступают и белорусские названия неких вредоносных сил: *чэмер, скулля, ванцах, немаarach, кадук, валасень, каліба, патайнік, дзядзінец, памжа, пранцы* и др. Однозначную семантику подобных терминов определить довольно трудно, поскольку в разных локальных традициях они могут относиться к разным заболеваниям или к разным вредоносным духам. На такие же проблемы указывают и сербские собиратели [Баришић-Јоквић 2005: 68], отмечавшие трудности в толковании ряда лексем с общей семантикой «злые духи» и «духи болезней»: *бедреница, узма, злић, ћорило, ненада, пуљоглавци, сломница, палмац, ристела* и др. Таким образом, в жанре проклятий в одних и тех же контекстах используются названия то демонических существ, то духов болезней, ср., например: *нежить* — рус. 'собирательное название нечистой силы' и укр. 'насморк'; *перун* — в.-слав. 'персонафикация грома' и рус. 'сильный кашель'; *шут* — рус. 'черт' и 'конский паралич'. Специалисты отмечают, что в данном случае демонологическая лексика и «детеизированный» языческий теоним (*перун*) вовлекаются в номенклатуру заболеваний [Журавлев 2005: 699–700]. Известный в русской демонологии термин *áред* (по-видимому, искаженное имя

«Ирод») обычно используется в значении ‘ведун, колдун, злой знахарь’; а в архангельских говорах это же слово обозначает кожную болезнь, сыпь, зуд [Даль 1: 65]. В украинских проклятиях словом *грець* называется ‘черт’ (ср.: *Грець тебе побивай! Щоб тебе грець попоносив на вилах!*); а в южнорусских говорах термины *грець*, *игрець* служат для обозначения ‘истерического припадка’, ‘паралича’.

В тех этнических традициях, где большой популярностью пользуются проклятия-отсылки (рус., бел.), в качестве эвфемистической замены имени агента-вредителя нередко выступают демонические локусы. Таковы, например, отсылки проклинаемого в «чужое» пространство, которые бытуют в сопоставимых клише: рус. *Иди ты к черту в омут!* — *Иди ты в омут!* — *Омут тебя возьми!*; *Пошел ты к ляду!* (рус. тульск.) и *Ляд тебя возьми!* (рус. ярослав.), где *ляд* — ‘непригодное для пахоты болотистое место’ и одновременно ‘злой дух’. В Полесье к числу равнозначных относятся проклятия: *Идзи до дьябла!* и *Идзи ты ў балота!* *Идзи на сухие лозы!* (брест., гомел.). Явственную демонологическую трактовку получают злопожелания типа: белор. *Пропасць цябе вазьмі! Агіба цябе бяры!*, где *агіба* — название болота, топкого места.

Еще одной формой подобной замены (когда говорящий избегает упоминать имя черта) служит отсылка проклинаемого «на ветер»: рус. *Вихрь тебя унеси!*; укр. *Иди на чотири вітри, а на п'ятий шум!* *Лети з усіма вихрами!*; белор. *Пошоў ты к вихрам!* Либо же вихрь выступает в качестве агента-вредителя в злопожеланиях типа: укр. *Бодай ти з вихром пішов!* *Бодай тебе взяла завійниця!* *Нехай тебе завійка візьме!*; белор. *Вятры яго вазьмі!*; болг. *Ветрушка да те завее!* ‘Пусть вихрь тебя закрутит’; серб. *Ветар га разнело!* ‘Чтоб ветер его развеял’, *Ветрушка те, да бог даде, однела!* ‘Дай Бог, чтобы тебя вихрь унес’. При этом сходная терминология встречается и в славянских названиях болезней: например, рус. *ветер*, *ветрянка*, *ветренник*; укр. *вітренник*; болг. *вятър*, *ветер* и т. д., см. подробнее [Журавлев 2005: 703–704]. Это свидетельствует о тенденции, известной у всех славян, приписывать ветру/вихрю демонические свойства. Такие же механизмы отождествления опасных атмосферных явлений с нечистыми духами проявляются в текстах с упоминанием грома и молнии, ср. белор. *Каб цябе пярун забіў, а маланка пяты пашчупала!* или полес. волын. *Гром тэбэ забэры!*

Определенные признаки персонификации могут быть отмечены также по отношению к таким негативно оцениваемым абстрактным понятиям, как горе, тоска, печаль, беда, нужда, несчастье, которые якобы воздействуют на проклинаемого человека теми же способами, что и традиционная нечистая сила, ср. белор. *Каб цябе нудá зьела! Каб цябе смуткі ўзялі! Нячывіль цябе вазьмі!* (*нячывіль* — ‘внезапное бедствие’); полес. гомел. *Шоб тэбэ стрило лыхо!*; полес. киев. *Шоб тебе чорнэ горэ кынуло да тэмнэ лыхо!*; укр. *Злыдні би тя побили!*; пол. *Boďaj ich nieszczęście porwało!* ‘Чтоб тебя несчастье схватило’, *Idźże do nieszczęścia!* ‘Иди ты к несчастью’; серб. *Нужда га ватила!* ‘Нужда бы тебя схватила’, *Јади те појели* (вариант: *покусали, били, ушли у срце, задесили!*) ‘Торе бы тебя съело (покусало, било, вошло в сердце, задушило)’. Интересно, что — как и в случаях с названиями болезней — здесь под терминами со значением ‘беда, горе’ может пониматься нечистая сила, черт, например: полес. ровен. *Шоб тебе беда забрала!*, белор. *Лихоцце яго вазьмі!*

Таким образом, кроме общеизвестных мифологических персонажей (черт, леший и др.), к категории крайне вредоносных демонических сил в проклятиях причисляются, многочисленные персонифицированные образы, олицетворяющие разные негативно оцениваемые явления: болезни и все виды недугований, демонические природные локусы, опасные атмосферные явления, психические состояния человека (грусть, тоска), плохая судьба (лихая доля, беда, несчастье). В Западном Полесье слово *покута* означает ‘посмертное отбывание грехов раскаявшегося грешника’; оно же используется в качестве демонологического термина в проклятии *Хай цябе покута забярэ!* [ПА, Велута Лунинецкого р-на Брестской обл.].

Переходим теперь к рассмотрению акционных стереотипов поведения агентов-вредителей по отношению к проклинаемому человеку. Как можно было заметить из вышеприведенных текстов, для всех персонажей характерным является примерно один и тот же наиболее устойчивый набор демонологических функций. Абсолютный приоритет у всех славян принадлежит группе глаголов со значением «взять, забрать, схватить» и «унести с собой (в потусторонний мир)». Этот набор действий можно признать общеславянской универсалией для жанра проклятий. Кроме того, довольно часто высказываются пожелания, чтобы

некое вредоносное существо ударило человека, избило бы его, исколечило, разорвало на части, погубило, уничтожило, убило или навредило иным способом.

Хотя значительная часть этих злокозненных функций является общей для всех типов агентов-вредителей, все же можно отметить некоторую специфику в характере поведения персонифицированных болезней (по сравнению с поведением демонов). Так, например, для духов болезней более приоритетными оказываются действия, отражающие болезненные состояния человека; в текстах проклятий сообщается, что болезнь давит, душит, сбивает человека с ног, изматывает его, трясет, сушит, ломает, разбивает, подтачивает, сжигает, колет, режет и т. п. (в.-слав.). Часто можно заметить связь между названием болезни и характером ее действия: ср. рус. *Колотье тебя заколи! Трясея его растряси! Сухотка ты иссуши!*; белор. *Каб це трасца затрасла!* (*гарачка спалила, рэзачка парэзала, калатуха калаціла*); болг. *Пораза да те порази!*, серб. *Губа те разгубала!* и т. п. С образом «черной болезни» (падучей) соотносятся характерные для нее действия типа *покатила, поваляла, кинула* и т. п., ср. полес. ровен. *Чорна болесь шоб тебе покачала!*

Чрезвычайно широкий спектр вредоносных действий, направленных на проклинаемого человека, приписывается болезнетворным духам в южнославянских проклятиях. В них высказываются пожелания, чтобы болезнь внезапно настигла человека, ударила его, проткнула бы чем-то острым, прострелила, навалилась бы на него, задавила, задушила, уморила, изуродовала, истолкла, отхлестала, ужалила, изгрызла бы кости, пронзила сердце, съела бы или выпила человека, надула бы в его теле опухоль, отнесла бы человека высоко в горы и не дала бы ему вернуться. Кроме того, проклинающий желал своему недругу, чтобы в его доме поселилась чума (другая болезнь); чтобы она «вымела метлой всех домочадцев», уничтожила всю семью; чтобы *болест* опустошила человеческое жилище; чтобы *јевтика* (чахотка) постоянно шаталась бы по его дому, и т. п.

Что касается способов вредительства, приписываемых персонифицированным болезнетворным духам, то, с одной стороны, их всех объединяет тот самый, уже упомянутый нами выше, универсальный набор действий (взять, забрать, схватить, утащить с собой и т. п.), а с другой — каждый из них может наделяться своими собственными

индивидуальными признаками. Например, пожелания человеку погибнуть в воде, омуте, болоте обычно связываются с образами болотных и водяных духов, ср. рус. *Утащи тебя болотница в болото!*, белор. гомел. *Коб цябе русалка зацягнула ў воду!*, болг. *Воден дявол да го нагази!* 'Чтоб его водяной дьявол в воду затащил'; пожелание «быть унесенным в глухой лес, заблудиться» соотносится с образами рус. *лешего*, укр. *лясуна*, серб. *алы*, ср.: *Але те однеле у шуму, дабогда!* 'Дай Бог, чтобы алы отнесли тебя в глухой лес'. Функция «душить спящего человека» приписывается персонажам по имени белор. *мара*, пол. *kicimora*, например: *Bodaj cię kicimora bez calką noc dusita!* 'Дай Бог, чтобы тебя кикимора всю ночь душила'; серб. *мора*, болг. *вампир*, например: *Вампир да те дави!* 'Чтоб тебя вампир задавил'. По-разному именуемые ветряные духи способны унести проклинаемого человека «в пустые места» (в.-слав.), «навезать» на него болезни (общеслав.), поднять человека в воздух и посадить его на кол (серб.). Согласно южнославянским проклятиям, вредят новорожденным детям болг. *бабице* и серб. *мавје, нави*, ср. сербское злопожелание женщине: *Ка родиш, да бог даде, деца мавје испију!* 'Когда ты родишь, дай Бог, чтобы младенца мави выпили'. Обдувает человека своим вредоносным дыханием *ала* (болг.); способна пожрать людей *ламя* (болг.); стреляет в человека *ала* или *вила* (серб.); преследует путника привидение *авет* и т. п. Ряд необычных действий (не характерных для тех же персонажей в мифологических поверьях) приписывается в карпато-украинской традиции *ночнице*, которая якобы простреливает человека (*Нічниця би тьї простріляла!*) и *маре*, которая способна проглотить человека (*Бодай сі тобов мара вдавילה!* 'Чтоб тобою мара подавилась').

Особый интерес представляет общеславянский мотив проклятий «вселение нечистого духа в тело человека», который чаще всего представлен пожеланиями типа: «чтоб ты съел / выпил черта» или «чтобы бес в тебя вошел». Именно он нашел свое отражение в наиболее ранних славянских письменных фиксациях формул проклятий. Так, в польской проповеднической литературе XVI–XVII вв. осуждается греховный обычай простолюдинов проклинать друг друга, упоминая злого духа: *Diabeł w tobie!* 'Дьявол был бы в тебе', *Zły diabeł w tobie!* 'Злой дьявол был бы в тебе', *Piorun w tobie!* 'Перун был бы в тебе', *Święty Walenty w tobie!* 'Святой Валентин был бы в

тебе', *Bodaj wszyści w cię wstąpili!* 'Чтобы в тебя *все* вселились', *Bodaj jednego zjadł albo wypił!* 'Чтоб ты *одного* съел или выпил' [Bückner 1985: 297]. По своей сути, все эти формулы означают пожелание заболеть, стать бесноватым, одержимым бесом, а это могло случиться, если человек проглатывал злого духа вместе с заговоренной едой или питьем. Подобные формулы сохраняли актуальность в польской традиции вплоть до недавнего времени, ср. пол. *Bodaj wypił diabła!* 'Чтоб ты выпил дьявола', *Bodaj diabła zjadł!* 'Чтоб тебе съесть дьявола', *Bogdajeś trzysta diabłów zjadł!* 'Дай Бог, чтоб ты съел триста дьяволов' [Engelking 2000: 240]. Аналогичная модель («чтобы ты съел черта / болезнь») встречается в белорусских проклятиях: *Три дні еш злыдні! Скуля з'еш!*

Обращает на себя внимание, что наряду с чертом, бесом (имеваемыми как «дьявол», «злой» или как эвфемизмы типа «он», «один», «все») в средневековых польских формулах фигурируют в качестве вредоносной силы «Перун» и «св. Валентин». Слово *Piorun* в данном случае используется как замена названия черта (выше мы приводили пример, когда в русских говорах этот термин употребляется для обозначения болезни). А вот включение в ряд агентов-вредителей св. Валентина может вызвать недоумение. На самом деле, в западноевропейском народном культе святых Валентину устойчиво приписывалась функция излечивать страдающих эпилепсией, т. е. помогать людям, одержимым бесами. На польской почве эпилепсия стала повсеместно называться «болезнью св. Валентина», и на этом основании произошло сближение имени святого с названием самой болезни. К XVI в. в Польше уже прочно сложилась традиция считать св. Валентина болезнетворным злым духом, что нашло отражение в поговорке: *Walenty bez pięty* 'Валентин беспятый' и в проклятиях: *Idźże do Walantego!* 'Пошел ты к Валентину', *Święty Walenty w tobie!* 'Святой Валентин был бы в тебе' (подробнее см. [WKDP 2005: 492–493]).

Что касается пожелания «съесть / выпить злого духа», то гораздо более популярным в жанре проклятий является другой его вариант, где субъектом действия выступает демонологический персонаж, т. е. это текстовая конструкция «чтобы проклинаемого человека съел / выпил / проглотил злой дух». Ср. рус. *Черти тебя бы с квасом съели! Штоб тебя анчутка стрескал!*; белор. *Кадук цябе*

з'еш! Няхай яго злыдні з'ядуць!, полес. гомел. *Иди ты ў балото, нехай тебе чэрты з'едять!*; укр. карпат. *Тридуші би ті ззіли! Мара би тя загладила!* и т. п. Особенно популярна эта функция агента-вредителя в южнославянских проклятиях. Она характерна как для нечистой силы — ср. серб. *Ђаво да га изеде!* 'Чтоб его дьявол съел', *Мора те испило!* 'Мора бы тебя выпила', *Але те појеле!* 'Чтоб тебя алы съели', — так и для духов болезней, ср. болг. *Болка те изыла!* 'Болезнь бы тебя изъела', серб. *Црна чума га изела!* 'Черная чума бы его изъела', *Жутица те појела!* 'Желтуха бы тебя съела' и др.

Перечисленные выше демонологические функции, относящиеся к разным персонажам нечистой силы и к болезнетворным духам, фигурируют в сравнительно небольшой группе злопожеланий, которые по количеству вариантов не сопоставимы с бесконечным множеством вербальных формул с упоминанием черта (беса, дьявола, сатаны). Этот, безусловно, преобладающий в жанре всех славянских проклятий образ, совмещает в себе, с одной стороны, индивидуальные, присущие именно ему признаки (богопротивник, владыка ада, дух-искуситель и т. п.), а с другой — свойства всей нечистой силы в целом. Поэтому в наборе злокозненных действий черта, характерных для формул проклятий, фигурируют все те же самые стереотипы поведения, которые приписываются выше названным демоническим существам, но, кроме того, встречается еще большой круг других вредоносных действий. В частности, в ряде текстов проступают вполне узнаваемые черты церковно-книжной традиции, характеризующие этот персонаж как дьявола-искусителя и владыку пекла. Например, проклинаемому желают, чтобы черти унесли его душу в ад (ср. пол. *A bodaj go diabli porwali do piekła!*); насадили бы человека на вилы и отнесли бы его в пекло (укр.); на том свете поили бы и кормили его горячей смолой или *пхали его душу на пеклі* (белор.); чтобы черт вынул душу из человека и на своих рогах унес бы его на тот свет (серб.); закинул бы проклинаемого в кипящую смолу (болг.); чтобы человек отдал свою душу не Богу, а дьяволу (ср. болг. *Богу душа да не предаде, а на дяволо!*). Популярны также для славянских проклятий такие функции черта, как вселение в тело человека, его способность проглотить (съесть / выпить) или наслать на людей болезни и т. п. В связи с последней из этих функций обращает на себя внимание легкая

взаимозаменяемость образов черта и болезни: ср., например, пол. *Niech wam diabeł cholere przyniesie!* 'Пусть вам черт холеру принесет' и обратный вариант вредительства: серб. *Tifus vas đavolu предаo, daboda!* 'Дай Бог, чтобы тиф передал вас дьяволу'.

Как и для всех других групп агентов-вредителей жанра проклятий, для набора признаков черта / дьявола наиболее частотным и повсеместно распространенным является все тот же (упомянутый нами выше) универсальный набор злокозненных действий по отношению к проклинаемому человеку: взять, забрать, схватить, утащить, унести с собой в отдаленное пространство. Кроме того, этому персонажу приписываются многочисленные способы вредительства, свойственные как болезнетворным духам, так и всем прочим представителям нечистой силы, т. е. проклинающий желает своему противнику, чтобы черт / дьявол задушил его, задавил, ударил, иссушил, скрутил, изломал, свалил бы на землю, измучил, измотал, исколол, уморил, изуродовал, утопил, разорвал, съел / выпил, наслал болезнь, расщепил бы на малые щепки, уничтожил, обезглавил, ослепил, прострелил и т. п.

Большое многообразие вредоносных функций приписывается дьяволу в южнославянских проклятиях. В них зафиксированы, например, следующие действия (из числа наиболее агрессивных): черт способен отнять у человека счастье, удачу, имущество, урожай; лишить человека разума; выпить его кровь; выдрать глаза; перегрызть горло; похитить его душу; растащить по земле его кишки; ездить верхом на человеке; поселиться в его доме; разрушить жилье; задушить его детей; съесть приготовленный человеком обед; лишить молочный скот молока; размножиться внутри тела человека; играть им, как кошка с мышью; разбросать на его могиле истлевшие кости, и т. п. Но, помимо очевидных злокозненных действий, этот персонаж способен — судя по мотивам текстов проклятий — навредить людям еще и тем, что как бы оказывает им некие услуги. В адрес проклинаемого высказываются, например, пожелания: чтобы дьявол руководил его свадьбой; сопровождал сватов; носил свадебное знамя; варил бы ему обед; служил бы человеку в роли портного; строил бы ему дом; помогал стоговать сено и собирать сливки. Смысл этих проклятий сводится к обобщенному злопожеланию: «чтобы всю жизнь тебя сопровождали черти» либо: «чтобы одни лишь черти

тебе помогали, и больше никто»; ср. серб. *Ђаволи ти помогали и нико више, дабогда!* 'Дай Бог, чтобы дьяволы тебе помогали и более никто'.

Еще одна разновидность подобных проклятий касается действий человека по отношению к черту: женщине могли пожелать, чтобы она стала злему духу невестой; вступила бы в любовную связь с дьяволом, родила бы дьяволенка, выкормила бы его своей грудью. В адрес мужчины высказывались пожелания: чтобы он на голове носил «дьявольскую шапку»; чтобы он с дьяволом «оженился / подружился»; делил бы с ним ночлег; укрывался ночью одной с ним накидкой; хлебал бы с ним из одной миски; разводил с ним вместе ночной костер; жежевал бы землю; чтобы он ни шагу не смог без дьявола ступить, ни одного бы дела не мог без него ни начать, ни кончить; чтобы черти ему каждую ночь снились; чтобы в его потомстве рождались бы лишь дьявольские дети; чтобы перед каждым важным делом благословение ему давал лишь дьявол; чтобы черти им управляли и досуг бы с ним делили, и т. п. Одним словом, самым страшным проклятием в народе считалось пожелание, чтобы от рождения до смерти проклинаемый человек оставался во власти нечистой силы, а божественного покровительства он бы навсегда лишился.

Как следует из предпринятого нами анализа, содержащиеся в текстах проклятий демонологические верования касаются, прежде всего, двух основных параметров: персонажной системы и набора вредоносных функций. И в той, и в другой сфере раскрываются специфические особенности, которые расширяют наши представления о «низшей» мифологии славян. Для формул проклятий характерна особая мифологическая лексика, которая служит для обозначения неких малоизвестных демонических образов (ср. укр. *Щоб тебе лунь вхопила! Щоб тебе чорний бог убив! Побери їх ханко!*). Чрезвычайно подробно разработан в формулах проклятий перечень вредоносных действий нечистой силы (в том числе таких необычных, как «съесть / выпить человека» или «неотступно быть рядом с человеком»). В какой-то степени отражены в этом жанре локативные характеристики агентов-вредителей; имеются в виду формулы-отсылки проклинаемого в «чужое» пространство (в болото, омут, лесные дебри и т. п.). Кроме того, о местах обитания и

привычках поведения мифологических персонажей можно судить по некоторым включенным в проклятия устойчивым формулам-эвфемизмам. Например, о локализации черта в градовых тучах или в болотном тростнике сообщается в карпато-украинских текстах: *Хай його поб'є те, що в хмарі гуде! Бодай тебе той знав був, що трясє очеретом!* В злопожелании в адрес девушки (чтобы замуж ее взял черт) упоминается привычка злого духа сидеть под корнями бузины: *Бодай ті той узвив, що під бзом сидит!* Сходный способ номинации отмечается для духов болезней или образа смерти: *Пересни-ла би т'я тота, шо по гробах ходит!* [Хобзей 2002: 64–69].

Но главная ценность избранных для анализа формульных клише состоит в том, что они позволяют исследователям, во-первых, раскрыть глубинные связи акта проклятия с основным мотивом вербальных формул — «отправка человека в сферу демонического»; а во-вторых, понять, сколь значимое место в системе ценностей традиционного общества занимает стремление человека быть защищенным со стороны высших сакральных сил. Как об этом уже говорилось выше, сам по себе акт проклятия (независимо от смысловой конкретики произносимой вербальной формулы) служил суровым наказанием провинившегося человека, ибо лишал его божественной защиты и открывал к нему доступ демонических сил. В наглядной форме этот механизм раскрывается в практике севернорусских гаданий. Для привлечения к себе нечистой силы, способной предсказать будущее, девушка перед началом гаданий снимала с себя нательный крест и говорила: «Будь проклята Марья!» (она называла свое собственное имя). В коллективных гаданиях Костромского края один из участников вставал в центр очерченного круга, а второй ходил вне круга, посылая проклятия в адрес гадающего: «Лешие, лесные, болотные, полевые, все черти, беснята, идите все сюда, скажите, в чем его судьба? Будь ты (имя стоящего в круге) втрою проклят!» [Смирнов 1927: 71]. В Поветлужье (Костромская обл.) сведения о гаданиях с предварительным проклятием записывались фольклористами еще в 1994 г.: «На кресты (т. е. на перекрестки) ходили. Зачерчивались. В круг встанешь — тебя зачертит какая девушка. Тебя зачертят — ты проклянешся: “Будь проклята”, — скажешь. <...> Слушали, в какой стороне собаки залают: где залают — там и жених» [ЖС 1997: 43]. По окончании гаданий

«проклятых» участников необходимо было благословить и вновь надеть на них крест, чтобы избавиться от нечистой силы.

Общей мифологической основой для исследуемой группы проклятий является признание божественного покровительства и защищенности людей от злых духов одной из высших ценностей в традиционной культуре, ср. одно из сербских проклятий: *Враг ти бога однијо!* 'Чтобы черт отнял у тебя Бога'. Судя по тому, что среди всего многообразия вредоносных действий нечистой силы, упомянутых в проклятиях, абсолютный приоритет у всех славян отдается глаголам «взять / забрать / унести», глубинный смысл злопожеланий с этим мотивом заключается в стремлении говорящего отправить своего противника в опасный потусторонний мир. Именно такая символическая отсылка проклинаемого в «чужое» пространство осмысливается как худшее из всех зол, ибо она, как считалось, неизбежно повлечет за собой всевозможные беды: болезни, увечья, несчастья, нищету, позорную смерть и плохую посмертную участь.

Сокращения

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Литература

- Агапкина, Усачева 1995 — *Агапкина Т. А., Усачева В. В.* Болезнь человека // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995.
- Баришић-Јоковић 2005 — *Баришић-Јоковић В.* Клетва у општини Врбас. Збирка и теренско истраживање. Нови Сад, 2005 (рукопись магистерского диплома).
- Власова 1998 — *Власова М. Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. М., 1998.
- Выслоўі 1979 — *Выслоўі.* Мінск, 1979 (Беларуская народная творчасць).
- Дабева 1934 — *Дабева М. Е.* Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1934.
- Даль 1–4 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 2004.
- ЖС 1997 — Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 1997. № 1.
- Журавлев 2005 — *Журавлев А. Ф.* Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
- Златковић 1989 — *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989.

- Марковић 2000 — *Марковић Р.* Српске народне клетве и заклетве. Београд, 2000.
- Меркулова 1969 — *Меркулова В. А.* Народные названия болезней. 1. (На материале русского языка) // *Этимология* 1967. М., 1969.
- Меркулова 1972 — *Меркулова В. А.* Народные названия болезней. 2. (На материале русского языка) // *Этимология* 1970. М., 1972.
- Номис 1864 — *Номис М.* Українські приказки, прислів'я та таке інше. СПб., 1864.
- Прислів'я 1991 — *Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми.* Київ, 1991.
- Смирнов 1927 — *Смирнов В.* Народные гадания Костромского края (очерк и тексты) // *Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927.*
- СМР — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- УНПП 1955 — Українські народні прислів'я та приказки / Упоряд. В. В. Бобкова, Ф. Лавров, М. Лїждвой, Г. Сухобрус, Ф. Ткаченко. Київ, 1995.
- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Чередник 2006 — *Чередник В. А.* Вербальные формулы проклятий в русском языке. Екатеринбург, 2006 (рукопись дипломной работы, выполненной на кафедре русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета).
- Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- Щепанская 2003 — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.
- Brückner 1985 — *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1985.
- Budziszewska 1989 — *Budziszewska W.* O niektórych nazwach chorób i związanych z nimi demonów w językach słowiańskich // *Paralele w rozwoju słownictwa języków słowiańskich.* Wrocław, 1989.
- Engelking 2000 — *Engelking A.* Kłątwa: Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i sokółki. Kraków, 1897.
- Federowski 1935 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 4. Przysłowia. Kraków, 1935.
- Pietkiewicz 1938 — Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.
- WKDP 2005 — Podgórcy B. i A.* Wielka księga demonów polskich: Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005.

Е. Е. Левкиевская

*Дихотомия душа / покойник
в полесских представлениях
о посмертной
природе человека*

Мифологизация умерших — один из наиболее продуктивных механизмов создания демонологических образов в славянской традиции. В его основе лежит неоднократно описанное исследователями универсальное для славянского традиционного сознания представление о «правильной», «чистой», «своей», «хорошей» смерти и «неправильной», «нечистой», «не-своей» смерти, определяющих посмертную участь покойников и их превращение в тех или иных потусторонних существ. Умершие «своей», «чистой» смертью, переходят в разряд предков, отношения с которыми «узаконены» системой соответствующих поминальных ритуалов. Умершие «нечистой», «преждевременной» смертью (самоубийцы, грешники, ведьмы, колдуны, люди, не изжившие своего срока жизни) пополняют ряды нечистой силы. Впервые персонажи, происходящие из «нечистых» покойников, как самостоятельная категория мифологической системы были описаны Д. К. Зелениным, назвавшим их «заложными» покойниками по типу захоронения, известному в русской народной культуре [Зеленин 1995: 38–73]. Изучение представлений о «чистой» и «нечистой» смерти и связанных с ними разных аспектов мифологизации покойников в славянской традиции нашло свое отражение в работах ряда исследователей (см., в частности [Виноградова 2000: 25–51; Седакова 2004: 39–42, 267–268; Левкиевская 2009: 118–124; Толстая 2001: 151–205]). Для полесской мифологической системы этот круг персонажей является одной из двух доминант, с которой по значимости и по количеству

порождаемых текстов могут сравниться только представления о людях с демоническими свойствами (ведьме, колдуне и т. п.). Применительно к полесскому материалу проблема персонажей, происходящих из умерших людей, наиболее подробно была описана в работах Л. Н. Виноградовой [Виноградова 1986: 88–133; Виноградова 2001: 30–36].

Наряду с привычными персонажами, не вызывающими сомнений в своей «мифологичности» (русалкой, «ходячим» покойником, некрещеными детьми, самоубийцей), мы рассматриваем представления о душе, душах предков, покойнике как самостоятельных мифологических сущностях, отчасти нарушив привычное отношение подобного рода материалов к области народной религиозности. Однако представленный материал дает основания считать, что членение традиционного сознания на мифологическую и религиозную сферы очень условно и относительно. Оно принадлежит, скорее, к числу исследовательских стереотипов, приписываемых народному сознанию, чем реалиям аутентичной традиции. В сознании носителей традиции «религиозное» часто не противопоставлено «мифологическому», а сосуществует с ним в рамках одного верования, при этом нередко «мифологическое» представление «прорастает» из религиозного знания, основывается на нем и переосмысливает его, приводя к семантическому сдвигу. Примером такого взаимодействия могут служить полесские представления о загробной участи человека, в которых постулаты православного богословия о сущности души и ее посмертном существовании вписаны в более широкие рамки народных представлений об этом образе. С одной стороны, душа осмысливается как бессмертная сущность, которая покидает человеческое тело после смерти и в течение сорока дней странствует по свету, а затем предстает перед Богом, который определяет ее место в загробном мире, исходя из степени ее греховности. Этот круг представлений, несомненно, заимствованный из Священного Предания и агиографии, продолжал удерживаться в полесской традиции второй половины XX в., несмотря на советское идеологическое влияние. С другой стороны, в полесских верованиях душа описывается как вполне материальная сущность, посмертный двойник человека, который и после смерти продолжает испытывать плотские человеческие потребности в

еде, питье, тепле, обмывании. Важно подчеркнуть, что подобные представления существуют в традиции не только на вербальном уровне, но и поддерживаются целым комплексом поминальных ритуалов, включающим обычай оставлять для души еду, водку, воду, полотенце в течение переходного сорокадневного периода, а также соблюдать хозяйственные запреты, чтобы не запачкать душу, не замусорить ей глаза, не затруднить ей дорогу на «тот» свет. Эта двойственность касается и представлений о внешнем облике души — она невидима и одновременно может иметь различные ипостаси, чаще всего птицы или насекомого, реже — животного или гада, в виде которых она показывается людям. Более того, в ряде текстов недвусмысленно указывается на то, что это не просто внешний облик души, а ее воплощение в конкретное животное или птицу, что, несомненно, входит в противоречие с христианской идеей о невозможности посмертного переселения души в другое существо. Перечисленные признаки души характеризуют представления о ней не просто как о бессмертной части человека, противопоставленной теленному телу, но именно как о существе, обладающем в традиции устойчивыми мифологическими характеристиками.

Полесские представления о душе, собранные во второй половине XX в., показывают, что в этом ареале полностью сохранилась трактовка души, свойственная всем славянским традициям, сложившаяся, с одной стороны, под влиянием христианского вероучения, а с другой — в результате развития собственно народных верований. Это определяет ряд особенностей восприятия души в зависимости от того, принадлежит ли она живому человеку или существует как самостоятельная субстанция после его смерти. В первом случае душа воспринимается скорее как особый орган человеческого тела, во втором — как мифологизированное существо, посмертный двойник и субститут человека. Традиционная концепция «устройства» человека рассматривает его как синтез двух противоположных элементов — материального, смертного тела и бессмертной души, которая, впрочем, может обладать всеми характеристиками материального существа, в частности, потребностью в пище, питье, обогревании, обмывании (о концепциях души в «наивной» картине мира см. в [Шмелев 1997: 523–539; Урысон 1999: 11–25; Толстая 2008: 380–421]).

Поверья о душе в Полесье, как и во всей славянской традиции, имеют мифологическую окраску, они тесно связаны с представлениями о смерти и загробном мире. В традиционной культуре душа становится объектом мифологического осмысления, в основном, в период ее посмертного существования, когда ей приписываются поведение и особенности самостоятельной сущности: способность свободно перемещаться в пространстве (летать или ходить), иметь зримый облик или проявлять себя через шум и прикосновения, показываться живым людям, оставлять следы, иметь материальные потребности (пить, есть, купаться, вытираться полотенцем, нуждаться в свете и тепле). Такое отношение к душе обуславливает поведение родственников в период, когда она еще находится в доме, — прежде всего, связанное с запретами на разные виды работ, способных загрязнить душе глаза или заградить ей путь в потусторонний мир. Известные в Полесье ритуальные действия, призванные проводить душу на «тот» свет (ср.: *поднимать воздух, вздымать заздоровное*) являются вариантами разных обрядовых форм проводов души, распространенных и в других славянских ареалах. Проводы души имеют схожую семантику с обрядами проводов / изгнания различных мифологических существ, чье пребывание на земле ограничено определенным временем (ср. полесские и южнорусские проводы русалки в конце Русальной недели или изгнание шуликунов на Крещение в севернорусской традиции). Все это придает душе черты мифологического существа, сближающие ее с другими представителями «иного» мира, и, прежде всего, с фигурой *покойника* как мифологического эквивалента человека после смерти, преимущественно в переходный сорокадневный период его существования.

Посмертное существование души делится на два неравных периода, с каждым из которых связаны свои представления о ее материальном воплощении, месте пребывания, времени появления, свойствах, потребностях, «поведении» и т. д. Первый период, переходный, длится с момента отделения души от тела до ее окончательного перемещения на «тот» свет (до сорокового, иногда до девятого или двенадцатого дня). В этот период душа, отделившаяся от тела, но все еще сохраняющая связь с ним и своим домом, посещает места своего прижизненного пребывания, возвращается в дом, где может находиться незримо, но также может показываться

людям в разных обличьях. Во второй период душа умершего окончательно достигает назначенного ей места в «ином» мире и теряет свою индивидуальность, существуя там как часть сонма предков, возвращаясь вместе со всеми душами на землю лишь в годовые поминальные дни. Данный цикл существования души является единственно допустимой нормой — через него проходят все «правильно» умершие и правильно похороненные покойники. Все другие случаи, когда по какой-либо причине душа не покинула этого мира в назначенный срок или же не получила пристанища и осталась между мирами (душа «ходячего» покойника, некрещеного младенца, грешника, самоубийцы), с точки зрения традиции, являются патологией, и такие души причисляются к разным видам демонических существ.

Мифологическое восприятие отделившейся от своего тела души проявляется, прежде всего, в корпусе мотивов, касающихся ее внешнего облика и поддерживающих весьма архаические представления о ее зримых формах. Наряду с убеждением, что душу нельзя увидеть, в Полесье повсеместно существуют рассказы о том, что она воплощается в видимые формы — птицы, насекомого, животного, тени, столба пара или дыма, стоящего над могилой или движущегося по дороге. Чаще всего в полесской традиции душе приписываются зооморфные образы летающих живых существ (по аналогии с главной характеристикой души — ее способностью летать) — душа показывается в виде птицы, бабочки, мухи, пчелы, комара. Менее характерными являются образы гадов (например, змеи) или животных (душа может иметь вид собаки).

В связи с зооморфным обликом души важно обратить внимание на то, как осмысляются полесской традицией сами эти образы — как внешние формы, ипостаси, которые может принимать душа, или как перевоплощение, переход человеческой души в иное существо. Казалося бы, полесская традиция, как традиция христианская, не может содержать в себе идею инкарнации — посмертного переселения души в тело другого существа. Однако тексты Полесского архива дают основания считать, что для самих носителей традиции этот вопрос не столь однозначен. С одной стороны, в текстах этот мотив выражается стандартными формулами, описывающими акт принятия душой того или иного облика: *душа обернеца птахой*

какою (Дяковичи житкович. гомел.); *покойник кукушкою прыляцеў* (Гортоль ивацев. брест.); *душа — як птица* (Присно ветков. гомел.); *як муха летае, дак, можэ, то душа* (Пирки брагин. гомел.). Эти и похожие формулы ясно указывают на то, что, с точки зрения носителей традиции, душа лишь внешне уподобляется птице или насекомому, но не воплощается в реальных животных. С другой стороны, в ряде текстов недвусмысленно указывается, что птица или насекомое — это не внешний облик души, а реальное животное, в которое переходит, переселяется, «назначается» душа после смерти: *душа пырысилаецца ў зозулю* [кукушку] (Дружиловичи иванов. брест.); *прылітае зозуля, в нэи душа пырыходыць* (Дружиловичи иванов. брест.); *душа в пчелку перыходыць* (Боровое рокитнов. ровен.). Примечательно, что то или иное посмертное воплощение души человеку дает сам Бог в зависимости от степени греховности человека:

Як умрэ чоловек мало грешны, яго Бог прэвращае у птицу (Хоромск столин. брест.). Душа може переходыць: тая ў коня, тая ў жабу, а то й ў комара, а то ў собаку, в ужа, у гадюку — гэто жинка назначаецца ў гадюку (Берестье дубров. ровен., 1984 г.).

Такое представление о посмертном воплощении души в какое-либо животное в зависимости от греховности человека встречается и на Карпатах: «грешная душа входит в животное, в пса, в кота, коня, в вола, в свинью и в том животном обязана избывать наказание (*покутувати*), пока животное живет» (Тростяниці снятин. ив.-фр. [Гнатюк 1912: 308]). Для избывания наказания выбирается такое животное, у которого нелегкая жизнь. Например, конь как инкарнация души выбирается потому, что он тяжело работает, его бьют, а потом убивают; собака — потому, что она гавкает, а зимой мерзнет на дворе. После смерти животного, в котором пребывает человеческая душа, она уходит на небо, если уже отбыла свое наказание, или же переселяется в другое животное для продолжения наказания [Гнатюк 1912: 308].

Данные факты свидетельствуют о наличии в полесской (и шире — славянской) традиции двойственного осмысления того, что собой представляет зримый облик души — внешнюю форму, которую че-

ловек способен воспринять своим земным зрением, или реальное животное, в которое переселяется душа.

Кроме зооморфных ипостасей, душа в полесских верованиях, может представлять собой различные виды воздуха, ветра, тени (в связи с семантикой душа — дыхание), наиболее распространенным среди которых является столб пара или воздуха, который находится над могилой недавно похороненного человека или вблизи нее. Эта ипостась души интересна тем, что подобная сущность (уподобляющая душу природному явлению), единственная среди всех других ее образов, представляет опасность для живого человека — она движется за человеком, преследует его и может убить:

А иногда буває, шо вот говорят: нэ иди ты близко к кладбишчу. Дажэ сэредь дня такое или ранэнько, то говорят, шо это воспораецца тело это самое, которое закопано, и вот воно вроде, это самое, душа исходить, такей пар идэ ў гору, вроде чолувечэский, вроде той вид человека. И говорят, што, если бы это затронуд, так оно зразу, это самое пар, убивает чловека (Нобель заречнен. ровен., 1980 г.).

Безусловно, осмысление души в полесских верованиях как некоего посмертного двойника человека придает этому образу сравнительно слабый «отблеск» мифологичности, однако, он вполне ощутим в исследуемых текстах. Гораздо более определенными мифологическими чертами, по сравнению с душой, обладает покойник, под которым преимущественно понимается умерший человек в сорокадневный период после смерти, когда он еще может возвращаться в свой дом и показываться родным. Хотя это проявление покойника в переходные сорок дней воспринимается в традиции как норма, все же оно обозначается в текстах глаголом «ходить» (*покойник сорок дён ходыть, мэртвые прыходять да дому*), что сближает данный персонаж с «ходячим» покойником, для которого «хождение», т. е. появление в мире живых, — его определяющая характеристика.

Полесские представления о посмертном существовании человека содержат универсальную антиномию, определяющую загробное бытие в общеславянской картине мира. Эта антиномия связана

с вопросом о том, какую физическую природу имеет человек после смерти. В славянской традиционной культуре онтологически заложена двойственность, нерасчлененность представлений о том, в какой сущности пребывает покойник, особенно в переходный (обычно сорокадневный) период, когда он еще может посещать свой дом и в той или иной форме контактировать с живыми людьми. С одной стороны, существует четкое представление о том, что в момент кончины бессмертная душа отделяется от тленного тела и в дальнейшем человек продолжает жить лишь как бестелесная сущность. Поэтому все посмертные проявления умершего человека (приход в дом, явление родным, странствия в сорокадневный период, потребность в питье, еде, умывании) суть действия его души, что передается в текстах устойчивыми клишированными формулами: *душа ходит, летает, сидит за образами, умывается* и пр.:

Сорок дней душа стоит в хате, у качёрожины [там, где стоит кочерга], у куточку, туда не можно лить горячей воды — опарится душа. На покуте [в красном углу] каждый день меняют воду в шклянце, шоб ей умыватися, через стол рушник лежить — сорок дней утиратися. А через сорок дней — пошоў з хаты (Лисятичи \пин. брест., 1981 г.).

С другой стороны, параллельно с этим усопший описывается в традиции как *покойник*, который, в отличие от души, осмысляется как некий посмертный эквивалент человека и воспринимается как более материальная сущность, чем душа, обладающая гораздо большей степенью мифологизации. В частности, в отличие от души, покойник в загробном мире сохраняет все индивидуальные прижизненные привычки и потребности — это представление поддерживается обычаем класть ему в гроб предметы, которыми он пользовался при жизни (трубку и табак курящему, водку пьющему, кофтыль хромому, очки тому, кто плохо видел, и т. д.). По сравнению с душой, покойник осмыляется как более опасное и вредоносное для живых существо, способное «утянуть» за собой все хозяйство. Благодаря такой двойственности этиологии умершего человека, в полесских текстах (впрочем, это характерно для всей славянской традиции) в одних и тех же ситуациях он описывается то как душа,

то как покойник, человек. Ср.: *сорок дней [после смерти] человек живе ў хате* (Замосье лельчиц, гомел.) — *душа дванаццать дзень [после смерти] ув дома* (Чудель сарнен. ровен.); *ў сорок день прыходит покойник сюда* (Вышевичи радомышл. житом.) — *душа ховаецца по кутках хаты дванаццать дзень* (Ласицк пин. брест.). Данная двойственность поддерживается представлением о том, что душа может принимать облик умершего человека и появляться в его смертной одежде, а также целым рядом аналогичных мотивов, через которые умерший человек описывается то как душа, то как покойник: душа / покойник странствует в сорокадневный период после смерти; душе / покойнику тяжело, если по ней / нему слишком тоскуют и плачут родные; пока душа / покойник находится в доме, нужно соблюдать запреты на работу (не белить, не пряхсть, не мыть полы, не стирать), чтобы не повредить ей / ему и т. д. Эта двойственность регулярно проявляется в текстах:

[Хату] у нас бияць на год два разы — пэрэд Паскою и пэрэд Роздвом, пэрэд Колядymi. Як умэр хто, то год нэ бияць. Кажуть, шо нэ можна, як мэрэц замрэ ў хати. Як будэш бэлить, то вин на том свите не бачытымэ (Ветлы любешов. волын., 1985 г.).

Душа будэ плакаты, як шчо билиты стины, калы покойнык в хати. Трэба билиты, як шчо людына тильки вмэрэе (Забужье любомл. волын., 1987 г.).

В поверьях о запретах на определенные виды работ (белить печь / дом, пряхсть, ткать, мотать, стирать, подметать и т. п.) образ умершего раздваивается: он — то душа, то покойник, которым можно забрызгать глаза грязью, затруднить дорогу на «тот» свет. Данный параллелизм, нерасчлененность представлений о посмертной сущности человека заложены в самой традиции и, как правило, не осознаются ее носителями как противоречие. Поэтому в рассказах одного и того же информанта умерший может осмысляться то как бестелесная душа, то как гораздо более материальный покойник. По уровню мифологизации и степени демоничности, а также по ряду своих релевантных признаков и функций покойник в гораздо большей степени, по сравнению с душой, приближается к

мифологическому персонажу. Это выражается, прежде всего, в том, что в рассказах умерший ведет себя уже не в соответствии с особенностями своего личного характера, а в соответствии с теми категориальными особенностями поведения, которые присущи в традиции «иномирному» существу. На условной шкале мифологизации представления о покойнике находятся между представлениями о душе и «ходячем» покойнике. Важной характеристикой покойника является его амбивалентность: по ряду мотивов покойник и душа выступают как синонимические, взаимозаменяемые образы, схожие по своим признакам и проявлениям, однако, по другим характеристикам и присущим ему мотивам покойник в гораздо большей степени уподобляется «ходячему» мертвецу.

Прежде всего, представления об умершем человеке как о покойнике в значительной степени связаны с переходным периодом, обычно ко времени до сорокового дня или до года после смерти, после которого покойник во многом теряет свою индивидуальность и причисляется к общему сонму душ предков (дедов). Поэтому часть мотивов, описывающих существование усопшего в переходный период, по существу, является аналогом мотивов, относящихся к душе.

В первую очередь это касается поведения умершего в сорокадневный период после смерти: покойник, как и душа, в это время возвращается в свой дом, и такое поведение считается нормой, онтологически заложенной в природе смерти:

Як посели за стол — мой сын помьёр, дак робили ж поминки на сорок дней — и чутно: двери раскрылися и закрылися. И так несколько раз одчыняюцца и зачыняюцца. А шагоў никаких. Нихто не входил. У нас так кажуть — то мертвые ходять на поминках (Замошье лельчиц. гомел., 1983 г.).

Душа лятае да сорака дней, як птица, и до сорака дней нада вадой паить, чарку вады на акно, пить пакойнику, уливать в угал, на доски, в святой угал; рушники висяць на крычках — шоб утирлася (Присно ветков. гомел., 1982 г.).

Параллелизм покойника и души проявляется также в запретах, обуславливающих поведение родственников в этот период. Так, в

быличках и поверьях, выражающих запрет на неумеренную скорбь, умерший может описываться и как душа, которая из-за этого пребывает в мокром месте, и как покойник, который ходит в мокрой одежде и носит ведра со слезами:

Нэ можна сыльно плакаты, бо зальешь душу (Забужье любомл. волын., 1987 г.);

У одной бабы умэрла сестра. Вона сильно голосила по ей. И соснився ей сон. Идэ она [сестра] по дороге ўся мокрая. Та баба каже: «Ты чога така мокра?» — «Я чэрез тэбе мокрая» (Дяковичи житкович. гомел., 1983 г.).

Данные примеры показывают, что в этой части представлений о посмертном статусе умершего человека его образ двоится, а душа и покойник выступают как во многом синонимичные ипостаси. Однако в других ситуациях образ покойника приобретает черты, значительно отличающие его от души.

Характерная черта покойника, проявляющаяся в ряде мотивов, — его «социальное» поведение, которое отсутствует у души. В представлениях о душе смерть осмысливается как отделение, освобождение от тела. Душа одинока, свободна от социальных обязательств и взаимодействует только с Богом и другими сакральными силами (ангелами, злыми духами). В свою очередь, покойник воспринимается как член сообщества мертвых, а сама смерть осмысливается как смена социумов, уход человека из группы живых и приобщение к обществу мертвых, которые принимают «новичка» в свои ряды через специальные «акты инициации» — встречу покойниками своего вновь умершего собрата, свадебный обряд или выполнение обязанностей сторожа на воротах кладбища:

[Мертвые встречают нового покойника — у них в это время свадьба]. Буў у нас дед Дьмитро, ужэ умьер, покойник. Да ўон бачыў, як мертвые люди идуть, як умре человек. Навэки кляўся, божыўся, што бачыў. Не спаў да шоў с гульни, да на улици шоў, да як зирнуў на улицу — аж такая музыка иде и столки народу иде. Это колись-колись-колись. Умерла яка-то жэншчына. Бо бач жэ, як умрэ, идуть мертвые, ужэ их

вяселье, свадьба. И ўун это бачыу. Он не знаў, хто у концэ там умьер, а тольки бачыў, што иде музыка бесконечно, и грають, и танцують, идуть. У нocy. Это оны ужэ яе заберают. Это ужэ у йих там, на том свети гульня, да ужэ идуть по то. Аж рано ўстала, аж, кажуть, тая жонка умерла, а уон стаў рассказывать, што я бачыў ў ноч, кольки йшло смертякоў. Мертвых. [Какие они?] Як люди идуть, ўсякие, ў чем оны поприбяранные, закопываем, таки народ ўшоў (Стодоличи лельциц, гомел., 1984 г.).

«Социализация» покойника в сообществе мертвых реализуется и в представлении о том, что у кладбища есть охраняющий его сторож — последний похороненный здесь человек, который стоит в воротах, пока не привезут следующего покойника:

Сегодня хаваем [хороним], а перед тем ишо хто-то умер (например, Кирила). Тогда говорят: Кирила трошки падежуриў на пасту и ключи передаў Коле: свой пост передаў — кого выбярэ себе. «Ой, Хадосачка, сниўся мне твой Кузьма — стаиць и ключи дзержиць». — «Ну, Кузьма, дежуришь?» — «Да, дежурю, вот скоро ключи Федороненьку передам». Як умрэ, дак передаў ключи [Считается, что покойник стоит как бы в воротах кладбища] (Грабовка гомел. гомел., 1982 г.).

Данный мотив известен в других восточнославянских регионах, в частности, на русско-белорусском пограничье (Мстиславский, Горечкий р-ны Могилевской обл. [Листова 2005: 308]). Покойник «мае стояты на варти» [должен стоять на карауле] около ворот кладбища. Если у него есть деньги, он может быстро откупиться, а если нет, он должен стоять, пока его не сменит другой покойник (волын. [Беньковский 1896: 26]). Первый покойник, похороненный на кладбище, является «хозяином» кладбища — он напутствует остальных покойников, отправляющихся на поминальный ужин в деревню, а сам остается караулить прохожего, заночевавшего на кладбище (смолен. [Добровольский 1891: 124–125]). Ср. карпатское представление о том, что душа умершего находится на земле до тех пор, пока не умрет кто-нибудь еще [Гнатюк 1912: 325].

В подобных текстах заложено амбивалентное представление о кладбище не только как о месте погребения, но и как о пространстве сообщества мертвых, что связано с противоречивостью и двойственностью взгляда на то, где пребывает душа после похорон. С одной стороны, считается, что душа после переходного периода уходит в загробный мир, а в могиле остается только тело; с другой — в ряде мотивов реализуется мысль, что могила, кладбище и есть то пространство, где пребывают мертвые после смерти и куда живые приходят на встречу с ними (ср. обычай оставлять еду на могилах в поминальные дни или закапывать в могилу предметы, которые нужно передать на «тот» свет). О могиле и кладбище как земном продолжении загробного мира см. [Толстая 2008: 419].

Заметим, что, несмотря на всю неопределенность традиционных представлений о посмертном месте нахождения человека, локус души чаще всего связывается с небом, «иным» миром, где душа получает свое последнее пристанище. Локус покойника в большей степени связан с его могилкой, кладбищем, как земным «филиалом» «того» света — с кладбища за ним приходят другие покойники; в первую ночь после похорон он сторожит ворота кладбища, пока не похоронят другого умершего; на кладбище приходят родные его «будить» и приносят ему пищу; с кладбища он возвращается в дом в поминальные дни и пр.

Отличие образа покойника от души касается также приписываемых ему предикатов. О душе говорится, что она «летает» и «ходит», и эти глаголы в данном случае воспринимаются как синонимы, описывающие неуспокоенность души в сорокадневный период, способ ее появления в земном пространстве. Покойник всегда только «ходит», что ассоциирует форму его явления с поведением «ходячего» мертвеца, от которого обычного покойника отличает только то, что возможность «хождения» для него в течение сорока дней определена самой природой вещей и не считается патологией. Тем не менее, его даже позвольительное «хождение» может восприниматься как опасное для человека, о чем красноречиво свидетельствует тема оберегов, появляющаяся в нарративах о покойнике и отсутствующая в представлениях о душе. Душа безопасна для человека, от нее оберегами не защищаются, за исключением ее ипостаси в виде столба пара или воздуха, который может убить, но даже

в этом случае от нее просто убегают, не применяя обереги. Покойник, даже в свой «законный» сорокадневный период «хождения» воспринимается как «иномирный» персонаж, от которого защищаются тем же набором магических средств, которым защищаются и от «ходячего» покойника — обсыпают дом маком, окропляют святой водой и пр.:

Як снытця, чы прэдки становитця ў *глазах*, обсыпали маком свячоным хату и могылу. [Святили мак] на Сплиння [28 августа — Успенье]» (Бельск кобрин. брест., 1986 г.);
Кали пакойники прыходили, трэба абсыпаць святым маком хату сваю и магілу гэтага пакойника. Ён толька тагда апяць прыдзець, кали гэты увесь мак паличыць [посчитает] (Оброво ивацевич. брест., 1987 г.).

Важная характеристика поведения покойника, принципиально отличающая его от души и частично сближающая с «ходячим» мертвецом, — реакция покойника на неправильное поведение живых родственников, нарушение ими предписаний и запретов. Душа по большей части пассивна, она страдает от неправильных действий родных, но никак это не эксплицирует (лишь в некоторых случаях души умерших укоряют живых за то, что те о них слишком плачут). Покойник проявляет свое недовольство (а также выражает просьбу, предсказывает события) через универсальный канал коммуникации между живыми и мертвыми — появление в сновидениях живых:

Паминають — як памёр хто — на 9-й, на саракавый, и полгода, и год. Саракавый день самый главный стол, абед рабили. А хто и дваццатидневник рабил. Раз було, мая сватья гаварыла, памёр яе чалавек, а яна абедаў на саракавины не рабила, тольки хлебца ля церкви раздала. Кали прыходить ён ў сне да и кажэ: «Можэ, ў тябе якы боршчык е, а то ў мяне аж парэпалось ў роти ад сухога» (Грабовка гомел. гомел., 1982 г.).

Покойник начинает сниться, если ему нужно вступить в общение с живыми (подробнее о сне как канале связи между «тем» и

этим миром и способе социального контроля за соблюдением обычаев см. [Кормина, Штырков 2001: 210–214]). Исследование поводов, из-за которых покойник начинает сниться, показывает, что их перечень в определенной степени совпадает с перечнем причин, из-за которых в других ситуациях покойник начинает «ходить». Сюда входят: неумеренная скорбь, слезы родных; любые отклонения от норм погребального (реже — поминального) обряда, в том числе не развязанные перед погребением ноги; насущное или недоделанное дело, которое удерживает покойника на этом свете:

Звязваюц ёму [покойнику] ноги паркелью. Як ложкаць ў гроб, то развязваюць. Один хлопчик помёр, дак хадзілі раскопуваць. Сніўся ён: «Все ходзяць гуляць, а я дома сиджу». Забулі ёны ноги развязаць (Дяковичи житкович. гомел., 1983 г.).

Завязувалы красной ниткой [ноги покойнику], тоде йіе распутывають, раз з путом тым сховяють, то сныцца будэ. Одну дивочку мусылы роскопать, бо прыходыла до мамы, да просыла: «Знымы з мэнэ тэ путо» (Ласицк пин. брест., 1984 г.).

Как показывают подобные тексты, одни и те же причины в одних случаях вызывают лишь появление покойника в сновидении живого родственника, в другом — его «приход», который считается реальным, совершающимся наяву. Безусловно, «приход», с точки зрения традиции, гораздо сильнее сновидения и по степени мифологичности, и по степени отклонения от нормы, которая предполагает, что, за исключением определенных поминальных дат, умершие не должны беспокоить живых ни во сне, ни, тем более, наяву.

Говоря о разнице между этими двумя коммуникативными формами поведения покойника, мы касаемся сферы народного мировоззрения, где нет четкой грани между теми проявлениями покойника, которые «узаконены» в традиционном сознании и считаются неопасными для живых, и теми, которые однозначно воспринимаются как патология, опасная для людей. В одних славянских ареалах явление покойника в сновидении и его «хождение» могут восприниматься как синонимические действия, т. е. явление

покойника во сне воспринимается как более слабая валентность «хождения». В других ареалах явление во сне и «хождение» воспринимаются как разные по смыслу проявления покойника: в случае сновидения — как вполне допустимый канал связи между живыми и умершими, в случае «хождения» — как опасная патология, от которой нужно избавляться. В третьих традициях может быть известна только одна форма коммуникативного поведения покойника — или явление во сне, или «хождение». В частности, в двух разных микроареалах на Северо-Западе России (юго-запад Ленинградской обл. и северо-восток Новгородской обл.) эти две формы проявления покойника распределяются по типу дополнительной дистрибуции: в первом микроареале коммуникация осуществляется явлением покойника во сне живым родственникам, во втором тот же круг мотивов выражается через «хождение» покойника [Кормина, Штырков 2001: 206]. Если же говорить о славянской традиции в целом, то «хождение» покойника наиболее характерно для юго-запада славянского мира (Балканы, Карпаты, западные славяне), где он представлен в ипостаси вампира, а его появление во сне — для северо-востока (Русский Север), где представления о «ходячем» покойнике практически не выражены.

Анализируя обе формы связи покойника с миром живых, Ж. Кормина и С. Штырков показали, что в их основе лежит разное представление о статусе умершего. В одном случае (явление во сне) «умерший воспринимается как “виртуальный” член социума, т. е. как “ассоциированный член” семьи, общины, общение с которым урегулировано...»; в другом случае («хождение») «покойник мыслится как принципиально асоциальное существо, контакты с которым нежелательны» и «усилия носителей культуры направлены на выдворение покойника за пределы “социального” мира» [Кормина, Штырков 2001: 206]. Соответственно ситуации, принципиально различаются и формы поведения живых. В случае, если покойник для коммуникации пользуется «социально узаконенным» каналом связи (является во сне), живые спешат выполнить его пожелания и исправить причину его недовольства (устраивают поминки, жертвуют в церковь, «передают» ему на «тот» свет необходимую вещь и пр.). В случае, если его коммуникация носит патологический, опасный характер и он проявляет себя через

«хождение», живые используют обереги, отгонные средства, чтобы прекратить его появление на этом свете.

Особенность полесской традиции заключается в том, что в ней сосуществуют обе формы коммуникативного поведения покойника, который из-за одних и тех же причин может сниться и может вести себя как «ходячий» мертвец. Соответственно явление покойника во сне осмысляется в полесской традиции амбивалентно, такой же двойственной является реакция живых. С одной стороны, родные считают своей обязанностью выполнить то, о чем просит умерший, например, его поминают, дают пожертвования в церковь и нищим; с другой стороны, если он снится, против него применяют те же обереги, что и против «ходячего» покойника — дом и могилу обсыпают маком (льном, зерном), его оскверняют нечистотами, отвращают бранью, руганью.

В рамках настоящей статьи на примере полесского материала мы попытались сосредоточить внимание на тех фрагментах традиционной картины посмертного существования человека, которые свидетельствуют о незавершенности и двойственности этих представлений, формировавшихся в разное время и под влиянием разных идеологических систем. Эта двойственность касается как осмысления посмертной природы человека, места его пребывания после смерти, так и дозволенных / недозволенных форм контактов с живыми людьми. Проанализированные материалы позволяют увидеть, как посмертные ипостаси человека, — казалось бы, «немифологические» сущности — в традиционном сознании оформляются по типу мифологических персонажей, обладая, однако, разной степенью мифологичности — более слабой у души, более интенсивной у покойника.

Литература

- Беньковский 1896 — *Беньковский И.* Смерть, погребение и загробная жизнь. Киев, 1896.
- Виноградова 1986 — *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // *Славянский и балканский фольклор.* М., 1986.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // *Славянский и балканский фольклор.* М., 2000.

- Виноградова 2001 — *Виноградова А. Н.* Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001.
- Гнатюк 1912 — *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31–32.
- Добровольский 1891 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Кормина, Штырков 2001 — *Кормина Ж. В., Штырков С. А.* Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта севернорусской традиции). М., 2001.
- Левкиевская 2009 — *Левкиевская Е. Е.* Покойник «заложный» // Славянские древности. 2009. Т. 4.
- Листова 2005 — *Листова Т. А.* Региональная специфика обрядовой культуры (на примере семейных обрядов) // Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. М., 2005.
- Седакова 2004 — *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Толстая 2001 — *Толстая С. М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.
- Толстая 2008 — *Толстая С. М.* Душа // Толстая С. М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
- Урысон 1999 — *Урысон Е. В.* Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999.
- Шмелев 1997 — *Шмелев А. Д.* Дух, душа и тело в свете данных русского языка // Булыгина Т. В., Шмелев А. Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997.

О. В. Белова

Чужая царица:
«демонические»
правительницы
в народных легендах

Мифологизация исторических персонажей — одно из интереснейших явлений, характеризующих взаимоотношения фольклора и исторической действительности, книжной и устной культуры. Фольклорные портреты исторических личностей, совмещающие реальность и вымысел, достойны внимания исследователя не только из-за своей колоритности и занимательности сюжетов, связанных с тем или иным персонажем, но также и потому, что ярко демонстрируют особенности формирования народной концепции истории, объединяющей трактовку исторических событий с мифологическими верованиями.

В этом контексте интересно рассмотреть фольклорные образы женщин-правительниц (являющихся по большей части чужеземками по происхождению относительно той традиции, которая породила их «фольклорные портреты»), особенно в связи с их устойчивой демонизацией. Этот процесс имеет два вектора — «демоническими» персонажами героини становятся и благодаря своей принадлежности к женскому полу, и из-за своей родословной.

Исторические песни о Смутном времени запечатлели Марину Мнишек как колдунью и чернокнижницу; легенды и предания ри-

Работа выполнена в рамках проекта «История — миф — фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»).

совали Екатерину Великую и королеву Бону не только как устроительниц и преобразовательниц ландшафта, но и как персон, обладающих ведьмовскими способностями [Белова, Петрухин 2008: 122–124]; слухи и толки начала XX в. представляли последнюю русскую императрицу, «немку» Александру Федоровну, как распутницу, шпионку, покровительницу контрабандистов и погубительницу всего русского [Колоницкий 2005: 363–369]. Трансформация образа «чужой царицы» нашла отражение и в «политическом» фольклоре XX в., где фигурируют Роза Каганович или безымянная «жена Сталина»² — по слухам, она приложила руку к внезапной смерти вождя, так как тот «взялся очищать Россию от сионизма»³.

В этой публикации мы сосредоточим внимание на фольклорном образе королевы Боны (Бона Сфорца д'Арагона, 1494–1557, королева польская и великая княгиня литовская, супруга короля Сигизмунда I), ставшей популярной героиней народных легенд и преданий польско-украинско-белорусского пограничья. Отметим, что сами эти предания можно считать народными с достаточно большой натяжкой. Герои «царственного ранга» чаще всего попадали в народные рассказы благодаря печатным источникам или официальному краеведению. Остаются они таковыми и по сей день — это «хлеб» краеведов и журналистов, тиражирующих подобные сюжеты. Показательно, однако, что такие привнесенные в народную прозу персонажи хорошо приживаются в фольклорном поле — сюжеты о них органично впи-

² В рассказе «Сон політв'язня», записанном в 2003 г. в с. Кобылецкая Поляна Раховского р-на Закарпатской обл., «жена Сталина» является в виде черной женщины, явно воплощающей смерть: в 1953 г. во сне политзаключенный видит, как от колонны лагерников отделяется человек (в котором рассказчик узнает Сталина), идет к домику, где складывали тела умерших, и вешается на спущенной откуда-то сверху веревке; потом из-за домика выходит «дама в чорному і плаче», и рассказчик говорит: «Дивися, жінка Сталінова, Кагановича дочка»; через пару дней заключенные по радио узнают о кончине Сталина [УНК 2009: 413].

³ Ср. эпизод из «Життя блаженної стариці Матрони», где к смерти Сталина причастны Каганович и его сестра, приближенная к Сталину [Житие и чудеса 1998: 59–60].

сываются в местную повествовательную традицию, а отдельные мотивы сочетаются с мотивами баллад и сказок. Фольклорный образ королевы Бона также сочетает в себе различные функции, которым соответствуют определенные сюжеты народных нарративов.

Преобразовательница и устроительница. Подобно другим правителям (ср. предания о Петре I, царице Екатерине, короле Казимире и т. д.) королева Бона в народных легендах выступает в роли «культурного героя». Она преобразовывает ландшафт и дает наименования природным и культурным объектам, ср. легенды с Гродненщины: повозка королевы Боны застревает в ручье («крынице»), и королева велит на этом месте основать селение Крынки [Легенды 1983: 298, № 440, зап. в 1969 г.]; жители деревни встречают королеву Бону кто на коне, кто на корове, а один бедняк выехал на белой козе — это, видимо, умилило Бону, и селение стало называться Белокозы [Там же: 286, № 399, зап. в 1969 г.].

Встречаются в этой подборке текстов и более жестокие сюжеты, например, рассказ о Скоморошьей горе на Пинщине. Когда мимо нее проезжала королева Бона, ее кони испугались медведя, которого вел скоморох, — лошади понесли, карета разбилась, а сама Бона чудом осталась жива. В наказание скомороха вместе с медведем закопали живыми на горе [Дучыц, Клімковіч 2011: 313–314].

По всей Белоруссии известны «замки Боны», расположенные на месте древних городищ и замчищ (города Медель, Кричев, Пинск, Радашковичи, Давыд-Городок; местечки Волпа и Мстибово Волковысского р-на Гродненской обл., Селец Березовского р-на, Индура Гродненского р-на Гродненской обл., Радунь Вороновского р-на Гродненской обл. и др.). Согласно одним преданиям, в этих замках Бона жила, согласно другим — она же их и построила.

Часть преданий акцентирует внимание на воинских подвигах королевы Боны. Так, о древнем могильнике у д. Заболоть в Вороновском р-не Гродненской обл. рассказывали, что он якобы появился «посля бойкі каралевы Боны з рускай царицай Кацярынай» [Там же: 314]. В местном предании явно обозначен мотив поединка: Бона и Екатерина сражаются друг с другом, подобно эпическим девам-богатыршам.

О городище у д. Рубель Столинского р-на Брестской обл. говорили, что тут «ваявала польская каралева Бова» [Там же]⁴.

Королева Бона появляется в виде привидения в своих разоренных владениях. Об этом повествует белорусское предание о «замке королевы Боны» (он же — «Белый Ковель») в Смольянах (Оршанский р-н), разрушенном в 1708 г. русскими войсками. Там является призрак — женщина в белом одеянии; местные жители уверены, что это сама королева Бона [Там же: 313]. В варианте одного из таких «военных» сюжетов, записанном в конце XIX в. в Гродненской губ. и приуроченном к окрестностям Волковьска, «знатная пани Бэня» проклинает русских и польских солдат, разрушивших ее замок, а также всю местность вокруг развалин — с тех пор по ночам там слышен плач и видны таинственные огни [Легенды 1983: 342, № 585].

Жестокая правительница. Несмотря на обширную преобразовательскую деятельность, благодаря которой владения королевы Боны процветали, народная молва продолжала считать ее чужестранкой и наделять (во многом благодаря этому статусу) негативными, а зачастую демоническими чертами, приписывая ей нечеловеческую жестокость. В г. Кременце рассказывали о мосте из человеческих волос, по которому Бона проезжала в своей золотой карете, о кровавых омовениях, которые она устраивала себе, чтобы сохранить красоту — для этого несчастных девиц, собранных со всей округи, сбрасывали с башни замка на острые колья, а этажом ниже Бона принимала кровавый «душ» [Неопалима купина 2007: 178].

Отравительница, гонительница и притеснительница. С этими ипостасями королевы Боны связаны прежде всего белорусские легенды о Черной Даме, призраке Несвижского замка. Обитающее

⁴ По сравнению с Екатериной и Боней достаточно зловещим выглядит образ некой «еврейской царицы», которая, согласно легенде из Лепельского р-на Витебской обл., оставила о себе память, потому что вела жестокую войну, результатом чего явились курганы около д. Свядица, обозначающие места захоронения погибших: «Нейка царыца яўрэйская была і вайну вяла, вот людзей і закапвалі. <...> Там была валадоўка — нахадзілі і пацеркі і хрэстыкі ля хаты...» [ПЭЗ 2011: 267].

там привидение — дух Барбары Радзивилл, отравленной ее свекровью Боней Сфорца (ср. сюжет популярной восточнославянской баллады о том, как свекровь убивает — отравляет, превращает в дерево и т. п. — нелюбимую невестку, иногда заодно с собственным сыном). Молва утверждает, что в легенду о Черной Даме верили даже немцы, дважды оккупировавшие замок во время Второй мировой войны. Увидев в парке что-либо черное, они стреляли в том направлении с криком «Шварц фрау!» и убегали. В советские времена отдыхающие в колхозной здравнице, которая располагалась в замке, постоянно жаловались на странные скрипы и шорохи по ночам⁵.

Королева Бона ненавидела своих родственников — «выскочек» Радзивиллов и, по преданию, отравила свою невестку. Этот мотив (помимо сравнения с указанным выше типом баллад) также можно сопоставить с традиционным мотивом злой мачехи волшебных сказок. В качестве параллели приведем сказку, записанную в 1984 г. в с. Головы Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., где мотив злой мачехи связывается с «чужестранкой», от которой не стоит ждать добра: «Цісар Франц-Йосиф узяв за жінку жидівку...», и вскоре она изгнала от двора доброго принца Рудольфа (своего папы), обрекая его на мучительные скитания [УНК 2009: 394].

Мотив «еврейской мачехи» любопытным образом отразился и в следующем нарративе, записанном в 2012 г. в с. Минотовичи Щучинского р-на Гродненской обл. Здесь объясняется причина «нелюбви» немцев к евреям и, как следствие, — трагические события Второй мировой войны:

Еще некали был немец, ишли яны на Расею, немцы, и был немец адин, умел па-нашему гаварить, и нешта так разгава-

⁵ В мае 2012 г. мы были на экскурсии в открытом после реставрации Несвижском замке. Смотрительница зала, женщина лет 60, охотно поделилась информацией: когда в замке был санаторий, молельню Барбары превратили в палату для отдыхающих — редко кто мог вытерпеть в этой комнате более суток (там пугало, самочувствие людей ухудшалось). Уже во время реставрации в замок приезжали «уфологи» и зафиксировали в подвале под молельней свечение; теперь молельня восстановлена в прежнем виде и ее будут показывать туристам. «А если Черная Дамка не покажется, мы сами ее придумаем!» — пообещала нам на прощание смотрительница.

рились. Я помню, шо кросна ткала, я ще малая была. Нешта ён разгаварился, што, значить, жыдоў не любить. Не любяць жыдоў немцы. Я кажу: «А чаму так? Яны всё равно люди». Мне гадоў, може, дванадцать было. «Яны ж всё равно люди, всё равно умирать не хочут, на што вы их бьёте?» А той немец каже (чи ён там немец, чи ён... но ён всё равно адеты так, як немцы), так каже: «Патаму што у него была мачеха жыдоўка!» У Гитлера! И очень абижала яго. То ён сказаў — як я вырасту и буду президентом, то всех на свете жыдоў выбью! Правду ён казаў — не праўду, но ён раскажываў! Но як это — не любяць немцы жыдоў, всё равно яны ж люди! При паляках у нас же их сколько тут было! А ён это каже, что каже: «Была у яго не мати, а мачеха. Была жыдоўка, яго абижала. И ён, кажа, пашёл у гарод рвать... взёў палку и па квётках биў, а яна сказала: “На што рвеш этие кветки?” А ён сказаў: “Я всим жыдо́м головы постиняю!”» Разговор таки быў. Говорил етот немец, раскажываў нам. Гаварят, не любяць яны жыдоў, патаму што самый главный президент не любить. Як яны шли на Расею, так у нас становились, в Мотевчуках з неделю стояли⁶.

Аналогичный сюжет тогда же был записан в местечке Желудок Щучинского р-на Гродненской обл. При этом рассказчики спорили на предмет того, была ли это злая мать или мачеха:

[КДА:] А чаго так раззлаваўся гэты? Чаму то ен так казаў немец на тых яўрэяў?

[МФМ:] Матка яго была жыдоўка, панімаеш, і біла, панімаеш, надта яго. Кажуць усе роўна, панімаеш, што не матка то яго была, а мачаха яго. «Я сільна, — казаў, — атамшчу».

[КДА:] Эта Гітлера?

[МФМ:] Чы праўда, а такі разговор быў. Паэтаму, ен кажуць, раззлаваўся на іх. І што яны хітрэйшыя за яго. Вот у чом дзела⁷.

⁶ Цивинская Р. М., 1931 г. р.; зап. О. Белова, С. Пивоварчик, И. Копчёнова.

⁷ Коленда Д. А., 1935 г. р. [КДА], Марчукевич Ф. М., 1929 г. р. [МФМ]; зап. О. Шаталова, О. Гушева.

Еще один краткий рассказ из местечка Желудок (явная вариация рассмотренного выше сюжета) был посвящен еврейской бабушке Гитлера, которая вроде бы и не была злодейкой, но почему-то внук ее решил уничтожить целый народ, к которому она принадлежала:

Гитлер не любіў гэтай нацыі, патаму што яго бабушка вроде была яврейка, і паэтаму ён рэшыў унітожыць, толька адна нацыя была нямецкая, арыўская, а так ён бы беларусаў пабіў бы, палякаў, былі б парабкамі проста, на іх работалі, еслі б ён пабядзіў⁸.

Ведьма или колдунья. Согласно легенде, записанной на территории нынешней Брестской обл. в конце XIX в., королева Бона заклала реку Мухавец за то, что там утонул (был проглочен змеем) ее сын. Когда она переезжала реку вместе с сыном, мост рухнул, и они упали в воду: «А ў той вадзе быў нейкі змей, ды і то хапануў тое дзіця, ды і глынуў». Королева Бона прокляла реку: «Каб гэты Мухавец зышоў на мізінны палец». С тех пор река обмелела, а жарким летом пересыхает вовсе [Легенды 1983: 279–280, № 379]. Впоследствии недалеко от этого места королева Бона заложила город и назвала его Пружаны (вероятно, от пол. *próżny* ‘пустой’ [Там же: 480]). По другой легенде, королева Бона с двумя маленькими детьми переезжала на челне озеро, один из детей утонул, и Бона заклала озеро, которое заросло мхом [Там же: 330–331, № 552].

Рассказы о заклятии Боной некоего водного источника соотносятся с широко распространенным мотивом народных топонимических преданий о том, как ведьма (цыганка, татарка, царица) заклинает/заколдовывает реку (озеро, море) или бросает в водоем некий предмет (чаще всего раскаленную сковороду или камень), втыкает палку или ветку в наказание за гибель своего ребенка или собачки (см. также [Белова, Петрухин 2008: 124]). Данный мотив приурочен к различным водным объектам и часто становится элементом локальной устной истории⁹.

⁸ Сметюх И. И., 1926 г. р.; зап. О. Гущева, О. Шаталова.

⁹ См., например, предание о «старой Каме» (о прежнем русле р. Камы), записанное в Казанской губ. в середине XIX в.: татарка-колдунья, мать утонувшего

Народные легенды и предания ничего не говорят о кончине королевы Боны (версия о том, что она была — отчасти по заслугам — отравлена в конце жизни, закрепилась лишь в сфере квазиисторических текстов). Однако можно предположить, что, по народным воззрениям, колдунью Бону ожидало возмездие. В качестве примера приведем легенду о жене короля Карла XII — колдунье, которая «отворачивала пули» во время войны русских со шведами: «У шведского короля жена была колдунья. Бывало, зачнут русские стрелять в шведов, и пули наши летят обратно и вреда не делают...» Но случилось так, что королевская дочь попала в плен к русским, и полюбился ей один генерал, которому она и рассказала, как можно убить ее мать-колдунью — это мог сделать лишь солдат, который «спит, разиня рот, и глазами глядит». Разыскали такого солдата, и он убил колдунью, выстрелив в нее из ружья медной пуговицей, «да и сам тотчас же умер» [Иванов 1900: 97–98].

Как показывают источники, даже на примере одного женского персонажа, являющего собой тип «чужой царицы», можно говорить о его достаточной схематичности. «Фольклорная личность» королевы Боны раскладывается на мотивы, характерные для народной мифологической прозы и закреплённые за определенными жанрами (топонимическое предание, баллада, быличка). Зачастую в стандартный текст просто вводится имя собственное (как, например, в рассказы о женщине, заклявшей реку или озеро), и ранее безымянный персонаж («ведьма», «колдунья») становится героем «исторического» фольклора.

Рассмотренные сюжеты показывают, что фольклорная традиция не слишком сочувствовала «чужим царицам» и иным статусным женским фигурам, последовательно наделяя их демоническими чертами. Вопрос о том, встречаются ли в фольклорных памятниках образы «хороших» «чужих цариц», остается открытым. В отличие от средневековых книжных источников, зафиксировавших вполне положительные образы Сарры-Теодоры (жены болгарского царя Ивана Александра) или Эстерки (возлюбленной короля

в старой Каме сына, бросила в реку с заклинаниями и проклятьями раскаленную сковороду, вследствие чего Кама и приняла другое течение, прямо в Волгу [Зеленин 1915: 535].

Польши Казимира Великого), устная традиция, обыгрывая стереотип чужака, сосредоточилась на «темной стороне» правительниц. Но были ли объективными суждения книжников о женских персонажах или они также представляли собой мифологизированный конструкт? Это предмет особого исследования.

Литература

- Белова, Петрухин 2008 — Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008.
- Дучыц, Клімковіч 2011 — Дучыц Л., Клімковіч І. Сакральная геаграфія Беларусі. Мінск, 2011.
- Житие и чудеса 1998 — Житие и чудеса блаженной старицы Матроны / Авт.-сост. З. В. Жданова. Б. м., 1998.
- Зеленин 1915 — Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2.
- Иванов 1900 — Иванов А. И. Верования крестьян Орловской губернии // Этнографическое обозрение. 1900. № 4.
- Колоницкий 2005 — Колоницкий Б. И. Слухи об императрице Александре Федоровне и массовая культура (1914–1917) [Электронный ресурс] // Вестник истории, литературы, искусства. Отд-ние ист.-филол. наук РАН. М., 2005. URL: <http://ec-dejavu.ru/r/Rumour-2.html>.
- Легенды 1983 — Легенды і паданні / Склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мінск, 1983.
- Неопалима купина 2007 — Неопалима купина. Легенди та перекази Землі Тернопільської / Упоряд. П. Медведик, П. Ктитор, У. Ванчура. Тернопіль, 2007.
- ПЭЗ 2011 — Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння / Уклад., прадм. і паказ. У. А. Лобача. Ч. 1. Наваполацк, 2011.
- УНК 2009 — Українські народні казки: Кн. 7. Казки Гуцульщини / Записав, упорядкував і літературно відредагував М. Зінчук. Київ, 2009.



*Духи / демоны
в мифологических
системах мира*

Н. В. Петров

Чудовище и герой
в эпических традициях:
построение
словесного портрета

1. В отечественной фольклористике сложилось мнение, что во многих мифологических традициях (например, в славянской) демонологические персонажи не имеют собственного облика. В частности черт, леший, домовый предстают то в виде человека, то в виде животного, а то и вообще не имеют зримого воплощения [Толстой 1995]. В отдельных случаях персонажи низшей мифологии выглядят как люди, животные, птицы, насекомые и т. п. Подобная «зрительная непредставимость» внешнего облика одних фольклорно-мифологических персонажей, обозначающих себя акустическими и тактильными сигналами, и гипертрофированная телесность (обжорство, людоедство, склонность к сексуальному насилию) враждебных людям демонов в сказке и эпосе позволяют предположить различные стратегии конструирования мифологического образа [Неклюдов 2012: 85–86]. Такое разграничение при конструировании облика персонажей связано, в числе прочего, с функционально-прагматическим аспектом различных фольклорных жанров (прежде всего, в тех традициях, где есть четкое разграничение между актуальной мифологией и сказочно-эпической).

Описание внешнего облика демонического персонажа не всегда является обязательным элементом мифологического рассказа. Детали вербального «облика» мифических существ слушатель подобных историй получает путем актуализации в тексте акустических, колористических и динамических их проявлений, ср.: «...еще вече-

ром, часов в одиннадцать, тоже херовина произошла маленька <...> я пошел вечером к мерёже. Вдруг хлёп-хлёп-хлёп, хлёп-хлёп-хлёп, как человек. <...> Хлопается, хлопается — нет. Я взял ружье, что такое, — пошел, от меня побежало»; «Идет, откликнулось, и слышно, ломат деревинья, хрустат...» [Криничная 2011: 370, 427].

Иная стратегия словесного конструирования облика характерна для сказочно-эпических жанров (прежде всего эпосов архаической формации), ритмизованная форма и специальные условия исполнения которых подразумевают возможность функционирования их в качестве сакральных текстов, где нарушение сказителем последовательности изложения, пропуск каких-либо деталей может привести к наказанию со стороны персонажа сказания и даже к смерти певца. Показателен шорский пример: «Молодой сказитель Аржан Кёзёрёков, постигавший в то время премудрости кая и сказительского мастерства, однажды сочинил сказание “Тензэбий”. Летом он полностью спел это сказание. Ночью к нему пришел человек — богатырь — и чуть не побил его <...> но не побил. Сказал: “Сейчас сказителей очень мало. А ты — сказитель... Как тебя побить? <...> Сказителей и так уже почти нет” <...> После этого Аржан повторно спел это сказание. Пел очень внимательно, аккуратно. Опять к нему пришел богатырь, сказал Аржану: “Неплохо поешь. Кое-что только забыл. Так и пой дальше, будь только внимательным”» [Ямаева 1998: 111]. Связь духа-хозяина сказания и сказителя отражается в нанайском тексте: «...нингман предназначались не только для людей, но и для всех духов-хозяев, от которых зависело благополучие человека. Считалось, что искусному сказителю достаточно оставить след зверька на снегу, затем установить в этом месте ловушку, и удача обеспечена» [ИКН 2003: 259]. Ср. тувинское поверье: «Сказителя нужно было слушать внимательно, так как тот, кто заснул во время исполнения эпоса, и не дослушал его до конца, мог умереть преждевременно» [Гребнев 1960: 8]. В алтайской эпической традиции мир богатырей, героев сказаний сосуществует с миром людей: всегда, когда сказитель кайчы (*qayçı*) исполняет горловым пением эпос *кай чорчок*, его слушает сам герой повествования, чтобы сказитель пел правильно. В случае неправильного исполнения кайчы может быть наказан — богатырь «уносит» его в свой мир [Тюхтенева 2006].

Таким образом, отличие архаической эпики от других жанров заключается в более ритуализованном характере исполнения и проявляется «в превращении рассказа из сообщения о событии в акт общения»¹ с духами-хозяевами и героями сказаний. Такая религиозно-магическая функция сакральных для культуры текстов настолько отрефлектирована традицией, что фиксируется в сказочном сюжете «Почему рассказчику не следует долго упрашивать себя»². Кроме того, акт исполнения эпического сказания (и до известной степени сказки) в отличие от рассказывания, например, былички не предполагает вмешательства аудитории, в том числе и собирателей с их вопросами, вроде: «А как выглядит домовой?»; слушатель не должен перебивать сказителя и уточнять, как выглядит монгольский шулмас, русское Идолище и т. п.

В связи с этим логичным выглядит предположение, что функционально-прагматические особенности того или иного жанра могут влиять на логику конструирования облика персонажей. Слушателю рассказа о встрече с нечистой достаточно косвенных сигналов, свидетельствующих о присутствии в рассказе демонологического персонажа: для него, по всей видимости, описание персонажа актуальной мифологии не слишком значимо, в отличие от предписания, которое в этой быличке содержится³. В эпосе же сказителю необходимо построить словесные портреты героев и их демонических противников, исходя из их телесных признаков: здесь в полной мере нужна и важна визуализация при создании портрета. Исполнители (и, в определенной степени, его слушатели) наделяются визионерскими способностями: они видят то, что

¹ Подробнее см. [Мелетинский и др. 1994: 93].

² См. тувинский вариант [Таубе 1994: № 18], казахский [Казиев 1983: 125–126], ингушский [Танкиева 2003: 11–14]. Ср. сюжет № 516* «Верный слуга спасает барина от мести трех коляд (сказок): барин, рассказывая в рождественскую ночь сказки, засыпает; его слуга подслушивает под окном разговор трех коляд, решивших погубить заснувшего рассказчика [СУС 1979: 148].

³ Отдельно надо рассматривать вопрос о словесной прорисовке облика демонического противника в эпосе и мифологической прозе тюркских народов, где нет жесткого разграничения: актуальная мифология *vs* эпос.

поется⁴. Это представление нашло отражение в следующем рассказе: «В Тибете некоторые певцы смотрят в бронзовое зеркало, когда поют о Гэсэре. Они уверяют, что просто пересказывают те картины, которые видятся им в зеркале» [Лю Куйли 1991: 177].

Принимая во внимание функциональное различие жанров, в которых так или иначе может актуализироваться словесный портрет «чужого», правомерно задаться вопросом: как строится визуальный «образ врага» в архаичных эпических традициях (бурятская, шорская, хакасская, якутская) и в типологически более поздних (армянский, калмыцкий, славянские эпосы)? Указатель Е. Кузьминой к корпусу эпических текстов народов Сибири (алтайцев, бурят, хакасов, шорцев, якутов) значительно облегчает такое исследование [Кузьмина 2005]. В структуре указателя типических мест описание героев расположено под номером II.A.10 а, б, в — «Облик персонажей (богатыря, богатырки; второстепенных героинь: сестра богатыря, его суженая, воскресительница, жена, небесная дева, шаманка; второстепенных героев: братья богатыря, побратимы, хантесть и др.)»; а описание противников-чудовищ — в разделе II.G.1, 2. — «Антропоморфные персонажи (облик чудовищ, мангадхаев, абаасы и др.)». В качестве вспомогательного источника привлекаются другие тексты, в частности, эпические предания.

2. Канон эпического портрета включает в числе прочего указание на большие размеры тела, которые даются через меры длины, ширины и высоты. Размеры героев и их противников гиперболизированы практически во всех эпосах мира. «Гиперболическими чертами изображаются вражеские богатыри-великаны (обычно калмыки) в эпосе других среднеазиатских тюркских народов, например, в узбекском “Алпамыше”, в казахских богатырских песнях; в старофранцузских эпических поэмах так показаны великаны-сарадины» [Жирмунский 1974: 65–66].

⁴ Ср. рассказ о кетском шамане Дупдуллане Камоски. Когда его просили исполнить героическое сказание, он через какое-то время после начала рассказа стал раскачиваться из стороны в сторону, входя в состояние транса, и вместо героической поэмы запел шаманские заклинания. Это соответствует концепции К. Райхла о генезисе сказительского искусства из шаманского дара [Райхл 2008: 55].

В якутских олонхо портрет героя статичен и дается после стандартизированных описаний страны, священного дерева, жилища. Герой Дыырай Бёгё обрисован следующим образом: «Высота его в три сажени. <...> Бедра его стройные в три аршина, Талия его тонкая в пять аршин, Плечи его широкие в шесть аршин, Голени подобны бревнам без коры» [Емельянов 1983: 27]. В нартском эпосе рост Сасыкуа — 300 аршин, рост его жены — 150 аршин, а длина фаллоса героя — 70 аршин [Джапуа 2003: 37]. В бурятском сказании «Аламжи Мерген» на величину героя указывают размеры его одежды: на штаны, в которые он облачается, «семьдесят козлов... едва хватило» [Аламжи 1936: 64].

Огромные размеры эпического героя и его противника поддерживаются идеей о том, что в некотором эпическом прошлом богатыри были еще больше и сильнее. Это понятно по традиционному и частотному мотиву встречи героя с великаном (ср. в русской былине встречу Ильи Муромца и Святогора). Бурятский Эрэ Томхолэй видит белеющие кости добрых богатырских коней, богатырь примеряет эти кости к своему коню — они оказываются гораздо больше; кости погибших богатырей по величине превышают кости богатыря, который их рассматривает [Бурчина 2007: 46]. По аналогии со старинными богатырями описывается герой бурятского улигера Булган Толгэй хубун, сын Обога Болдо хана: «...посмотришь на клюв-рот (*хошуу амайн*) — похож на старинного богатыря (*хуушан батор*)» [Там же: 73].

В качестве метафор для изображения героя могут использоваться небесные светила, объекты живой природы: «Когда зарождался млад светёл месяц, Тогда зарождался Вольга богатырь» [Гильф. 1949: № 15 (Вольга)]; «Да не красное ль то солнышко пороспекло, Не млад ли зде светел месяц пороссветил? <...> Как нам еще сюда показался бы Как старый казак здесь Илья Муромец» [Гильф. 1950: № 48 (Илья Муромец и Идолище)]; «А по колен-то ноженки во серебри, А по локоть-то рученьки во золоти, А по косицам пекут будто звездышки, Назади-то воссиять будто светёл месяц, Впереди-то как будто солнышко» [Гильф. 1950: № 50 (Непра и Дон)]⁵.

⁵ Похожим образом в русском духовном стихе описывается Егорий Храбрый, в былине — рожденный сын Дуная.

Как видно из русских примеров, описание героя и его невесты кодируется посредством небесных объектов и их признаков — в частности, света, который эти небесные объекты излучают. Для описания противника используются те же образные средства — луна, солнце — но здесь подчеркиваются огромные размеры чудовища, заслоняющего своим телом небесные светила: «Если взглянуть на него при солнце — Заслоняет он солнце огромной спиной; Если взглянуть на него при луне — Заслоняет он луну широким туловищем. Уродливое его лицо, Непристойного вида он» (якуты) [Кузьмина 2005: 1361].

Таблица № 1.

Ландшафтный и космический коды в описании эпических персонажей

ЧАСТИ ТЕЛА		ГОЛОВА							ТЕЛО				
		голова полностью	зубы	нос	глаза	веки	волосы	лоб	рот	язык	тело полностью	спина	руки
ОБЪЕКТЫ													
КОСМОС/СТИХИИ	солнце	х									х		
	луна / месяц	х									х		
	заря					х							
	звезда				х			х					
	радуга					х							
	пламя				х					х	х		
	золото / серебро						х				х	х	х
ЛАНДШАФТ	море												
	озеро				х						х		
	река				х								
	лес						х	х					
	гора	х	х		х	х		х		х	х		
	пещера								х				
	дерево									х		х	х
	столб											х	

Практически во всех анализируемых текстах ландшафтный и метеорологический коды применяются для статического изображения персонажа. Особенно часто при этом используется «формула свечения», как назвал эту характеристику З. Джапуа [Джапуа 2003: 42]. «Чудесное свечение», уподобление персонажа свету может проявляться как через астрологический, солярный и лунарный коды, так и через особенности тела. Например, в алтайских текстах небесные объекты — звезды, луна, радуга, свечение золота и красный цвет маральника — формируют лицо богатырки: «Глаза ее видящие — как синие звезды, Сама милая, с бровями, будто из золота, Лицо ее — как красный маральник, Лицо ее — как круглая луна, Щеки ее — как радуги»; «Ресницы, похожие на северный лес, Зоркие глаза, подобные синим звездам, Сам он, дорогой, чистому золоту подобен» [Кузьмина 2005: 89, 91]. В якутском олонхо герой видит, как щенок превращается в прекрасную девушку: «Прекрасная <настолько>, что сказать о ней трудно: чудная, что описать ее трудно, румяная, белолицая, очи ее, подобно монетам с <изображением> орла, испуганно глядят... сквозь тело ее кости видны, сквозь кости костный мозг виден — такая красивая женщина» [Емельянов 1983: 54].

Часто герой сравнивается с теми природными объектами, которые считаются высокими — дерево, скала. Сатаней-Гуаца высматривает в стаде быков пастуха: «Пристально посмотрев, увидела, Что среди стада что-то возвышается. Для скалы — великоватым посчитала его, Для дерева маловатым посчитала его. Быки нартов, когда пристанут мухи, Рогами трутся об него...» (абхазы) [Джапуа 2003: 39]. В бурятском улигере «Позднорожденный Арнай Гэрдэй Мэргэн» герой «скачет, возвышаясь, словно стройная лиственница на таежной вершине... посмотришь <на него> сзади — похож на гору Хонгор... посмотришь спереди на него — похож на Красную гору» [Бурчина 2007: 59, 73]. В славянском эпосе можно найти те же способы словесной обрисовки противника, который сравнивается с горой: «Коня яаш — като планина е» [Минков 1961: 124–125].

В русских былинах противник героя — Идолище — описывается как большая куча сена: «Он сидит-то на добром кони как сenna куча» [ББ 1901: № 70 (Бой Ильи Муромца с сыном)]. Интересно, что в некоторых диалектах скирда сена, овса называется этнонимами,

традиционно принадлежащими фольклорным врагам русских богатырей: рус. *онежский латыш* — ‘небольшая копенка сена’, новг., твер. *литвин* — ‘скирда овса’ [СРНГ 16: 293; СРНГ 17: 71]. Отмеченная Е. Л. Березович аналогия: битва с иноземцами — молотьба, жатва и, следовательно, «вытекающая отсюда» антропоморфизация снопов в русских говорах и малых жанрах фольклора [Березович 2008], — позволяет, вероятно, объяснить такой словесный портрет Идолища.

Стереотипные описательные конструкции, связанные с природными объектами⁶, могут быть текстурой для создания образов не только главных героев и их противников, но и второстепенных персонажей. Так, у якутов рыба Ёлюю Модуй, за которой отправляется Дыырай Бэргэн — хозяйка кипящего огненного моря — «на клюве имеет лесную рощу, на спине — лесное озеро, на хребте — огромный курган» [Емельянов 1983: 78]. Ср. описание коня в олонхо: «На хребте имеет широкое озеро, где водятся утки-турпаны и рыбы, там живут люди-рыболовы, вокруг темные леса, где рычит грозный зверь-барс...» [Там же: 38].

Довольно отчетливо прослеживается связь ландшафтных характеристик героя в эпосе с мотивами преданий о происхождении неровностей, возвышенностей и т. п. Например, предания о великанах содержат мотивы об отпечатках ног богатырей на камнях (предание «О богатырях реки Катуня»), о происхождении сопок: во время боя старшего сына богатыря с его антагонистом Абаганом сын богатыря саблей рассекает противника в девяти местах, после чего образуется девять сопок; герой ударяет тайгу по щеке, отчего она скривилась набок; гора — это и есть богатырская дочь — Шанчилыха («Мустаг, Карабур и Кивей») (алтайцы⁷) [Вербицкий 1898: 125, 127–128].

Однако похожие предания есть практически у всех рассматриваемых народов. Это дает основание предполагать, что в стратегии

⁶ Помимо гор, озер, морей для описания частей тела персонажа используются пространства, предназначенные для выпаса скота: «На ее спине, крепкой от рождения, В пятьдесят жеребцов табуны могли бы пастись, На лопатках ее, как на белой равнине, В шестьдесят <баранов> отары могли бы стоять» (алтайцы) [Кузьмина 2005: 89].

⁷ Такое представление распространено среди алтайцев в связи с их системой мифологизации реальных гор.

ландшафтно-гиперболического описания персонажа заложены мотивы, развивающиеся в нарративы о происхождении гор, морей, рек, скал, впадин, оврагов благодаря деятельности великанов, богатырей или в результате превращения героев в эти объекты. Например, мотив превращения волос великана в лесные заросли сохраняется в описании волос чудовища в якутском эпосе: «...будто бы сухостойный лес корнями вверх вывернули — железные растрепанные космы имеющий» [Эр Соготох 1996: 127]. Сложно говорить о том, что является хронологически более ранней и, таким образом, порождающей структурой — элементы портрета или мотивы преданий. Вероятно, этиологические мотивы ландшафтных преданий и элементы описания персонажей эпоса находятся в отношениях взаимной цитации.

Для того чтобы описать, как выглядит антагонист, эпосу необходим диалог персонажа в и д е в ш е г о и персонажа, который с к о р о у в и д и т противника. Вариант текста из сборника А. В. Маркова: «А как я да перед им как мала мушица, Он сидит-то на добром кони как сenna куча»⁸ отчетливо показывает обязательное присутствие на сцене героя-визионера⁹.

При встрече героя с антагонистом статический портрет уступает место динамическому. Изображение персонажа дается в динамике и в сюжетных мотивах роста героя, получения силы, примерки успехов, встречи с врагом; в общих типических местах, отражающих эмоциональные состояния (гнев, испуг, страх, растерянность, волнение, печаль, плач, радость, смех). Б. А. Рифтин назвал такое явление ситуативным портретом [Рифтин 1970: 116].

⁸ См. [ББ 1901: № 70 (Бой Ильи Муромца с сыном)].

⁹ Гиперболизация в былинах, как заметил Ф. М. Селиванов, проявляется во взаимоотношениях персонажей эпоса (см. [Селиванов 1975: 8]). Селиванов выделяет гиперболу относительную, в которой отсутствует полное соответствие изображаемым ею предметам, явлениям, действиям, состояниям — буквально воспринимаются лишь усиленные эмоции персонажей; и условно-реальную гиперболизацию, которая основана на логике эпического мышления. Эта гипербола вписывается в художественный мир сказки, быliny и не воспринимается собственно как гипербола: герой бредет по колено в крови, героиня сказки изнашивает три пары железных сапог, и т. п.

В динамических состояниях персонажей стереотипное описание демонического противника переходит на героя эпоса. Тело персонажа либо раздувается до немислимых размеров, либо сильно съезживается: «На это богатырь айбы, Отступил назад и выпрямился, Вздудся, как каменная скала...»; «Гнев его все увеличивался, Весь он распух, как глиняный бугор» (якуты) [Нюргун 1947: 177, 247]. «Хан Мерген, не сердившийся, рассердился, как гора надулся», «... как море раздулся» (шорцы) [ШФ 1940: 85, 37, 147]; «...как непролазная черная гора, вздулись его соски как две серых сопки; вздулось его мясо по обе стороны его хребта, как Кобдоские сопки» (монголы) [Владимирцов 1923: 76]. И. В. Пухов пишет по этому поводу, что олонхо создает особый портрет богатыря, находящегося в гневе, причем герой перенимает некоторые черты чудища-абааны. «Считалось, что во внешнем облике богатыря должна отразиться нечисть врага» [Пухов 1962: 66–67, 70]. С. Ю. Неклюдов развивает эту точку зрения: «Парадокс эпической эстетики (“герой эпического повествования, имеющий по преимуществу «демоноборческий» пафос, сам уподоблен демону”) во многом объясняется именно противостоянием демону: для успешного выполнения своей миссии — очищение земли от чудовищ — герой должен быть соизмерим с ними и даже уподоблен им» [Неклюдов 1984: 110–111].

В то же время существует и обратная стратегия изображения: герой при встрече с противником, при сильной усталости уменьшается, становится ростом с ребенка: «<От усталости> становится ростом с ребенка, кровь его сгущается, кости размягчаются. Обессилев, падает <он> замертво» (буряты) [Бурчина 2007: 47]. Это объясняется, в свою очередь, наличием в эпосе обязательного эффекта неожиданности для аудитории: несмотря на то, что герой слабее и может погибнуть, он «вдруг» побеждает противника¹⁰.

3. Словесное описание героев эпоса включает упоминание таких частей тела, как *лицо, шея, рука, нога, груди, ребра, голова, кудри, волосы, плечи, язык, тело, сердце, уста, очи*¹¹. В обрисовке эпического против-

¹⁰ А. П. Скафтымов назвал это «мотивом предварительной недооценки героя» [Скафтымов 1924: 50].

¹¹ См. подсчеты З. М. Петеневой для былинного эпоса [Петенева 1985: 69].

ника сказители чаще используют термины: *тело, ноги, руки, глаза, лицо, ноздри* — все это в сочетании с описательными элементами образует анатомический и физиологический портрет персонажа.

Указание на части тела героя или героини связано с упоминанием спины, лопаток: «На ее спине, крепкой от рождения, В пятьдесят жеребцов табуны могли бы пастись, На лопатках ее, как на белой равнине, В шестьдесят <баранов> отары могли бы стоять» (алтайцы) [Кузьмина 2005: 89]. В калмыцком «Джангаре» дается портрет Джангар-хана: «В лопатках исполнен он силы тридцати трех тэнгриев Хормусты, а в поясе — силы пятнадцати духов — хранителей панча-рачч... Сила слона и льва вместе в каждом суставе десяти белых пальцев. <...> На лбу у него изображение Майдара. На маковке почил будда Очир-сатва. Лама Адиша блюдет и хранит его руки и ноги, его чистую прекрасную грудь» [Козин 1940: 145–146]. Как пишет А. Ш. Кичиков, «в классических образцах тууль-улигера типа ойратских эпоей герой статичен, это уже сложившийся богатырь с соответствующей характеристикой, подчеркивающей его безмерное могущество» [Кичиков 1997: 27]. Похожие характеристики получает Хан-Харангуй: «На темени у него было благословение Дзонхавы, на челе — величие Махакалы, у горла <величие> Хоншим-бодисатвы, на его двух плечах утвердилась сила двадцати одной Дара-ехе, в груди у него утвердилась мощь тринадцати драконов» (монголы) [Санжеев 1937: 47]. Характеристики сводятся к сравнению силы (рук, лопаток, поясицы) богатыря с силой гаруды, тигра, дракона и перечислению божественных покровителей частей тела — макушки, темени, чела, плеч героя соответственно Ваджрадара, Дзонкава, Махакала, Хоншим-бодисатва и Дара-ехе (ехе).

В абхазской, адыгской, карачаево-балкарской версиях нартского эпоса (сюжет о добывании огня) размеры великана описываются посредством его действий по отношению к герою, причем, заметим, что для обозначения этих действий используются части лица и конечности — руки, пальцы, глаза, рот: адауы (великан) ставит Сасрыкуа вместе с конем на свою ладонь; всовывает героя за ноготь; кладет под голову; проглатывает; кладет в глаз; вертит между двумя пальцами и пр. [Джапуа 2010: 179–180].

Портрет чудовища складывается из словесной прорисовки частей тела от нижней точки к верхней, и особенное внимание

уделяется изображению конечностей и отверстий в лице / голове: «Наш человек своими огненными, как звезды, глазами Стал в упор разглядывать вошедшего — Снизу вверх, от ступни до макушки. Видит: <у абаасы одна-единственная> Выросшая вниз от промежины Обледенелая толстая нога. <...> Имеет он <одну> Выросшую прямо из середины груди Загребущую руку. <...> Если взглянуть повыше, Покажется <отвислая> нижняя губа. <...> Если <в пасть его> заглянуть — Редкие ржавые зубы¹² <там>. <...> Если еще повыше взглянуть <...>. Белеет, словно вечер полнолуния в январе, Льдисто-прозрачный глаз» (якуты) [Кузьмина 2005: 1361].

Постепенно в поле зрения появляется нога, рука из середины груди, нижняя губа, пасть и зубы, глаз. Людоедство, пожирание, проглатывание — основные мотивы, участвующие в формировании словесного портрета чудовища / эпического противника, — манифестируются через словесную обрисовку гипертрофированных частей головы / лица (глаза, зубы, нос, рост, язык)¹³ и тела (руки, ноги, пальцы). Подобный способ описания (конечности и лицо) необходим в связи с основными действиями чудовищ-противников: они хватают, догоняют, высматривают, проглатывают. В нартской версии сюжета «Проглатывание братьев-нартов старухой-ведьмой» эта демоническая старуха описывается так: «ее лохматые длинные брови свисали до земли, пятки ног были повернуты вперед, а носки — назад, рот огромен, размером в локоть и пядь» [Джапуа 2003: 58]. Интересно, что взгляд смотрящего идет снизу вверх: сначала видны брови, касающиеся земли, затем ноги, потом рот.

Если эпос использует «телесную» стратегию описания демонического персонажа, то в этом случае обязательно подчеркивается его инаковость в сравнении с телом обычного человека. В отличие от «нормального» человеческого тела, где в наличии две руки, две ноги, два глаза, чудовище имеет одну конечность,

¹² Ср. контрастирующее описание блестящих зубов героя-сопливца бурятского эпоса Нюхата Сурай: «...зубы, подобные лопатке нагрудного панциря (хурзээн)» [Бурчина 2007: 73].

¹³ Пожирание не характерно для русского эпоса, вероятно, поэтому описание рта, губ, зубов противника практически отсутствует. С некоторыми оговорками, то же самое можно сказать о болгарской и сербской версиях юнацкого эпоса.

один глаз (либо больше двух), что согласуется с представлениями о принадлежности такого существа к миру нечеловеческому, потустороннему, вывернутому наизнанку (ср. якутский пример, где у ведьмы вывернуты носки¹⁴). Причем парность, нужная для осуществления акций хватания, хождения (или устойчивости) достигается раздвоением: одна нога раздваивается снизу, рука раздваивается от локтя. В олонхо У. Г. Нохсорова подробно описывается приезд абаасы: «Роговая ступня его единственной ноги раздвоилась внизу, чтобы опору иметь; длинная черная рука его, начиная с локтя, раздвоилась на две части, чтобы ухватка верная была; железный¹⁵ нос его имеет одну ноздрю; в середине лба — один глаз с бельмом; его длинный высунутый язык имеет зеленый цвет; с ног до головы в железную одежду одет» (якуты) [Емельянов 1983: 35].

Особо скажем о высунутом языке. По данным этологов, изображение высунутого языка может символизировать предвкушение, желание сексуальной связи, быть признаком умственной неполноценности, глупости, ненасытности и жадности, поскольку язык активно участвует в поглощении пищи [Морозов и др. 2008: 53, 54, 41]¹⁶ — ср. описание языка и подбородка мангадхайки: «Такая сидела она, говорят: С высунутым языком, С отвисшим подбородком» (буряты, цит. по [Кузьмина 2005: 393]).

Итак, эпическая телесность проявляется прежде всего в изображении тела (средняя часть: грудь, соски, живот, спина, плечи, лопатки, пояс, хребет; руки: крылья, суставы, кости рук, пальцы, кулаки, когти; ноги: колени, пятки) и головы (ее крайние

¹⁴ Ср. мотивы по указателю Томпсона: «у дьявола вывернуты колени» [Th. G303.4.5.6]; «одноногий людоед» [Th. F 521.1.3.3.1]. Широко представлен в эпических традициях класс циклопов и одноглазых чудовищ (см. об этом [Неклюдов 1979]), в который входит упоминающийся ниже якутский демон, иныжи нартского эпоса (в вариантах убыхов, абхазов, абазин, адыгов, кабардин).

¹⁵ Ср. хтоническую семантику железа и меди имени якутского абааһы Тимир Дьесинтей — «железно-медный» [Нюргун 1947: 170–171].

¹⁶ В исходном значении, согласно этому исследованию, высунутый язык у высших приматов обозначал агрессию, однако потом произошла ритуализация этого мимического элемента [Морозов и др. 2008: 68–69].

части и отверстия: затылок, макушка: волосы, лоб, лицо, щеки, подбородок, шея; глаза, брови; рот, губы; уши; нос, ноздри). Причем прорисовка лица демонического противника более детальна и включает описание практически всех отверстий (ноздрей, рта, ушей). Анатомический портрет эпических чудовищ противопоставлен нормальному телу обычного человека (противник одноглаз, однорук, у него одна или восемь ног, несколько голов). В некоторых случаях парность определенных частей тела чудовища достигается описанием их раздвоения.

4. Следующий принцип изображения персонажей состоит в использовании предметов быта для описания частей тела. Портрет Нюргун Боотура рисуется так: «Паренек быстро вырос, ростом стал до нижних ветвей высоких деревьев... имел он круглые глаза, словно витые кольца у зды... (разрядка моя. — Н. П.)» (якуты) [Нюргун 1947: 103]. Внешний вид побежденного богатыря нижнего мира сравнивается со старой посудой из бересты: «Как разорванная берестяная лохань, Огромный абаасы Возвышался на арангасе своем» [Там же: 99].

Сравнительно молодой русский эпос содержит такие же, как и в олонхо, гротескные сравнения, используемые для описания отрицательных персонажей¹⁷. Помимо указания на довольно большой размер тела (рост, толщина) отдельно обрисовываются его части: голова сравнивается с лоханью, уши — с блюдами, глаза — с пивными чашами, нос — с дровокольной палкой или боевой палицей: «Какой у вас погано есть Идолище <...>. А головище, что ведь люто лохалище, А глазища, что пивные чашища. А нос-то на роже он с локоть был»¹⁸.

Впервые, насколько мне известно, на такой принцип описания противника в русском эпосе обратил внимание Ф. М. Селиванов. В его работе «Гипербола в былинах» [Селиванов 1975] содержится

¹⁷ Не все персонажи, обладающие мифологическими свойствами (сходством со змеем), являются эпическими врагами. Например, в былине про Ивана Годиновича так описывается его соперник Васька Окулов [СБ II: № 180].

¹⁸ См. сюжет «герой побеждает чудовище в княжеских палатах» [Гильф. 1949: № 48 (Илья Муромец и Идолище)].

ся ряд замечательных наблюдений, которые касаются принципов изображений персонажей русского эпоса. Указывая, что «при изображении русских воинов-богатырей гипербола, как правило, проявляется в действии, а при изображении их врагов — в статичных состояниях (величина, внешний вид)», Селиванов отмечает следующее: «...детали портрета богатырей и красавиц сравниваются с предметами живой природы или могущими быть в видимом процессе движения: белым снегом, звездами, переливающимся жемчугом¹⁹. <...> Идолище, живое существо, крайне опасное и жестокое, представляется гиперболизированным чучелом, лишенным жизни, из-за сравнения его тела с бытовыми предметами (разрядка моя. — Н. П.)» [Селиванов 1975: 17]. В другом своем тексте автор использует более сильную характеристику для эпических врагов Тугарина и Идолища: они «выглядят, как безобразные уроды» [Селиванов 1988: 18].

Довольно полный каталог сравнений частей тела (прежде всего, лица) Идолища приводит, с опорой прежде всего на богатейшую онежскую эпическую традицию, А. П. Скафтымов: «... “меж ноздрями калена стрела”; “глазища у татарина как кислой пирог”, голова — “воротовой котел”; “сам похож на чучело”, туловище “будто куча сена, несметная”; “голова с овин”; “ножище как бы лыжища, ручище да как быть граблище”; “ножища у его словно кичинища”²⁰...» [Скафтымов 1924: 76].

На материале славянского эпоса мы находим практически все те же способы изображения противника. У Арапина (антропоморфного чудовища) голова — как два барабана, глаза — тарелки, окна; рот похож на ворота, зубы — на мотыги, ноги и руки — на столбы: «Глава има колку две паницы, Уста има колку мала врата, Зъби има четири дикели...» [Милад. 1861: 270]; «Устата му катом али врата, Очите му две мали пенджари, Нодзете му — солунски

¹⁹ См., например, кулойскую былинку из сборника А. Д. Григорьева: «Ишше тело-то было веть — как белой снег, Ишше шшоки бы у ей бы веть — как алой цвет, По походоцьки девица — как павушка, По говоры-то была — бутто лебѣдушка, Ишше ясны-ти оци да были — как у сокола, Ишше черныя брови — да как у соболя, Да ресници-ти были — как у сиза бобра» [Григорьев III: № 245 («Дунай сватает невесту для князя Владимира»)].

²⁰ Кичига — палка для обивания льна, зерна; цеп, молотило.

диреци, Руцете му като два диречи»²¹; «Глава имат колку един казан» (болгары) [Милад. 1861: 125]; «Голова-то у змея вот с пивной казан»; «Голова-то у рассобаки с медовой большой котел» (русские) [Т-М: 302, 102]. Стилиевые средства для портретизации чудовищ в южнославянском эпосе полностью сходятся с русскими примерами и дают в целом возможную картину славянской эпической общности (на уровне языка описания).

В башкирском эпосе Урал-Батыр отправляется в царство Катилалача, который имеет облик чудовища. Описание его в такой же степени гипербололизировано: «Словно взбесившийся верблюд, Словно крови жаждущий медведь, С налитыми кровью глазами, Нахмурившись злобно, Свирепый в гневе своем, С затылком, как у дикого кабана, С ногами толстыми, как у слона, Кумысом налившийся, как саба²², С противным огромным животом...» [БЭ 1977: 285–286].

В казахской былине об Алпамысе-батыре изображение великанства Ултана, неблагодарного приемыша Байбори, совмещает элементы ландшафтного и бытового кода с предметами воинского быта: «Грудь его широка, как щ и т, Нос его велик, как холм, Коренной зуб его, как к е т м е н ь²³, Его глотка, как огромная могила. Там, где он сидит, охватывает место шестирешеточной юрты. Уши его, как щ и т батыр, Нос его, как р а с т о л ч е н н а я ш е л у х а п р о с а²⁴, Глаза его как глубокая темница, След его ног, как место о ч а г а о г н я, рот его, как т а г а н²⁵, Коренной зуб его, как н о ж, Его ноздря как пещера, Подбородок его был величиной с к о р з и н у (разрядка моя. — Н. П.)» [Орлов 1945: 31].

Предметы воинского обихода (оружие, доспехи) также довольно часто используются сказителями для описания персонажей (см. таблицу 2): логика их появления в портрете вполне ясна и связана с воинским характером эпоса.

²¹ Перечень южнославянских примеров см. в [Путилов 1971: 96, примечание № 26].

²² Саба — кожаный сосуд вместимостью 12–13 ведер для приготовления и хранения кумыса.

²³ Кетмень — орудие типа мотыги для окучивания посевов, рытья земли.

²⁴ В связи с этим интересен образ великана Емынже в нартском эпосе. Емынже похищает у нартов просо.

²⁵ Таган — треножник, козлы, к которым подвешивается котел.

Интересна общая для рассматриваемых эпосов, возможно, пародийная логика построения образа «чужого», где используются прежде всего предметы и реалии домашнего обихода, предметы охотничьего быта. Эта логика проявляется уже в архаических эпических традициях.

Когда описание чудовищ — соперников героя — происходит посредством использования бытового предметного ряда, появляется идея недооценки противника. Чудовище становится огородным пугалом, нестрашным для аудитории. Ср. русские примеры: «Голова ёго да как пивной котёл, Очи ясны у ёго да как пивны́ чаши, А как нос его как палка древокольная» [ББ 2002: № 79 (Идолище сватается за племянницу князя Владимира)]; «А кабы это ноне Тугарище поганое: Голова Югарища нонь пивной котел, Кабы юшища <уши> — да царски блюдища, Кабы глазища — да сильны чашища, Кабы ручища — да сильны граблища, Кабы ножища — да сильны кичинища²⁶» [СБ I: № 105 (Камское побоище)]. В одном случае пародийное описание чудовища переходит на «своего» героя, который также больше напоминает пародию на богатыря: «Да Васинька Окулович весьма велик: Промежду-де плецьми его коса сажень, Промежду-де глазами его целой аршин, Да ноги его, будто кичижища, Да руки его, как сильни граблища, Да очи его, как пивны чашища, Да уши его, как царски блюдища, Голова ю него, бутто пивной котёл, Да тот же котёл сорока ведёр» [СБ II: № 180 (Иван Гоудинович)].

Данный принцип описания с использованием бытового, предметного кода можно проиллюстрировать многочисленными примерами: по всей видимости, это универсальная модель изображения демонического противника в эпических жанрах. Так, в карело-финских эпических рунах, когда лодка хозяйки Похьи застревает на мели, сотворенной Вяйно, она: «Жаворонком полетела, Поднялась на крыльях птицы, Сделав крыльями метелки, Веники к крылам приладив...» [Ильмаринен 2000: 21]; Леммингяйнен выбирает копье для поездки на свадебный пир в Пяйвёле: «Маленького мне

²⁶ Вариант: «Ишша сам как он семи аршин, Голова его как пивной котёл, А и ножишша, как-быть лыжишша, А и ручишша, как-быть граблишша, А и глазишша как-быть чяшишша» [Озаровская 1916: 41].

не надо, Надо среднего размера: Яловке²⁷ бы лечь на стержне, Кошке на конце на остром»; бой Леммингяйнена и хозяина Пяйвёлы: «Он хозяин ударил, Словно снес ботву у репы Голову с плеч удалого» [Ильмаринен 2001: 29–30]. В алтайской богатырской сказке описывается злодей Караты-хан: «В передней части аила Караты-Кан сидит. Толст он, Как вековой тополь. Глаза у него С большую чашку» [Когутэй 1935: 55]. Достаточно показательны в этом отношении якутские и хакасские примеры: «Разве что Нижнего мира восьми племен именитых спесивцев отца-прародителя, родившегося с колодками на ногах, появившегося в облезлой дохе, с зубами, словно ножи-скобели, с волосами, словно острога, старика Арсан Дуолая...» (якуты, цит. по [Кузьмина 2005: 1363]); «Довольно страшное существо: Со лбом, словно два казана²⁸, С глазами, словно черные чашки. Лицо корявое, как чашка, сделанная из сука. <Лицо> богатыря, как морда у барана-вожака»²⁹; «У злейшего из демонов нос редькой, Лицо корявое, как основание сука. Сидит богатырь с серо-белыми Стальными когтями и ногтями» (хакасы, цит. по [Кузьмина 2005: 1109, 1111]).

Часто все элементы описания даются одновременно³⁰. Результаты использования предметных кодов даны в обобщающей Таблице № 2.

²⁷ Яловка — неотелившаяся корова.

²⁸ Ср. с былинным текстом, в котором король ляховинский называет князя Владимира: «Белотой он всё как котельня-то пригарина» [ББ 1901: № 9].

²⁹ С чашками сравниваются и комья земли, что отлетают от копыт богатырского коня: «Когда едет тихо — отлетают из-под копыт <коня> комья величиной с чашу, скачет быстро — вылетают комья величиной с блюдо тэшбэ» (буряты) [Бурчина 2007: 71].

³⁰ Ср. сведенное воедино В. М. Жирмунским описание киргизского богатыря Манаса, который «изображается сказочно-гиперболическими чертами, более обычными для характеристики чудовищных врагов-великанов, чем для эпического героя: “его нос подобен целому холму, а переносица — горному хребту”; “его борода, как колчан для стрел, его усы выступают, как острые пики”; “огромен рот, подобны обрыву веки”; “кости его литые, голова — самородок, даже самое малое количество его одежды составляет груз одного верблюда”; “как будто он сотворен из подпорки между небом и землей, как будто он сотворен из луны и солнца, земля выдерживает его мощь только благодаря своей толщине”» [Жирмунский 1974: 54–55].

Таблица № 2. Предметный код в описании персонажей

ГОЛОВА													ТЕЛО				ПРЕДМЕТНЫЙ РЯД	
рот	губы	язык	зубы	нос	волосы	лоб	уши	глаза	подбородок	лицо	голова	грудь	спина	ноги	руки			
		x															аркан	
					x												ботва	
				x										x			бревно	
															x		веник	
															x		грабли	
				x													долото	
														x			кичига	
									x		x						корзина	
x						x					x			x			котел, казан	
											x	x	x				лохань	
														x			лыжи	
			x														мотыга	
			x														нож, лезвие	
					x												острога	
				x													палица	
				x													палка	
				x													полено	
				x													редька	
												x					репа	
				x													стрела	
				x							x						сук	
			x														топор	
								x									узда	
							x	x		x	x						чашка, тарелка	
							x						x				щит	

БЫТОВОЙ И ВОЙНСКИЙ

Несомненно общий для рассматриваемых эпосов принцип словесной обрисовки противника, когда используются «нестрашные» элементы быта, вероятно, характерен для самой ранней стадии развития эпического жанра (он проявляется и в архаических памятниках эпоса), что, в свою очередь, говорит о принципиально

отличной в сравнении с мифологическими рассказами логике изображения «чужого» (демонического противника, врага). Пародийная предметно-бытовая стратегия конструирования портрета врага в эпосе (и предании) связана, вероятно, с ситуацией боя, поединка, когда происходит осмеяние противников, их перебранка перед сражением (см. [Казаков, Петров 2011]). А уже на уровне общих стереотипных конструкций эта стратегия может применяться для описания «чужих» в других жанрах фольклора, в том числе в мифологических рассказах.

Таким образом, рассмотренный материал позволяет сделать следующие выводы.

1. Функционально-прагматические особенности того или иного жанра обуславливают схему конструирования облика персонажей — отсюда различие в стратегиях описания. Специфика визуального изображения в эпической системе координат состоит в достаточно четкой обрисовке телесности персонажа³¹.

2. В эпосе изображение «своих» героев чаще всего статично. Для описания внешности используются астрологический, солярный, лунарный коды. Любопытно отметить, что характеристика героя чаще всего приводится именно в общих местах и дается «глазами сказителя», а антагонист описывается в ситуациях встречи с героем.

3. Для портретного описания как «своих», так и «чужих» персонажей используется ландшафтный код. Персонажи описываются через природные объекты, что, возможно, говорит о связи поэтики описания с более поздними этиологическими преданиями или ранними этиологическими мифами. Вероятнее, однако, что мотивные элементы ландшафтных преданий / этиологических мифов и поэтика описания персонажей эпоса находятся в отношении

³¹ Ср. высказывание В. М. Жирмунского: «Область историко-типологических соответствий не ограничивается повествовательными элементами, но охватывает все стороны идеологии, образности, жанровой композиции и художественного стиля произведений фольклора» [Жирмунский 1958: 144]. Хотя, с другой стороны, в отношении отдельных сюжетов («Сага о Тидреке» и былина «Бой Ильи Муромца с сыном») существует довольно отчетливая возможность показать как раз генетическую зависимость на уровне композиционных и стилистических средств [Матюшина 2011: 17–41].

ях взаимной цитации. Таким образом, словесный портрет может быть хранилищем этиологических мотивов.

4. Портретные характеристики персонажей в центрально-азиатских, тюркских, сибирских архаических эпосах с использованием ландшафтных схем (тело, части тела — гора, холм; рот — впадина, ущелье и пр.) во многом основаны на фонетическом сходстве и корневом родстве лексем, обозначающих и части тела, и топографические реалии. В связи с этим можно предположить, что сюжетные элементы топографических преданий (создание великанами гор, морей, озер) изоморфны по отношению к моделям этих персонажей, — как «своих», так и «чужих». Русские и славянские варианты описания персонажей посредством ландшафтного кода не имеют четких лингвистических аналогий, а большие размеры тела («как сenna копна») не связаны с архаическими мифологическими представлениями.

5. Эпическая телесность (анатомический код описания) реализуется через изображение следующих частей тела: грудь, соски, живот, спина, плечи лопатки, пояс, хребет; руки, крылья, суставы, кости рук, пальцы, кулаки, когти, ноги, колени, пятки, голова, затылок, макушка: волосы, лоб, лицо, щеки, подбородок, шея; глаза, брови; рот, губы; уши; нос, ноздри. Особенно детально дается описание лица демонического противника. Анатомический портрет эпических чудовищ противопоставляется телу обычного человека.

6. Хорошо проработана в эпосе стратегия конструирования облика врага через реалии материального мира (предметный код описания). Антагонист, чье тело и лицо уподобляется старым бытовым вещам или предметам воинского быта, становится менее страшным, пародией на противника. Логика пародийного описания демонического существа вырастает, вероятно, из тех жанров, в которых ключевой является ситуацией боя, поединка с обязательным мотивом взаимного осмеяния, перебранки.

Литература и источники

- Аламжи 1936 — Аламжи Мерген. Бурятский эпос. М.; Л., 1936.
ББ 1901 — Беломорские былины, записанные А. Марковым / Предисл. В. Ф. Миллера. М., 1901.
ББ 2002 — Беломорские старины и духовные стихи / Собрание А. В. Маркова; РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). СПб., 2002.

- Березович 2008 — *Березович Е. А.* Этнические стереотипы и проблема лингвокультурных связей // *Etnolingwistyka*. Lublin, 2008. Т. 20.
- Бурчина 2007 — *Бурчина Д. А.* Героический эпос унгинских бурят: Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 2007.
- БЭ 1977 — Башкирский народный эпос. М., 1977.
- Вербицкий 1898 — Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого. М., 1989.
- Владимирцов 1923 — Монголо-ойратский героический эпос / Пер., вступ. ст и примеч. Б. Я. Владимирцова. СПб.; М., 1923.
- Гильф. 1949 — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. 4-е изд. Т. 1. М.; Л., 1949.
- Гильф. 1950 — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. 4-е изд. Т. 2. М.; Л., 1950.
- Гребнев 1960 — *Гребнев Л. В.* Тувинский героический эпос. М., 1960.
- Григорьев III — Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: В 3 т. СПб., 2003. Т. III.
- Джапуа 2003 — *Джапуа З. Д.* Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрьскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.
- Джапуа 2010 — *Джапуа З. Д.* Сходные описания встречи неравных персонажей в нартском эпосе // *Поэтика традиции: Сб. науч. ст.* СПб., 2010.
- Емельянов 1983 — *Емельянов Н. В.* Сюжеты якутских олонхо. М., 1983.
- Жирмунский 1958 — *Жирмунский В. М.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958.
- Жирмунский 1974 — *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.
- ИКН 2003 — История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
- Ильмаринен 2000 — «И высек пламя Ильмаринен»: Антология финского фольклора. М., 2000.
- Казаков, Петров 2011 — *Казаков Г. М., Петров Н. В.* Сюжетные функции перебранок в эпической поэзии (саги и былины) // *Вестн. РГУ. Сер. «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика»*. М., 2011. № 9.
- Казиев 1983 — В стране сказок. Сказки, легенды, предания, басни, аполлоги, притчи / Сост. Б. Ш. Казиев. Алма-Ата, 1983.
- Кичиков 1997 — *Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. 3-е изд., репр. М., 1997.
- Когутэй 1935 — Когутэй. Алтайский героический эпос. М., 1935.
- Козин 1940 — *Козин С. А.* Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.; Л., 1940.

Чудовище и герой в эпических традициях: построение словесного портрета

- Криничная 2011 — *Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования, тексты, комментарии. М., 2011.
- Кузьмина 2005 — *Кузьмина Е. Н.* Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, хакасов, шорцев, якутов). Новосибирск, 2005.
- Лю Куйли 1991 — *Лю Куйли.* Народные певцы в современном Китае // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991.
- Мелетинский и др. 1994 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.
- Матюшина 2011 — *Матюшина И. Г.* Перебранка в древнегерманской словесности. М., 2011.
- Милад. 1861 — Български народни песни собрание од брата Миладиновци Димитрия и Константина. Загреб, 1861.
- Минков 1961 — Мене ме, мамо, змей люби. Митически народни песни / Отбор и ред. на Ц. Минков. София, 1961.
- Морозов и др. 2008 — *Морозов И. А., Бутовская М. А., Махов А. Е.* Обнажение языка (кросс-культурное исследование семантики древнего жеста). М., 2008.
- Неклюдов 1979 — *Неклюдов С. Ю.* О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979.
- Неклюдов 1984 — *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов. М., 1984.
- 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.
- Нюргун 1947 — Нюргун-Боотур Стремительный / Ред. текста, пер. и коммент. Г. У. Эргиса. Якутск, 1947.
- Озаровская 1916 — *Озаровская О. Э.* Бабушкины старины. Петроград, 1916.
- Орлов 1945 — *Орлов А. С.* Казахский героический эпос. М.; Л., 1945.
- Петенева 1985 — *Петенева З. М.* Язык и стиль русских былин. Львов, 1985.
- Петров 1978 — *Петров В. Т.* Изображение персонажей в олонхо // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1978.
- Путилов 1971 — *Путилов Б. Н.* Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971.
- Пухов 1962 — *Пухов И. В.* Якутский героический эпос олонхо: Основные образы. М., 1962.
- Райхл 2008 — *Райхл К.* Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура. М., 2008.
- Рифтин 1970 — *Рифтин Б. А.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троесцарствия»). М., 1970.
- Санжеев 1937 — *Санжеев Г. А.* Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л., 1937.

- СБ I—II — Былины: В 25 т. / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). СПб.; М., 2001.
Т. 1: Былины Печоры: Север Европейской России. Т. 2: Былины Печоры: Север Европейской России.
- Селиванов 1975 — *Селиванов Ф. М.* Гипербола в былинах // Фольклор как искусство слова. Вып. 3. Художественные средства русского народного поэтического творчества. М., 1975.
- Селиванов 1988 — *Селиванов Ф. М.* Богатырский эпос русского народа // Былины. М., 1988.
- Скафтымов 1924 — *Скафтымов А. П.* Поэтика и генезис былин. Очерки. Саратов, 1924.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.
- СУС 1979 — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / АН СССР. Отд-ние лит. и яз. Науч. совет по фольклору; Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая / Сост. А. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- Т-М — Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1894.
- Танкиева 2003 — Антология ингушского фольклора / Сост. А. Х. Танкиева. Нальчик, 2003. Т. 2.
- Таубе 1994 — *Таубе Э.* Сказки и предания алтайских тувинцев. М., 1994.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Каков облик дьявольский? // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Тюхтенева 2006 — *Тюхтенева С. П.* Земля моего сновидения // Этнографическое обозрение. 2006. № 6.
- ШФ 1940 — Шорский фольклор / Зап., пер., вступ. ст. и примеч. Н. П. Дыренковой. М.; Л., 1940.
- Эр Соготох 1996 — Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». Новосибирск, 1996.
- Ямаева 1988 — *Ямаева Е. Е.* Современные алтайские сказители // Как слово наше отзовется... Горно-Алтайск, 1988.
- Th. — *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Rev. and enl. ed. 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

Л. Л. Габышева

Якутские номинации
злых духов и портрет
демонического богатыря
в олонхо

Семантика и особенности функционирования якутских названий злых духов в фольклорных текстах не были до сих пор предметом специального исследования. Не меньший интерес представляет также портретная характеристика демонического противника героя олонхо.

Известны следующие нарицательные имена злых духов: *абаасы*, *адварай*, *харгыс*, *сах* и др.; первое из них — самая известная и частотная в фольклорных текстах номинация. *Абааһы1*: «1) зло, злое начало, все неблагоприятное, враждебное человеку, причиняющее ему вред или неприятность <...>; 2) общее название многочисленных злых существ, населяющих верхнее (*Үөһээни дойду*), среднее (*Орто дойду*), нижнее (*Аллараангы дойду*) места, олицетворяющих собою злое начало в природе <...>. *Абаасы* же искушают человека на преступления, насылают на людей разные бедствия и болезни... питаются душами людей и животных» [Пекарский 1: 5–6]. Это имя обладает самой широкой семантикой; лексикографы, как правило, указывают его антоним *айыы*, тоже полисемантическое слово с симметричными значениями ('доброе начало, все благоприятное человеку' и 'общее название добрых духов'). В текстах олонхо упо-

Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ № 12-06-98507-р_восток_a.

¹ О различных версиях происхождения слова см. [Попов 2003: 56–57].

требительны словосочетания *абаасы бухатыыра*², *абаасы киситэ*, *абаасы уола*, *абаасы кыыса*, *абаасы эмээхсин*. Другая номинация злого духа — *адьарай*³ — вероятно, служила названием особого рода *абаабы*; в олонхо имеется эпитет *абыс атахтаах адьарай* ‘восьминогий адьарай’; «восьминогие уроды — корень всех зол и несчастий» [Там же: 37]. Данное слово также выступает в составе довольно устойчивого выражения *адьарай бөбө* ‘адьарай-силач’ (И. А. Худяков трактует *Адьарай Бөбө* как имя собственное, см. ниже). Где, согласно якутской мифологии, обитают *адьарай* — в Нижнем или Верхнем мире — не вполне ясно.

Э. К. Пекарский, уточняя значение другого имени — *харгыс* ‘злой дух, препятствующий, расстраивающий хорошие дела’, приводит монгольские параллели *харси*, *харги* со значением ‘препятствие, преткновение’, а также устойчивое словосочетание *хара харгыс* ‘черный *харгыс*’. Последнее выражение употребительно в обрядовых текстах. Слово *сах* довольно редко встречается в фольклорных произведениях: *сах-хаан киситэ* («человек дьявольского рода») или *Сабы сах илдэ бардын!* («Пусть черта черт поберет»), — заклинает герой демонического богатыря [Обр. II: 178].

Естественно, что имя злого духа используется, с одной стороны, как инвективное слово или междометие: *Эй, сах!* («Ах, черт!»). С другой стороны, некоторые бранные слова функционируют в фольклорных текстах в качестве имени *абаасы*: *Бу кутуру⁴ киэргын!* («Это чудовище убери прочь!») — умоляет мать сына, приехавшего верхом на абаасы, обратившемся быком [Попов 1936: 94–95]. *Кутур дьаалы!* («Страшилище!») — так обращается к своему противнику богатырь *айыы* [Пекарский 2: 1348–1349]. Имя *кэбэл* означает ‘вялый, худой, отпетый, отверженный, попраный, пропастной, пропащий (человек), пропастина, шалопаи’ и вместе с тем помечено в словарях как имя черта [Пекарский 1: 998]. Например: *Кэбэлгин — э-э!* («И дрянь же ты!»); ср.: *Хантан кэлбит*

² Термин *боотур* практически не встречается в сочетании со словом *абаабы*.

³ Слово произошло от монгольского *аджирай* ‘черт’, ‘дьявол’ [Kaluzynsky 1961: 129].

⁴ Имя *кутур* — полисемантическое слово, имеет такие значения: ‘огромный, громадный’; ‘злой, яростный, свирепый, жестокий, суровый, сердитый’; ‘зло, злоба, ярость, жестокость’; ‘злой дух; чудовище, чудовище’ [Пекарский 2: 1348–1349].

кэбэл үөлүнабыный? («Откуда явился чертов сын?») — спрашивает человек у *аблаасы*. Аналогичный пример: *Үөдэн⁵ — үөдэн иһигэр тус!* («Окаянный — провалился ты в пропасть!») [Обр. II: 178]. Яркую характеристику дают демоническому противнику бранные эпитеты, которыми эпический герой награждает его в словесной перепалке перед боем: *Буор сырай, хааннаах айах, хара түөкүн...* («Бесстыжая (букв. земляная) морда, кровавый рот, отъявленный мошенник...») [Обр. I: 108]. Среди них довольно часто встречаются заимствования из русского языка: *хара баранаак* ‘большой варнак’⁶, *лиэбэй* ‘леший’, *адьарай атамаана* ‘атаман адьареев’, *симиэрт уола* ‘сын смерти’ [Тимофеев-Теплоухов 1985: 90–91] и др.

Кроме того, существует множество названий эвфемистического характера. Приведем известные подставные наименования⁷ злого духа, описывающие его внешний вид, характер, пространственную локализацию и другие особенности: *көстүбэт* ‘невидимый’, *куваҕан тыын* ‘дурное дыхание’⁸, *кусаҕан сыттаах* ‘дурно пахнущий’, *моохуй* ‘нечто страшное, ужасное’, *топтот* ‘ненасытный’, *кэлтэгэй хамыйахтаах* ‘с щербатой’⁹ поварешкой’, *алларааны* ‘нижний’, *чирчик*¹⁰ ‘урод’ и т. д. [Пекарский I: 280, 1173, 1349; Павлова 1998: 18, 22]. Эти названия в фольклорных текстах разворачиваются в мотивы и образы, составляют постоянные эпитеты.

Согласно традиционным представлениям якутов, как и многих других народов, злые духи невидимы¹¹; в якутском эпосе одним из

⁵ Прямое значение слова *үөдэн* — местопребывание злых духов, преисподняя, бездна, пропасть [Пекарский 3: 3136].

⁶ В словарях помечено как устаревшее региональное (*сибир.*) слово со значением ‘каторжник, беглый заключенный’ [Евгеньева I: 170].

⁷ По-якутски *харыстыыр тыыл* букв. ‘слово-оберег’, *харыстаан этэр тыл* ‘оберегаючи’ сказанное слово.

⁸ Ср.: «вверху с хорошим дыханием жил Кудай, с плохим дыханием под землей жил айна» [Радлов 1907: 254].

⁹ Ущербность, вечность, плешивость, дефектность речи служат постоянными признаками злых духов и в текстах шаманских камланий.

¹⁰ *Чирчик* — эвфемизм, употребляемый вместо имени главы злых духов Арсан Дуолай [Пекарский 3: 3626].

¹¹ По сюжетам якутских быличек, злые духи также не видят человека, спустившегося в Нижний мир [Алексеев 1984: 51]. Этот мотив присутствует в фольклоре многих народов Сибири (подробнее см. [Неклюдов, Новик 2010]).

Вотьяков Ю.
Иллюстрация
к якутскому эпосу
олонхо. Из собрания
Национального
художественного музея
Республики Саха
(Якутия)



наименований *абааһы* служит субстантивированное имя *көстүбэт* 'невидимый' (и наоборот, эпического героя зовут *көстөр айыы* *обото* 'видимый молодец *айыы*'). В хакасском фольклоре *айна*, злой дух, имеет эпитет *көрінмес* 'невидимый' [Курбижеков 1997: 423]. О появлении *абааһы* якуты узнают по специфическому запаху, а в олонхо обитателей Нижнего мира называют *дьаардаах аба үүһа* 'вонючий род' [Пекарский 1: 795]. Пограничным признаком конца Среднего и близости Нижнего мира служит в якутском эпосе не

только изменение морфологии местности, но и появление запаха [Табышева 1986]. Нижний мир — это страна «с едким запахом, напоминающим запах горностая *кыранаас дьаарын курдук ыы-дьаар сыттаах*» [Оросин 1947: 290; Тимофеев-Теплоухов 1985: 10]. Смех и отвращение вызывает у слушателей эпизод, когда *абааһы* богатырь начинает стягивать ремешки своего натазника, распространяя тяжелый смрад [Там же: 360–361]. В фольклоре тюркских народов Южной Сибири существа Нижнего мира тоже отличаются от людей по запаху [Львова и др. 1988: 97; Неклюдов 1998].

Вместо табуированного слова *абааһы* якуты использовали *топпот* ‘ненасытный’. Сема ‘ненасытный’ содержится во многих именах и эпитетах, характеризующих злого духа, к примеру, в олонхо употребляются слова и выражения *сиэхчит* ‘едок, едун, алчный прожора’, помеченное Пекарским «как бранное слово по отношению к *абаасы*, съедающему, портящему, убивающему человека» [Пекарский 2: 2196]. Синонимичные определения со значением ‘поедающий’ задают аллитерацию в обращении к *абааһы* богатырю: *Аһыыр абаасы уолун ааттаах бэрдэ, сиир симизэрт уолун сиилинэй бэрдэ* («Знатный молодец из сыновей (рода) поедающих *абаасы*, сильный молодец из сыновей (рода) поедающей смерти») [Захаров 1994: 16]. У обитателей Нижнего мира *амсыыр айахтаах, адьырба тиистээх, ардай аһыылаах* («алчущие рты-жерла, хищные зубы да изогнутые острые клыки») [Обр. II: 88]. Близкие образы встречаются в мифах и фольклоре тюрко-монгольских и других народов. В алтайском эпосе воины Нижнего мира, «кровью человека жажду утоляющие, гибель навлекающие *кюлюки*¹², конской головой голод утоляющие, поднаторевшие прожоры, словно змеи-глоталы» [Калкин 1997: 152]. В описаниях злых духов упоминаются, как правило, клыки, и это устрашающая характеристика. Один из постоянных эпитетов главы нижнего племени Арсан Дуолай — *арбийа тиистээх Арсан Дуолай* («с зубами, что скобели, Арсан Дуолай») или *арсыын туора тиистээх, Арсан Дуолай обонньор* («с клыками в аршин длиной Арсан Дуолай старик») [Захаров 1994: 13].

Этимология имени *Арсан / Ардьан*, по нашему предположению, связана с глаголом *арсай-/ардьай-* ‘выставлять зубы, скалить зубы’

¹² *Кюлюк* — силач, богатырь.

[Габышева 1986: 134–137]. В заклинании теленгитов, посвященном Эрлику, описываются его острые зубы, торчащие, как гребни [Калачев 1896: 484]. Интересно обратить внимание на то значение, которое придавалось зубам при описании злых духов: по словам якутов, в *уөр* (злой дух) ни в коем случае не может обратиться человек, у которого нет зубов, но почему — им не известно [Пекарский 3: 3146].

Другое название обитателей Нижнего мира отмечает их анатомическую особенность — *абыс атахтаах* ‘восьминогий’¹³ (в противоположность *икки атахтаах* — ‘двуногий’, т. е. человек; ср.: *туөрт атахтаах* ‘четвероногий’, т. е. звери). «Одним из самых страшных дьяволов представляется восьмихитростный восьминогий Адьарай Беге... Самое слово “восьминогий” на якутском языке равносильно слову “дьявол» [Худяков 1969: 293]. В олонхо «Бэр-Хара» в отсутствие братьев-богатырей к их сестре сватается *абааһы* по имени *Соботох-атахтаах Суодалба бухатыыр* («Одноногий-Суодалба-богатырь»), у которого была, по описанию олонхосута, *собууч-соботох эриллэбэс атахтаах* ‘совершенно одна закрученная нога’ [Обр. II: 38]. Далее про него говорится: *Кэлиин өттүгүтүгэр абыс атахтаах адьарай-бөбө дьонгутун сизри гынна — өрүсүйэ тардыаххыт үсү!* («Восьминогий дьявол хочет съесть ваших домашних, спасите скорее!») [Обр. II: 39]. Таким образом, устойчивое выражение *абыс атахтаах* ‘восьминогий’ служило нарицательным именем злого духа.

Портрет *абааһы* дается в характерном для поэтики якутского фольклора ключе — сквозь призму анатомии и физиологии: «К заду как бы сужаясь, от одного колена расходящиеся две ноги имеющий, из середины груди выросшую, одну-единственную руку имеющий... посередине лба один-единственный мясисто-красный, как шрам, глаз имеющий... (такой) парень-абаасы, смерть-погибель несущий» [Каратаев 1996: 127]. Обращает внимание детальное описание анатомических особенностей: «С черной, как столб, ногою, из пупа растущую... с рукою, словно десять лопат громадных, вороватую загребистою из подложечки выросшею... с переносьем высоким, что хребет захудалого быка... с раскрытым, как овраг, ртом... с длинным чумным языком» [Попов 1936: 51–52].

¹³ В современном якутском языке словосочетание *абыс атахтаах* представляет собой инвективу со значением ‘тварь, гад’ [Нелунов 1998: 91].

Изобразительность описанию придают наглядные сравнения с предметами быта; аналогичные тропы встречаются в портретах персонажей фольклора других тюркских народов: челюсти Эрлика, божества Нижнего мира, подобны кожемялке *талкы* (ср. с вариантом: костями Эрлика можно было бы мять кожу); хакасы рассказывают о старухе Хуу Иней, у которой «живот как брусок и морда как печь» [Анохин 1994: 1–3; Львова и др. 1988: 96]. Заметим, что выбор вещей не носит случайный характер: преобладают колющие, рубящие, «мнущие» и т. п. орудия труда, предназначенные для грязной тяжелой работы (зубы как тесло / нож, рука как совковая лопата для навоза, нога как пест, ресницы как долото).

По описанию эпических сказителей тюрко-монгольских и других народов, демонический враг богатыря отличается исполинским ростом и внушительными размерами. Шорский кайчи изображает противника героя с помощью устойчивой формулы: «сказать, что гора¹⁴ — перевала нет, сказать, что море — брода нет», или описывает его, прибегая к числительным в сочетании с привычными для слушателей единицами мер: «с черными девяностосаженными (*тогузон кулаи*) ногами Кара Шмелдей... между ее глазами шесть пядей (*алты қарыш*) будет» [Кыдыяков 1998: 370–371; 354–355]. Рисуя грозный вид *абааһы* богатыря, олонхосут также использует гиперболу и устойчивые выражения: *куну (түннүгү) бүөлээн сытар* («заслоня солнце (окно), лежит»); рост *абаасы* богатырей отмечается с помощью формулы: *ыйдаңатаабы тиит кулугун курдук буор (суор) хара кибии* «подобный тени лиственницы в лунную ночь, черный, как ворон, человек» [Оросин 1947: 128]. Близкий по внутренней форме троп встречается в заклинании сыновей Эрлика, записанном от шамана алтайкижи: «С (высокой) наружностью с сосну! <...> Все черные духи твои! Черный ворон посланник твой» [Каруновская 1935: 181]. Теленгиты, обращаясь к Эрлику, восклицают: «Твой рост громаден, ты держишь свой страшный путь только при свете месяца» [Калачев 1896: 484].

В вариантах приведенной формулы олонхо — *тоң харыйа саба улахан тимир суорун кутур* («размером с мерзлую ель огромный железный верзила») или *мунур тиит бысабасын курдук кусабан*

¹⁴ Ср.: Кара Молот, «словно черная гора, шагом <к Кан Пергену> подойдя» [Кыдыяков 1998: 303].

дүүсүннээх... абаасы уола («сын абаасы... отвратительного вида (ростом) с половиной лиственницы с обломанной верхушкой») [Оросин 1947: 254, 128, 172; Обр. II: 82] — меняются предметы, с которыми сравнивается пришелец из Нижнего мира; неизменной остается внутренняя мифологическая логика тропа. Облик хтонического персонажа уподобляется сломанному дереву без верхушки, символизирующему отсутствие роста и смерть, или закуржавевшей от мороза мохнатой ели, дереву Нижнего мира.

При изображении *абаасы* богатырей олонхосут использует цветовой, металлический, ландшафтный, метеорологический, анатомический, зооморфный и другие коды. Обитателей Нижнего мира олонхосут описывает как *төбөтүн оройунан аяхтаах, асын чанчыгынан харахтаах*¹⁵ («со ртом на темени и с глазами на висках под волосами»); *хараңарар күлүктээх адьарай алларааны дайды аймаба* («подземное племя демонов с затемняющейся тенью»); *сытыы муостаах, уруктаах күтүрүктээх* («с острыми рогами, с заостренными хвостами»); *аан күдэрик тыыннаах* («имеющий морозно-туманное дыхание»); *абыс кырыылаах килэбир тимир киби* («восьмигранный скользящий (гладкий) железный человек») и т. д. [Обр. II: 75, 155; Уваровский 1964: 92; Бурнашев 1993: 134].

«Металлическая» характеристика является излюбленным приемом сказителей якутского эпоса [Габышева 1986: 87–95; Габышева 2012]. Хтонические существа изображаются с железными волосами, железными ресницами и усами, железным языком, даже голос их *тимир кысыгырачча аалан эрэргэ дылы саңа* («подобен звуку, как пилят железо») [Обр. II: 120, 127, 140; Ястремский 1900: 66, 288]. *Абааһы* богатырь кратко определяется как *баһыттан атабар дизри тимир таңастаах киби* («с ног до головы в железной одежде человек») и, напротив, эпический герой — *баһыттан атабар дизри көмүс таңастаах киби* («с ног до головы в серебряной одежде человек»). Глава злых духов Нижнего мира Арсан Дуолай изображается, например, в олонхо «Эр Соготох» в железной жесткой куртке, в крепких железных штанах и железных сапогах, на нем железная шляпа, ездит он на быке в железных нартах [Попов 1936: 51;

¹⁵ О признаке «оборотности» злого духа подробнее см. [Габышева 1986: 99–100; Неклюдов 1998].

Тимофеев-Теплоухов 1985: 108]. «Железные» персонажи встречаются в фольклоре других народов, в том числе тюркских. Согласно казахской легенде, записанной Ч. Ч. Валихановым, царь *албасты* является на черной лошади, закованный с ног до головы в синее железо, «с одним глазом, огромным, как чашка для кумыса». В мифах алтайцев говорится о железноголовых черных сыновьях Эрлика *тáмiр паишту кара улдар* и одного из них зовут *Тáмiр Каан* («Железный государь») [Валиханов 1961: 117–120; Анохин 1994: 4]. Имя *Темир* ‘железный’ в алтайских шаманских текстах разворачивается в ряд «металлических» эпитетов героя: «Темир-кан, с широкими железными плечами! Круглая железная утроба!» [Каруновская 1935: 181]. Само возникновение нечистых духов алтайские мифы связывают с железом: глава Нижнего мира «сделал молот, наковальню, мех и клещи, раскалил железо и стал ковать: при каждом ударе выскакивал *корумес*. Так натворил он множество нечистых духов, которыми и населил свой мир» [Веселовский 1916: 37].

Показательно, что именно железо, самый твердый из известных якутам металлов и вместе с тем подверженный ржавчине и полному разрушению, стал символом страны смерти и губительных сил (см. [Неклюдов 1980]). Это свойство металла постоянно подчеркивается в олонхо эпитетом *дъэбин* ‘ржавый’, который неоднократно повторяется в описаниях Нижнего мира и его обитателей: сам богатырь *абаасы* — *дъэбидийэр дьүһүннээх тимир килиэ киһи* ‘ржавчиной покрыт корявой, железный весь человек’, один из его бранных эпитетов — *дъэбин сырай* («ржавое лицо») [Говоров 1938: 140]; среди его атрибутов в некоторых олонхо фигурируют ржавый лук [Попов 1936: 59], ржавый нож [Обр. II: 39].

В портрете персонажей эпоса широко используются также ландшафтные термины, создавая удивительную общность характеристик земли и ее обитателей [Габышева 1999]. Устойчивым тропом в изображении демонического богатыря служит сравнение его с объектами «дурного» пространства: расщелиной, обвалившейся горой, болотом, оврагом и др. *Сыыр быстыбытым курдук сылларыттаҕас сырайдаах эбит, хаспах хайдыбытын курдук хаһылыттаагас харахтаах эбит...* («Все со складками топорное лицо, будто обвалившаяся горка: глаза — расщелины наподобие промоины рва...»). Его рот *алдьархайдаах аллараа дойду*

аабылааннаах аптатын курдук («как овраг бедового Нижнего мира, поросший ерником») [Обр. II: 76; Бурнашев 1993: 134–135]. Детали ландшафта «гибельных мест» органично дополняют характеристику хтонических персонажей: *тэтинньиэр ойууру тизэрэ баттаабыт курдук тимир тэллэнискэй хаан баттахтаах эбит* («будто бы сухостойный лес корнями вверх вывернули — железные растрепанные космы он имеет»), *дүөдэбэ сүрэхтэммит, чөнөчөккө үнүүт* («в болоте крещенный, пням поклоняющийся») [Каратаев 1996: 136–137, 266–267].

Особое внимание олонхосут уделяет описанию одежды — маркера этнической принадлежности человека. В этой связи вызывает интерес в описании богатыря Нижнего мира изобилие иноязычной лексики, обозначающей предметы гардероба: *тимир Лаптааччы таңастаах, тобугун үрдүнэн дуодаан купаайкалаах, хоннобун анньыттан баһыгар тылы халлаан тимир лыысыбай кушаагынан курдаммыт, бизстээх алталаах оҕо моойноох мэйиитин саба онноманна тимир хамысыал тимэхтэрдээх, сэттэ уон бууттаах сэлэптэ бэргэсэлээх, биэс уон бууттаах бэрчээткилээх буолбут, тобус уон бууттаах монтолуоннаах буолбут, абыс уон бууттаах ыстааннаах буолбут...* («платьем его была железная епанча, выше колена короткая фуфайка, подпоясан лысовым¹⁶ небесным железным кушаком, на железном камзоле там-сям пуговицы размером с голову пятишестилетнего ребенка, была шляпа-шапка в семьдесят пудов, были перчатки в пятьдесят пудов, панталоны были в девяносто пудов, штаны были в восемьдесят пудов...») [Обр. I: 38].

Сказитель использует лексику из языков соседних народов: *кункүлээки* ‘кухлянка’, *эмчиирэ* ‘короткие зимние торбаса’ и т. д. Слова, обозначающие инородные реалии, получают в определенном контексте коннотации «чужой», а значит, «враждебный, нелепый» (подробнее см. [Габышева 1995]). Для сравнения добавим, что *айыы* богатырь не может быть изображен, например, в шляпе или в сапогах, в текстах олонхо он называется *бибиги кибибит* («наш человек»).

¹⁶ Слово заимствовано в якутский язык из колымского говора русских: *лысовой* ‘гладкий (без шерсти)»; речь идет о ремне из лахтачной шкуры [Пекарский 2: 1485].

Для завершения портрета богатыря Нижнего мира укажем, что в качестве его ездового животного обычно выступает бык: *абыс атахтаах наарта хара сыарбалаах барыта тимир килиэ таңастаах киси кэлэн олорор, обус көлүйбүт* («на черной нарте о восьми копыльях приехал — сидит человек, весь сплошь в блестящей железной одежде, на быке приехал») [Обр. I: 119]. В редких случаях, когда *абааһы* богатырь появляется верхом на коне, особую силу приобретают другие оппозиции: уже не нарты железные, восьмикопыльные, а сам конь железный, иногда восьминогий (подробнее см. [Габышева 1986]).

В олонхо портрет *абааһы* подвижен и изменчив, причем речь идет не о мотиве оборотничества (хтонический персонаж, по сюжетам олонхо, может превращаться в змея, волка, медведя, быка, огонь и др. так же, как и *айыы* способен обернуться орлом, мышью, малолетним ребенком и т. д.). Описание богатыря Нижнего мира варьирует в рамках традиционной мифопоэтической системы: сказитель изображает его то черным, то железным, с одной единственной закрученной ногой или восьминогим¹⁷; согласно другим описаниям, он выступает как воплощение самой смерти, покрыт плесенью толщиной в три пальца, с зеленым «чумным» языком, редкими гнилыми зубами, в одежде, сшитой из шкуры падали.

Можно выделить две основные тенденции в изображении *абааһы* в олонхо. Во-первых, их образы имеют устрашающий и вместе с тем комический характер, что подтверждает мысль Е. М. Мелетинского о синкретизме демонизма и комизма в мифологии [Мелетинский 1976: 183]. Во-вторых, портрет богатыря Нижнего мира строится на неявном противопоставлении образу человека: *абыс атахтаах* («восьминогий») (вариант: одноногий) / *икки атахтаах* («двуногий»); *ют харахтаах* («с огненными глазами») / *уу харахтаах* («с водянистыми глазами») (ср. с вариантом: глаза подобны огненной звезде Чолбон / глаза, как ласковое солнце); *аан күдэрик тыыннаах* («морозно-туманное дыхание») / *саха урааңхай сылаас тыынын* («теплое дыхание якута»). Показательно, что среди эпитетов богатыря *абааһы* мало представлена экспрессивно-оценочная

¹⁷ Хтонические персонажи отличаются от людей «избыточностью» отдельных частей тела или наоборот ущербностью.

лексика (*түөкүн* («мошенник»), *хара буор* («бесстыжий»), *хара сана-лаах* («с черными мыслями») и др.), большая часть которой связана с обозначением «различительных» признаков злого духа: его «оборотности», ущербности или избыточности отдельных органов или частей тела, «неправильности» его еды и одежды.

В заключение отметим, что названия злого духа различаются степенью употребления, так как одни единицы находятся на периферии лексической системы якутского фольклора (*сах, харгыс, кэбэл*), а другие, напротив, входят в ее ядро (*абаасы, адьарай, көстүбэт, абыс атахтаах*) и имеют высокую частотность в текстах олонхо. Закономерной представляется связь номинаций злого духа с инвективами; в некоторых случаях только этимологический анализ способен выявить, какое из лексических значений является исторически первичным.

Вследствие табу на имя злого духа большинство его номинаций являются по происхождению эвфемистическими названиями, внутренняя форма которых прозрачна. Мотивировочный признак подставных наименований, представляющих собой субстантивированные прилагательные (или причастия), атрибутивные словосочетания, реже — существительные, фиксирует типичные, с точки зрения носителей культурной традиции, признаки и качества объекта номинации. В современном якутском языке указанные словосочетания рассматриваются как идиомы и включаются во фразеологические словари.

Сокращения

СВФУ — Северо-восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск.

Литература

- Алексеев 1984 — Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Анохин 1994 — Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Репр. изд. Горно-Алтайск, 1994.
- Бурнашев 1993 — Якутский героический эпос «Кыыс Дэбэлийэ» / Сказитель Н. П. Бурнашев. Новосибирск, 1993. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 4.)
- Валиханов 1961 — Валиханов Ч. Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1961–1968. Т. I.

Якутские номинации злых духов и портрет демонического богатыря в олонхо

- Веселовский 1916 — *Веселовский А. Н.* К вопросу о дуалистических космогониях / Оттиск из «Этнографического обозрения». М., 1916.
- Габышева 1986 — *Габышева А. А.* Семантические особенности слова в фольклорном тексте (на материале якутского эпоса олонхо). Дис. ... канд. филол. наук. Якутск, 1986.
- Габышева 1995 — *Габышева А. А.* Функции иноязычных слов в фольклорном тексте // Язык, миф, культура народов Сибири. Вып. 4. Якутск, 1995.
- Габышева 1999 — *Габышева А. А.* Ландшафтная лексика: семантика и функции (на материале якутского эпоса олонхо) // Этнос, ландшафт, культура: Материалы конференции. СПб., 1999.
- Габышева 2012 — *Габышева А. А.* Символическое значение номинаций металлов в эпосе якутов и других тюркских народов // Вестн. СВФУ. 2012. Том 9. № 3.
- Говоров 1938 — Бүдүрүйбэт Мүддү Бөбө (Неспотыкающийся Мюлдью Сильный): Олонхо / Записано от Д. М. Говорова. М., 1938.
- Евгеньева 1 — Словарь русского языка: В 4 т. / Отв. ред. А. П. Евгеньева. М., 1957–1961. Т. 1.
- Захаров 1994 — Ала-Булкун: Якутское олонхо / Сказитель Т. В. Захаров-Чээбий. Якутск, 1994.
- Калачев 1896 — *Калачев А.* Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. 1896. Вып. 3–4.
- Калкин 1997 — Очи-Бала // Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан Алтын / Сказитель А. Калкин. Новосибирск, 1997. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 15.)
- Каратаев 1996 — Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох» / Сказитель В. О. Каратаев. Новосибирск, 1996. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 10.)
- Каруновская 1935 — *Каруновская А. Э.* Представления алтайцев о вселенной. Материалы к алтайскому шаманству // Советская этнография. 1935. № 4–5.
- Курбижеков 1997 — Хакасский героический эпос «Ай Хуучин» / Сказитель П. В. Курбижеков. Новосибирск, 1997. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 16.)
- Кыдыяков 1998 — Шорские героические сказания. Қан Перген. Алтын Сырық / Сказитель П. И. Кыдыяков. М., 1998. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 17.)
- Львова и др. 1988 — *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Мелетинский 1976 — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Неклюдов 1980 — *Неклюдов С. Ю.* Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символической у монгольских народов: символика золота // Etnografia Polska. 1980. Т. XXIV. Zesz. 1.

- Неклюдов 1998 — *Неклюдов С. Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998.
- Неклюдов, Новик 2010 — *Неклюдов С. Ю., Новик Е. С.* Невидимый и нежеланный гость // Исследования по лингвистике и семиотике. Сб. ст. к юбилею Вяч. Вс. Иванова / Отв. ред. Т. М. Николаева. М., 2010.
- Нелунов 1998 — *Нелунов А. Г.* Якутско-русский фразеологический словарь. Т. 1. Новосибирск, 1998.
- Обр. I–III — Образцы народной литературы якутов, изд. под ред. Э. К. Пекарского: В 3 ч. СПб., Пг. 1907–1918. Ч. I: Образцы народной литературы якутов, собр. Э. К. Пекарским. Вып. 1. 1907; Вып. 2. 1908; Вып. 3. 1909; Вып. 4. 1910; Вып. 5. 1911; Ч. II: Образцы народной литературы якутов, собранные И. А. Худяковым. Вып. 1. 1913; Вып. 2. 1918; Ч. III: Образцы народной литературы якутов, собранные В. Н. Васильевым. Вып. 1. 1916.
- Оросин 1947 — Дьудуруйар Ньургун Боотур. Ньургун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина; ред. текста, пер., вводная статья и коммент. Г. У. Эргиса. Якутск, 1947.
- Павлова 1998 — *Павлова И. П.* Системная организация словаря якутских эвфемизмов. Якутск, 1998.
- Пекарский 1–3 — *Пекарский Э. К.* Словарь якутского языка: В 3 т. Якутск, 1958–1959.
- Попов 1936 — Якутский фольклор / Тексты и пер. А. А. Попова. Л., 1936.
- Попов 2003 — *Попов Г. В.* Этимологический словарь якутского языка. Ч. 1: А — Дь. Новосибирск, 2003.
- Радлов 1907 — *Радлов В. В.* Наречия тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. Отд. I, ч. 9. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов / Тексты, собр. и пер. Н. Ф. Катановым. СПб., 1907.
- Тимофеев-Теплоухов 1985 — Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур: олонхо. Строптивый Кулун Куллустуур: Якутское олонхо / Сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов. М., 1985.
- Уваровский 1964 — Олонхо (Эр Соҕотох) / Сказитель Уваровский // Böthlingk O. Über die Sprache der Jakuten. Hague, 1964.
- Худяков 1969 — *Худяков И. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Чачияков 1997 — Кан-Алтын // Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан Алтын / Сказитель Т. Чачияков. Новосибирск, 1997. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 15.)
- Ястремский 1900 — *Ястремский С. В.* Грамматика якутского языка. Иркутск, 1900.
- Kaluzynsky 1961 — *Kaluzynsky St.* Mongolische Elemente in der Jakutischen Sprache. Warszawa, 1961.

Д. Ю. Доронин

Между медведем и ангелом:
типология обликов горного
хозяина у народов Алтая

«Они, Хозяева гор, — совсем другие... Они как обычные люди, только нет одежды. Какой там одежда будет? Им что — холодно, что ли? С породой есть. А волосы не подстрижены их, волосы длинные, по плечам лежат. От людей отличаются: это совсем страшно смотреть даже! 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].

Так описал облик увиденных им *Тайгаан ээлер* ('Хозяева гор', 'горные хозяева' *алт., pl.*) пожилой челканский¹ 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.*)² как «пограничную инстанцию» между Средним и Верхним мирами на пути к божествам лежащих выше небес.

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта «(Нео)религиозная составляющая культурной идентичности малочисленных народов Российского Севера и Сибири» (проект № 13-01-00276).

¹ Челканцы, *чалканду* — коренной алтайский тюркоязычный малочисленный народ (1 181 чел.), проживающий, в основном на северо-востоке Республики Алтай (Турочакский район).

² Один из обликов обитателей Верхнего мира в шаманистской мифологии.

Существуют и другие стратегии конструирования мифологического образа горного духа-хозяина на Алтае: охотнику, ребёнку, *кӧспӧкчи* ('видящий' *алт.*)³, заблудившемуся в лесу человеку, иноплеменнику, человеку, нарушающему предписания, *Тайгаан ээзи*⁴ будет являться в разных обличьях. Внешний облик духа определяется иллюкуцией коммуникативной ситуации: например, поведение чужака / нарушителя предполагает актуализацию устрашающих, гневных и карающих ипостасей персонажа.

В этой статье предпринята попытка типологизации визуальных обликов *Тайгаан ээзи* у тюркских немусульманских народов Республики Алтай⁵ на материалах экспедиции 2003 г.⁶

В актуальной алтайской мифологии горный хозяин не имеет определенного образа, но является человеку в самых различных обличьях, что характерно для этой категории духов — «духов-хозяев, имеющих исходно непостоянный облик» [Неклюдов 1998: 135]. Один и тот же ин-

³ Ясновидящий, человек, обладающий врожденной способностью видеть духов, души мертвых людей и душу, отошедшую от человека. Человек без души обречен заболеть и умереть, *кӧспӧкчи* видит это, но, в отличие от шамана, не может вернуть человеку его душу обратно.

⁴ *Тайгаан ээзи* — 'Хозяин горы', 'горный хозяин' (*алт., sing.*)

⁵ Основные исследования экспедиции проводились в Улаганском и Турочакском районах Республики Алтай — на территории расселения немусульманских тюркских народов. Более южный Улаганский район населяют в основном теленгиты. В Турочакском районе из тюркских народов проживают тубалары, кумандинцы, челканцы, алтайцы и шорцы. В этой статье мы приводим в основном теленгитские, тубаларские и челканские тексты, поскольку именно они дают наиболее полную картину облика духа-хозяина горы (*тайгаан-ээзи*) в записях экспедиции 2003 г.

⁶ Экспедиция 2003 г. была организована в рамках сотрудничества Сибирского экологического центра, Кольского центра охраны дикой природы и Сети спасения тайги по партнерскому проекту «Вовлечение общественности в управление лесами и лесной политикой» (проект был поддержан Партнерской программой ТАСИС Европейского Союза). Был собран фольклорный материал о культуре гор и *ээзи* в населенных пунктах территории южных и северных алтайских народов: прежде всего у челушманских и улаганских теленгитов (по Телецкому озеру к югу — Яйлю, Камаин, Атышту, далее — села Балыкча, Коо, Улаган), а также к северу от Телецкого озера, в Турочакском районе — у тубалар (Яйлю, Артыбаш и Иогач, Старый Кебезень, Кебезень, Турочак), единично — у челканцев, кумандинцев и шорцев.

формант рассказывал о горных хозяевах то как о необычайной красоты девицах, то как о голом, косматом, страшном старике [ПМА: ПМИ]. В других нарративах они представляли зверями, говорящими горами, звуковыми, световыми и атмосферными явлениями.

При таком многообразии обличей и функций неизменной частью, смысловым ядром персонажа является его имя, устойчивое в исследуемом регионе, а также его основная мифологическая функция хозяина места (горы, ее вершины, перевала) и хранителя / распорядителя лесных ресурсов. *Тайгаан ээзи* родовой горы может иметь функции божества-покровителя *сөөк*⁷, шаманского родового патрона и духа-помощника (ил. 1).



Ил. 1.
Шаман, кропящий молоком Тайгаан ээзи как к духу местности
(Кош-Агачский район, Республика Алтай)

⁷ *Сөөк* — ‘кость’ (алт.) — род у тюркских немусульманских народов Алтая; обладает всеми основными признаками рода: собственное имя, экзогамия, унилинейность [Батъянова 2007: 11].

Если пытаться упорядочить «вариативную часть» информации об облике и действиях горного хозяина, мы получим спектр описательных моделей персонажа: от хорошо сформированного антропоморфного воплощения духа, говорящего с человеком на одном языке, до миксантропных обличей и форм с ослабленной субстантивностью персонажа, моделируемых в нарративе рассказчика как активное «иномирное» действие.

Внутри каждой из этих трех групп воплощений у персонажа разные мифологические функции. Например, у миксантропных и зооморфных воплощений горного хозяина можно выявить патронажную и карающую функции.

Как известно, многообразие обликов и функций персонажа может быть объяснено диалектными отличиями внутри мифологической системы, когда образ, например, горного духа «не тождествен сам себе в разных точках своего распространения» [Левкиевская 2003: 386]. Однако, как было сказано выше, такое многообразие отмечалось даже в рамках одного интервью, что заставляет предполагать актуальную включенность информанта в N-е множество микротрадиций⁸, существующих в каждом социальном локусе как множество вариаций общей мифологической системы. Например, для одного и того же информанта, в зависимости от жизненной ситуации, могут актуализироваться тексты о горном хозяине из следующих вариантов локальной мифологической системы: таежно-промысловой; людей села; шаманской; жреческой; детской; людей, минующих перевал. Многообразие обликов и функций *Тайгаан ээзи* определяется не только диалектными вариациями мифологической системы, но и ее внутренними структурными особенностями, зависимыми от специфики различных социальных практик людей, для которых актуальна эта система.

⁸ Похожим образом О. Б. Христофорова исследовала многообразие мотивировок запретов и предписаний, находящиеся в зависимости от множества микротрадиций: «Мотивация правил во многом зависит от того, кому они адресованы, т. е. от особенностей внешней прагматической структуры. Например, запрет женщинам есть головной мозг медведя, имеющий в одном случае мотивировку “не будет удачи на охоте”, а в другом — “молока не станет”, адресован, очевидно, женщине как жене охотника (в первом случае) и женщине как матери (во втором)» [Христофорова 1998: 30–31].

Существующие подходы к типологизации обликов / функций горного хозяина и к анализу мифологических текстов о нем основаны на принципах синхронического или диахронического анализа⁹.

Диахронический подход характерен для исследований, которые, опираясь на эволюционистскую парадигму, анализируют мифологический персонаж, распределяя его воплощения по историческим эпохам, стадиям развития верований, культов (гор, родовых божеств), общественного сознания, мифологического мышления, общественным формациям. Диахронические типологии по известным методологическим и идеологическим причинам преобладали в советской этнографии. Поэтому, прежде чем перейти к синхронному анализу, рассмотрим некоторые примеры диахронической типологизации облика *Тайгаан ээзи*.

Эволюционный принцип и диахронический подход к типологизации

Первые, как и практически все последующие, исследования полиморфизма облика горного хозяина были сделаны в эволюционистском аспекте. Рассматривая представления о *Тайгаан ээзи* как частный случай культа *ээзи* (*эе, ээ, ия, ийе, ие, эя*), «духов-хозяев, постоянно пребывающих в каком-либо месте природного пространства», исследователи отмечали широкое распространение подобных представлений в мифологии и фольклоре тюркских народов Поволжья, Средней Азии, Северного Кавказа, Западной Сибири и Алтая [Басилов 2000б: 659]¹⁰. При этом большинство исследователей относило зарождение культа *Тайгаан ээзи* у народов Саяно-Алтая к стадии дошаманистской родовой мифологии [Потапов 1946: 145–146], к родовому строю [Потапов 1949: 191–200;

⁹ См. об этих исследовательских установках в [Левкиевская 2006: 158–161].

¹⁰ В. Н. Басилов отмечал типологическую схожесть представлений об *эе* (*ээзи*) и аналогичных персонажах — духах-хозяевах — в мифологиях монгольских, тунгусо-маньчжурских, самодийских, финно-угорских, славянских народов России: например, *ия* (*ийе*) — дух-хозяин колодца, озера, оврага или реки в мифологии мари, чувашей, татар; *эзэ(н)* у удэгейцев; *эзен, эжин* в монгольских мифологиях, *иччи* у якутов.

Тюхтенева 1995: 174], к «ранним формам религии тюрков Сибири» [Алексеев 1984: 65, 69], к мифологии древних тюрков [Неклюдов 1981: 189, 199–201], к «первобытной стадии в эволюции религиозного мышления», когда духи-хозяева «не отделены от природы... не имеют собственных имен» [Потапов 2001: 126] и «вещественных изображений» [Потапов 1946: 145–160]. Полиморфизм в верованиях и почитании *Тайгаан ээзи* связывался с промысловым культом [Алексеев 1984: 65; Вайнштейн и др. 2008: 134], анимизмом [Алексеев 1984: 65], родовой собственностью на охотничьи угодья (родовые горы) и культом гор [Тюхтенева 1995: 174].

Значительное количество исследований, выполненных в духе эволюционистской парадигмы, посвящено трансформации родовых культов *ээзи* под влиянием шаманизма, буддизма, христианства, ислама и других религиозно-мифологических систем. Сообразно изменениям родовых промысловых культов, связанных с лесным и горным пространством, меняется, сокращаясь, и locus действия / обитания *ээлер*. Духи-хозяева родовых территорий «переводятся в ранг» существ низшей демонологии, обитающих в колодцах, банях, заброшенных домах, оврагах, болотах. Закономерность, подмечаемая в подобных диахронических исследованиях, заключается в сокращении актуальных мифологических функций духа-хозяина, в утрате архаичных мотивов и видового имени персонажа. «В исламизированной мифологии туркмен *зе* превратились в злых духов, джиннов, обитающих в определенном месте» [Басилов 2000а: 659]. Чувашский *ийе* — опасный дух, обитающий в заброшенных домах, банях, овинах и мельницах, могущий насладить болезнь на человека. *Ия* у марийцев — водяной или вездесущий вредящий дух, подобный бесу и алтайскому *көрмөсү*¹¹.

С точки зрения этнографов-эволюционистов, шаманизм определил следующую стадию развития культа *Тайгаан ээзи*¹²:

¹¹ *Көрмөс* — ‘злой дух, бес, дьявол, черт’ (*алт.*) [Баскаков 1947: 92].

¹² Яркий пример такого конструирования диахронических стадий в трансформации функций духов-хозяев находим у Н. А. Алексеева: «Но в XIX — начале XX в. алтайцы стали считать, что более успешно к духам земли и воды могут обращаться шаманы, а “духам-хозяевам” родовых гор стали приписывать способность призывать людей в шаманы» [Алексеев 1984: 65].

«Второй этап (после родоплеменного) развития культа гор связан с шаманизмом. В шаманских верованиях народов Саяно-Алтая дух-хозяин священной горы выступает покровителем шамана, способствующим его становлению. Дух-хозяин родовой горы шамана был его патроном, распоряжался его судьбой, устанавливал сроки его жизни и деятельности, количество бубнов, с которыми этот шаман будет камлать. Дух-хозяин горы помогал шаману во время его путешествий по Алтаю, принимал жертвы и выслушивал его просьбы» [Тюхтенева 1995: 174]¹³ (ил. 2).



Ил. 2.

Духи-хозяева гор в антропоморфном облике как помощники шамана. Ритуальный рисунок на мембране шаманского бубна кумандинского кама Макара Васильевича Кастаракова (г. Бийск, Алтайский край)

Почитание *Тайгаан ээзи* сохраняется на Алтае и вне профессиональной деятельности шаманов, в индивидуальных практиках «бытового шаманизма» и бурханизма¹⁴: подношения, жертвы, обряды кормления на перевалах и *мүргүүлях*¹⁵,

¹³ О духе-хозяине родовой горы как о патроне шамана см. также [Потапов 1991: 71, 147; Алексеев 1984: 65].

¹⁴ Бурханизм / *Ак жанг* — 'Белая вера' (алт.). Алтайское национальное религиозное движение с элементами мессианских и эсхатологических ожиданий, оформившееся к 1904 г. как антитеза «Черной вере» (шаманизму) с ее кровавыми жертвоприношениями и русским христианским и административным порядкам на Алтае. Дать однозначное определение современной Белой вере сложно, поскольку в настоящее время существует несколько ее направлений, по-разному интерпретирующих ее цели, ритуалы и символику, связь с шаманизмом и буддизмом (до полного отрицания этой связи). Экспертами НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова под бурханизмом понимается «религиозно-синкретическая система, включающая в себя традиции центрально-азиатского буддизма, древнетюркские «тенгрианские» и шаманские обряды и культы» [Словарь 2010: 427]. См. также об этом [Арзютов 2010: 47–56; Арзютов и др. 2012: 407–414].

¹⁵ *Мүргүүль / мөрөүль* — 'моление' (алт.), а также «место моления бурханитов» на склоне почитаемой горы [Словарь 2010: 428].



Ил. 3.
Ритуальные жертвенные ленты-жалама и костер для совершения подношений горным хозяевам на обоо перед въездом в долину источника Джумалу (Кош-Агачский район, Республика Алтай)

Ил. 4.
Подношение топленого масла (сарю) к Тайгаан ээзи через огонь на тагыле у обоо целбного источника Джумалу Кош-Агачский район, Республика Алтай)



Ил. 5.
Подношения к Тайгаан ээзи на перевале в обрядовой практике алтайских шаманистов: яблоки, конфеты, монеты, ритуальные ленты-жалама (перевал Кату-Ярык, Улаганский район, Республика Алтай)

складывание из камней пирамид / куч *обоо*¹⁶, на охотничьем промысле и в домашних ритуалах [Анохин 1924: 14; Торусhev 2010a: 327; Торусhev 2010b: 331–332] (ил. 3–5).

В обобщенном виде логика изменения представлений об облике *Тайгаан ээзи* в перспективе эволюционного подхода может быть представлена как развитие от архаичных аниматических¹⁷ и анимистических форм почитания родовой горы к номинации и иерархизации *ээзи*, а затем — к усилению представлений о главном *Тайгаан ээзи* как о едином божестве, антропоморфном духе-хозяине Алтая (*Алтай-Кудай*¹⁸, *Алтайдын ээзи*). Так, в своем исследовании «Об эволюции культа гор у алтайцев» С. П. Тюхтенева дает описание нескольких последовательных этапов эволюции культа гор (родоплеменной, шаманистский, бурханистский, современный) и соответствующие этим стадиям различные представления об облике горного хозяина — *жер-суунын ээзи* и *Тайгаан ээзи*, *Алтайдын ээзи*, *Алтай-Хангай* и *Алтай-Кудай*:

«Анализ современных материалов свидетельствует о том, что следствием эволюции культа гор явились представления алтайцев о духе-хозяине Алтая (*Алтайдын ээзи*), роль которого в пантеоне и местных верованиях весьма значительна. Можно даже утверждать, что культ духа-хозяина Алтая стал одной из основных частей религиозной традиции, которая сложилась в результате развития местных архаических культов. Эту традицию сами алтайцы называют “алтайской верой (законом, обычаем)” *Алтай жанг*» [Тюхтенева 1995: 174] (ил. 6).

¹⁶ *Обоо / обо / оваа / обого / обоо-таш* — ‘куча’, ‘стог’ (*алт.*) — «груда жертвенных камней в честь духа горы» [Баскаков 1947: 113].

¹⁷ Аниматизм и анимизм, наряду с тотемизмом, являются типичными конструктами эволюционистской этнографии / антропологии. Разнообразные явления актуальных мифологических систем определяются в этих терминах как ранние / архаичные формы религии. Как правило, под аниматизмом понимается «вера в безличную одушевленность природы или отдельных ее частей и явлений», а под анимизмом — «вера в существование душ и духов». При этом «некоторые ученые (Л. Я. Штернберг) рассматривают аниматизм как более раннюю стадию развития религии, чем анимизм, другие (В.Г. Богораз-Тан) считают, что они сосуществовали» [БСЭ 1970: 33, 34].

¹⁸ *Кудай* — ‘бог’ (*алт.*).



Ил. 6.
Современное изображение
Алтайдын ээзи — главного
горного духа-хозяина Алтая —
в облике старца, покровителя
природы и человеческого рода
(г. Горно-Алтайск, деревянное
резное панно, вестибюль НИИ
алтаистики им. С. С. Суразакова)

«Слабым местом» эволюционного подхода являются возможные упущения, связанные со слишком высоким уровнем генерализации. Так, в прямолинейную эволюционную схему развития «от архаики к монотеизму» не укладываются явления рearрхаизации мифологической системы на Алтае¹⁹. Как полагает С. Ю. Неклюдов, «мифология центральноазиатских кочевых народов по

¹⁹ Рearрхаизация мифологической системы на Алтае возникла неоднократно, — после крушения господства поддерживаемого правящей элитой религиозного института. Например, с разрушением официального шаманистского культа средневековых тюрков, вероятно, возрастает значение «негосударственных» шаманов и локальных практик бытового шаманизма. Как возврат к шаманистским практикам рearрхаизация происходит после разгрома цинским Китаем Джунгарского ханства (1756 г.), правителями которого шаманизм искоренялся, а буддизм провозглашался государственной религией. Наконец, рearрхаизация — как возврат к религиозным практикам и этническим знаниям — происходит на Алтае в перестройку и постсоветское время. «При распаде государства либо при вторжении более мощной и жизнеспособной религии (буддизма, ислама, христианства) народные верования вновь активизируются; потесненный же

современным записям несравненно архаичнее, чем исторически предшествующая ей религиозная система средневековых тюрков и монголов» [Неклюдов 1981: 185]²⁰.

В мифологиях тюркских и монгольских народов неоднократно возникали и продолжительное время существовали централизованные культы крупных хтонических, теллурических, уранических божеств²¹, объединяющих, подобно *Алтай-Кудая*, множество локальных духов-покровителей и хозяев земли (тайги, горы, воды). Поэтому едва ли обоснованно считать почитание *Алтай-Кудая / Алтайдын ээзи* вершиной эволюции культа гор на Алтае, также несколько упрощенной схемой является, на наш взгляд, видение трансформаций этого культа как череды сменяющихся одна

со своих же со своих позиций и лишенный прежней социальной основы государственный шаманистский культ архаизируется, поглощается народной религией, и весь этот комплекс сначала противостоит новой религиозной системе, а затем адаптируется ею, вступает с нею в синтез. Практически именно с продуктом подобного синтеза мы и сталкиваемся в современных этнографических и фольклорных материалах — будь то мифологические предания или шаманские и другие обрядовые тексты» [Неклюдов 1981: 187].

²⁰ О связи современной актуальной мифологии алтайцев с древнетюркской мифологической системой см. также в [Дьяконова 1976: 273, 281; Кляшторный 1981; Потапов 1973; Потапов 1977; Потапов 1978].

²¹ В качестве примера таких божеств можно указать: *Ydyq jersub* — *Йер-Суб* 'Земля-Вода' (в религии орхонских тюрков VIII в.); священная гора *Бодын-Инли* — 'Бог земли' или 'Дух-покровитель страны' (центральное теллурическое божество тюрков Первого каганата, согласно китайским источникам); *Йыш-Отүкән (Йер-Отүкән)* — женское земное божество уйгуров и тюрков Второго каганата, его сакральный центр и покровитель государства (горно-таежная область в Хангае и отчасти в Саянском нагорье); *Грозный дух священной Чёрной горы* (божество киданей, возглавляющее множество локальных духов); *Оран-Телегей* тувинцев (персонифицированное божество, объединяющее в себе все горы, реки, воды и леса); *Хацыр Лус* — «хозяин земли» у южных тувинцев (являет собой всё видимое земное пространство: сама земля, горы, камни и т. д.); *Хан Гадзар-Усун* — 'Государь земля-вода' монголов (эквивалент тюркского *йер-су*); *Цаган Эбуген* — 'Белый старец' монголов, персонаж более позднего происхождения, вытесняющий «матерью ставшую» *Этуген* (эквивалент тюркского *Отюкен*) — женское плодородящее божество земли, обожествленная земля.

другую стадий. Вместе с тем, диахронический подход необходим для анализа изменений актуальной мифологической системы²², однако этот анализ должен опираться на изучение изменения социальных ситуаций / прагматики мифологического текста, а не на механическое распределение обликов / функций персонажа по теоретически конструируемым эволюционным этапам.

*Коммуникативный принцип
и синхронический подход к типологизации*

Предлагаемая нами типология является одномоментным срезом традиции описания мифологического персонажа, качественной информации о нем, т. е. выполнена в рамках синхронного подхода. Выбор метода определялся, во-первых, тем, что мы оказались в этом регионе впервые: было важно выявить максимальное количество образов, функций *Тайгаан ээзи* и связанных с ним мотивов в мифологических рассказах. Во-вторых, многообразие воплощений горного хозяина нам показалось плодотворным рассмотреть не как исторически сложившийся комплекс разнородных (архаичных / новационных / сохранившихся / разрушенных / автохтонных / заимствованных) мотивов, но как актуальный спектр коммуникативных ситуаций.

В мифологических текстах различных жанров о *Тайгаан ээзи* (быличка, поверье, дидактическое высказывание, обращение к духу) традиционным²³ сознанием моделируются различные ситуации коммуникации между миром людей и миром духов, в чье ресурсное пространство вторгается человек. Такие коммуникативные модели, поскольку в современном алтайском обществе актуальна вера в духов, влияют на разнообразные повседневные практики: от особенностей вождения автомобиля в районе перевала до промысловых, хозяй-

²² См. об этом в [Левкиевская 2006: 158–161].

²³ Понятие «традиционный» применительно к сознанию, социальным практикам и культурным явлениям я употребляю инструментально, имея в виду то их состояние, которое было описано этнографами в неиндустриальных сельских обществах у народов России XIX — начала XX вв. Исследования сельских обществ постсоветской России позволяют убедиться: в разной степени трансформируясь, многие из традиционных практик и культурных явлений сохраняют свою функциональную актуальность.

ственных норм (выпас скота, охота, рыболовство, заготовка трав и ягод), календарных / семейных обрядов и шаманских техник²⁴.

Все воплощения *Тайгаан ээзи* в записанных нами текстах, вне зависимости от сформированной или редуцированной субстантивности персонажа, мы оценивали как нормальные, полноценно функционирующие элементы актуальной мифологической системы. Иными словами, в анализе нас не интересовали их архаичность или инновационность, сохранность или разрушенность, автохтонность или чужеродность.

Главной особенностью семантики мифологических текстов о *Тайгаан ээзи*, как уже было сказано, явилась неопределенность облика персонажа: отсутствие визуального канона, большое число вариантов визуализации духа даже в пределах одного села. Такую неопределенность, изменчивость, «принципиальную неустойчивость», текучесть облика персонажа отмечают как исследователи [Неклюдов 1994: 262–268; Неклюдов 2010: 101–120]²⁵, так и сами носители традиции.

В обзорном академическом очерке о духовной культуре теленгитов А. Халемба, со слов своего информанта, говорит о способности *ээзи* превращаться — *кубулып*²⁶ — «способности показывать себя

²⁴ В своем исследовании архаичных культур Сибири О. Б. Христофорова составляет иерархический список мифологических субъектов, наказывающих / награждающих человека, в зависимости от того, в какой степени он «уважил их интересы или же пренебрег ими», выполнил или нарушил правила. «Главный критерий, определяющий их реакцию, — учел или не учел человек их точку зрения» [Христофорова 1998: 46].

²⁵ Применительно к мифологическим текстам о монгольских духах-хозяевах и других персонажах С. Ю. Неклюдов приходит к схожему заключению: «Функция решительно преобладает над атрибутом, а облик персонажей в значительной мере аморфен и трудноуловим, что в свою очередь соотносится с особой легкостью их внешних метаморфоз» [Неклюдов 1994: 268]; «Как можно было убедиться, мир демонов, реконструируемый по монгольским народным представлениям, выглядит скорее континуальным, чем дискретным, он дифференцирован нечетко, а его образы как бы перетекают друг в друга» [Неклюдов 2010: 115].

²⁶ Причастие от глагола *кубул* 'изменяться, переменяться', 'превращаться во что-либо', 'переливаться различными оттенками', 'принимать иной вид' (*алт.*) [Баскаков 1947: 93].

людям в разных обликах», понимаемой «как своего рода энергия, само существование которой главнее, чем разные формы, которые она принимает» [Халемба 2006: 524].

Алтайская шаманка в похожих словах говорит об изменчивости облика духов-хозяев:

«Образы, которые принимают духи, различны. Они ни к а к и е... духи могут принимать любой вид, чаще человека» [Тюхтенева 2006: 434].

Подобная изменчивость облика характерна также для духов-хозяев источников (*аржанынг ээзи*) и водоемов (*суунынг ээзи*). *Ээзи аржана* мог принять вид цветка, бабочки, змеи, маленькой девочки, девушки, «вид любого животного, растения» [Дьяконова 2001: 173].

В этой текучести и неопределенности облика присутствует определенная — коммуникативная — логика:

«Создается впечатление, что персонаж выступает в животной или человеческой ипостаси в зависимости от своего функционирования в данном эпизоде» [Нелюдов 2010: 101].

Человеческая ипостась *ээзи* предполагает наиболее понятный человеку способ взаимодействия, поэтому соответствующие коммуникативные ситуации будут, вероятнее всего, наиболее успешными. При этом сообщение, адресованное духом человеку, бывает чаще всего неагрессивным, непугающим, дидактическим. Являясь в антропоморфном облике, дух советует, помогает человеку, наставляет, предостерегает, ругает его.

Однако *Тайгаан ээзи* принимает и другой человеческий облик: мужчины или женщины в старинных национальных одеждах, седебородого старца, злого косматого старика, голых девушек и пр. Эти обличья переносят коммуникацию из человеческой повседневности в более сакральные области, в которых иллюкутивное намерение духа — напугать, изгнать, наказать, убить, инициировать, одарить иномирным даром, сообщить знание, выходящее за нормы повседневности.

Многообразие и визуальных форм горного хозяина, и соответствующих коммуникативных ситуаций можно выстроить в типологический ряд сообразно с постепенным удалением от мира людей в сторону природы как иного, дикого, малоосвоенного или неосвоенного пространства²⁷:

- 1) обычный человек (встреченный на охоте, путник, ребёнок и пр.);
- 2) люди в одежде своего рода / народа, живущие по человеческим обычаям;
- 3) предки рода / народа;
- 4) родовое персонифицированное божество-покровитель;
- 5) семь главных *ээзи-каанов*²⁸ Алтая (кудаи): находящиеся в родстве друг с другом 6 мужчин и 1 девушка, связывающие человеческий микрокосмос (народ, род, *айыл*²⁹), мир *ээзи* и 7 небесных *каанов*³⁰;
- 6) красивый иной народ со своими одеждами и обычаями, подобными людским;
- 7) народ *ээзи* в отношении к чуждому народу (русским, китайцам);
- 8) красивые длинноволосые женщины / девушки;
- 9) белый седобородый старик / белый всадник-старец;
- 10) нагие святые красивые люди — «ангелы» (мужчины или женщины);
- 11) нагой, гневный старик с длинной косматой бородой;
- 12) вызывающие страх / ужас нагие длинноволосые и длиннобородые люди / мужчины с огромными глазами и крыльями;
- 13) антропоморфные персонажи неопределенного вида;

²⁷ Общей константой для персонажа со столь вариативным обликом и функциями является номинация *Тайгаан ээзи* и основная функция — хозяин-распорядитель природных ресурсов. При очевидной разнице описательных моделей, местные жители говорят не о разных персонажах, а о разных проявлениях / ипостасях одного духа.

²⁸ *Каан* — ‘царь / хан’ (алт.).

²⁹ *Айыл* — ‘дом / юрта / селение’ (алт.). Здесь имеется в виду национальное алтайское шестиугольное срубное жилище с конической крышей, очагом и дымовым отверстием в крыше. Шесть углов *айыла* связаны с шестью горами-*каанами*, а очаг в центре *айыла* связан с *ээзи* горы Белуха (*Уч-Сүмер* в Усть-Коксинском р-не).

³⁰ *Јети-Каан* — ‘семь ханов’ (алт.) — созвездие Большой Медведицы.

- 14) антропоморфные *алмысы*³¹, живущие по обычаям, близким людским;
- 15) антропоморфный *јес-тырмак*³² с медными когтями, убивающий людей;
- 16) зооантропоморфный облик *ээзи*: человек с головой марала;
- 17) необычные домашние животные: страшный жеребец или рыжая собака, козлы, заманивающие в лес;
- 18) необычные тасжные животные: марал или медведь (оборотни, альбиносы или меланисты), внезапно появляющиеся и исчезающие, змеи и птицы-вестники;
- 19) особое природное пространство (святое место; горы, поющие *каем*³³, разговаривающие, воюющие друг с другом);
- 20) особое природное явление (ураган, буря, вихрь, сильный грозовой дождь, облако, какой-то звук, свечение и пр.).

Удаление от антропоморфного облика и ослабление коммуникативности идет в этом ряду по двум линиям: от видимого к невидимому и человеческого / культурного к звериному / дикому. Логика, по которой мы упорядочили типы воплощений, следующая.

1. С 1-го по 5-й пункты расположены типы обличей *Тайгаан ээзи*, максимально приближенные к семейному / родовому аспекту человеческого мира. 1-й тип оперирует визуальным кодом практик повседневности, это наиболее персонализированное воплощение. В последующих воплощениях возрастает значение коллективных (родовых / этнических) визуальных и концептуальных маркеров. Это уже не просто рядовой член рода, но родовой предок, родовое божество и, наконец, божество общезтнической территории (всего Алтая).

³¹ *Алмыс / алмыска / алмас / 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*, *Төөлөс* поэтому родственны *алмысам*).

³² *Јес-тырмак* — букв. 'медный коготь' (*алт.*) — демонологическое страшное антропоморфное существо, косматое, с большими медными / железными когтями на руках, опасное для человека. В *јес-тырмак* может превращаться красавица-*алмыска* в ярости от того, что ее человеческий супруг разоблачил ее нечеловеческую природу и хочет избавиться от нее.

³³ *Кай* — 'горловое пение' (*алт.*).

2. С 6-го по 13-й пункты воплощения горного хозяина всё еще находятся в границах антропоморфности, но связи с конкретным родом / народом уже нет. Хозяева — это какой-то особенный, чудесный народ в красивых одеждах и со своими обычаями. Далее происходит постепенное растворение культурных маркеров: последующие воплощения движутся в сторону наготы / невидимости, дикости, появляются устрашающие признаки и визуальные маркеры нечеловечности / демонизма, ненормальности в строении частей тела. Наиболее значимые элементы визуального кода в этой цепочке воплощений *ээлер* как иного народа: нечеловеческая красота, нагота, белизна, большие, внушающие страх глаза, волосы / борода, крылья. С 9-го по 12-й типы воплощения *Тайгаан ээзи* приобретают гневные, устрашающие, карающие функции. Однако это еще не демон-вредитель, а персонаж, обладающий, прежде всего, контролирующей, распорядительной, судебной функциями. В 13-м типе, при сохранении функций, культурные маркеры исчезают, и от наготы / белизны персонаж «эволюционирует» до неопределенности и невидимости облика. Его сигнификат сильно усечен, персонаж состоит почти что из одного имени (ср. [Левкиевская 2003]). Однако, информанты хоть и затрудняются описать облик горных хозяев, но всё же полагают их неким народом, схожим с людьми. Таким образом, здесь еще возможна эффективная человеческая коммуникация;

3. С 14-го по 16-й пункты — миксантропные (зооантропоморфные) воплощения. Во-первых, это «горный / лесной народ» *алмысов*. Функции этих персонажей и связанные с ними мотивы накладываются на таковые у *Тайгаан ээзи*: в ряде текстов «горные хозяйки» и *алмыски* — одно и то же. *Алмыс* и соответствующее воплощение горного хозяина — это уже демоническое существо-оборотень, только частью своей природы связанное с миром людей. Видимую антропоморфность сохраняет и *јес-тырмак*, однако в своих функциях это уже не человек, а демон-убийца, коммуникация с ним негативна для человека. В качестве значимых элементов визуального кода здесь сохраняются: красота, длинные, густые, иногда рыжие / желтые волосы, общность с человеческим миром, добавляются медные когти, шерстистость, звериные черты.

Отношение всех этих персонажей к человеку расположено в пространстве между двумя крайними точками — максимальной

близостью (кровное родство / брак) и максимальной удаленностью (убийство / поедание людей).

В 16-м типе облика *Тайгаан ээзи* предстает с человеческим телом и головой марала, однако большая, по сравнению с *јес-тырмаком*, утеря антропоморфности, не делает это воплощение демоническим. В этом облике, как и в обличье марала, горный хозяин является людям в особых случаях и в святых местах. Он не пользуется человеческой речью, однако само появление, характер ситуации и поведение персонажа прочитываются визионерами как знаки.

4. 17-й и 18-й типы — зооморфные воплощения, инаковость которых усиливается по оси «домашние животные — дикие животные».

5. В 19-м и 20-м типах принадлежность персонажа к категории существ редуцирована почти до нуля (ср. [Левкиевская 2003]). Имя персонажа (*Тайгаан ээзи*) приписывается световым явлениям / происшествиям / процессам. Человек не может взаимодействовать с *Тайгаан ээзи* в таких обличьях, а является свидетелем / наблюдателем функций *ээлер* как иномирных обитателей. Тем не менее, в ряде случаев такие несубъективизированные проявления могут предупредить / спасти человека от беды / злых духов. Таким образом, даже в максимально деперсонализированном воплощении горный хозяин сохраняет свои патронажную и прогностическую функции, ради которых, собственно, и начинается коммуникация.

Отталкиваясь от предложенной типологии, разберем более подробно наиболее значительные ее типы.

Мир повседневности и родовой предок

Облик горного хозяина может быть насыщен маркерами родовой / этнической идентичности, например, повторять особенности одежды людей определенной родовой группы (*сööка*).

Вот когда дали мне этот участок, вижу во сне, — папа *кам*³⁴ был, вот, видать, что-то это передаётся, — вижу во сне, что вот три женщины сидят, алтайки. Вон там вот, чуть подальше, где вот летняя кухня. <...>

³⁴ *Кам* — ‘шаман’ (алт.).

Женщины, вот были в плюшевых жилетках. Жилетки, а расшиты такие красивые, платок, платки так вот повязаны, как вот наши раньше носили. Алтайская одежда. *Сердынз ээзи* духи эти называются по-алтайски. Это хозяин земли вот этой [ПМА: ПВА].

В нарративе о родовой горе у её *ээзи* может сохраняться функция божества-покровителя рода, также *ээлер* могут быть родоначальниками, предками рода или просто обычными людьми. Пропавший в округе Телецкого озера мальчик (из с. Балыкча) становится одним из *Тайгаан ээлер*, и это заранее предсказывает женщина-*кӧспӧкчи*:

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 была, и вот они отсюда поехали на теплоходе... Женщина маленько была с приветом, ну, как они? — «блаженные» называются. Как увидела, grit: «Ой-ой! — grit, — *Кудай, Кудай!* Это, grit, — Хозяин гор!» Мальчика <этого> лет семи увидела. И grit это: «Ой! Ой-ой, он счас, grit, скоро потеряется! И он, grit, уйдёт, придет, grit, к этим — *Тайгадынз ээзи бар*». Как вот — Хозяин тайги [ПМА: ПВА].

Шаман после смерти также становится одним из горных духов родовой горы, спустя годы этот *ээзи* рождается в мире людей ребенком, которому снова будет суждено стать шаманом.

Грань между таежными промысловиками и духами-хозяевами горно-таежного пространства очень прозрачна. *Тайгаан ээзи* в облике мужчины-путника может выйти ночью к костру охотника и в беседе дать какие-то наставления / задания человеку [ПМА: ТЛВ]. Этот же информант считает, что горные хозяева чаще всего являются в облике красивых женщин / девушек и не ко всякому человеку, а к тем людям, кто имеет способность их видеть и разговаривать с ними. По представлениям теленгитов, некоторые люди от рождения наделены способностью видеть существ иного мира — *ээзи, алмысов, кӧрмӧсов*. Эта способность приписывалась (ясно)видящим-*кӧспӧкчи*, детям / родственникам шаманов, а также единственному ребенку в семье, который, как правило, и становится *кӧспӧкчи* [ПМА: МММ].

Встретить *ээзи* — к добру, в улаганской горной тайге чаще всего их встречают как пеших, не-конных людей [ПМА: КФЮ; ССМ; ПВА].

<Хозяева земли, тайги есть.> Одеты красиво вообще, есть, конечно. Но и — чисто алтайская одежда. Шапка алтайская здесь видел, да? Всё краси-иво-красиво вот у них. Так одеты они. Видели люди-то тоже. А вот это уже <встреча с ними> — к добру! Большинство из них — пешком (ходят, не на конях). Ну, видят, конечно, <их> люди. Раньше же не верили люди! А счас же, вишь, даже самые профессеры, учёные уже начали изучать, верить-то. Раньше не верили, это при коммунизме: «О-о! Враньё! Да это такой!» — пропаганда! Но, а их много! Например, это место — другое, например, Хозяева. В том, в другом месте — там кто-то другое. Они разные! Есть святые места — но, там живут, где ругаться нельзя, где пьяному нельзя, где это, беременным людям туда нельзя, где ругаться нельзя [ПМА: КФЮ].

В воплощениях, наиболее близких социотопу рода, народ *ээзи* как бы дублирует конкретный человеческий народ / *сөөк*, моделируя его идеальное состояние: это многочисленный народ, в красивых национальных одеждах (важные атрибуты — алтайская шуба и шапка), все молоды или почтенны как *зайсаны*³⁵, одетые в старинные костюмы, места их обитания / встречи с ними — локусы священного пространства. При этом *ээзи*, согласно собранным текстам, могут и не обладать функциями родовых предков / покровителей.

Родовое божество может быть связано с *Тайгаан ээзи* родовой горы, либо это может быть одно и то же божество. Таким образом, *ээлер* тайги не являются «низшими духами», подобно славянским лешим и алтайским чертям-*көрмөсам*, но обладают более высоким семиотическим статусом. Объясняется это, безусловно, большим значением горно-таежных родовых территорий в природопользовании алтайских *сөөков* вплоть до сегодняшнего дня. О высоком статусе горных хозяев и *ээлер* в целом свидетельствует, например, название этих персонажей у телеутов — *Бйык* ('священный') [Функ 2005: 120].

³⁵ *Зайсан / жайсанг* — родовой староста, глава *сөөка* (алт.).

Тайгаанг ээлер как горные божества Алтая

Величественный образ *ээлер* как богов-*кудаев*, владык-*каанов* семи наиболее почитаемых гор Алтая представлен в мифологическом тексте, рассказанном нам теленгитским *камом* Алексеем Кимовичем Асканаковым. В этом воплощении *ээлер* являются покровителями не конкретных родов, но функционально близки общерегиональным божествам, т. е. консолидирующим божествам всего Алтая и всех его народов как единой этнической общности.

Рассказывая о главных *Тайгаанг ээлер*, Асканаков нарисовал нам один из вариантов сакральной географии Алтая: в центре шестиугольника главных святых гор, т. е. в центре всего Алтая и всего мира находится трехвершинная гора *Каан-Сүмер* (*үч-Сүмер, Белуха*). Главный *ээзи* всего Алтая — дух-хозяин Белухи, *үч-Сумердын-ээзи* — воплощен в образе девочки / молодой девушки. *Кыс-бала*³⁶, *Кыс-үргүлжи*³⁷ — не женщина, а именно, как и *ээзи* многих источников-*аржанов*, девочка («вечная девушка», как пояснил нам рассказчик). *Ээлер* остальных шести священных гор — мужчины-родственники, каждый из них приходится дядей (*тай*) девочке-*ээзи*.

Рисуя эти горы, шаман изображал каждую из них двойным символом — и вершиной, и фигуркой человека. Горы-*кааны* изображались шестиугольником вокруг Белухи, от левого верхнего угла, по часовой стрелке, в следующей последовательности: *Аба-Каан* (*Абаган*), *Каан-Ыйик* (*Көк-Ойык*), *Чапты-Каан* (*Чаптыган*), *Эје-Каан* (*Эдиган*), *Ада-Каан* (*Адаган*), *Бабыр-Каан* (*Бабырган*). Эти горы объединяют народы Алтая и природный мир в сакральное единство *Алтытай* — «Народ шести дядь»³⁸.

Семь земных гор-*каанов* и, соответственно, мир людей связаны с семью небесными царями — *Јети-Каан* — звездами Большой Медведицы. Звезды связаны между собой и с горами «небесной энергией» *Ийдедельбе* (*Ийдэ*)³⁹, которая через горы-*кааны* связана с «энергией»

³⁶ *Кыс-бала* — 'девушка-ребенок' (алт.), т. е. девочка.

³⁷ *Кыс-үргүлжи* — 'вечная девушка' (алт.).

³⁸ О взаимосвязи мифологических представлений и развивающихся культов божеств Алтая с процессами этнической консолидации алтайских народов см. в [Тюхтенева 1995: 175; Тюхтенева 2009; Broz 2009: 43–70].

³⁹ *Ийдэ* — 'мощь' (алт.).

бесными бурханами (созвездием Большой Медведицы), ходящими вокруг небесной девушки — Луны. Кроме того, говоря о семерице *каанов*, С. Ю. Неклюдов указал, что семерка в системе мифологических представлений монголов — земное число, т. е. в монгольском сказочном сюжете излагается похожая модель: о связи семи земных и семи небесных правителей.

Таким образом, в представлениях о главных *Тайгаан ээлер* как об *Алтытай* мы, скорее всего, имеем пример взаимодействия саяно-алтайских и центральноазиатских мифологических систем. Однако в горно-таежных охотничьих культурах тюрков Алтая этот сюжет представлен в иной, возможно, более архаичной версии: как мифологическое повествование о семи духах-хозяевах родовых алтайских гор.

Тайгаан ээлер как другой народ

В воплощениях, всё более удаляющихся от пространства человеческого рода, горные хозяева осознаются как отдельный самостоятельный народ, чей мир иногда пересекается с миром людей. В ряде текстов связь *ээзи* с человеческим родом / *сöйком* уходит на второй план, но при этом хозяева моделируются как представители некоего чудесного народа — в красивой одежде, с музыкальными инструментами, танцами, обычаями.

Есть люди — с ними <Хозяевами гор> разговаривают, с ними беседуются: они, наоборот, очень красивые, говорят! И это — девушка, женщина. Но мужчины редко, говорят, бывают — приходят к человеку на костёр: приветствует, сидит, разговаривает, потом какой-то ему задание, что ли, даёт и уходит. Но народ очень красивый, с очень красивыми одеждами. Даже один мужик видел человека, что сидел он с каким-то вроде как национальным инструментом — как с топшуром, и таким инструментом как-то играл. «Как красиво, говорит, играл!» [ПМА: ТАВ].

Красота (одежды, лица, волос, голоса, танца) — важный маркер доброго или настроенного нейтрально *ээзи*, даже если в его воплощении исчезают маркеры человеческой культуры (например, одежда).

В одной из быличек охотник на лыжах в горной тайге выходит к танцующим девушкам, одетым в очень красивые одежды. Рядом охотник видит сидящего мужчину, играющего на *топишууре*⁴⁰. *Ээлер* зачаровывают его своими движениями и красотой, заставляя плясать прямо в лыжах вместе с ними. Охотник приходит в себя к вечеру и видит, что вокруг него — только натоптанный им снег [ПМА: ТАВ].

Такое поведение *Тайгаан ээлер* — частотный маркер существ иного мира; лесной народ открыто не враждебен человеку, но, подобно славянским лешим или германским алвам, морочит путника, случайно ставшего свидетелем их веселья. В славянских и финно-угорских мифологических системах существует похожий мотив «чертовой дороги» или «свадьбы духов»: путнику в некоем особом месте мерещится, «млится» музыка, песни, голоса на непонятном языке, в образе людей и животных встречается нечистая сила, сам человек при этом теряет представление о месте, дороге, времени и цели своего пути.

Тайгаан ээзи и чужой народ

В ряде мифологических текстов акцентируется не родственная связь *Тайгаан ээзи* с алтайским народом/сёоком, а враждебное отношение *ээлер* к чужому народу, например, к китайцам и русским. Подобные тексты могут состоять из элементов нескольких жанров (легенды, былички, предсказания), их основная иллюкативная цель — наставительно-дидактическая — формулируется с помощью эсхатологического предсказания возможного «конца Алтая». Подобные тексты порождаются легендарными, историческими и современными событиями (например, строительство Катунской ГЭС, прокладка дороги и газопровода через Укок в Китай) (ил. 8).

Когда много берёз, лиственных деревьев пошло, *аламысы*
говорят: «Вот, гврят, белые люди сейчас придут, — нам,

⁴⁰ *Топишуур* — национальный алтайский струнный музыкальный инструмент.



Ил. 8.

Коллективное моление духам гор на плато Укок. Шаманы и старейшины делают подношения (домашний хлеб, масло, баранина, молоко) и просят сохранить народ Алтая, его землю и священные места от посягательств политических и промышленных проектов (Кош-Агачский район, Республика Алтай)

гврят, здесь нельзя жить». И они соединились с духами гор — ушли в горы. «Был же всё это — хвойный лес, начал белый лес расти, значит, белые люди придут, нам места не будет здесь!» Русских, белых людей имели в виду, что «они не принимают нас». Вот, они ушли, туда улетели, ушли. А сейчас эти же вот духи говорят: «Если придет *Кара Кыдат* — это китайцы, то, говорит, мы вообще отсюда уйдём, и Алтай останется без Хозяина!» Тут они сейчас дорогу хотят строить в Россию через Кош-Агач. Если, говорят, они придут, эти *Кара Кыдат*, то так вообще у нас земля всё пропадёт! Нельзя, говорит! И духи против того, чтобы их

пускать сюда, китайцев. Ну, а китайцы, они же, как саранча! Ну, вон, Восток-то как они оккупировали! Им же надо... Вы им не нужны! Хотя и говорили вот, в шестьдесят седьмом году, помните, на Даманском? Даманский остров затопили-та, когда конфликт между Китаем и Россией был. Дорогу строят, и тут некоторые алтайцы радуются: «Китайцы придут!» Я говорю: «Какой чёрт “радоваться”?! Им, говорю, земля нужна наша, земля! А мы, говорю, не нужны! Мужиков сразу перестреляют, а женщин через строй солдат проведут, этих китайцев, и, говорит, так сдохнешь!» Им земля нужна, и они вот — запустили их в Читу — поджигают лес специально, чтоб это... Дерево обгорит, а внутри-то оно всё здоровое! Живое дерево. И всё — полностью, они как саранча, даже травинки, гряд, не оставляют! И духи говорят: «*Кара Кыдат* придут — это, говорит, мы вообще Алтай покинем! Алтай останется без Хозяина». Потому что невозможно, грит, с ними жить — они не люди! [ПМА: ПВА].

Тайгаан ээлер как красивые длинноволосые женщины

В этом воплощении *Тайгаан ээзи* в еще большей степени отдален от мира людей; основными составляющими мифологического образа выступают женский облик горного хозяина, длинные волосы, расчесывание их гребнем, заплетание косичек [ПМА: ТБК]. Подобные маркеры также характерны для визуализации *алмысок* и водных хозяев *Суу-ээлер*, для которых другими важными признаками являются их нагота и связь с локусом воды.

А Хозяйка тайги — тоже девушки бывают, женщины бывают. Молодые. Волосы бывает, в косичках, распускает даже. Никто <их> не увидит. Только редко кому попадётся увидеть, или никто не должен увидеть. К несчастью он не будет <являться>. Или несчастье, или добро — надо обращаться, уметь надо. Опять природы хозяева, природу надо — знать надо, не каждый <может>. Вот и я, тоже вот я сам не могу я всё объяснить, я и сам — только-только недавно <этим занялся> [ПМА: ТБК].



Ил. 9.

Семейное жертвоприношение на обоо к ээзи аржана, имеющему на этом почитаемом горном источнике облик девушки (минеральный ключ Джумалу, Кош-Агачский район, Республика Алтай)

Есть такие духи — женщины, у них длинные волосы, ну, красивые! Особенные женщины! Но они отдельно, отдельно делают <волосы>... Пряди, пряди, косички. Но сейчас же мода же тоже такой есть же! Делают же много-много! И так вот у них. Есть название какое-то <у них>, я не знаю только. Их редко видеть! Редко, очень редко! Они в горах, да. Это как Хозяйка горы [ПМА: КФЮ] (ил. 9).

Тайгаан ээзи: нагота, бледность, прозрачность, невидимость

Следующие «шаги» в сторону утраты персонажем антропоморфности связаны либо с усилением териоморфных, миксантропных признаков, либо с редукцией субстантивности персонажа вплоть

до полной утраты его визуального образа. Невидимость может быть полной, при этом слышатся только звуки⁴¹, крики *ээзи*, ощущается запах, или частичной, когда воплощение духа носит как бы мерцающий характер: он виден не всем / виден частично / виден в особое время или в особом месте.

Не только *кӧспӧкчи*, не только вот те, кто слышит там <разговоры духов>, <но и> простой человек, как я, может почувствовать чего: они — запах! Вот, например, мой муж, когда он живой был, он всё время говорил: «Я, говорит, не вижу, не слышу, но там пахнет совсем по-другому!» Он, говорит, какой-то своеобразный плохой запах имеет: вот ночью один едешь среди леса или вот такие плохие места проходишь, вот простой такой человек, как смертный, как мы, может почувствовать вот этот вот <запах>! А лошади, вот эти вот животные и собаки, они вообще — по запаху их! *Алмысов* и <других существ> потустороннего мира, чертей ли, *кӧрмӧсов* — всё так они, по запаху их [ПМА: МММ].

Нагота / бледность / бесцветность / прозрачность *ээзи* — также вариации частичной (не)видимости — отражают мифологическую пестроту персонажа. Подобные черты горного хозяина типологически «роднят» его с духами Нижнего мира — *Алыс жер*, *Ол жер*, *Башка жер*⁴². «Бледность, понимаемая как “бесцветность”, хорошо подходит миру *Эрлика*, лишённому света. Потому “бледный” употребляется для описания *Таг-ээзи* и его дочерей — они изображаются существами либо голыми, либо имеющими светлые волосы» [Львова и др. 1988: 97].

⁴¹ О невидимости / частичной видимости как о маркере персонажа иного мира написано много, см., например, применительно к южносибирскому материалу: «Одним из важных признаков принадлежности к реальному миру считалась видимость. Если “нечто” не видят, но слышат, это “нечто” принадлежит иному миру» [Львова и др. 1988: 77]. См. также [Неклюдов 1979: 135].

⁴² *Алыс жер* — ‘преисподняя’ (*алт.*), место пребывания Эрлика, владыки Нижнего (подземного) мира в мифологии алтайского шаманизма. *Алыс* — ‘место, чем-либо заслоненное, лишённое света / солнца’ (*алт.*). В *Ол жер* — ‘тот свет’ (*алт.*) и *Башка жер* — ‘другая земля’ (*алт.*) обитают души людей после смерти [Баскаков 1947: 17, 53].

<И в лесу> есть, всякие живут, только не показываются оне. А их... Как называются... *Тайнг ээзи*. Хозяин тайги. <Он как> обыкновенный человек. Одежды нету у него. В тайге он на камнях сидит, на своих камнях. Токо в больших горах [ПМА: КФЮ].

Тайгаан ээлер: нагие, внушающие страх/ужас существа

В собранных нами текстах нагота и бледность более характерны для водных *ээлер*, но отмечаются и в мифологических текстах о *Тайгаанг ээзи*, например, в приведенном в начале статьи рассказе челканского шамана Т. П. Крачнакова. Помимо наготы как маркера иномирного персонажа, другими визуальными признаками внушающих страх воплощений горного хозяина являются большой рост, большеглазость, крылатость. В этой своей ипостаси *ээзи* наделен контролирующими / наказующими функциями.

Очевидно, большеглазость *ээлер* означает не только большую силу их зрения, но и способность посредством глаз оказывать воздействие на человека. Взор таких глаз вызывает страх, видит скрытые намерения человека. Обладая чудесным зрением, *ээлер* также контролируют зрение людей, оставаясь для них невидимыми или показываясь по своему усмотрению⁴³.

Чудесными глазами обладают и другие горно-таежные духи алтайской мифологической системы — *алмысы*, которые, находясь среди людей, способны сделать так, чтобы их никто не увидел.

И глаза у них очень яркие, светящиеся и как бы двигаются всё время [ПМА: МММ].

В другой быличке, записанной нами у Телецкого озера, *Тайгаан ээзи* еще более страшен и враждебен: это голый страшный длинно-

⁴³ В семиотическом аспекте глаз это «мифологический символ, связанный с магической силой, благодаря которой божество или мифологической персонаж обладают способностью видеть, сами оставаясь невидимыми. Многие боги обладают столь устрашающим взором, что его не выдерживают смертные» [Иванов 2000: 306].

бородый старик, сидящий на черных камнях, пугающий и изгоняющий незваного русского охотника со своей земли [ПМА: ПМИ] (подчеркивание устрашающих черт образа хозяина тайги, видимо, вызвано тем обстоятельством, что охотник русский).

Тайгаан ээлер: антропоморфные персонажи неопределенного вида

В ряде случаев информанты затруднялись ответить на вопрос о внешнем виде *Тайгаан ээлер*, ссылаясь на то, что они невидимы или видимы лишь особым людям.

Неопределенность облика может быть также связана с взаимной невидимостью обитателей человеческого и иного мира⁴⁴: облик *ээлер* непонятен, неопределенен, т. е. невидим живому человеку. Однако при такой редукции визуального облика *ээлер* наделяются неявными антропоморфными чертами: не указывая подробностей внешне-го вида, их могут сравнивать, например, с ангелами или святыми.

Это гора *Кеветёх*. А *ээзи* — *Кеветек ээзи*. Ну, <а> там у каждой, у каждой горы — свой хозяин. Каждый назван в честь своей горы. Кто их знает... Как они выглядят. Не знаю. Вот так же, как люди же. Как вот ангелы, пророки как вот. Так же, как у вас [ПМА: ПВА].

Көрмөстөр — это по-русски перевести «чёрт» <<черти>>. Есть, тоже можно видеть. Ну, если сердцем ты хороший, ты можешь увидеть. Они не на горах — на могилах могут жить. И есть разница очень большая: <те духи, которые> на горах живут — эти люди совсем отдельные, святые также, красивые [ПМА: КТП].

Тайгаан ээзи и алмысы

В ряде мифологических текстов функционально-морфологические черты *Тайгаан-ээзи* пересекаются с таковыми *алмыса*. Сюжеты об *алмысах* разнообразны и повсеместно распространены среди народов

⁴⁴ «Живые слепы относительно мертвых, а мертвые — относительно живых» [Иванов 2000: 306]. См. также [Неклюдов, Новик 2010: 393–408].

Алтая⁴⁵. *Алмыс* как персонаж⁴⁶ встречается здесь в героическом эпосе, сказке, быличке, родовой легенде, поверье, магических текстах.

В уже приведенном нами тексте⁴⁷ *алмысы* и *Тайгаан-ээлер* объединены одной судьбой, одним локусом обитания, т. е. рассматриваются как близкие друг другу персонажи. Некоторые исследователи считают облик *алмыски* архаичным образом таежного хозяина: «В фольклоре северных хакасов (кызыльцев) и шорцев мы встречаем более архаичный образ *таг-ээзи*: это молодая обнаженная женщина с большими грудями. Она становится женой охотника и наделяет его удачей в промысле. Часто *таг-ээзи* в образе рыжей девицы уговаривает охотника остаться жить с нею» [Львова и др. 1988: 88].

В собранных нами алтайских текстах про *алмысов* мы обнаруживаем эти же мотивы: рыжий цвет, большие груди, чудесная красота, сожителство с охотником (демон-обольститель), чудесная жена.

Как и в мифологической системе *Тайгаан ээзи*, визуальные и функциональные характеристики *алмысов* могут приближаться и удаляться по отношению человеческому миру: это или некий лесной народ, чье природопользование может пересекаться с человеческой культурой, или людоеды и несущие зло духи Нижнего мира, слуги *Эрлика* [Басилов 2000а: 11] — вот две крайности, между которыми располагается целый спектр воплощений персонажа.

⁴⁵ Мифологические представления об *алмысах*, как и сама номинация персонажа (*албасты*, *алмасты*, *алмаслы* и пр.) распространены по всему тюркскому миру — они есть у турок, карачаевцев, татар, узбеков, казахов, каракалпаков, киргизов, башкир, тувинцев и многих других народов.

По ряду мотивов и функций *алмыс* / *албасты* типологически близок другим мифологическим персонажам: славянским *русалкам* / *лобасты*, чувашскому *вуташ*, мордовской *ведь-аве*, татарскому и карачаевскому *су-анасы* (водный дух), *шурале*, *пицен*, марийской *овде*, мордовской *вирь-аве*, карачаевскому и азербайджанскому *агач киши*, чеченскому и ингушскому *алмазы* (лесные духи).

⁴⁶ У тубаларов и теленгитов мы записывали различные варианты названий этого мифологического персонажа: *алвын* / *алвын-дельвин* / *алмын-делмын* (тубалары); *аламыс* / *аламыска* (тубалары); *алмыс* (тубалары, теленгиты); *алмас* (теленгиты); *алмыска* (теленгиты); *алмызы* (теленгиты); *алмысты* (теленгиты).

⁴⁷ См. текст о русских, китайцах, *алмысах* и *ээлер* в разделе «*Тайгаан ээзи* и чужой народ».

В «наиболее человеческом» облике *алмысы* дают начало некоторым алтайским и теленгитским *сöйкам* (*Тöөлс, Алмат, Көбөк*)⁴⁸. В ряде других обличей *алмысы* — оборотни: красивые лесные люди, превращающиеся в собак, козлов, овец, ягнят, животным криком заманивающие людей за собой в щазу.

У теленгитов мы записывали поверья и былички о превращении *алмысов* в другое, более страшное, териоморфное существо — *жестырмах*⁴⁹. Согласно верованиям, такая трансформация происходит в особенных для жизни *алмыса* случаях: например, при схватке мужчин *алмысов* друг с другом у них отрастают медные / железные когти. Тоже самое происходит у девушки-*алмыса*, преследующей своего сбежавшего жениха-охотника или нападающей на людей. Это гневная, устрашающая, опасная ипостась *алмыса*.

В воплощениях, близких к облику *алмыса*, *Тайгаан ээзи* приобретает миксантропные черты, признаки оборотня.

Миксантропные воплощения Тайгаан ээзи

Миксантропные («кентаврические», зоантропоморфные) воплощения горного хозяина обладают двумя основными, схожими иллюзиями: дидактической / патронажной и верифицирующей. Верифицирующая функция духа реализуется в тех случаях, когда требуется визуальное подтверждение правильности / уместности совершаемых людьми действий: *ээзи* является своему избраннику — духовному лидеру / шаману, приходит, подобно почетному гостю, на общинное моление или появляется на *аржане* приехавшей сюда группе.

⁴⁸ Согласно актуальным верованиям, по отношению к теленгитам *алмысы* выполняли культуругрегскую функцию, — например, от них люди научились пряхть шерсть и изготавливать шерстяные вещи. Мифологическое семантическое пространство (происхождение людей от брака с *алмысом*) через легендарно-историческое (никто из мужчин, родственных *алмысам сöйков*, не погиб в Великую Отечественную войну, поскольку среди них были и мужчины-*алмысы*, отводившие пули) переходит здесь в современное повседневное пространство социальных взаимодействий, также определяемое архаическим мифом.

⁴⁹ *Жестырмах* — букв. 'медный коготь' (*алт.*) — антропоморфный демон, косматое, с большими медными когтями на руках, опасное для человека существо.

Дидактико-патронажная функция может воплощаться в различных действиях: одобрение, благословение, наставление, предостережение, обличение. Устрашение, наказание, согласно нашему материалу, больше характерно для зооморфных обликов как более гневных / карающих ипостасей горного хозяина.

Наиболее частотным животным в миксантропных воплощениях *Тайгаан ээзи* является марал⁵⁰. Для алтайца марал — это и ценный охотничий вид, и почитаемое животное. Как особый знак / примета и как табу для охоты почитаются маралы-*байлу*⁵¹ — особи с редкой окраской и особенностями строения рогов. Шкура марала используется в изготовлении шаманской атрибутики. По рассказам *кама* А.К. Асканакова, главный *ээзи* Среднего мира — *Алтай ээзи* — воплощается на горе *Кара кая*⁵², в округе с. Улаган, в образе марала. Потому деревянную фигурку марала можно видеть на вершине *шеста-мааны*⁵³, на котором укреплены цветные полотнища — на *Кара кая*, в месте, где проводят общинные обряды улаганские теленгиты-шаманисты (ил. 10). При явлении *Алтай ээзи* в Улаганском районе возможно полное его превращение (воплощение в марала) и частичное (воплощение в человека с маральей головой); он может также явиться в виде человека родовой группы.



Ил. 10.

Тайгаан ээзи в облике марала. Деревянная фигурка на вершине ритуального шеста-мааны в центре места (нео)бурханистских молений (с. Верх-Апшужхта, Шебалинский район, Республика Алтай)

⁵⁰ Марал (*Cervus elaphus sibiricus*) — южносибирский подвид благородного оленя.

⁵¹ *Байлу* — ‘заповедный, священный, запретный’ (*алт.*), почитаемый и табуированный для разрушающего человеческого вмешательства объект природы, как правило, связанный с воплощением в нем или обитанием духов.

⁵² *Кара кая* — ‘Чёрная скала’ (*алт.*), название горы в с. Улаган.

⁵³ *Мааны* — букв. ‘знамя’ (*алт.*), высокий (порядка 10 м) столб, который, вместе с каменными жертвенниками-*тагылами*, образует ритуальный комплекс места моления у бурханистов и шаманистов.

Ээзи приходит как марал. Не сам марал *ээзи*, он (*ээзи*) приходит как человек и марал. Обычный марал. Но он человек, только что голова маралья получается. Человек в маральной голове — вот это есть *Алтай ээзи*, когда приходит. Но (и) так приходит и в национальной одежде (как обычный человек) приходит [ПМА: ААК].

К «кентаврическому» образу человека-марала типологически и функционально близок образ белого всадника. В этом воплощении *Алтайдынг ээзи* или грядущего алтайского правителя-мессии *Ойрот-хана*⁵⁴ белый всадник и белый конь являют собой единый зооантропоморфный мифологический образ. Такое воплощение в большей степени характерно для районов распространения течений *Белой веры* (*Ак Жанг*, бурханизм). В более таежном и шаманистском Улаганском районе *Тайгаан ээзи* тоже является в образе всадника, но верхом на марале.

*Зооморфные воплощения:
домашние и дикие животные*

Духи-хозяева природы могут принимать обличье любого из ее элементов, в том числе любого животного. *Ээзи* в образе домашних животных, как правило, менее агрессивны, чем в облике диких. Иллокуции таких воплощений — наставление, обвинение, наказание, при этом дух предстает грозным и гневным. Из домашних животных чаще всего горный хозяин воплощается в коня. Конские характеристики *Тайгаан ээзи* исследователи относят к архаичным представлениям об этом персонаже⁵⁵. Информант-челканка видела во сне родового бога горы *Көлдөбөн* (*Көлдөгө*), в образе страшного красного жеребца гонявшегося за ее лошадью. После этого сна, наказанная *ээзи*, информантка заболевает параличом:

⁵⁴ *Ойрот-хан* — «исторический и мифический персонаж, хан, владыка *Дөрбөн-Ойрота* — государства *ойротов* (*джунгаров*). В мифологии бурханизма — мессия» [Словарь 2010: 428].

⁵⁵ «“Конские” характеристики *таг-ээзи* могут рассматриваться как воплощенные идеи природного плодородия. Эта глобальная идея тюркского мировоззрения пронизывает весь обрядовый фольклор» [Львова и др. 1988: 88].

Улгэнь — это и есть *кудай* наш. А мамин *тöсь*⁵⁶ — *Ава-Ийжын*, *Кыргыз-Каан*, другой *кудай*, мамин бог. А, видишь, у отца *Улгэнь*, он <отец> пожертвование сделал: приносил богу он коня, неуловимого такого! — он *тайгла*⁵⁷ сделал! А маминому *кудаю-тöсь* не сделано! А надо не своего коня, а надо со стороны купить, такой неезженный, красной масти такой, жеребца купить надо, пожертвование сделать! А мамы *тöсь*, *Кыргыз-Каану* — не сделали! Я сюда приехала, во сне видела: Чайка, моя лошадка была, это буланая кобылка была, а гоняется за ней красный жеребец! Грива до земли! Это, хвост до земли! С таким ртом гоняется за моей Чайкой!

Вот, *Кыргыз-Каан* мамин — не сделанный жертва: и меня свалил тоже он, параличом сделал. Это и мои, свои боги: папин *Улгэнь*, а мамин *Кыргыз-Каан* был. *Тайгла* — мама жертвования не сделала, и поэтому она мне всё говорит: «Меня будет ещё, спасать будет, <но и> он же сваливать будет! Потому что я жертвования не сделала! Если я *Кыргыз-Каану* жертвование сделала бы вовремя, ни один комар бы не укусил моих детей!» — мама всё говорила. В любое время можно было сделать, когда живы ещё <родители> были. А счас никто *тайгла* не делает! *Тайгла* делают-та: не топором убивают коня, а душат, душат, душат, и женщины не должны ходить! Всё мясо варится, только ходят мужчины и девочки. А шкуру — как живой — на жердь, папа-то сделает. Тут нужен мужчина — и

⁵⁶ *Тöсь / тöсь / тös* — букв. 'основание / опора / начало' (челк., алт.) — «первоначальные духи, которые, по анимистическим представлениям шаманистов, искони существовали в трех сферах вселенной: на земле, на небе и под землей, в отличие от *жайылган неме*, духов более позднего происхождения» [Баскаков 1947: 156].

⁵⁷ *Тайгла / тайгла / тайылга / таллга* — 'жертва / приспособление для шкуры жертвенного животного' (челк., алт.) — шаманистский обряд жертвоприношения лошади определенной масти (в зависимости от того, каким боже-ствам идет жертва) через ее ритуальное удушение с последующим вывешиванием шкуры, снятой вместе с головой, хвостом и копытами, на жердях, головой к небу на восток. См. об этом [Алексеев 1984: 189–190; Глухов 1926: 95–100; Данилов 2007: 32–36; Потапов 1991: 254; Торусhev 2010a: 326].

своиками были. Папа такое пожертвование сделал. А мама всё плакала: «Я бы сделала пожертвование *Кыргыз-Каану* — ни один волос бы не упал с моих детей!» [ПМА: АУА].

Другие домашние животные, в которых оборачиваются горно-таежные духи, — собаки и козлы. Однако такие воплощения в большей степени характерны не для *Тайгаан ээзи*, а для более демонических горных духов — *алмысов*, поэтому эти образы более опасны для человека:

Алмысы могут превращаться: могут превратиться в собаку, могут в козла превратиться. Но обычно больше всего в козла превращаются! Маленькие дети <*алмысов*> — в овечек, козлёнка, а постарше — в козла превращаются. Заманивает так человека: она превращается в козла, вот человек видит этого козла, его всегда загоняет. Вот может человек в любой лес за этим козлом уйти, и это, они могут это [ПМА: МММ].

Рыжая / красная собака — частотный визуальный маркер демонического оборотня, в нее превращается *алмыска* перед смертью:

...И когда она узнала, что этот человек узнал, что она *алмыска* — она же человека не отпустит! — поэтому он три дня дал отдохнуть трём белым коням и на этих трёх конях хотел убежать. И отец этого человека поймал вот эту вот *алмыску* на этом вот месте <на трёх ярах>, и убил, поди, чай. Но <сначала> она превратилась в жёлтую собаку! На перепутье трёх дорог он вырыл яму маленькую: вот он <*алмыс*> туда попадает, и оттуда <из ямы> — в лицо, в рот попадает. Как рыбу ловят [ПМА: МММ].

Образы диких зверей, используемые в традиции как воплощения *ээзи*, наделяются следующими признаками: как правило, это хищные, зубастые, когтистые, рогатые, большие звери или звери с какими-то особенностями внешности / поведения, например, обитающие в земле, связанные с водой, альбиносы или меланисты. *Тайгаан ээзи* также воплощается в птиц-вестников (кукушка, дятлы,

в том числе желна⁵⁸, ворон, рябчик), с этим связано много примет о прилетающих к дому (к добру или не к добру) лесных птицах. Вестниками *Тайгаан ээзи* могут быть и змеи. Таежные птицы-вестники воплощают прогностическую функцию *Тайгаан ээзи*:

Такие птицы, как кукушка, дятел или рябчик, если к дому прилетят — плохо. Это потому что не положено это — у каждого ведь дома Хозяин есть! Они же — таёжные птицы! Они предвещают несчастье. Домой если глухарь вдруг придет, эти птицы тоже — к несчастью! Ястреб если будет у тебя, курочку хватит, это тоже — счастье у тебя утаскивает. Дятел — это тоже нехороший есть.

Несчастный случай если будет — вот это: Хозяин горы отпустит <такую таежную птицу>, например ориентир послать, ответит. Вот то, если будет — это обязательно несчастье. Птицей, например, посылает. Потому тех животных, которые приходят, нельзя убивать! Дверь открой и выгоняй. Для этого и послали их — если там это <у тебя> несчастье будет. Предупреждают тебя, а потом в этот дом обязательно что-нибудь — плохо там будет [ПМА: КТП].

Медведь — также частотный образ в воплощениях *Тайгаан ээзи*.

Вот у нас в Балыкче есть мужик. Ста-арый мужик! К нему придёшь — у него дома медведь есть даже! Научил он, Миша зовут. Даже так: это Хозяин земли как бы к нему приходит, чё ему говорит: «<В> такое время ты туда придёшь, ты <в> такое время...». Даже он, ему грит: «Ты такой <шаманской> природы иди, грит, там, это, сделай то, сделай то, и мы это...» — ну, всё ему говорит. Он всё по-ихнему делает [ПМА: КФЮ].

Ээзи, хозяин тайги — ну, кто? Медведь! Вот, они поклонялись! С Хозяином тайги встречались люди, в облике человека всё. И Хозяин тайги — медведь, уважали они, боялись его!

⁵⁸ Желна, или черный дятел (*Dryocopus martius*) — крупный дятел, размах крыльев до 80 см.

Ну, не помню, кого охотники почитали ещё [ПМА: ЗОВ].

В следующем тексте, где медведь — гневная, карающая ипостась *Тайгаан ээзи*, представлен распространенный мотив наказания жадного охотника / рыбака. Из тайги как иного мира нельзя брать много, потому что за всё взятое необходимо платить ценностями человеческого мира. Жадный охотник / рыбак, не расплатившись с Хозяевами, сам становится оплатой, заместительной жертвой за взятую добычу. Такому человеку *ээзи* является в облике огромного черного тайменя (рыбаку) или страшного медведя (охотнику). Так Хозяин забирает, «притягивает» к себе этого человека.

Может медведь показаться, бывает. Вот случай был недавно в Бийке, с Крускановым Семёном. Он живицу добывал, работал. Ну, кажется ему: медведь вот идёт на него! Он полез на дерево. Сидел, сидел на дереве. Вот кажется ему, что медведь за ним гонится! Видит он, а на самом деле медведя не было! Оказывается, это ему казалось просто. А потом опомнился — никакой медведя нету! А он потом болел-болел и всё — и умер! Это *Тайгаан ээзи* был, Хозяин тайги его ненавидел, значит, выгонял! Хозяин тайги ему показался вот так, и утащил его! Он (Семён. — Д. Д.) медведей ходил убивал-убивал, а Таёжный Хозяин его и убрал! Медведей он много убивал, вот за это ему так и показался! Не надо брать, по нашим поверьям, медведя. Много убивать, много добывать нельзя! А сколько хочешь — взял, больше не убивай, хватит! [ПМА: ТАА].

Живые горы

В некоторых мифологических текстах облик *Тайгаан ээзи* деперсонализирован, он уже не существо, антропоморфное или зооморфное, не Хозяин горы, а сама гора, со всем лесом, зверями, птицами, всей природой на ней⁵⁹. Однако коммуникация между *ээзи* и человеком остаёт-

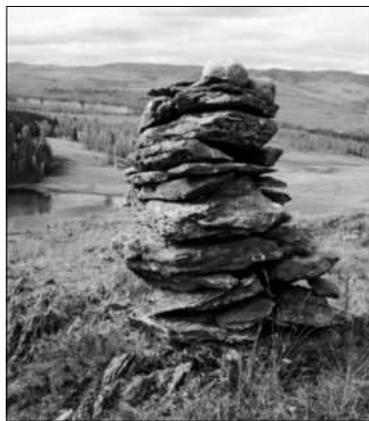
⁵⁹ См. об аниматических воплощениях горного хозяина на монгольском материале: «Хотя этим духам придаются фантастические плотские формы <...> представления об *ээзи*, *сабдыках* и *хатах* сливаются с самой природой; хозяин горы или долины и есть сама гора или долина» [Потанин 1883: 124].

ся возможной. В рассказах алтайцев горы одушевлены: они могут разговаривать, рычать, воевать друг с другом. Такая гора является также центральным символом мифологической и реальной истории рода, изначальной родиной / родовой промысловой территорией *сöкка*.

Вот раньше, люди говорят, *Пыркәне* и *Кабак-тайга* разговаривают. Когда война была, дак он вместе вот тоже воюет. Вот горы тоже, все наши большие горы, все воевали. Вот все-все люди большие, кто остался, вот и я примерно, тот, кто не воюет, я слышала. Вот я маленький был, двенадцать-тринадцать лет, я слышала: как обое — *Пыркан* и *Кабак-тайга* — они друг с другом воют. Как воют — винтовка как, как слышу, уж где-то зимой-то: то гром гремит или чё ли? Боюсь! Кто там был — такой шум слышали все! Редкие-редкие люди <такое> слышали! Там всё рычит — наша *Кабак-тайга* [ПМА: МММ].

О мотиве стреляющих священных гор-*ыйык*⁶⁰ известны мифологические тексты теленгитов из Кош-Агачского района: считается, что слышать / видеть, как стреляют горы — это плохое предзнаменование: к войне или к сильному землетрясению [Яданова 2006: 86].

По высоким горам женщинам запрещено ходить. На белые горы ходить просто так нельзя, на Ченелю, например. И —



Ил. 11.

Пирамидки из плоских камней, сооруженные по типу тагыла, часто устанавливаются на высоких точках гор, маркируя тем самым священность земли и территорию обитания духа-хозяина (Улаганский район, Республика Алтай)

⁶⁰ *Ыйык* — букв. 'священный / приносящий счастье' (теленг., алт.), «предмет преклонения, почитания (например, гора, дерево, животное, посвященное в жертву)» [Баскаков 1947: 187]. В мифологической системе теленгитов гор-*ыйык* — это священные горы с вечными снегами, запретные для посещения.

вот эта, с белой вершиной гора видна <из Улагана>. Это — *Каскаштү-Ойүк*. На неё нельзя просто так ходить! Вы вот сейчас — как сказать? — что-то защищаете, возможно, или так, просто для интереса, но когда вы вот это всё поймёте, внедритесь, вы уже начнёте слушать гор: вот эта гора у нас *кай* поёт! Некоторые горы поют женским голосом, вот это — потом, если со временем всё нормально будет, нормализуется, всё хорошо здесь будет — потом вы будете слушать! Это — мужчина-гора [ПМА: ААК] (ил. 11).

Звук, свет и облако

Еще более деперсонализированы воплощения *Тайгаан ээзи* в световые, звуковые и метеорологические явления. Вербальная коммуникация между человеком и духом здесь невозможна, иллюкуция обращения духа к человеку заключается в манифестации существования Хозяина и в маркировании границ его владений, а также в ограждении / спасении путника от чертей-*көрмөсөв* Нижнего мира. Кроме того, в ряде рассказов описываются необъяснимые действия духа по отношению к человеку: например, облачко подхватывает мотоциклиста и переносит на гору.

Ну, у них звук-то есть, у *ээзи* этих. Какой звук — не знаю. В лесу слышат люди. Ну, в алтайской же — природы вообще пустой нету: всё, всё, всё — хозяин есть! [ПМА: ТПО].

В следующем мифологическом тексте горный хозяин обладает «мерцающим» антропоморфным обликом, в этом воплощении основное проявление *ээзи* — не визуальный образ, а его звук:

Тайгаан ээзи есть. Редко-редко-редко бывает. Редко кому встречается *Тайгаан ээзи*. Их совсем рядом не глядят, дак — чуть-чуть маленько видят. Вот где своя тайга, вот наши совсем теленгиты видят такой! Вот шапка такой, вот шуба длинный такой, вот поёт-то — слышно, я один раз слышала! У человека вот не такой мотив, нету, только: «О-ойт. О-ойт», — так поёт. Я так маленький был — да это один раз слышала. Хоть много не слы-

шишь, хоть кому — редкий. Вот редко бывает! [ПМА: МММ].

В одной из быличек люди, подвергнувшись ночью нападению целой конницы *кõрмõсов*, избавляются от этой беды Хозяевами гор и Телецкого озера. *Ээлер* приходят в виде громкого нарастающего звука и яркого света:

Мне одна женщина рассказывала: прямо у нас покос, вот отсюда десять километров будет, там большо-ой-большой камень, вот так, как юрта, даже побольше. Тут-то на собрание приехали, чабаны же. На собрание приехали, потом ночью обратно, утром на работу же надо! Они ночью поехали. Темно-темно было, говорит! Потом, вот такое прямо: едут, и — поворот, прямо подходят к этому камню, какие-то люди — прямо из реки! Мно-ого людей, как будто как конница! Прямо из реки, да на высокий яр! Из реки, и как они по яру поднялись? Они как будто вот также поднялись <по воздуху>, и — на них <на возвращающегося чабана с женой> и мчится вот эта конница! А он-то один остался, лошадь на санях, он внизу остался. Я всё это смотрю, говорит, своими глазами. А они нас окружили, потом мой конь вместе со мной вот как прямо поднялся-поднялся, говорит, и прямо на вершине этого камня поставили. Я с этого камня вниз смотрю — вижу, как его окружают, как его лошадь бьют.

Ну, женщину подняли, там мужчина остался на санях. А эта женщина потом испугалась, только опомнилась — потом начала молиться духам гор, духам *Алтын-Кõл*, озера: «Почему вы... и спаси меня! Почему меня покидаешь? Вот — спаси! Что это такое?» Прямо так помолилась, говорит, и вот такой звук пошёл, говорит по реке вверх, как будто моторка по реке идёт. Ну, моторку же слышали? Мощный такой звук! И свет такой мо-ощный пошёл, говорит, вверх! А зимой дело было, там же реки нету <замёрзла>, и моторки не могло быть! Вот такой звук пошёл, и вот такое ясное такое свечение! И эти люди исчезли, говорит, прямо. И я тоже: слушала и пла-авно опустила на землю. Вот тебе крест, истинно такое было! Говорит, мне рассказывала женщина эта.

Мужчину этого, она видела, как это избивали его. Потом у

этого мужчины спрашивают, его: тоже, говорит, избивали. Мужчина тоже видел всё это! Кто это был? Просто люди, просто люди на лошадях, из воды которые вышли и примчались потом и начали их избивать. Ну, она мне говорила: просто люди на лошадях. *Көрмбсы*, наверное, это. Потом этот мужчина, ну, недолго прожил, умер он. А эта женщина до сих пор жива. Ну, видимо, проштрафился, там прогневил духов [ПМА: ССМ].

Появление в виде небесного огня, белого / синего летающего пламени, света — характерная черта для ряда южно-сибирских и монгольских мифологических персонажей. Белым огнем является *Ойрот-хан / Шуну* алтайских / телеутских бурханистов; *лус савдаг*⁶¹, *галын бурхан*⁶² у халха-монголов показывает свое присутствие в виде синего пламени; *чотгор*⁶³ показывается в виде света в степи [Соловьёва 2013].

Жанры, тексты, модели:

когнитивный, коммуникативный, прагматический аспект

В приведенных мифологических текстах и типологии воплощений *Тайгаан ээзи* могут быть исследованы два основных, связанных между собой коммуникативных аспекта⁶⁴.

1. Во-первых, это прагматика коммуникации в речевых жанрах: какой из текстов / жанров, в какой ситуации, кому и зачем производится, как участвует слушатель, каковы иллюкативные цели рас-

⁶¹ *Лус / lius*; первоначально *pl.* от *li* 'дракон' (монг.), *савдаг* — 'дух природы' (монг.); устойчивое сочетание *лус савдаг* обозначает совокупность духов-хозяев местностей, вод, лесов, гор [Неклюдов 2012: 85–122].

⁶² *Галын бурхан* — 'хозяин очага' (монг.).

⁶³ *Чотгор* — злой дух, которым может стать душа человека (монг.) [Неклюдов 1994: 262–268].

⁶⁴ Подобным же образом в анализе прагматики запретов / предписаний и примет О. Б. Христофорова выделяет два уровня коммуникации: уровень внешней и уровень внутренней прагматической структуры [Христофорова 1998: 52–53].

сказчика⁶⁵.

В целом жанры, которые можно выявить в мифологических текстах тюркских неислаимизированных народов Алтая, их иллокутивные функции (цели) подобны жанрам и функциям текстов в славянских мифологических системах. В существующей народной классификации мифологических текстов и в созданной на ее основе научной типологии жанров алтайского фольклора выделяют предания *кеп-куучын* [Яданова 2012: 7]. *Кеп-куучын* объединяют тексты, относимые в русской фольклористике к жанрам предания, легенды, былички, поверья. Внутри группы *кеп-куучын* жанры, характерные для русской мифологической прозы, выделяются столь же легко. Иллокутивные функции соответствующих типов алтайских мифологических текстов такие же, как и у славянских: быличка и поверье обладают общей информативной функцией. Быличка — информатив, содержащий личный опыт взаимодействия с *Тайгаан ээзи*, «выражающий его в коммуникативной ситуации эмоционального слабо ритуализованного диалога». Поверье — информатив, содержащий обобщенное коллективное знание о персонаже, закрепляющий его в форме суждений-дефиниций [Левкиевская 2006: 155–156].

Однако алтайские поверье и быличка не просто пассивно информируют о мифологическом явлении, в них также содержится определенный сценарий коммуникации человека с миром духов, от которых, согласно верованиям современных алтайцев, зависит благополучие индивида и народа. В христианизированных славянских культурах и в большинстве ислаимизированных тюркских духи как мифологические персонажи утратили большое количество позитивных для человека функций, поскольку визионерские и магические практики стали оцениваться как бесполезные, вредные или опасные. Коммуникативные ситуации, в которых функционировали мифологические тексты, маргинализируются, уходят на культурную периферию. Всего этого не произошло на Алтае, где мифологический текст активно транслирует позитивную модель взаимодействия мира людей с различными мирами духов⁶⁶ (ил. 12).

⁶⁵ См. об этом [Христофорова 1998: 11–12].

⁶⁶ Структура такой позитивной коммуникативной модели раскрывается в ра-



Ил. 12.

Жайзан, старейшина чуйских теленгитов,
обращается к духам Алтая с просьбой сберечь его народ
(моление на плоскогорье Укок, Кош-Агачский район, Республика Алтай)

ботах Е.С. Новик. Рассматривая роли персонажей актуальных верований шаманистов, она анализирует коммуникативно-обменную природу магических, мантических и дарственных практик, синтагматику камланий через описание отношений трех пар деятелей: «податель — получатель», «помощник — противник» и «субъект — объект». См об этом в [Новик 1995]. Подателями и помощниками являются ээзи как родовые духи, как патроны шаманов и хозяева родовых территорий, противником — вредящие духи, субъектом — человек, объектом — им получаемая ценность. Выделяются также две основных, взаимодополняющих модели коммуникации между миром людей и миром духов: в них человек попеременно, в разных ситуациях своей жизни может выступать и адресантом, и адресатом [Христофорова 1998: 97, 106].

Также хорошо представлены в системе алтайских мифологических текстов директивные речевые жанры, дидактические высказывания и обращения к мифологическому персонажу. Главная их иллокутивная цель — коммуникация с человеком (например, с ребенком) или духом «с целью добиться с их стороны правильного или желательного поведения» [Левкиевская 2006: 156].

В быличке и в обращении к мифологическому персонажу содержится наиболее активный образ *Тайгаан ээзи*: модели коммуникативных ситуаций, транслируемые через эти речевые жанры, — это открытые, диалоговые, осуществляющиеся модели.

В поверье и дидактическом тексте о *Тайгаан ээзи* рассказывается директивно, описательно; предлагаемая модель коммуникации воплощается не как диалог, а описывается как инструкция или рекомендация.

Оба указанных типа трансляции знания из мифологических когнитивных систем успешно вошли в научный дискурс:

- а) как открытое, «живое», незавершенное, разворачивающееся знание: трансляция знания как проблемы, как ситуации, *exempla*;
- б) как сформированное, закрытое знание: трансляция знания как инструкции, технологии, методики.

2. Второй коммуникативный аспект приведенных мифологических текстов — это аспект прагматики не рассказывания текста, а коммуникации персонажей внутри и вне его — в предполагаемой реальности, моделью / инструкцией которой стремится быть текст⁶⁷.

В отличие от христианских и тюркских исламизированных

⁶⁷ См. анализ прагматики предписаний/запретов: «На уровне внутренней прагматической структуры правила представляют собой описание ситуаций взаимодействия человека с конкретным существом (человеком, животным, персонажем актуальных верований). На этом уровне человек, выполняя или нарушая правило, становится адресантом сообщения, направленного определенному адресату (партнеру по взаимодействию). Действия последнего в таком случае было бы уместно рассматривать не как награду или наказание, а как ответное поведение, ориентированное на ожидания человека» [Христофорова 1998: 53].

мифологических систем, где изменчивость, оборотничество духа связаны прежде всего с практической апотропеической «задачей: распознать опасного пришельца и ликвидировать угрозу» [Антонов, Левкиевская 2013], в алтайской актуальной мифологии духи-хозяева не являются исключительно вредоносными демоническими персонажами. Поэтому практическая задача знания их воплощений связана с позитивным модусом коммуникации: помощь, сотрудничество, дарование / получение ценности⁶⁸. Демонизм обличий горного хозяина, негативный модус коммуникации определяется ситуациями нарушения норм сосуществования мира людей и мира духов, а также столкновениями духов между собой, свидетелем / участником которых может оказаться человек.

Несмотря на неопределенность облика *ээзи* и частичное пересечение его проявлений и функций с другими, в том числе демонологическими персонажами, сами информанты хорошо отличают его от прочих, например, от злых духов — *көрмөс*ов и *үзүт*ов.

Узүт — черти и есть. *Узүт* под землёй живут. У *Эрлика* живут. Это слуги *Эрлика*. Дьяволы. *Көрмөс* мы их называем и *үзүт* называем. *Көрмөс* — это черти, а *үзүт* — это дьяволы. А *ээзи*, они благородные, хозяева гор, хозяева всего, ангелы [ПМА: ПВА].

Как поясняют сами рассказчики, облик *ээзи* зависит от ситуации: если человек уважительно обращается к *ээзи* — дух является ему в облике человека, а если нужно припугнуть наглого и зарвавшегося охотника — в образе страшного гневного существа или зверя (медведь, марал). *Ээзи* как бы сам выбирает свой облик и способ явления человеку.

В аспекте прагматики коммуникации мы наблюдаем многообразие ситуаций, различающихся по иллюкутивным целям участников диалога (человека и духа). Здесь значимы такие параметры:

- а) какой стороной инициирована коммуникация;
- б) иллюкутивные цели сторон, тип их соотношения (конфликт,

⁶⁸ См., например, анализ форм обмена / типов коммуникации и синтагматической структуры сибирских камланий в [Новик 1984: 54–108].

- подчинение, подкрепление, обоюдная выгода)⁶⁹;
- в) активность сторон в процессе коммуникации;
 - г) результат / последствия коммуникации для обеих сторон;
 - д) отношение внешних акторов (односельчане, другие охотники и пр.);
 - е) значение для дальнейшей коммуникации;
 - ж) трансляция результата в других семиотических системах (обряд, рукописная традиция, книжное знание, детская культура, сферы развлечения и пр.)⁷⁰.

Разработка коммуникативной типологии персонажа — от более активных воплощений к менее активным — является необходимым шагом к типологизации различных видов мифологической коммуникации.

Благодарю за ценные советы при работе над статьей Д. И. Антонова, Е. П. Батьянову, С. Ю. Неклюдова, Д. А. Функа, О. Б. Христофорову.

Информанты

- АУА — Акпашева (Пустогачева) Ульяна Аныевна, 1928 г. р., челканец, сёок Кызыл-көс, с. Турачак Турачакского р-на Республики Алтай, август 2003 г.
- ААК — Асканакон Алексей (Олег) Кимович, 1964 г. р., теленгит, сёок Иркин, шаман, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, август 2003 г.
- ЗОВ — Золотарёва (Тадыкова) Ольга Викторовна, 1947 г. р., тубалар, сёок Тогус, с. Старый Кебезень Турачакского р-на Республики Алтай, август

⁶⁹ В частности, Е. С. Новик полагает, что различия форм коммуникации / обмена между человеком и духом заключаются «не в субстанции знаков (вербальных, действительных или вещных), а в том, какую тактику применяют партнеры по отношению друг к другу для того, чтобы добиться возможного, необходимого или желательного результата: нападение (авторитарность), просьбу (компромисс) или задаривание (отступление)» [Новик 1995].

⁷⁰ Рассматривая синтагматическую структуру различных типов взаимодействия человека и духов, Е. С. Новик приводит три вида коммуникации в парадигматике камланий: «словесная (обмен информацией), вещная (обмен знаками-ценностями) и действенная (обмен силой)» [Новик 1995].

2003 г.

- КФЮ — Кошев Фёдор Юрьевич, 1964 г. р., теленгит, сөөк Тёёлос, с. Балыкча Улаганского р-на Республики Алтай, август 2003 г.
- КТП — Крачнаков Тимофей Павлович, 1928 г. р., челканец, сөөк Жеткер, шаман, интервью в с. Артыбаш Турачакского р-на Республики Алтай, сентябрь 2003 г.
- КАТ — Курманов Айдын Трифонович, 1970 г. р., теленгит, сөөк Жабак, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, август 2012 г.
- МММ — Манзырова Мария Михайловна, 1928 г. р., теленгит, сөөк Жабак, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, сентябрь 2003 г.
- ПМИ — Папикин Матвей Иванович, 1915 г. р., тубалар, сөөк Жибёр, с. Артыбаш Турачакского р-на Республики Алтай, август 2003 г.
- ПВА — Пустогачева Вера Аднаевна, 1957 г. р., тубалар, сөөк Коль-Чагат, с. Артыбаш Турачакского р-на Республики Алтай, август 2003 г.
- ССМ — Сартакова Сурайа Михайловна, 1950 г. р., теленгит, сөөк Саал, с. Балыкча Улаганского р-на Республики Алтай, август 2003 г.
- ТЛВ — Танзаев Лазарь Васильевич, 1930 г. р., теленгит, сөөк Кёбёк, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, сентябрь 2003 г.
- ТПО — Танзаева Прасковья Оруспаевна, 1930 г. р., теленгит, сөөк Алмат, с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай, сентябрь 2003 г.
- ТБК — Тантаев Борис Корнеевич, 1950 г. р., теленгит, сөөк Тёёлос, с. Балыкча Улаганского р-на Республики Алтай, август 2003 г.
- ТАА — Тропеева (Отогочева) Анастасия Алексеевна, 1937 г. р., тубалар, сөөк Токус, с. Старый Кебезень Турачакского р-на Республики Алтай, август 2003 г.

Сокращения

- алт. — алтайский
монг. — монгольский
теленг. — теленгитский
челк. — челканский

Литература

- Алексеев 1984 — *Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Антонов, Левкиевская 2013 — *Антонов Д. И., Левкиевская Е. Е.* Мифологический персонаж в разнообразии его обликов, или Визуализация превращения как семиотическая проблема в народной традиции и книжной миниатюре // Визуальное и вербальное в народной культуре: Тез. и материалы Междунар. шк.-конф. — 2013 / сост. А. С. Архипова, С. Ю. Неклюдов, Д. С. Николаев. М., 2013.
- Анохин 1924 — *Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924.

- Арзютов 2010 — *Арзютов Д. В.* Религиозное движение алтайцев (Ак-Жанг). Предварительные итоги полевого исследования // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 10 / Отв. ред. Е. Г. Федорова. СПб., 2010.
- Арзютов и др. 2012 — *Арзютов Д. В., Кисель В. А., Тадина Н. А.* Ак-Жанг на Алтае: дискурс и практики «религиозного возрождения» // Историко-культурное наследие и духовные ценности России / Отв. ред. А. П. Деревянко, А. Б. Куделин, В. А. Тишков. М., 2012.
- Басилов 2000а — *Басилов В. Н.* Албасты // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 2000. Т. 1.
- Басилов 2000б — *Басилов В. Н.* Эе // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 2000. Т. 2.
- Баскаков 1947 — Ойротско-русский словарь: около 10 000 слов / Сост. Н. А. Баскаков, Т. М. Тоцакова; под общ. ред. Н. А. Баскакова. М., 1947.
- Батьянова 2007 — *Батьянова Е. П.* Род и община у телеутов в XIX–XX веках. М., 2007.
- БСЭ 1970 — Большая советская энциклопедия. М., 1970. Т. 1.
- Вайнштейн и др. 2008 — *Вайнштейн С. И., Москаленко Н. П., Добжанская О. Э.* Духовная культура // Тюркские народы Восточной Сибири / Отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев. М., 2008.
- Глухов 1926 — *Глухов А.* Тайэлга // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т. 3. Вып. 1.
- Данилов 2007 — *Данилов В. М.* Тайлга (жертвоприношение с просьбой к богу рода оборонить и сохранить род от нечистой силы и дать удачу на охоте) // Краеведческий вестник: Историко-публицистический альманах Бийского краеведческого музея им. В. В. Бианки / Ред. О. Ю. Рогачева и др. 2007. № 13.
- Дьяконова 1976 — *Дьяконова В. П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л., 1976.
- Дьяконова 2001 — *Дьяконова В. П.* Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001.
- Иванов 2000 — *Иванов В. В.* Глаз // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 2000. Т. 1.
- Кляшторный 1981 — *Кляшторный С. Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. / Отв. ред. А. Н. Кононов. М, 1981.
- Курчаков, Шодоев 2003 — *Курчаков Р. С., Шодоев Н. А.* Алтайский Билик — древние корни народной мудрости России. Казань, 2003.
- Левкиевская 2003 — *Левкиевская Е. Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и функции [Электронный ресурс] // Литература, культура и фольклор славянских народов: Доклады российской делега-

- ции / XIII Международный съезд славистов, Любляна, август 2003 г. / Отв. ред. Л. И. Сазонова. М., 2003. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya2.htm>.
- Левкиевская 2006 — *Левкиевская Е. Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10] / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2006.
- Львова и др. 1988 — *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и Время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Неклюдов 1979 — *Неклюдов С. Ю.* О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д. К. Зеленина) / Отв. ред. К. В. Чистов, А. К. Байбурин. Л., 1979.
- Неклюдов 1981 — *Неклюдов С. Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник. 1977. / Отв. ред. А. Н. Кононов. М, 1981.
- Неклюдов 1994 — *Неклюдов С. Ю.* Экскурс в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического сказителя // Знак. Сб. ст. по лингвистике, семиотике и поэтике. Памяти А. Н. Журина / Отв. ред. В. И. Беликов, Е. В. Муравенко, Н. В. Перцов. М., 1994.
- Неклюдов 1998 — *Неклюдов С. Ю.* Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / Ред. колл. Т. А. Агапкина (ред.), А. Ф. Журавлев, С. М. Толстая. М., 1998. Т. II.
- Неклюдов 2010 — *Неклюдов С. Ю.* Духи и нелюди в недружелюбном мире (о некоторых стратегиях конструирования мифологического образа) // *Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij / A cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore. Napoli, 2010. Vol. II.*
- 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.
- Неклюдов, Новик 2010 — *Неклюдов С. Ю., Новик Е. С.* Невидимый и нежеланный гость // Исследования по лингвистике и семиотике: Сб. ст. к юбилею Вяч. Вс. Иванова / Отв. ред. Т. М. Николаева. М., 2010.
- Новик 1984 — *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.
- Новик 1995 — *Новик Е. С.* Фольклор — обряд — верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры: Дис. в форме науч. докл. ... д-ра филол. наук. М., 1995 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik2.htm>.
- ПМА — Полевые материалы автора.
- Потанин 1883 — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV.

- Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Потапов 1946 — *Потапов А. П.* Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2.
- Потапов 1949 — *Потапов А. П.* Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. X / Отв. ред. С. П. Толстов. М.; Л., 1949.
- Потапов 1973 — *Потапов А. П.* Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972 / Отв. ред. А. Н. Кононов. М., 1973.
- Потапов 1977 — *Потапов А. П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1977.
- Потапов 1978 — *Потапов А. П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири / Отв. ред. А. П. Окладников. Новосибирск, 1978.
- Потапов 1991 — *Потапов А. П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Потапов 2001 — *Потапов А. П.* Охотничий промысел алтайцев: отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев. СПб., 2001.
- 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.
- Соловьёва 2013 — *Соловьёва А. А.* Указатель демонологических мотивов монгольского фольклора: полевые материалы российско-монгольской экспедиции 2006–2009 гг. [Электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/demonsindex.html>.
- Торушев 2010а — *Торушев Э. Г.* Шаманизм // История Республики Алтай. Т. II: Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.) / Отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск, 2010.
- Торушев 2010б — *Торушев Э. Г.* Бурханизм // История Республики Алтай. Т. II: Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.) / Отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск, 2010.
- Тюхтенева 1995 — *Тюхтенева С. П.* Об эволюции культа гор у алтайцев // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию д-ра ист. наук, проф. А. П. Потапова: Сб. ст. / Отв. ред. Д. А. Функ. М., 1995.
- Тюхтенева 2006 — *Тюхтенева С. П.* Шаманизм // Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М., 2006.
- Тюхтенева 2009 — *Тюхтенева С. П.* Земля. Вода. Хан Алтая: этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста, 2009.
- Функ 2005 — *Функ Д. А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.
- Халемба 2006 — *Халемба А.* Телснгиты: Духовная культура // Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М., 2006.

- Христофорова 1998 — *Христофорова О. Б.* Логика толкований: фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25.)
- Шодоев 2003 — *Шодоев Н. А.* Основы алтайской философии. Бийск, 2009.
- Яданова 2006 — *Яданова К. В.* Несказочная проза теленгитов. М., 2006.
- Яданова 2012 — *Яданова К. В.* Несказочная проза теленгитов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2012.
- Broz 2009 — *Broz L.* Substance, Conduct, and History: “Altaian-ness” in the Twenty-First Century // *Sibirica*. Vol. 8. № 2. Summer 2009.

Е. В. Милюкова

«Люди веселятся»:
страх и смех
в сейшельском гри-гри

Вопросы «антропологии смеха» все чаще оказываются в фокусе гуманитарных исследований последнего времени. В тех случаях, когда речь идет о культурной обусловленности причин, форм и состояний страха, переживаемого человеком при его контакте с миром «демонического», их значимость еще более возрастает, особенно же если мы обращаемся к не слишком изученным традициям, каковой предстает сейшельская.

Расположенные в западно-экваториальной части Индийского океана, необитаемые Сейшельские острова стали известны европейцам вследствие экспедиций Васко да Гамы. Самый большой из них, называемый сегодня Маэ (*Mahé*), появляется на португальских картах в начале XVI в. (1502 г.). В течение последующих двух с половиной столетий Сейшелы, оставаясь необитаемыми, служили удобной гаванью для пиратских судов вблизи восточного побережья Африки, от которого их отделяет около 1 600 км.

Свое современное название острова получают в честь французского министра финансов Моро де Сешелля в 1756 г., когда были объявлены территорией Франции¹. Это время можно считать началом официальной истории Сейшел, в колониальную эпоху приобретших значение одного из важнейших пунктов работоторговли в Индийском океане.

¹ Название островов, по-видимому, правильнее было бы связывать не столько с именем самого министра финансов Людовика XV, сколько с общей активностью в регионе влиятельных членов его семьи (см. [McAteer 2001: 264]).

Завладев островами в результате Наполеоновских войн, Великобритания формально запретила работорговлю, пытаясь препятствовать арабам, активно работавшим на невольничьем рынке региона; фактически же этот запрет выражался в захвате англичанами арабских судов, следовавших с живым товаром из Африки, и перенаправлении их на Сейшелы. Очевидно, что при этом судьба «товара» не слишком менялась к лучшему. Между тем французские колонии островов также оставались вовлеченными в свой традиционно прибыльный бизнес, объявленный новыми властями контрабандным.

К моменту перехода Сейшел под власть британской короны здесь уже сложился местный креольский язык, который сегодня относят (наряду с языками Маврикия и Реюньона) к группе креольских языков Индийского океана и в котором локальная культура обретает свою идентичность. О некоторых ее особенностях, проявлявшихся буйно и безудержно, свидетельствует молодой французский священник Леон Дезаваншер, в 1851 г. оказавшийся на острове Маэ: «Там была вера в заклинания, в гри-гри, в прорицателей и ведьм, которые, будучи вооружены тыквами, котлами и костями умерших, взятыми ночью с кладбища, торжественно консультировались с дьяволом и произносили свои таинственные пророчества», — приводит его слова Д. Джонстоун в своей книге «Пробуждение Сейшел» [Johnstone 2009: 67].

Упомянутое Л. Дезаваншером слово *гри-гри* устойчиво присутствует в современной вокабулярии вуду. В креольских культурах, как и во франко-африканских южнее Сахары, оно означает колдовство, ритуалы черной магии, талисманы, обереги, амулеты, снадобья чародеев и разнообразные атрибуты магических процедур.

Спустя более века с четвертью после католического священника заголовок из сейшельской прессы конца 1970-х гг. — “Police hit at gris-gris” — прямо указывает на местную аутентичность слова². В статье, описывающей погромы объектов *гри-гри* сервиса, принятые властями в столице Виктории, а также на севере и юге

² В названии статьи слово употреблено во французской орфографии; следует отметить, что сейшельское слово *гри* ‘коричневый’ в языковом сознании сейшельцев никак не связано по смыслу с собственно *гри-гри*. Вопрос о происхождении и этимологии слова *гри-гри* остается неясным.

острова Маэ, приводятся слова главы столичного полицейского офиса, который, в отличие от служителя церкви, боровшегося с разгулом демонизма посредством святого причастия и обращения сейшельцев в христианскую веру, заявляет о своем намерении положить конец этому злу, в полной мере применив закон ко всем, кто практикует *гри-гри*, в том числе «даже к представителям властных структур» [Weekend Life 1978]. Специальное постановление правительства Сейшел о запрете магии и колдовства, принятое в 1958 г., еще при англичанах³, позволяло шерифу апеллировать прямо к закону. Весьма показательна при этом не только сама потребность социума в законе о запрете колдовства, но и жесткая необходимость апелляции к нему через 20 лет после официального запрета.

Вместе с тем в объемном исследовании британского журналиста и историка В. Мак-Атира, состоящем из трех книг, посвященных трем эпохам ('французской', 'британской' и 'пред-постколониальной') в истории страны [McAteer 2000, 2001, 2008], сейшельское слово *gri-gri* не упоминается вовсе. Связанная с этим словом информация не попадает в фокус исследовательского интереса автора, по-видимому, потому, что не покрывается никакими документально подтвержденными свидетельствами⁴.

Однако даже если не принимать во внимание сообщения сейшельской прессы об «ударе» властей по *гри-гри* (снабженные фотографиями и описаниями соответствующей профессиональной атрибутики, изъятой полицией у «прорицателей и ведьм»), свидетельство Л. Дезаваншера (миссионерскую активность которого на Сейшелах В. Мак-Атир описывает довольно подробно) не следует игнорировать. Во-первых, потому, что оно одно из самых ранних среди упоминающих об этом колдовстве сейшельских текстов, а также потому, что свидетельства такого рода вообще чрезвычайно редки, можно сказать, единичны, не только среди историков, но и среди служителей церкви.

³ Независимость от Великобритании Сейшелы получили в 1976 г.

⁴ Хотя автору, долгое время работавшему в Восточной Африке и с 1994 г. живущему на Сейшелах, все же не удастся полностью игнорировать существование такой информации и факты ее влияния на жизнь сейшельского социума, слово *gri-gri* исключено из текста его исследования, в котором при необходимости используется английский термин *witchcraft* ('колдовство') [McAteer 2008: 55, 324].

Следует, кроме того, учитывать, что все подобные свидетельства (за исключением, пожалуй, принадлежащего опять-таки священнику — местному протестантскому пастору Ф. Чанг Химу [Chang-Him 1975]), при их безусловной ценности, представляют собой фрагментарный и внешний взгляд на то, что по-сейшельски называется *koutim seselwa*, т. е. собственно на саму традицию, внутренние смыслы которой с этой точки зрения остаются непрозрачными.

Переходя к их описанию, приходится говорить уже об эпохе *to be a nation*⁵, причем о ее позднем (сугубо постколониальном) периоде, поскольку все интервью с носителями традиции, определившие тему и содержание данной публикации, — результат нескольких экспедиционных исследований, предпринятых автором на Сейшельских островах.

В феврале 2009 г. на острове Прален (*Praslin*), втором по величине и значимости после Маэ, от 75-летней жительницы местечка под названием Мон Плезир был записан следующий текст:

Пти Альбер это. Например, ты мой ребенок <и> я тебя люблю. <Но> я иду учиться всем этим *vis* (сейшельское *vis* — один из синонимов *гри-гри*: слово для обозначения демонической реальности, призрачной и виртуальной по своей природе. — Е. М.). Я должен убить тебя — принести свою жертву! Когда наступает полночь, небеса раскрываются — С а т а н а п р и х о д и т!⁶ Ох, как они припустили от Добана (имя человека, в доме которого происходил ритуал вызывания нечистой силы. — Е. М.) до самого Анс-Керлан (местность на побережье в западной части острова. — Е. М.)! Соб.: Добан? А где это?

⁵ *To be a nation* ('быть нацией') — название третьей книги из цикла В. Мак-Атира «The history of Seychelles», в которой рассматриваются события от Второй мировой войны до 1976 г.

⁶ По-сейшельски *demon i vini*. Слово *demon*, в отличие от синонимичных ему *dyab* или *lisifer*, при буквальном переводе ('дemon') утрачивает интенсивность своего оригинального смысла, однако в данном случае речь идет именно о демонической силе *на и в ы с ш е г о* порядка, «сатанинский» статус которой дополнительно обеспечивается пространственной характеристикой ее полночного хронотопа: *lesyel* ('небеса').

В Кот-д'Ор (название местности на северном берегу Пралена. — *Е. М.*). Они вызывают Люцифера — небеса открылись, он выходит! Когда он спросил, чего им надо, они не смогли отвечать — дали деру со страху!⁷

Географические параметры события — от Кот-д'Ор до Анс-Керлан — позволяют вычислить дистанцию этого «страха», составившую приблизительно 15 километров.

Рассказ о не вполне удавшемся контакте с Люцифером предваряется фразой *Pti Alber sa*, которая буквально означает 'это Пти Альбер'. Весь следующий далее нарратив имеет целью наполнить данное утверждение конкретным содержанием. Между тем фраза вполне могла бы предварять так же и описание Дезаваншера, поскольку все, имеющее отношение к э в о к é (*evoke* — *сейш.* 'взывать', 'вызывать') — а именно, к тому, что происходило на Пралене, в доме у Добана (слова рассказчицы *zot pe fer lisifer desann* по смыслу равны *evoke*), т. е. к в ы з ы в а н и ю демонических сил для «консультаций» (о чем пишет французский священник), — на Сейшелах называется «Пти (Ти) Альбер» и восходит к чернокнижной магии европейцев. Название этого колдовства указывает на его связь с так называемым Альбером Малым — известным гримуаром *Secrets du Petit Albert*⁸, — содержание которого составлено из текстов магических рецептов, правил и инструкций по установлению контактов с различными духами, описаний талисманов и свойств волшебного корня мандрагоры, характеристик магических качеств растений и минералов и

⁷ Pti Alber sa. Parey si ou mon piti, mon kontan ou. Mon pe al aprann sa bann vis. Mon bezwen touy ou pour mon fer mon don sakrifis! Ler minwi i sonnen, lesyel i ouver, demon i vini! Pa zot ti taye depi kot Doban ziska Anse-Kerlan!

Doban? Kote i ete sa?

Kot d'Or. Zot pe fer lisifer desann. Lesyel in ouver, I pe vini! Ler I demande ki zot bezwen, zot pa kapab reponn — zot taye! Zot ti per!

⁸ Альбер Малый — наименование второй из двух книг по черной магии: "Secrets du Grand Albert" («Тайны Альбера Великого») и "Secrets du Petit Albert" («Тайны Альбера Малого»), переизданных во Франции на рубеже XVIII–XIX вв. Отдельные экземпляры этого издания, чрезвычайно популярного в метрополии, вскоре были завезены на Сейшелы и стали использоваться в местных магических практиках.

т. п. Сейшельцы убеждены, что человек, читающий эту книгу, неизбежно потеряет свою душу, однако местные специалисты прибегают к помощи книги и сегодня, сохраняя ее в черной обложке.

Сопоставление текста Дезаваншера с текстом праленской записи дает возможность сделать одно важное для понимания традиции наблюдение: два слова из этих текстов (в первом случае — *гри-гри*, во втором — синонимичное ему *вис*), не имеющие, строго говоря, прямого отношения к Пти Альберу⁹, органично встраиваются на Пралене в общий демонологический дискурс, а у Дезаваншера — в единый ряд проявлений демонического. Семиотически неслучайная позиция таких «*гри-гри* слов» в этих как бы «*Pti Alber* текстах» является результатом взаимной ассимиляции на Сейшелах африканской и европейской культурных традиций, их срастания в единый формат локальной демонологии, где книжная культура имеет чрезвычайно высокий статус и характеризуется крайней закрытостью. В результате такой ассимиляции демоническая символика черного цвета, связанная с книжной магией европейцев и не свойственная изначально *гри-гри* традиции как обращенной сугубо к магическим силам природы, глубоко в нее проникает, вследствие чего Африка, будучи, с точки зрения сейшельцев, источником происхождения «всяких *гри-гри*» (что справедливо), предстает однозначно черным континентом и, соответственно, «источником» Пти Альбера (т. е., по существу, колдовства «белых»):

Соб.: Гри-гри, месансте¹⁰ и Пти Альбер — одно и то же?

Ти Альбер — это другое! Что касается меня, я вообще не знаю, как они (колдуны, практикующие книжную магию. — Е. М.) это делают. Никогда не общалась с этими людьми и ничего не могу про это сказать.

⁹ Как уже отмечалось, ключевым словом в *Pti Alber* дискурсе является *evoke*; напрашивающееся предположение о возможности происхождения слова *гри-гри* от слова *grimoire* как «жанрового» наименования для разнообразных текстов чернокнижной литературы представляется проблематичным, поскольку не подтверждается словарями, указывающими лишь, что в сейшельском языке слово *гри-гри*, очевидно, является неизвестным заимствованием.

¹⁰ *Mesante* (сейш.) — фр. *méchanceté* («мерзость», «гадость», «скверность») — слово для обозначения порчи как одного из видов *гри-гри*.

Соб.: Он сильнее?

Да, да — он гораздо сильнее! Если человек занимается Ти Альбер, ты ничего не можешь с этим поделать. <Но> это все не сейшельцы — это все пришло из Африки, с Мадагаскара... Я со всем этим никогда не соприкасалась¹¹.

Хотя сейшельцы не любят рассказывать о *гри-гри* и категорически дистанцируют себя от Африки и ее культов — прежде всего, вуду, в котором слово *гри-гри* не является случайным, — свою демонологию они называют именно *гри-гри*, что, конечно, говорит об афрорентичности традиции. *Ti Alber* — это, как сказано, «другое».

Между тем вхождение матриц д р у г о г о в аутентичную культуру побуждает ее к некоторым важным саморефлексиям, в центре которых находится фигура местного зомби, или, по-сейшельски, *дандосьи*¹².

Как говорят сейшельцы, «*дандосья* — это всегда *гри-гри*», т. е. результат колдовства. Традиционно именно колдуны, будучи особо значимыми и весьма состоятельными (что закономерно и существенно) персонами сейшельского социума¹³, являлись владельцами *дандосий*, имея мотивированную потребность в таком обладании. Считается, что в качестве жертвы колдун выбирает физически сильного человека с тем, чтобы, «опоив» его, т. е. подвергнув определенному магическому воздействию, превратить в *дандосью* — бессловесное и покорное существо (по рассказам, иногда, впрочем, и довольно агрессивное), предназначенное для работы на плантациях под покровом ночи (важно при этом учитывать, что н о ч н а я т ь м а выступает тотально демоническим пространством, подчиненным власти так называемых *висье*, т. е. колдунов как

¹¹ Gri-gri, mesanste ek Pti Alber, sa bann menm keksoz?

Ti Alber, en lot keksoz li! Mon... Akoz mon pa konnen ki manyer zot fer sa. Zanmen mon'n praktik ek sa bann dimoun pour ganny sa bann lenformasyon ki mannyer zot fer. I pli for li?

Wi, wi, I pli for! Si en dimoun i fer Ti Alber ou pa pou kapab fer li nanryen! Sa pour bann dimoun deor, sorti Lafrik, Madagaskar... Mon zanmen mon'n frekant sa bann zafer.

¹² *Dandosya, dondosya (сейи)*, от *ndondoca (банту)* — призрак.

¹³ Для обозначения особого статуса колдуна на Сейшелах существует выражение *gran tianr* — ‘большой черный’, — употребляемое в отношении взрослого мужчины, чаще темнокожего, хотя не обязательно. См. также [McAteer 2008: 454].

авторов разнообразных призрачных иллюзий и галлюцинаций, губительных для всякого, кто оказался в такой час за пределами своего дома¹⁴). Для прочих членов социума ситуация выглядит как естественная смерть человека, точнее, как смерть, причина которой не может вызывать никаких подозрений о совершенном насилии. Его хоронят, но тело его, как говорят, колдун похищает из гроба путем подмены на *пье банан* 'банановое дерево'¹⁵, которое родственники принимают за покойника и относят на кладбище.

Чтобы скрыть злодеяние от людских глаз при свете дня, когда мертвеца *дандосью* могут узнать (скажем, если он вдруг отправится «гулять», т. е. случайно выйдет за пределы того тайного места, где его содержат), колдун превращает его в кошку, собаку или свинью. В облике животного он также используется: например, под видом собаки приносит еду своему хозяину туда, где тот находится. Доставка еды может осуществляться даже в открытое море — в этом случае волею колдуна *дандосья* предстает чем-то вроде оборотня-невидимки.

Дневная невидимость *дандосьи*, безусловно, выступает маркером его принадлежности демонической реальности ночи, не подвластной в и з у а л ь н о м у контролю со стороны людей, поэтому *дандосья*, по определению предназначенный для исполнения тяжелой физической работы, которой не намерен обременять себя его хозяин, в невидимом облике может заменять хозяина и днем:

Ромер занимается такими делами. Мадам, вы <об этом> слышали? <И еще> этот парень, которого называют Валь Дан д'Ор. Они висье, делают все такое. Ромер этот... Ромер и Ноэль были лучшими друзьями. <Однажды> они пилили деревья в лесу — пила то сверху, то снизу. Если ты внизу, ты не можешь поднять глаза и посмотреть наверх, потому что опилки в глаза попадут. Кусок дерева большой, две ручки <у пилы>... Они, <Ромер и

¹⁴ *Visye* (*сейш.*), от *vis* (*сейш.*) — иллюзия, колдовство, гри-гри.

¹⁵ Хотя в научной классификации банан не является деревом, словосочетание *пье банан* по-сейшельски означает именно 'дерево банана': в сейшельском языке слово *пье* практически не употребляется самостоятельно, но обязательно входит в структуру наименования конкретной породы деревьев (*пье koko*, *пье takataka*, *пье фриуарен*, *пье биленби* и т. п.), а в сочетании со словом *dibwa* (древесина, древесность) оно означает собственно 'дерево' (*пье dibwa*).

Ноэль>, всегда были вместе. Тьюку-тьюку! (звук пилы. — *Е. М.*). Ноэль Ромеру говорит: «Ромер, сегодня закончим пораньше, потому что я еду не взял», — потому что раньше люди брали с собой на работу жареную рыбу. Ромер говорит ему: «Ну, давай попилим еще!». Они продолжают. <И вдруг> Ромер говорит Ноэлю: «Давай-ка приостановимся ненадолго — поедим!». Тот спрашивает его: «А какая у нас еда?». Он отвечает: «Есть вареный маниок и жареная рыба!». Ноэль говорит: «Да разве ты только что не говорил со мной о том, что у нас никакой еды нет?!» <А все это потому, что> у Ромера тоже был дандосья (невидимый, он и принес еду своему хозяину. — *Е. М.*). Все люди с Такамака (название территории на острове Маэ. — *Е. М.*) могут тебе это подтвердить — тоже был, да, да! Иногда пила, Ноэль говорил, шла с такой силой, что у Ноэля там, <внизу>, рука готова была вывернуться! Ноэль говорит: «Ну, все, не могу!» (речь идет о нечеловеческой силе дандосьи, который работает, находясь сверху, вместо Ромера. — *Е. М.*). Там, где жил Ромер, люди почти никогда не ходили, — <это> возле «Баньянового дерева» (название отеля, который построили позже. — *Е. М.*). Там не было домов. <И даже> дороги раньше не было. <Только> он, <Ромер>, кто там всем распоряжался!¹⁶

Репутация *visye* подтверждается принадлежностью Ромера демоническому пространству, у обычных людей вызывающему есте-

¹⁶ Romer i pe fer visye. Madanm, ou'n tande? Sa boug ki zot dir Val Dan d'Or ti fer sa bann visye. Romer sa, Romer ek Nwel ti de dalon pli pros. Zot ti sye dibwa. Sye ti annan anler ek anba. Si ou anba ou pa kapab lev lizye pour get anler, akoz lapoud lasi pou tonm dan ou lizye. Pyes dibwa ti gran... Ti annan de lanmans... Zot ti ansanm toultan. Tyoukou-tyoukou! Nwel i dir ek Romer: "Romer, ozordi nou pou aret en pe bonner, akoz mon pa'n anmenn manze". Akoz lontan dimoun ti anmenn pwason fri avek zot travay. Romer i dir ek li: "Ar, annou sye ankor!" Zot kontinyen. Romer i dir ek Nwel: "Annou aret en kou, nou a manze!". I demann li: "Be ki nou pou manze?". I dir: "I annan manyok bwi ek pwason fri!". Nwel i dir: "Ou fek dir mwan nou napa manze!". Romer ti annan menm dandosya. Tou dimoun Takamaka i kapab dir ou, I ti annan menm. Wi, wi! Enn ler, Nwel i dir, lasi pe mars plis pe deranz lebra Nwel laba. I dir: "Be pa kapab!". Romer kot ti reste, napa byen byen dimoun ti pase — kot "Banyan tree", — napa lakaz laba. Ti napa semen lontan. Li, ki ti administrer sa!

ственное чувства страха, — характеристики этого пространства проступают в завершающем рассказ описании места жизни *висье* как вполне безжизненного. Однако человек, превращенный в *дандосью*, неизбежно становится персонажем этой демонической реальности, поневоле принимая на себя ее черты.

Так, еще более глубоким знаком демоничности *дандосьи* служит его обращенность в лошадь. Поскольку, в силу рельефа и характера сейшельских почв, лошадь не используется в хозяйственной деятельности, *дандосья* в локальной культуре выступает своего рода ее заменой¹⁷ и как бы двойником. Лошадь, соответственно, — существо скорее ночное, как и *дандосья*, и всякая встреча с лошадью — это точно встреча с колдовством:

Я еще девчонкой была... Возле нашего дома это было. Вот этот самый Биб, о котором я говорю (считается, что Биб — один из трех наиболее злобных, наряду с Бомбутью и Казимиром, сейшельских висье; всех их уже нет в живых, однако нарративы о них активно сохраняются традицией. — *Е. М.*), ночью слышу, собака на него лает. А <сам> он на лошади. «Кодонок-кодонок...» — на углу дома, возле окна, <это> он подъехала: «кодонок-кодонок!». Я говорю <себе>: «Подожду до утра и посмотрю, скажут ли они мне (имеются в виду другие члены семьи. — *Е. М.*) о том, что вчера ночью случилось?». Никто ничего не сказал! Около 11 часов утра я маме говорю: «Мамочка, а ты слышала, что было вчера ночью, — что <вот здесь> лошадь прошла?».

Соб.: А разве на Маэ тогда были лошади?

Да это же были дандосьи — они (колдуны, висье. — *Е. М.*) превращали их в лошадей! <На самом-то деле> никаких лошадей, а я слышу лошадь! Но это какой-то человек, <ставший дандосьей>, который сажает их (колдунов. — *Е. М.*) себе на спину и возит, а ты уверен, что это лошадь. Я сказала маме: «Это было вот здесь, рядом с окном, — разве ты не слышала?». <Тогда> я

¹⁷ В этом смысле потребность колдуна как состоятельного землевладельца в *дандосьях* как тягловой силе выглядит обоснованной (некоторых из этих сидачей, по рассказам, днем держат на цепи, что, конечно, несет в себе аллюзию на знаковые реалии колониального социума в целом).

позвала тетю — тетя слышала! Иначе они сказали бы, что я лгу. Вот, какие случаи бывали!¹⁸

Окно — текст указывает на него дважды — выступает (как и в других традициях) границей между домом и демонической реальностью ночи; случайно оставленное открытым на ночь, оно становится способом проникновения в дом *гри-гри*. Между тем ответ на вопрос о том, что является правдой в рассказах об этом колдовстве, прямым образом влияющем, и часто драматически (а если верить всему, что удалось услышать и записать, то, конечно, и трагически), на отношения внутри сейшельского социума, не столь очевиден.

Соб.: Почему это называется гри-гри?

Не могу тебе сказать, откуда взялось это слово. С самого рождения я слышала, что это так.

Соб.: А почему все связывают больной зуб и гри-гри? Так человека легче убить (т. е. превратить в дандосью. — *Е. М.*)?

Ну, да, больной зуб... Ты постоянно плюешь — ты плюешь кровью. А я, может, уже слежу за тобой. Когда ты сплюнул, я беру эту кровь и отношу к боном — понятно!¹⁹

Боном, а точнее, *боном дибуа*, о котором упоминается в тексте, — важная фигура сейшельской демонологии. В отличие от *висье* или

¹⁸ Mon ti ancor zenn manrmay. Kot nou lakaz ti etc. Sanmenm sa Bib ki mon dir, aswar mon tann lisyen zap ek li. I lo seval. Kododok, kododok... Dan kwen lakaz kot lafnet I desann. Kododok, kododok! Mon dir: “Bomaten mon pou les. Zot rakont mwan, ki’n pase yer swar?”. Personn pa ni dir nanryen! Dan bann pti 11 er mon dir ek manmi: “Manmi, ou ti tande ki ti pase yer swar? Seval ti pase?”.

Be ti annan seval sa bann letan Mae?

Zot menm sa bann dandosy a, zot fer zot seval! Ti napa seval, selman mon tann seval! En lot dimoun ki zot in mont lo son ledo pe fer anmenm zot, prezan ou a kvar sa seval. Mon dir manmi: “Sa in pas lanmenm la, obor lafnet, ou pa’n tande?”. Mon kriy nennenn. Nennenn in tande! La ti pou dir mon manti. Koumsa sa bann keksoz ti etc!

¹⁹ Akoz zot apel gri-gri?

Mon pa kapab dir ou, kot zot in ganny sa mo. Depi ler monn ne, mon’n tann sa koumsa.

Akoz zot asosye malad ledan avek gri-gri? I pli fasil pour touy en dimoun?

Be wi. Malad ledan... Ou pe krise. Ou pe kras sa disan la. Kekfwa mon pe vey ou.

Ler ou kras sa disan, mon anmase, mon anmenn kot bonnonm. Ou konpran?

*мальфетера*²⁰ — явных *гри-гри* злодеев, *боном дибуа*, будучи одновременно и колдуном, и лекарем²¹, тяготеет в своей деятельности скорее к целительству (часто весьма эффективному, основанному на знании лекарственных свойств богатой сейшельской флоры) и не склонен вредить. При этом, однако, его умение отвести колдовство или исцелить (скажем, от *месансте*, проявляющегося, например, в распухании ног пациента по причине *гри-гри*, подложенного недругами в песок дорожки возле его дома) основано, как считается, именно на глубоком знании того, как причинить вред. *Боном дибуа*, таким образом, является персонажем двойственной, амбивалентной природы, его опасаются, говоря о нем: «если ты не был мальфетером, ты не станешь и боном дибуа!».

В ответе на вопрос о больном зубе он выступает, конечно, как злодей — так же, как и в истории с человеком по имени Рене, который стал *дандосей* у собственного дяди и его дочери Мари, своей кузины, воспользовавшихся тем, что ему удалили зуб. А уже после его «нехорошей смерти» — так говорят, если считают ее причиной *гри-гри*, — его тетя встретила умершего племянника «гуляющим»:

Его зовут Рене. Ему удалили зуб. Здесь, в Бесентане (административный округ на острове Прален. — *Е. М.*). А после началось... Место зуба не заживало — что-то вроде кровотечения. Он идет к доктору, доктор посылает его на Маэ, к другому дантисту. Они его там полечили — стало почти хорошо. Это все Мари, это все она ему вредила — много, очень много чего наделала... Да еще тоже ее отец — он приходился Рене дядей.

Соб.: А тебе Рене кем приходится?

Рене — сын моей кузины. Ну, вот, значит, они (Мари и Рене. — *Е. М.*) работали у Гарри, и Гарри любил его, потому что он был хороший работник, хотя не умел ни читать, ни писать, — он ему доверял. <Когда Рене попал в больницу>, Мари и ее отец отправились на Маэ, взяли бутылку колы <и> положили туда какое-то гри-гри — отраву положили. Доктор наутро собирался уже

²⁰ *Malfeter (сейю.)*, от фр. *malfaitteur* — ‘злодей, злоумышленник, преступник’.

²¹ *Bonnonm dibwa (сейю.)* — ‘лесной дядюшка’, ‘лесовичок’, ‘лесной добряк’; Ф. Чанг Хим переводит словосочетание на английский язык как *witchdoctor* (‘знахарь’) [Chang-Him 1975: 28].

его выписывать. Сегодня суббота, <а> завтра, в воскресенье, он его отпустит. А тут они приходят навестить Рене в больницу, на Маэ. Дают ему бутылку колы — они знают, что он колу любит. Он выпивает — и все: коллапс, помер! Он мертвый, <и> он <уже> у них (стал их дандосьей. — *Е.М.*)!!

Невестка рассказчицы: Значит, у Мари тоже был дандосья?

Ну, да, она и была тем человеком, кто за ними ходил (т. е. была надсмотрщицей. — *Е. М.*) — не смейся!! Однажды — у Жени (взрослая замужняя дочь рассказчицы. — *Е. М.*) уже свои дети были, — <а> мы <тогда> свиней держали. Отгородили для них хлев на три места. При виде человека эти свиньи между собой делают так: «эххрр, эххрр» — ты слышишь, звук такой... И вот вечером, после 6 часов²², Жени слышит, словно кто-то свиней кормит. Она, значит, <идет> ко мне: «Мама, мама, кто-то там есть — у свиней, в хлеву!». Ну, тогда еще электричества не было. Я взяла свечку, чиркаю спичками, выхожу из дома²³. Там еще стояло большое дерево белое манго, где у меня рос леруй (овощ наподобие маниока или картофеля. — *Е. М.*), возле сарая со свиньями. И знаешь, — Рене! Вижу его перед собой — вот так. Я закричала: «Рене!», а он задул мою свечку! Эх, ты! Я кричу только два слова: «Держи Рене! Держи Рене!». Все люди в доме поднялись, бегут посмотреть — никого! Ушел! Но он еще до сих пор там (т. е. ей известно тайное место, где содержат дандосью. — *Е. М.*). <У него> крошечный домик из толя (*tol* — *сейш.* 'кровельный материал, толь'. — *Е. М.*)²⁴.

²² Вследствие расположения островов на экваторе (7° южнее), сейшельские сутки делятся ровно пополам: промежуток между 6 и 7 часами вечера — момент быстрого наступления ночи и, значит, выхода темных сил — в нарративе всегда особенно нагружен демонической семантикой.

²³ По воспоминаниям жителей острова Прален, в некоторых его поселках электричество появилось только к концу 1970-х гг.

²⁴ I apel Rene. I ti tir ledan. Isi Baie Ste Anne. Letan in fini tir ledan... Ledan in reste touzour senyen. In ganny konmsi parey en lemorazi. I al kot dokter, dokter i anvoy li Mae kot en lot dantis. Zot in sonny li laba ziska in preski byen. Marie la, I dannen li, I dannen in kantite li! Depi son papa tou. Son papa ti tonton Rene. Rene, ki I ete pour ou?

Rene, piti mon kouzin. Be prezan, zot ti travay kot Garry. Be Garry ti kontan li. Akoz i ti en bon travayer. Kanmenm I pa ti konn lir, I pa ti konn ekrire, I ti konfyans ek li. Marie ek son papa i mont Mae. Zot rod en sopin Kola. Zot met

Однако Рене оказался не единственной жертвой этой семейной драмы, и к тому же не только жертвой:

Да ведь Рене убил отца Мари (своего дядю и хозяина. — *Е. М.*)! Один человек, Ги, принес птицу. Не знаю, что уж они сказали Рене сделать, а только он не сделал. Боном Кили (боном дибуа. — *Е. М.*) говорит: «Накажи его, не давай ему есть!». А Рене всегда был норовистым... Да, когда они принесли птицу, то сказали ему ее ощипать, а он не ощипал.

Соб.: Это все уже после того, как он умер?

Да, да, он уже был дандосьей. Дорогая моя, Рене его задушил! Насмерть!! Мсье Толь еще жив — спроси его. Что теперь делать-то?! К доктору отпрапляться? Вот они и сказали, что у него была астма. Ну, и доктор заявил, что у него будто бы астма была, не стал делать никакого вскрытия (т. е. доктор не решился сказать правду. — *Е. М.*)²⁵.

kek gri-gri, zot met pwazon ladan. Dokter ti pe “discharge” Rene son landmen. Ozordi Sanmди, demen Dimans — I pou larg li. Aprezan zot in al war Rene lopital Mae. Zot donn li sa sopin Kola. Zot konnen I kontan bwar Kola. I bwar! I collapse, mor! I mor, I kot zot!!

Savedir Marie osi i annan dandosya?

Wi, be li menm li ki sonnyen!! Pa riyе! En zour, Jeni ti annan son piti, nou ti sonny koson. Nou'n separ park pour ganny trwa plas. Sa bann koson, ler i war dimoun, ou tann zot kot zot pe “ehhrr, ehhrr” — fer tapaz. Sa zour swar Jeni i tann sa bann koson, komsi dimoun pe vin donn zot manze. Prezan Jeni i vin kot mwan, I dir: “Manman, manman, i annan dimoun kot park koson!”. Be nou pa ti ankor met lalimyer. Mon pran mon labouzi, mon klat mon zalimet, mon al deor. Ti annan en gro pye mang blan kot mon ti plant lerouy, obor sa park koson la. Ou konnen, Rene! Mon trouw li koumsa! Mon kriy: “Rene!”. I tenny mon labouzi. Zot! Mon dir de mo! Mon kriy: “Bare Rene! Bare Rene!”. Tou dimoun i leve dan lakaz, taye por vin gete — napa person! In ale! Ziska konmela I ankor la... I annan en pti lakaz tol.

²⁵ Be Rene ti touy papa Mari! En zonn, Guy, i anmenn zwazo. Mon pa konnen ki zot in dir Rene fer — I pa'n fer. Bonm Kili i dir: “Pini li, pa donn li manze!” I ti touzour agoran li, Rene... Zot in anmenn zwazo, zot dir Rene plim zwazo. Rene pa'n plimen. Rene ti'n mor?

Wi, wi, zot ti'n fer li vin dandosya. Mon ser, Rene i triangle li! Mor!! Msye Tol pa ankor mor. Demann li. Prezan ki manyer pour fer?! Pou anmenn kot dokter? Be la, zot ti dir, I ti ganny asma. La, dokter i deklare konmkwa i ti ganny asma, pa ti fer letopsi.

Упоминание рассказчицы об отсутствии в деревне электричества указывает на принципиальное обстоятельство ее встречи с *дандосьей* как персонажем *vis*-реальности — сегодня электрический свет, разрушающий пространство ночной тьмы, входит в коллективные представления сейшельцев в качестве мощного и универсального средства против любых проявлений демонического (см. подробнее [Милюкова 2010: 121—145]).

Вместе с тем, традиционные способы защиты от *гри-гри* остаются по-прежнему актуальными. Таковым является, например, *маркэ*, или микро-тату (которое может быть почти незаметной точкой на теле), обычно получаемое человеком в раннем детстве. Ритуал маркирования включает в себя обязательное омовение с травами:

Ты идешь к человеку (к *боном дибуа*. — *Е. М.*), который моет тебя в ванне с отваром из листьев и трав. А после этого он помечает тебя.

Соб.: А что это значит?

Ну, <делается> вот такой маленький надрез на твоей коже и туда кладут кое-что. <И тогда>, несмотря на то, что ты перешагнешь то, что я тебе подложила <в песок дорожки, по которой ты ходишь>, — с тобой ничего не случится. Потому что твое тело маркировано. Никто не сможет сделать тебе месансте²⁶.

Любой защитный код, тем не менее, может быть отключен. В случае с *марке* это происходит путем нарушения определенного пищевого запрета, налагаемого на маркируемого:

Соб.: А говорят, что потом, <после получения марке>, не разрешается есть какие-то <определенные> вещи?

<Да>, такие как осьминог, омар, краб.

Соб.: А я знаю маленькую девочку, которая не может есть баклажан?

²⁶ Ou al kot en dimoun, I benny ou dan en bann feyaz lapay. Apre in mark ou. Ki sa vedir sa?
En pti koupe la, lo ou lekor, zot met en keksoz ladan. Kanmenm ou pas lo en keksoz ki mon'n mete, i pa pou fer ou nanryen. Akoz ou lekor in marke. En dimoun pa pou kapab fer ou mesanste.

Ну, это зависит от того, что за марке: у каждого человека существует что-то свое, что ему запрещено²⁷.

Запрет, касающийся употребления в пищу некоторых обитателей морских глубин, по-видимому, особо направлен на защиту человека от гибели в море, к чему, по рассказам, колдуны могут принуждать намеченную жертву в стремлении сделать ее *дандосвей*.

В описании процедуры маркирования, исполняемой *боном дибва*, последний предстает в своей позитивной роли заступника человека от любой предполагаемой *гри-гри* атаки. Однако среди избираемых способов защиты существуют и такие, которые прямо ориентированы на негативные смыслы его деятельности. К этому типу можно отнести, например, попытку создания для себя некоего защитного «камуфляжа» посредством выставления возле дома определенных знаков, имитирующих семантику о п а с н о г о места. Такое место в Сейшельской демонологии в целом имеет вполне типологические характеристики (уже встречавшиеся в описании места жизни *висье* Ромера), но его опасность может быть намеренно усилена проявленной и подчеркнутой связью с растительными кодами *гри-гри* — сейшельцы очень чувствительны к подобным знакам, поскольку убеждены в их неслучайности:

29-го июня. Место называется Дан Дезер (юг острова Маэ. — *Е. М.*). Мы идем, мы трое. Этот человек, <который нас повел>, сказал нам перед тем, как мы вышли, быть осторожными. Мы не пошли через Зарден ди Руа (название людного места. — *Е. М.*), а пошли через Бугенвиль (лес, где обычно люди не ходят. — *Е. М.*). Мы спускаемся — и <тут> он показал мне в с е э т и к у с т ы (*tou sa dibwa*, где *dibwa* — слово, образующее название *bonnonm dibwa*. — *Е. М.*) — и здесь, и там... Буа като, буа ду, буа калу, буа мармай (названия растений из арсенала гри-гри, где 'буа' / *bwa* — редуцированный вариант *dibwa*. — *Е. М.*) — все нам показал! Ну, я после взял себе парочку

²⁷ Be apre, pa zot dir, i annan keksoz ki ou pa devret manze?

Parey konman zourit, oumar, krab.

Mon konn en pti fiy ki pa kapab manz brezel?

I depan avek kwa ki in marke. Tou dimoun i annan son keksoz ki i pa kapab.

того-другого, да и посадил <возле дома>, сказал: «А, пускай растут!» — совсем не ухаживал за ними. Да, говорят, что к буа сагай (кустарник, считающийся одним из важнейших растений в гри-гри практиках. — *Е. М.*) <и совсем> нельзя прикасаться. В общем, составил полный комплект! Но одна женщина как-то сказала, что больше ко мне не придет. Я спрашиваю ее: «Почему же?». А она говорит: «Да, взгляни, что в твоём палисаднике-то всюду понаросло!»²⁸.

Недостатком подобной *гри-гри* мимикрии, таким образом, является то, что ее наступательная семантика, считываемая социумом, устрашает не только врагов.

Система защиты человека от *гри-гри* основана, разумеется, на безусловном признании его реальной угрозы, поэтому всякая попытка усомниться в такой безусловности — существования *дандосий*, прежде всего, — сразу становится чрезвычайно значимым фрагментом общего дискурса:

Не верьте в дандосий! Когда в Бога не верят, знаете, что бывает? Я подозвал этого мальчишку, <рассказывавшего, что люди видели дандосью>, и спрашиваю его: «Что это за дандосьи такие?», — а я вам объясню. В прошлый раз Типу нарядился в платье Миры (умершей жены. — *Е. М.*) — вот они и поверили в дандосью. Видите, откуда у них эта вера в дандосью! Когда я выезжал <из деревни>, маленький Лодья сказал мне, что видели Миру. Тогда я спрашиваю: «Кто видел?». Он говорит: «Тот мальчик, который работает в “Take away” (название кафе. — *Е. М.*)». Когда я стал проверять информацию, никаких дандосий не оказалось. Это все проблемы Мон Плезира — они в Бога не верят! <...> Все, кто верит в эти гри-гри, не верит в Бога. Да вот мы, вдвоем с дру-

²⁸ Le 29 Zen. En landwar i apel Dan Dezer. Nou ale, trwa nou. Sa zom i dir nou fer sir avan nou ale. Nou pan'n pas Zardin di Rwa, nou'n pas par Bougenvil. Nou desann. I'n montre mon tou sa dibwa. Bwa isi, bwa laba... Bwa kato, bwa dou, bwa kalou, bwa manrmay, tousala in montre nou! Mon'n pran detrwa pye en zour. Prezan monn plant sa, mon dir “la, pouse apre!”, pan'n okip mwan avek sa. Bwa sagay, ki zot dir, pa touse. Tousala ti annan! En zour en mandam i dir I pa pou vin ankor kot mwan. Mon demann li, be akoz? I dir: “Get, ki annan dan ou lari partou!”.

гом, можем кого угодно заставить поверить, что дандосья существует. Достаточно пройти утром с цепью — «гугудум, гугудум!» (звук тяжелой цепи, когда хозяин на рассвете идет привязывать дандосью. — *Е. М.*). Каким образом дедушка сделал так, что все поверили, будто у него есть дандосья? Да просто связал Феликса (работника. — *Е. М.*) веревкой от фар²⁹ и цепью, а потом вышел... Все и разбежались! Люди веселятся...³⁰

Понятным образом веселому пародированию поддается только то, что отлично известно и безошибочно узнаваемо, однако у традиции свои внутренние аргументы против сказанного — она апеллирует к *vis* как своего рода ‘общеметодологическому принципу’ *гри-гри*:

Ты никогда не встретишь дандосью при свете дня! Если он <и> придет к тебе <днем>, то под видом собаки или кошки. Тебе нужен человек, который способен точно видеть <все это>!³¹

Впрочем, и способность «точно видеть» также может стать фрагментом веселой демонологии и, в частности, даже самоиронии, которая отчетливо слышна в рассказе о том, как в облике «собаки или кошки» было усмотрено неожиданное присутствие недавно умершего друга:

Однажды я пошел выпить к Марселю (друг рассказчика, живущий на острове Ладиг. — *Е. М.*). Артир умер. Грегуар арендовал

²⁹ *Far (сейюу.)* — свечная лампа с ручкой в виде петли из толстой веревки; как считается, традиционно использовалась для освещения места содержания дандосий.

³⁰ Pa kwar dandosya! Letan zot pa ek Bondye, ou konnen ki zot fer? Mon ti kriy sa piti, mon demann li: “Ki sa bann zafer — dandosya?”. Mon a esplik ou. Lot fwa Tipou in met rob Mira — zot fer kwar dandosya. Be, ou war kot zot fer kwar dandosya! Ler mon sorti lao, piti Lodya i dir mon in war Mira. Prezan mon demande: “Lekel ki ti war?”. I dir: “Sa garson ki travay kot “Take away”. Ler mon pran lenformasyon, ti napa okenn dandosya. Zot problem Mon Plezir — zot pa kwar dan Bondye! <...> Bann dimoun ki kwar dan gri-gri la, pa kwar Bondye. Nou de zanmi, nou kapab fer dimoun kwar i annan dandosya. Ou kapab pase ek en lassen bomaten — “gougoudoum, gougoudoum!”. Ki manyr granpapa ti fer kwar i annan dandosya? Pa I ti fer Felix anmar lakord ek far ek lassen, apre I sorti... Tou dimoun ti taye! Dimoun pe fer gou...

³¹ Dandosya, zamen ou pou trouv li lizour! I a vin en lisyen, en sat ek ou. Fodre ou en dimoun ki war kler!

для меня <на Ладиге> домик. Выпили калу³², <а после> я выхожу там, где Артир (т. е. Артир жил рядом с тем местом, где друзья обычно выпивали. — *Е. М.*), сажусь на велосипед — на Ладиге же нет машин³³ — и <вдруг> вижу: передо мной кошка. Я присмотрелся хорошенько, а эта кошка вдруг словно бы превратилась в собаку! Я с велосипеда слез — собака! Да еще и лает на меня!! Ай-яй-яй! Ну, думаю, дядя Фред (имя рассказчика. — *Е. М.*), <сегодня> тебе помыться не придется... Припустил к своему домику и залег — только слышу, как в сумерках бодамьен стучит по крыше (звук от падения высохшей кожуры плодов дерева бодамьен. — *Е. М.*) — вот страху-то натерпелся! И велосипед бросил! Ну, своими глазами — вот так! — <все это> видел³⁴.

Отрицание *гри-гри* из принципа 'по вере вашей вам воздастся' вызывает, таким образом, ироническую реакцию со стороны традиционной культуры. Эта реакция, впрочем, утрачивает свою веселость при углубленной саморефлексии, как происходит в споре между членом протестантской церкви, утверждающим, что признавать существование *дандосий* означает не верить в Бога, и его католическими оппонентами:

Т. (католик, 42 года): Послушай, не нужно говорить, что ничего этого нет, когда ты сам прекрасно знаешь, что это есть! <Конечно> (иронически. — *Е. М.*), нам известно, что в твоей религии «демонов не существует»...

Ш. (студентка, католичка): Демон и дандосья — разные вещи!! Демон — это Люцифер, который берет и использует дандосью!³⁵

32 Сейшельцы не употребляют крепких спиртных напитков, предпочитая им пиво или *калу* — легкое вино из сока кокосовой пальмы.

33 Из автомобилей на острове разрешены только такси, при этом популярным видом общественного транспорта остается традиционная *befsavet* (*сейву*) — 'бычья повозка'.

34 En zour mon al bwat kot Marsel. Artir ti'n mor. Grerwar ti'n lwe en lakaz pour mwan. Mon sorti bwat kalou kot Artir. Ler mon monte lo mon bisiklet (ti napa loto Ladig) mon trouv en sat devan mwan. Mon get pli byen, ou a dir sat pe vin lisen! Mon sorti lo bisiklet — lisen ki zap ek mwan!! Ay-ay-ay! Mon dir: la, ton Fred, pa ni pou benyen... Mon mont kot mon pti lakaz, mon al dormi. Zis en bodanmyen i tap lo tol sa zour swag, mon per! Bisiklet zete! Mon'n trouve menm ek mon lizye!

35 В реплике сказывается влияние демонологических матриц Пти Альбера (Люцифер и т. п.).

Р. (протестант, 45 лет): <Да> все это демоническое, <потому что> причиняет боль!³⁶

Из столкновения протестантской и католической точек зрения на поле аутентичной культуры становится понятно, почему за полтора века британского господства только 8 % сейшельцев стали членами англиканской церкви, а 90 % остались католиками, хотя французское присутствие на Сейшелах по продолжительности было в три раза короче британского. Между тем, признавая, что все демоническое причиняет боль, наш протестант признает тем самым не только существование дандосий, но и их демоническую природу, не замечая, как оказывается в этой иронической *гри-гри* «ловушке».

Смех в традиции является, таким образом, важнейшим способом ее саморефлексии, обретающей формы пародии, иронии и самоиронии. В некоторых случаях он усиливается почти до сарказма — например, в обсуждении вопроса о том, чем необходимо кормить *дандосью*, в особенности же если он «белый»:

Соб.: А дандосья пиво пьет?

Если ты приучил его, он будет пить. Насколько я знаю, Дезобены (фамилия семьи. — *Е. М.*) — <тот из них>, у которого сын умер... Кого угодно спроси... Говорили и то, и се... Ну, <сын этого Дезобена>, он женился. А его мать не пришла на свадьбу. Знаешь, почему? Он (сын Дезобена. — *Е. М.*) ходил <однажды> к боном Созьер (боном дибуа. — *Е. М.*), <потому что> решил, что надо кое-что выяснить. А тот говорит, Созьер ему говорит: «А ты не сын такого-то? Я вижу его <как бы> живым!» (его звали Мамини, он говорит: «А ты не сын Мамини?»). <И> он говорит: «Приходи в следующий раз, я сделаю, что ты сам увидишь». Когда он пришел <снова>, он увидел Дезобена (своего отца, ставшего дандосьей: боном дибуа «показал» его младшему Дезобену посредством *vis*. — *Е. М.*). Ну, <тогда> этот парень прекратил

³⁶ Ekoute, pa bezwen dir ou pa konnen, kan ou byen konnen i annan. Nou konnen, ou larelizyon 'napa demon'...
Demon ek dandosya, de keksoz!! Demon i sa lisifer ki pe servi dandosya!
Tou sa la demon. I fer dimal!

общаться со своей матерью (которая сделала гри-гри против его отца. — *Е. М.*). Хотя он потом женился, <а потом> умер — мать его не приходила. Все эти Дезобены были белыми, у которых всегда полно денег. Так вот, когда его сделали дандосьей, он не хотел пить ни 'Сейбрю' (сорт местного пива. — *Е. М.*), ни помой, ни свиное пойло — с ним всегда были какие-то проблемы, его даже продать хотели <из-за этого>...

Соб.: А чем обычно дандосью кормят?

Акулой, рыбой. Тем, к чему он привык. <Когда> я приехал на Лиль-о-Серф (название острова. — *Е. М.*), там был один священник. И вышла проблема. Я уж проработал на Лиль-о-Серф довольно долго... А все там говорили про этого священника, что он слишком строгий. <Вот> они и сделали его дандосьей. А как его кормить, так подавай ему вина. Он их там всех чуть не передушил! Привык пить вино утром, в полдень, в 3 часа и в 6 часов. Так и говорит: «Пора пить вино!»». Ну, если он прежде пил вино после еды!

Соб.: А почему говорят, что дандосья душит человека?

Ну, если он привык к этой еде, а ты ему не даешь то, к чему он привык. Раньше вот, акула была дешевле — <всего> 1 рупий <за килограмм>... (раньше, следовательно, и содержание дандосьи обходилось гораздо дешевле, если, конечно, он не был «белым». — *Е. М.*)³⁷.

³⁷ Dandosya i bwar labyer?

Si ou elve li, I pou bwar. Dapre mon konpran, Desaubin, son piti ti mor... Demann tou dimoun. Ti dir pa isi, pa laba... Be I ti marye. Son manman pa ti vin maryaz. Ou konnen akoz? I ti al kot en bonnonm Sauzier. I dir in al fer son demars. I dir, Sauzier i dir li: "Pa ou piti entel ou? Mon'n trouv li vivan". Zot ti dir li Manmini, I dir: "Ou pa piti Manmini ou?". I dir: "Vini lot fwa, mon a fer ou trouve". Ler I vini I war Desaubin. Bougla i fase ek son manman. Kantmenm I marye, I mor, son manman pa vini. Be Desaubin ti bann blan ki ti annan en ta larzan. Be letan in fer li dandosya, I pa ti le bwar ni "Seybrew", ni delo sal, ni manze koson. Ti pe donn li en bann proplem, I ti le vann tou...

Dandosya normal, ki I abitye manze?

Reken, pwason. Sa ki I abitye manze. Mon'n al Lil-o-Serf. Ti annan en per. Ti ariv en problem. Mon'n deza travay Lil-o-Serf en bon pe letan... Bann la ti dir sa per ti dominen. Zot ti fer li vin dandosya. Ler i manze fodre i ganny diven. I ti pre pou trangle bann la! Ti abitye bwar diven bomaten, midi, 3 er, 6 er. I dir: "Fodre i bwar diven!". I abitye depilontan bwar diven apre manze!

Akoz zot dir, dandosya i trangle dimoun?

Трудно сказать, к какой конфессии принадлежал этот *рег-дандосья* с маленького острова Лиль-о-Серф — был ли он католиком, как француз Л. Дезаваншер (судя по его пристрастию к вину), или он был чересчур строгим протестантом (не верившим в *гри-гри*, за что и угодил в *дандосья*) — однако, с точки зрения традиции, наилучшим исходом для него в такой ситуации было бы обращение к специалисту, называемому *фармасоном*³⁸. Будучи знатоком демонической магии Пти Альбера (и человеком скорее со светлой кожей), только *фармасон* способен «вытащить» *дандосья*, как говорят сейшельцы, т. е. вернуть его в мир живых, но это несколько другая история.

Литература

- Милюкова 2010 — Милюкова Е. В. «Невидимое» в сейшельском гри-гри // Пространство колдовства / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2010.
- Benedict 1970 — *Benedict B.* People of the Seychelles. London, 1970.
- Benedicts 1982 — *Benedict M., Benedict B.* Man, Women and Money in Seychelles. Berkeley, 1982.
- Chang-Him 1975 — *Chang-Him F.* The Seychellois: In search of an identity — an analytical study. Toronto, 1975.
- Johnstone 2009 — *Johnstone D.* Réveil Seychellois. Life in Seychelles: 1770—1903. Mahé, Seychelles, 2009.
- Leksik Kreol 2006 — *Leksik Kreol Seselwa.* 2em ed. 2006
- McAteer 2000 — *McAteer W.* Hard Times in Paradise. The History of the Seychelles: 1827—1919. Mahé, Seychelles, 2000.
- McAteer 2001 — *McAteer W.* Rivals in Eden. The History of the Seychelles: 1742—1827. Mahé, Seychelles, 2001 (1991).
- McAteer 2008 — *McAteer W.* To Be a Nation. The History of the Seychelles: 1920—1976. Mahé, Seychelles, 2008.
- Scarr 2000 — *Scarr D.* Seychelles Since 1770. History of Slave and Post-Slavery Society. London, 2000.
- Thomas 1968 — *Thomas A.* Forgotten Eden: A view of the Seychelles Islands in the Indian Ocean. London; Southampton, 1968.
- Weekend Life 1978 — Police hit at gris-gris // Weekend Life. Saturday, 4 th February 1978. Vol. 1. № 32.

Si I ti abitye manz sa — si ou pa donn li sa, ki I abitye manze. Lontan reken ti bonmarse — I Roupi...

³⁸ *Farmason* (сейшу.) — написание слова соответствует сейшельскому вокабулярию [Leksik Kreol 2006: 33], однако в существующих словарях сейшельского языка оно не представлено, поэтому о его значении можно судить только исходя из содержания записанных от информантов текстов.

А. Б. Старостина

Падающие демоны грома
в средневековом Китае

Божества грома в китайской традиции разнообразны и многоименны. Как правило, они послушны высшим силам и исправно карают несправедливость. Но в течение нескольких столетий, примерно с IV по IX вв., авторы «записок о странном» (*чжигуай*) сообщают целый ряд историй, в которых громовые демоны, не похожие ни на каких описанных ранее громовников, падают с неба и в некоторых случаях нападают на людей, неизменно в этом сражении проигрывая.

Сборники чжигуай — один из главных источников, откуда мы черпаем сведения о фольклоре средневекового Китая. Много томник «Тайпин гуан цзи» («Обширные записки годов Тайпин [синго]», далее ТПГЦ), составленный в X в., содержит, безусловно, наиболее представительную подборку «записок о странном», написанных в II–IX вв. до н. э. Данная статья написана главным образом на материале тех рассказов из сборников чжигуай, которые были включены в 393–395 цзюани ТПГЦ. Мы пользовались десяти томным изданием ТПГЦ, вышедшим в 2008 в «Чжунхуа шуцзюй» [Тайпин 2008].

1. Китайская мифология неоднородна, исследователь находит в ней многочисленные следы разных культурных субстратов. Представители «высокой» культуры — ученые конфуцианцы и даосы — периодически предпринимали попытки систематизировать известные им по письменным и устным источникам мифологические представления, распространенные в разных регионах Китая.

В исполнении конфуцианцев систематизация иногда оборачивалась рационализацией. Этот подход характерен и для некоторых современных китайских мифологов и фольклористов, которые отыскивают реальные человеческие прототипы архаических мифических чудищ и расшифровывают мифы о борьбе с хаосом как воспоминания о противостоянии разных племен. То, что нам известно об архаических мифах китайцев, часто извлекается из сочинений людей, которые искренне пытались перевести чужие мифологии на язык той, что была известна им лучше всего, подобно тому как римляне рассказывали о галльских божествах. Распутывать этот клубок предстоит еще очень долго; и это было бы вовсе безнадежным делом, если бы не археология.

В Китае представления о духе грома (*лэй шэнь*) еще с доимперских времен включали элементы, свойственные разным традициям; в течение тысячелетий этот мифологический персонаж предстал в разных обликах. Рассуждая об образе духа грома в древнем и средневековом Китае, некоторые авторы уходят от диалогического рассмотрения проблемы и ограничиваются констатацией того факта, что дух грома часто выгядит полузверем или вовсе зверем. Немногие обращают внимание на странную метаморфозу, изменившую привычный образ громовника в IV–IX вв. Так, именно этому периоду посвящена глава «Бог грома» книги Вольфрама Эберхарда [Eberhard 1969: 253–261], где собран богатый фактический материал, но не ставится задача определить, какими были вероятные причины появления в китайской мифологии громовников с новыми функциями и обликом. (У Эберхарда конец периода размыт, так как он полагает, что минские и цинские рассказы об упавшем громае непосредственно продолжают танские.) Б. Л. Рифтин отмечает появление необычных духов грома в Китае в VII–X вв. [Рифтин 1992: 82]. Тайваньский фольклорист Чжун Цзунсянь считает этот этап эволюции громовника уникальным и, как и мы, определяет его рамки IV–IX вв.; но не останавливается на нем подробно [Чжун Цзунсянь 2005: 384–386], поскольку его больше интересует фигура птицеобразного громовника, ставшая широко популярной в Китае несколько позже. Зато в разделе о духах грома у малочисленных народностей Китая он приводит чжуанскую легенду о громовнике, охромевшем после столкнове-

ния с героем, которая, несомненно, повлияла на танские рассказы о борьбе людей с громом на полуострове Лэйчжоу [Там же: 394–398]. Мы попытаемся выявить основные особенности образа громовника в упомянутый период и предположить, какими были их истоки.

2. Коротко изложим то, что известно о богах грома доимперского Китая и Китая эпохи ранних империй. В доимперские времена громовники, как правило, зооантропоморфны, по большей части это полужмеи. Классическое описание из «Книги гор и морей» («Шань хай цзин»): «В болоте Грома живет дух грома (лэй шэнь), у него тело дракона и человеческая голова, когда он бьет по животу, раздается гром» («Восточные земли внутри морей») (ср. [Яншина 1977: 109]). По некоторым более поздним сообщениям, точно так же выглядели, например, первопредки Фу-си и Хуан-ди. Существовал и громовой бык по имени Куй (одноногий, синий и безрогий; см., например, «Шань хай цзин», глава «О великих пустынях, лежащих к востоку»), а также некто Фэн-лун, о котором известно лишь то, что он развезжал на облаках («Чуские строфы»: упоминается в «Скорби разлученного», «Девяти напевах», «Дальнем путешествии»). К доимперскому же времени относится возникновение таких образов, как громовой барабан (*лэй гу*, см., например, «Гуань-цзы», гл. «Внутреннее делание») и громовая телега (*лэй чэ*, см. «Чжуан-цзы», «Постигнуть жизнь»).

О громовниках династии Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.) информации несколько больше. Так, на рельефах из ханьского погребения в Сюйчжоу (I в. н. э.) изображены медведеподобные и тигроподобные божества грома. Вероятно, самое известное ханьское описание «господина Грома» (Лэй-гуна) принадлежит натурфилософу и скептику Ван Чуну: он свидетельствует о том, что громовника изображали в образе атлета с гроздью барабанов в левой руке и билом в правой («Лунь хэн», 6 цзюань, 23 раздел — «Заблуждения относительно природы грома»). Гроздь барабанов, действительно, неоднократно встречается в иконографии громовника и впоследствии, вплоть даже до нашего времени (нынешний птицеголовый бог грома появился значительно позже, хотя и заимствовал атрибуты своего старинного собрата). Как видим, громовник, описанный Ван Чуну, полностью

антропоморфен; однако громовники с барабанами на известных нам изображениях обычно зооантропоморфны, например, при известном общем сходстве с человеком у них может быть голова собаки, рога, иногда когти или обезьяньи лапы.

После династии Хань (фактически раньше, сразу после начала н. э.) змееобразные божества грома исчезают. Впрочем, змея навсегда остается священным животным, пользующимся покровительством громовника; при династии Хань змея или дракон иногда оказываются спутниками либо противниками громовника: так, колеса его колесницы бывают похожи на свернувшихся клубком змей.

Было известно, что гром может покарать за непочтительное отношение к змеям или драконам, которым он покровительствовал. Так, в десятом цзюане «Хань ши вай чжуань» («Неофициального комментария к Канону Песен, составленного Хань Ином») времен Западной Хань (206 г. до н. э. — 9 г. н. э.) рассказывается о том, как некий храбрец убил драконов, обитавших в священном водоеме, из-за чего на него напал бог грома, они бились десять суток, и в результате герой потерял один глаз [Хань 2001: 114].

Кроме того, иногда самого дракона полагают духом грома, но он уже не смешивается с богом грома, не носит имени *лэй шэнь* или Лэйгун и отчетливо осознается как отдельное существо. Как минимум с династии Хань известны также злые драконы, которых ловит бог грома, чтобы отнести на Небо или даже иногда уничтожить (ср. у Ван Чуна там же: «в народе говорят, что Небо забирает дракона»).

Что касается функций классического китайского громовника, то он — воплощение справедливости и верный слуга Неба. Он заведует урожаем, карает нечестивцев, разит нечисть и охраняет священные места. Никогда не говорится о том, что он может упасть на землю и потерять от этого часть своего могущества.

Неоправданно агрессивный громовник, которого побеждает человек, — это новшество. Большинство (за единственным известным нам исключением) таких историй относятся к временам танским (618–907) и более поздним.

До династии Сун (960–1279) такие существа редко называли Лэй-гунами или *лэй шэнями*. Где-то в середине правления династии Тан стало использоваться выражение *лэй гуй* — ‘демон грома’

или 'бес грома'. Впрочем, известно, что оно употреблено уже в девятом цзюане даосского «Канона священных заклинаний из вышней пещерной бездны» («Тай шан дунъюань шэнь чжоу цзин», V в.); есть вероятность, что его вставил туда Ду Гуантин, редактировавший книгу в IX в.

3. Среди этих существ выделяются те, истории о которых отнесены к полуострову Лэйчжоу (там очень часты грозы, откуда и название Лэйчжоу — громовой округ) и другим местам региона Гуандун — Гуанси. Связанные с ними сюжеты, очевидно, непосредственно пришли из местной традиции (во времена династии Тан в Гуандуне и Гуанси жили народы, говорившие на языках тайской и мяо-яоской групп); появление их в ТППЦ и последующая известность в китайской литературе объясняется началом интенсивного освоения китайцами земель «за хребтами».

В рассматриваемых цзюанях ТППЦ находится семь рассказов, посвященных громовникам из Гуандуна. Они были созданы в промежуток с VIII по X в., причем большая часть — в IX в. Один из рассказов, самый поздний (395-16), сообщает только о женитьбе грома, названного *лэй-ши* ('мастер Гром'), на деревенской девушке; внешность его не описана. Четыре повествуют о нападениях громовника; в одном случае громовников много, их противники — киты (один кит?) (393-10), в двух (394-1 и 394-11, вторая часть) говорится о том, как громовник один на один бился с человеком, в одном — как с одним громовником сражались двадцать с лишним человек (393-16). В оставшихся двух (394-9 и вторая часть 394-11) сообщаются подробности о культе грома в Лэйчжоу и о семействе Чэнь, прародитель которого некогда вылупился из яйца, снесенного громом (в рассказе употреблено именно слово «гром», а не «дух грома»).

Что можно узнать из этих источников о внешности грома? Он напоминает и рыбу, и свинью. Так, 394-11, почерпнутый из «Тоу хуан цза лу» («Пестрых записок сосланного в глушь») сообщает: это «существо с головой свиньи и чешуйчатым телом, странное». Иногда гром крылат. В 394-1 («Чэнь Луаньфэн», из «Чуаньци» — «Историй об удивительном» Пэй Сина) сказано: «С виду он был похож и на медведя, и на свинью, с мохнатыми рогами, с синими

кожистыми крыльями, в руках держал корундовый топор с короткой рукояткой». Будучи сам одновременно похож и на рыбу, и на свинью, обидчивый громовник запрещает людям есть морского окуня, приготовив его вместе со свиной, и нападает на тех, кто нарушает этот запрет (394-1, 394-9, 394-11).

Если мы привлечем другие материалы, то из «Дополнений к государственной истории» («Го ши бу»), написанной в IX в. Ли Чжао, узнаем, что жители Лэйчжоу время от времени делали по-ползновения отвесть мяса громовника:

Говорят, что в Лэйчжоу весной и летом часто бывают грозы, буквально каждый день. Осенью же и зимой Господин Гром лежит ничком, зарывшись в землю. Люди ловят его и едят. С виду он похож на свинью [Ли Чжао 2000: 199].

Это подтверждает и Пэй Син, автор 394-1. Приведем здесь текст рассказа в сокращении:

В годы Юаньхэ жил Чэнь Луаньфэн, уроженец Хайкана [Лэйчжоу]. Он всей душой стремился к справедливости, не боялся призраков и духов. <...> В Хайкане была кумирня бога грома... каждый десятый день после дня первой грозы ремесленники не смели браться за работу. Того, кто преступал запрет, через два-три дня поражал гром. <...> В то время в Хайкане случилась засуха. Местные молились, но ответа не было. Тогда Луаньфэн в гневе произнес: «Наши места — удел Грома. Божество, которое не дает людям счастья, заслуживает ли возлияний? Урожай погиб, пруды высохли. Домашние животные перебиты на жертвы. Зачем нужна эта кумирня!» Взял факел и поджег ее.

По обычаю тех мест, нельзя есть вместе морского окуня и свинину: считается, что в таком случае человека непременно поразит гром. В тот же день Луаньфэн с ножом для срезания бамбука вышел в поле, смешал запрещенные для смешивания продукты, съел и стал ждать... появились странные облака, задул злой ветер. <...> Луаньфэн стал размахивать в воздухе ножом, метя вверх. В результате попал в левое

бедро Грома и отрубил ему ногу. Гром свалился на землю. С виду он был похож и на медведя, и на свинью, с мохнатыми рогами, с синими кожистыми крыльями, в руках держал корундовый топор с короткой рукояткой. Кровь брызгла фонтаном; тучи и дождь пропали. Луаньфэн, видя, что в Громе нет ничего божественного, поспешил домой и сообщил родным: «Я отрубил Грому ногу, идите взгляните». Семья... отправилась посмотреть: действительно, увидели Грома с отрубленной ногой, ничего более. Луаньфэн, взяв в руки нож, хотел перерезать ему и глотку и отведать его мяса. Родные стали его удерживать со словами: «Гром — чудесное существо, живущее на небесах, а ты — обычный человек. <...> Если навредить Господину Грому, всему нашему краю будет беда». Все стали хватать Луаньфэна за рукава, так что как он ни рвался, не мог достать чудище. Минута, — и снова налетела грозовая туча, окутала раненого и отрезанную ногу и унесла... хлынул дождь... высохшие и сникшие ростки снова выпрямились.

Тогда все... стали упрекать Луаньфэна, не разрешая вернуться домой. И он с ножом в руках шел до дома шурина двадцать ли; ночью его снова нашли раскаты грома. Небесный огонь спалил комнату, в которой он находился. Но Луаньфэн снова, сжимая в руке нож, встал во дворе, и Гром не смог повредить ему. Вскоре кто-то рассказал шурина о предшествовавших событиях, и тот прогнал Луаньфэна. Тот отправился в хижину монаха, но и тут его настигла гроза, и дом точно так же сгорел... вечером Луаньфэн взял факел и пришел в горную пещеру. Там гром не мог его достать. Через три ночи он вернулся домой.

С тех пор каждый раз, когда в Хайкане была засуха, местные собирали деньги для Луаньфэна и просили его, как раньше, поесть морского окуня со свиной и снова пойти в поле с ножом. Каждый раз находила дождевая туча, лил ливень, но Луаньфэна так ни разу и не поразил гром. Так прошло двадцать с лишним лет, и его прозвали Заклинателем дождя. В середине годов Тайхэ об этом деле узнал... правитель округа, позвал Заклинателя к себе в

город и стал расспрашивать. Луаньфэн сказал: «Когда я был молод и бодр, сердце мое было подобно железу и камню... разве Небо позволило бы громовому бесу преуспеть в мерзких замыслах?!» Нож он подарил правителю, а тот щедро наградил его.

Как видим, местные, упорствуя в заблуждениях, называют чудище «Господином Громом» и боятся его; а главный герой доказывает, что ничего божественного в громовнике нет, это не Господин Гром, а громовой бес, к тому же съедобный. Итак, гуандунский гром впадает в спячку на зиму и несет яйца, которые оставляет на берегу (394-11). Вполне возможно, что все эти признаки указывают на священное животное грома. Скорее всего, это — китайский аллигатор (который действительно находится в спячке осенью и зимой); он также носит название «свиного дракона» (*чжу по лун*). Впрочем, упоминание о крыльях наводит также на мысли о морских черепахах.

Таким образом, мы предполагаем, что внешний вид гуандунского громовника заимствован у одного из посвященных ему животных, аллигатора или морской черепахи, или у обоих.

Атрибут здешних громов — топор. Собственно китайские громовники иногда изображаются с колотушкой, ею они бьют в барабан. Но топор не появлялся у них до самой династии Тан; впоследствии же топор в руках Господина Грома стал обычным инструментом. 394-9, фрагмент, взятый из сочинения конца IX в. «Линбяо лу и» («Записи о южных странностях»), сообщает о землях на западе полуострова Лэйчжоу: «Там, куда ударил гром... находят палки вроде топоров; их называют громовыми топорами. Дети вешают их на пояс, как амулеты. Если сточить такой топор в пыль и дать съесть беременной, непременно поможет ей благополучно разродиться». Здесь же говорится и о том, что жители Лэйчжоу после грозы находили странные предметы, блестящие, с углублениями посередине и называли их «громовыми тушечницами». Это подтверждают и более поздние источники. Тушечницы, по всей видимости, — это тектиты, оплавленные куски стекла метеоритного происхождения; а топоры — орудия, изготовленные в эпоху неолита. Что, по мнению местных жите-

лей, делал с этими топорами громовник? В пятитомнике «Сравнительное исследование национальных культур чжуанов и тайцев» сообщается, что представители народности чжуан в Гуанси полагали: громовые топоры оставались в поле после грозы, поскольку бог грома бросал их сверху, метя в нечестивцев [Цинь Шэнминь 2003, 1: 375]. Так, скорее всего, считали и жители танского Лэйчжоу.

Что можно узнать из рассматриваемых текстов о характере гуандунского грома? Он мстителен и быстро карает человека, нарушившего установленное им табу; способен на поступки, не согласованные с Небом, и, таким образом, несправедливы и вредоносны для людей. Кроме того, он не может противиться людям, которые выступают против него с оружием. Победитель грома в 394-1 («Чэнь Луаньфэн») носит фамилию Чэнь; если верить 394-11, семья Чэнь была в родстве с громом; возможно, в этом заключается одна из причин того, что громовой бес не смог справиться с ним (о магических способностях семьи Чэнь см. [Eberhard 1969: 241]). Но это не обязательное условие: так, в 393-16 победитель грома — пришедший из собственно Китая человек, некто Оуян Шао (впрочем, мы не рассматриваем здесь этот рассказ подробно, так как он кажется фантастическим сплавом упомянутой выше ханьской истории из «Хань ши вай чжуань» и некоторых гуандунских мотивов).

Чжуанцы, родственные народам, населявшим Лэйчжоу в танские времена, считают бога грома враждебным людям. У него петушиная голова и такие же ноги, а крыльев нет. Предание говорит, что, когда началась засуха, герой Бубо вызвал князя Грома на бой. Во время битвы в свите громовника были роды Рыбы, Коня и Свины. За Бубо стояло больше народу, в том числе роды Бамбука, Паука, Камня и Черепахи. Он победил, отрубив Грому ногу, но сам погиб. Сначала ноги у Грома были человеческими, но после того, как его победил Бубо, ему пришлось приставить себе петушиные. В результате сражения начался потоп; все люди погибли, выжили лишь брат с сестрой, от которых и пошло новое человечество [Чжан Шэнчжэнь 1997: 131]. Видимо, подобный этому миф и лежал в основе всех упомянутых историй о борьбе со свинообразным богом грома, включенных в ТППЦ.

Злобное божество, не только склонное беспричинно устраивать засухи и потопа, но и безразличное к людям, ни в коей мере не напоминало ни одну из модификаций китайских громовников и не было к тому же похоже ни на одного из небесных богов. Китайцы, начавшие заселять Линнань, могли воспринять его только как демона. Литераторы, на которых рассказы местных жителей о громовнике произвели немалое впечатление, охотно записали их, обработали и познакомили со своими произведениями весь образованный Китай. Но далее произошло непредвиденное.

Миф о потопах к танским временам уже пересказывался в сниженной версии, и пришельцам из Китая злой громовник не внушал симпатии. Китайский исследователь Хэ Тяньцзе справедливо замечает: «В историях, действие которых происходит в Лэйчжоу, к духу грома не только не испытывают особого почтения; его даже могут оскорбить обычные люди» [Хэ Тяньцзе 2002: 12]. Но читатели этих записок рассудили иначе.

Может быть, Гром в Гуандуне несправедлив; зато как быстро он реагирует на любое нарушение своих интересов! Как весомо и явно его присутствие, свидетельствуют частые грозы и обилие «тушечниц» и «топоров». Властям Китая всё это показалось очень привлекательным, и со времен династии Сун лэйчжоуского бога грома официально признали Господином Громом, его резиденцией был объявлен полуостров Лэйчжоу, и титулы императоры с тех пор присваивали именно тамошнему громовнику (он был царем над всеми прочими духами грома). Много позже, в сочинении эпохи Цин «Гуцзинь тушу цзичэн» («Полное собрание древних и новейших картин и текстов»), законченном в 1725 г., вопреки устоявшейся иконографии (в народной религии бог грома уже во времена Мин стабильно изображался в полуптичьем виде) было сказано, что у духа грома свиная голова и чешуйчатое тело. Но записей о гуандунских громах становилось всё меньше, потому ли, что стало нечего записывать, или потому, что для китайских книжников культура земель «за хребтами» перестала быть экзотической [Хэ Тяньцзе 2002: 15].

4. И на территории севернее области «за хребтами», но южнее Янцзы (китайский аллигатор водится в бассейне Янцзы),

гром иногда представляется в свиноподобном виде; Эберхард указывает, что и там существуют легенды о «свином драконе», также летающем и съедобном [Eberhard 1969: 241]. Возможно, что эти существа родственны гуандунскому Грому. Вместе с тем, неизвестны истории о противоборстве со свиноголовым громом в более северных, чем Гуандун и Гуанси, регионах. Попытаемся показать, что два рассказа о свиноголовом громе в этом регионе не столько происходят из устного творчества, сколько представляют собой описание визуальных образов. Приведем эти тексты полностью (оба написаны в IX в.):

а. 393-17:

В годы Чжэньюань в Сюаньчжоу вдруг разразилась большая гроза. На землю упало некое существо. У него была свиная голова, на руках и на ногах по два пальца; оно держало в руках красную змею и жевало ее. Вскоре стухли тучи, и оно исчезло. Тогда все рисовали его и рисунок передавали из рук в руки («Ю ян цза цзу» — «Пестрые заметки с южного склона горы Ю», автор Дуань Чэнши).

б. 393-22:

В уезде Яньлин округа Жуньчжоу у горы Маошань весной в первый год Юаньхэ начался сильный дождь с ветром. Свалился бес ростом в два чжана с лишним, черного цвета, с лицом, подобным свиному рылу, с рогами длиной в пять-шесть чи, с мясистыми крыльями в чжан с лишним длиной, с леопардовым хвостом. На нем были короткие алые штаны и пояс из леопардовой кожи. На руках и на ногах по два золотистых когтя. Он держал красную змею, которую попирали ногами; вытаращив глаза, показывал вид, что хочет ее пожрать. Его голос был подобен грому. Крестьянин Сюй Ли, внезапно увидев его, бежал в испуге и доложил о случившемся в уездную управу. Правитель уезда немедленно сам направился взглянуть на это; а затем приказал нарисовать беса. Вскоре снова началась гроза, бес расправил крылья и улетел («Лу и цзи» — «Записки о странном», автор Ду Гуантин).

Как видим, эти два рассказа близки (второй похож на более подробную версию первого), а природа описываемого в них существа непонятна для авторов. Один называет его «существом» (букв. «вещью»), другой «бесом». Место и время действия в обоих очень близки. Тогдашний уезд Яньлин в Жуньчжоу расположен всего лишь в двухстах километрах от Сюаньчжоу (ныне Сюаньчэн). Весна первого года Юаньхэ — это весна 806 г., а годы Чжэньюань закончились в 805 г. (начавшись в 785 г.).

Обратим внимание на существенную деталь: существо жует змею и/или попирает ее. Чудища, держащие в руках змей или жующие их (а также несущие их на ушах), зооморфные, зооантропоморфные или антропоморфные, как женского, так и мужского пола, находятся и в текстах, и в изобразительном искусстве [Major 1999: 130]; они характерны для чуского ареала (Сюаньчэн и Яньцин как раз и расположены на территории, испытавшей серьезное влияние чуской культуры). Неоднократно они упоминаются в Книге гор и морей (см. примеч. 229 в [Яншина 1977: 181]). Рогатые существа с выпученными глазами, пожирающие змей, тоже известны [Major 1999: 130] — это стражи могил. «В гробницах, которые были раскопаны в центральных и южных районах империи Хань, найден ряд изображений гротескных пучеглазых чудовищ, головы которых увенчаны внушительными ветвистыми рогами, а языки настолько длинны, что могут свисать до самой талии. Некоторые из них держат в руках змей или поедают их. <...> Считается, что это защитники, не дающие дурным влияниям проникнуть в могилу и пожрать тело» [Twitchett 2008: 723]. Более того, в чуских захоронениях встречается также изображение существа, сжимающего змей в когтях, подобных птичьим (так нащываемый «жрец, играющий с драконами» [Синьян 1986: 31; Major 1999: 131]). Итак, выпученные глаза, рога, иногда птичьи когти и пожираемые змеи характерны для некоторых чуских стражей могил. В эпоху Тан, как мы видим, знание об этих мифологических персонажах не было широко распространенным; по крайней мере, не видно никаких признаков того, чтобы Дуань Чэнши или Ду Гуантин заметили упомянутое сходство.

Однако у чуских стражей нет ни леопардовых хвостов, ни коротких штанов, и они ниоткуда не падают. Изображения, напоми-

нающие предполагаемые оригиналы описаний в ТППЦ, находятся в альбоме с фресками из гробницы, более близкой по времени [Бэй Ци 2005]. Это гробница Сюй Сяньсю (конец VI в.), расположенная в пригороде Тайюаня, более чем в тысяче километров от мест, где, по источникам ТППЦ, якобы произошло падение демонов. Два стража гробницы спускаются (падают) с неба, у них длинные брови (или покрытые волосом рога), один — черного (темно-серого) цвета, другой — белого; у одного из них свиные уши, раздутые ноздри, напоминающие пяточок, клыки и высунутый язык (у второго видны только брови, фреска повреждена); на обоих белые пояса с пятнами, напоминающие леопардовые; у стражей тигринные или леопардовые хвосты, огненные крылья. На одном из них красные, на другом — серые короткие штаны (короткие штаны и крылья встречаются также на изображениях громовника на дуньхуанских фресках VI в.). На руках (передних лапах) — по три когтя, на ногах — по два. Фрески в гробнице богаты зороастрийскими мотивами и, судя по всему, упомянутые стражи тоже изображают неких зороастрийских демонов [Ши Аньчан 2004: 116, 126].

Зороастризм известен в Китае с V–VI вв. н. э. и был популярным в разных его регионах. В IX в. н. э. правитель Чжэньхайской области, где и расположены Сюаньчжоу и Яньцин, зороастриец Чжоу Бао, выстроил там как минимум один зороастрийский храм; в те времена в области было много зороастрийцев. Впрочем, демон упал с неба в начале IX в., когда Чжоу Бао еще не было на свете. Похоже, что в те времена в регионе тоже процветал зороастризм. По всей видимости, описания громовников в обоих текстах восходят к местным зороастрийским фрескам, близким к изображениям демонов из могилы Чжоу Бао, но более китаизированным и украшенным змеями — привычными атрибутами стражей могил в данном регионе. Эберхард полагает, что свинообразность и этих, и гуандунских громовых демонов связана с культом вепря как божества плодородия [Eberhard 1969: 261]; по нашему мнению, не исключена возможность того, что свиное обличье существ из Сюаньчжоу и Яньцина идет непосредственно из зороастризма; в виде вепря изображали, например, Веретрагну.

Не исключено, что упомянутые описания падающих демонов повлияли на Хун Мая (XII в.), когда он включал в свою книгу

«И цзянь чжи» («Записи Ицзяня») миниатюру о женщине-громе: «В уезде Наньфэн (шестьсот километров южнее Сюаньчэна. — А. С.)... во время проливного дождя во двор упала громовая старушка (*лэй ао*). Тыкалась туда-сюда, испуганная и растерянная. На голове красные короткие волосенки, на ногах по три когтя, а так похожа на человека. Вскоре сгустились тучи, ударил гром, блеснула молния, и старушка исчезла» [Хун Май 1981: 601]. Возможно, впрочем, что это буквальная запись устного рассказа.

5. Среди рассказов о громах, падающих с неба, выделяется также 393-2 («Ян Даохэ»): с одной стороны, он явно не связан с гуандунскими верованиями, а с другой — описанный в нем громовник не обнаруживает никакого отношения и к неагрессивным зороастрийским существам, описанным выше. Он взят из «Записок о поисках духов» Гань Бао (III–IV вв.), а позже включен в 393 цюань ТППЦ:

При Цзинь в Фуфэне жил некто Ян Даохэ. Летом он был в поле, когда началась гроза. Даохэ укрылся под шелковицей. Гром спустился, чтобы сразить его. Но Даохэ мотыгой сломал ему бедро, так что тот свалился наземь и не мог убежать. Губы у грома были красные как киноварь, глаза — подобны зеркалам, покрытые шерстью рога достигали трех лишним чи. Выглядел он как домашняя скотина, а голова была, как у обезьяны.

К сожалению, неизвестно, чем закончился этот эпизод. В разных списках неодинаково характеризуется увечье, которое причинил грому Ян Даохэ: иногда он ранит его в левое или правое плечо, иногда — в бок, иногда — в левое бедро [Ли Цзяньго 2007: 286].

Это самое раннее известное нам упоминание о том, что громовник может упасть на землю. Существо, напавшее на Ян Даохэ, который неблагоразумно прятался от грозы под деревом, Гань Бао не называет богом грома (*лэй-шэнем* или Лэй-гуном). Он использует выражение *пи-ли*, изначально звукоподражательное и означающее «раскат грома». Мы знаем, что по крайней мере при династии

Тан существовало божество по имени Пи-ли, отличное от Лэй-гуна (см. апокриф «Мамин пуса пинь» [Мяо фа 2003]). При династии Сун одного из Лэй-гунов даосского пантеона называют Пи-ли Лэй-гуном, но в те времена, когда составлялись «Записки о поисках духов», это еще были разные персонажи.

Возникает впечатление чужеродности сюжета: хотя здравый смысл подсказывает, что в грозу стоять под деревьями опасно, тексты до Гань Бао не толкуют такие происшествия как нападение олицетворенного Грома. Да, гром поражает людей, но только тех, кто совершил какое-то преступление (вариант: обидел змею, дружественную громовнику). Невинные, видимо, пострадать не могут, где бы они ни стояли во время грозы (напомним, в IV в. гуандунские сюжеты еще не известны китайскому читателю).

Сюжет нетипичен, но еще более экзотична внешность грома: подобное существо не было описано ни раньше, ни впоследствии. Необычный вид *пи-ли* побудил некоторых современных китайских исследователей увидеть в нем инопланетянина. Так, в пятом номере «Хэбэйского научного обозрения» за 2008 г. Ван Ли рисует трогательную картину: возможно, то был не громовник, но инопланетянин, из-за раны потерявший возможность вернуться к себе домой [Ван Ли 2008: 109].

Найти непосредственный источник истории о Ян Даохэ пока не представляется возможным. Но мы можем предположить, что на рассказчика повлияли какие-то сяньбийские или сюннуские мифологические рассказы. Действие «Ян Даохэ» происходит в Фуфэне (нынешняя провинция Шэньси). В начале IV в. Фуфэн находился на территории, которой управляла сюннуская династия Ранняя Чжао. В том же регионе жили не только сюнну, но и сяньби. Рогатый скотоподобный Пи-ли, как его описывает Гань Бао, напоминает, например, Эрлика в мифологии монголов и алтайских тюрков, свергнутого с неба и повредившего себе бедро.

Рассказ «Ян Даохэ» примечателен еще и тем, что стал объектом нескольких подражаний. Например, он, по всей видимости, был одним из источников японской истории о нападении грома в «Нихон рёйки» [Тосиюки Сато 2006; Meshcheryakov 1984]: гром напал на крестьянина, тот отбил его железным посохом, после чего гром превратился в ребенка и стал просить: «Не губите меня!».

Миниатюра Дуань Чэнши (IX в.) «Ван Гань» (393-18) пародирует Гань Бао (и, скорее всего, не имеет никакой устной основы):

При династии Тан, в начале годов Чжэньюань, в Чжэнчжоу жил Ван Гань, человек смелый. Летом он заседал поле, и вдруг разразилась гроза. Он спрятался от грозы в сарай, где выкармливали гусениц шелкопрядов. Прошло немного времени, — и гроза ворвалась в помещение. Черный туман заволоч всё вокруг.

Тогда Гань затворил двери, взял мотыгу и начал молотить всюду без разбора. Гром стал стихать, а туман уменьшился. Гань с громкими воплями продолжал бить мотыгой по воздуху. Туман съезжился, и остался клочок величиной с полкровати, потом — с тарелку. Вдруг клочок тумана упал наземь и превратился в утюг, складной нож и котелок со сломанной подпоркой.

В другом месте Дуань Чэнши тоже апеллирует к описанию Гань Бао, рассказывая об обезьяноподобном громовнике, упавшем с неба и вскоре вернувшимся туда, не причинив никому вреда (394-4).

6. Опосредованное влияние и «Ян Даохэ», и рассказов о гуандунских громовниках чувствуется в 394-4, истории из сборника «Сюаньши чжи» (IX в., автор Чжан Ду) о бариче Сяо из Ланьлина. Вся история пропитана конфуцианским морализаторством и по большей части, видимо, придумана автором. Но в ней дается необычное описание агрессивного громового демона, похожего на хтоническое существо. На монастырь, где остановился на ночлег барич Сяо, обрушилась свирепая гроза, в которой чувствовалась злая воля. Гром гремел сильнее всего у западной стены монастыря, и герой, нанеся наобум несколько ударов дубинкой в этом районе, добился прекращения грозы. «Утром под стеной нашли чудного демона. Синего, горбатого, низенького. С металлическим топором и деревянным клином, подпоясанного веревкой». Он еще дышал. Испуганные монахи поспешили совершить жертву небесам, откуда спустилось облако и унесло демона.

Уже по рассказам Дуань Чэнши и Чжан Ду видно, что паде-

ние громовника превратилось в некую канву, на основе которой можно было выстраивать самые разные сюжеты. Первоначальный опасливый интерес, с каким воспринимались непривычные фигуры злых демонов грома, сменился другой тенденцией — адаптировать мотив падающего и оттого уже нестрашного грома в китайскую культуру. Постепенно появляются комические истории о беспомощном громовнике, его образ снижается (на это указывает и Чжун Цзунсянь [Чжун Цзунсянь 2005: 385]). В рассматриваемых цзюанях ТПГЦ к таким примерам относятся 394-12 («Е Цяньшао», из «Шэнь сянь гань юй чжуань», «Повестей о благодеяниях бессмертных») и 393-8 («Ди Жэньцзе», источник неизвестен). Герои обеих историй встречают попавшего в беду бога грома: промахнувшись, он застрял в стволе дерева, а после освобождения стал их помощником. Гром назван Господином Громом, Лэй-гуном, внешность его в обоих случаях не описана. Позже эта тенденция будет продолжена: минские и цинские новеллисты с удовольствием рассказывают о громах, который боится нечистот, не может подняться обратно в небо, случайно оказавшись рядом с роженицей, и пр. В таком виде китайская традиция усвоила, трансформировав, пришедшие из разных традиций образы падающих громовых демонов.

В этом процессе сыграла свою роль и религиозная ситуация. После династии Тан Китай становится более закрытым, конфуцианство и даосизм интенсивно работают над включением чуждых китайской культуре образов в общую строгую систему. В это время возникает неоконфуцианство, перерабатывающее и адаптирующее буддийскую философию; тогда же даосизм целенаправленно интегрирует чуждые образы и сюжеты в новую парадигму.

Даосы стремились свести пестрые местные культы воедино и создать непротиворечивую мифологическую систему. С громовниками, не поддающимися систематизации, поступили следующим образом. Прежде всего, надо было признать, что громов много. К этой мысли люди пришли еще в танское время; в уже упомянутом рассказе «Е Цяньшао» говорится, что существует пять братьев-громов. Даосы пошли дальше: они насчитали несколько сотен громов и объединили их в одно министерство грома (*лэй бу*). Теперь громовник, который вел себя агрессивно или смешно,

мог считаться просто слушателем, мелким чиновником, который забыл о своей миссии. Неизвестно кем посланные агрессивные могущественные существа, внушающие трепет, после IX в. практически исчезли; сюжеты о противоборстве с гуандунским громовником тоже ушли в прошлое.

Литература

- Бэй Ци 2005 — Бэй Ци Сюй Сяньсю му (Северно-цискакая гробница Сюй Сяньсю). Тайюань, 2005.
- Ван Ли 2008 — *Ван Ли*. Вайсинжэнь мути юй чжунго гудай вайсин бу мин жуциньбу сойши (Мотивы, связанные с инопланетянами, и древнекитайские НЛО) // *Хэбэй сюэкань*. 2008. Вып. 5.
- Ван Минли 2002 — *Ван Минли, Ню Тяньвэй*. Цун Хань хуа кань гудай лэйшэнь синсян дэ яньбянь (Взгляд на эволюцию древнего бога грома с точки зрения ханьских изображений) // *Чжуньюань вэньу*, 2002. Вып. 4.
- Ван Чун 2001 — *Ван Чун*. Лунь хэн (Весы суждений) [Электронный ресурс]. URL: <http://books.google.com.hk/books?id=rJMAE2mtZiIC>. Ишу Чжуго ван, 2001 (проверено 01.11.2012).
- Ли Цзяньго 2007 — *Ли Цзяньго*. Синь цзи соу шэнь цзи (Записки о поисках духов в новой редакции). Пекин, 2007. Т. 1.
- Ли Чжао 2000 — *Ли Чжао*. Го ши бу (Дополнения к государственной истории) // *Тан У дай сяшо дагуань*. I. Шанхай, 2000.
- Мяо фа 2003 — *Мяо фа* лянхуа цзин Мамин пуса пинь ди саньци (Тридцатая глава Лотосовой сутры Чудесной дхармы, записанная бодхисаттвой Мамино) [Электронный ресурс] // Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA). Т85 № 2899. URL: http://www.cbeta.org/result/normal/T85/2899_001.htm (проверено 28.10.2012).
- Рифтин 1992 — *Рифтин Б. А.* Лэй-гун // *Мифы народов мира*. М., 1992. Т. 2.
- Синьян 1986 — *Синьян чуму* (Чуские гробницы в Синьяне). Пекин, 1986.
- Тайпин 2008 — Тайпин гуан цзи (Обширные записок годов Тайпин [синго]). Пекин, 2008.
- Тосиюки Сато 2006 — *Тосиюки Сато*. Гоцзи цзяолю чжун дэ жибэнь сюэ яньцзю: чжун жи бицзю яньцзю дэ синь шидянь (Исследования по японистике в контексте международного общения: новый взгляд на сравнительные исследования Китая и Японии). Пекин, 2006.
- Хань 2001 — Хань ши вай чжуань (Неофициальный комментарий к Канону Песен, составленный Хань Ином) [Электронный ресурс]. URL: <http://books.google.com.hk/books?id=PVLhVC6GIkC>. Ишу Чжуго ван, 2001 (проверено 01.11.2012).
- Хун Май 1981 — *Хун Май*. И цзянь чжи (Записи Ицзяня). Пекин, 1981.

Падающие демоны грома в средневековом Китае

- Хэ Тяньцзе 2002 — *Хэ Тяньцзе*. Лэйчжоу юй лэйшэнь чуаньшо као (Лэйчжоу и предания о духах грома) // Бэйфан лунцун. 2002. 1.
- Цинь Шэнминь 2003 — Чжуан тай миньцзу чуаньтун вэньхуа бицзяо яньцзю (Сравнительное исследование национальных культур чжуанов и тайцев) / Под ред. Цинь Шэнминя. Наньнин, 2003.
- Чжан Шэнчжэнь 1997 — *Чжан Шэнчжэнь*. Чжуан цзу тун ши (Общая история народности чжуан). I. Наньнин, 1997.
- Чжун Цзунсянь 2005 — *Чжун Цзунсянь*. Сянь Цинь лян Хань вэньхуа дэ цэ-мянь яньцзю (Исследования некоторых аспектов доциньской и ханьской культуры). Тайбэй, 2005.
- Шань хай цзин 1997 — Шань хай цзин (Книга гор и морей). Тайбэй, 1997.
- Ши Аньчан 2004 — *Ши Аньчан*. Хотань юй цзисы няошэнь (Алтари огнепоклонников и птичьи божества-жрецы). Пекин, 2004.
- Яншина 1977 — Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и коммент. Э. М. Яншиной. М., 1977.
- Eberhard 1969 — *Eberhard W.* The Local Cultures of South and East China. Leiden, 1969.
- Major 1999 — *Major J. S.* Characteristics of Late Chu Religion // *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China* / Ed. by C. A. Cook, J. S. Major. Honolulu, 1999.
- Meshcheryakov 1984 — *Meshcheryakov A. N.* The meaning of “The Beginning” and “The End” in Shinto and early Japanese Buddhism // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1984. Vol. 11/1.
- Twitchett 2008 — *Cambridge History of China*. Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B. C.–A. D. 220 / Ed. D. Twitchett, J. K. Fairbank. Cambridge, 2008.



*Литературная демонология:
традиция и воображение*

А. В. Полонская

Демоны сладострастия
в произведениях
И. Л. Переца (1852–1915)

Еврейские демонологические представления мы находим уже в талмуде; они углубляются в мицрашах¹ и в каббале, еврейской мистике. В отличие от христианской, еврейская демонология строже придерживается идеи о том, что нечистая сила — лишь орудие Господа на Земле, а не самостоятельное злое начало². Еврейские черти даже в положенной им степени соблюдают Тору [Бадхен 2007: 98]. Нарушая законы Торы, человек дает дьяволу возможность овладеть собой. Праведник для сатаны неуязвим.

Мы начнем нашу работу с краткого экскурса в традиционные еврейские представления о нечистой силе, чтобы затем перейти к тому, как они воплощаются в творчестве писателей на идише. Классификации нечистой силы, *ситры ахры*, она же в каббалистических источниках ассоциируется с *клипой*, в еврейской традиции достаточно запутаны и противоречивы, поэтому мы не будем углубляться в них,

¹ Жанр литературы гомилетического характера, представляющий собой толкование Торы при помощи специальных техник. Текст мицраша не имеет авторитета Закона и может пониматься как аллегория.

² По мнению мудрецов, злое начало в каком-то смысле даже «лучше», чем доброе: «Рабби Нахман бар Шмуэль от имени Шмуэля сказал: “Вот, хорошо весьма” (Быт. 1: 31, Бог произносит после сотворения мира). “Хорошо” — доброе начало (*ецер тов*), “хорошо весьма” — дурное начало (*ецер ара*). А разве дурное начало “хорошо весьма”? — Если бы не дурное начало, то человек не строил бы дом, не женился бы, не рожал детей, не занимался бы предпринимательством» (Берешит Раба 9: 7).

а укажем лишь, что нас интересуют те черты, духи и даже диббуки, которые выполняют функцию «демонов сладострастия», *лилитов*, соблазняющих мужчин и женщин. Именно этот аспект деятельности нечистой силы вызывает наибольший интерес классика еврейской литературы И. А. Переца и современной литературы на идише в целом.

Еврейские источники

Подробно мы остановимся лишь на генеалогии главной еврейской демоницы Лилит. Лилит как губительница младенцев играет огромную роль в еврейской народной культуре, поэтому амулеты против нее были у каждой еврейской роженицы. На них Лилит изображалась в виде птицеобразного существа (ил. 1). Лилит как соблазнительница мужчин — героиня целого ряда произведений на идише; она также хорошо известна и европейским авторам. Имя Лилит стало нарицательным для обозначения ее потомков, более мелких и менее опасных *лилитов*. Их можно сравнить с суккубами: они вызывают сладострастные сны.

Слово *лилит* упоминается в Библии всего один раз, в пророчестве Исаи (Ис. 34: 14), и в Синодальном переводе³ означает «ночное привидение»:

И звери пустыни будут встречаться с дикими кошками, и лешие будут перекликаться один с другим; там будет отдыхать ночное привидение и находить себе покой.

На древнем иврите так, вероятно, называлась какая-либо ночная⁴ птица, о чем пишет один из классических комментаторов Торы XII в. Ибн-Эзра. Однако еврейская традиция и, в частности, самый авторитетный и популярный комментатор Писания Раши⁵,

³ Все цитаты из Библии даются в Синодальном переводе, за исключением особо оговоренных случаев.

⁴ Лилит в буквальном переводе означает «ночная».

⁵ Жил в XI в. в Труа (Северная Франция). Начиная с XV в. его комментарий входит в большинство изданий Торы. Соответственно, для ссылки на комментарий Раши достаточно указать номер стиха, к которому он относится. В данном случае (Ис. 34: 14).



Ил. 1
Амулет для ребенка и роженницы. Иерусалим, типография р. Ш. Цукермана, нач. XX в. Бумага, ксилография. 29,5 x 18,8 см.

Изображена Лилит в виде птицы внизу в центре, над ней кисть руки (хамса), справа внизу пещера Махпела, где похоронены патриархи. Тексты: Псалом 121 и заговор от глаза. Из коллекции музея иврейских евреев в России

придерживается того мнения, что *лилит* — это чертовка. Современные ученые предполагают, что такое понимание слова обусловлено переводом Танаха на арамейский язык (Таргум Онкелос I в. н. э.), в котором используется персидское слово *лиль*, «демон», во множественном числе *лили*. Очевидна преемственность еврейской

Лилит и Вавилонской ночной богини. Лилит считается колдуньей, *махшэйфэ*⁶, о которой говорится в заповеди «Ворожеи не оставляй в живых» (Исх. 22: 18). Эпизод казни 80 колдуний, описанный в Иерусалимском и Вавилонском Талмуде, иллюстрирует исполнение этой заповеди [Агада 1993: 201–202].

Подробная история Лилит, первой жены Адама, изложена в Алфавите Бен Сиры, аггадическом⁷ мидраше X в. Она не соглашается лежать снизу Адама во время полового акта и убегает от него к Самаэлю, царю чертей. С тех пор она всячески мстит роду человеческому: угрожает жизни рожениц, младенцев (в частности, она пьет их кровь)⁸ и одиноко спящих мужчин. Последних она соблазняет, обернувшись красавицей с длинными черными волосами, а утром убивает. На этом основывается талмудический запрет мужчинам спать в одиночестве, с которым отчасти связана и традиция ранних браков, и скорейшего обязательного вступления брак в случае развода или смерти супруги⁹:

⁶ Так на идише, т. е. в ашкеназской транскрипции древнееврейского. Современный иврит пользуется сефардской транскрипцией.

⁷ Мидраш разделяется на галахический и аггадический. Галахический мидраш занимается вопросами правильного соблюдения еврейского Закона (*галаха*), а аггадический раскрывает, дополняет и объясняет другие моменты Писания. Слово «агада» означает «история». Принято считать, что одна из ее функций — развлечение слушателя или читателя проповеди.

⁸ Лилит угрожает жизни тех младенцев, которые были зачаты с нарушением правил сексуального поведения, например, муж мысленно представлял себе красавицу во время полового акта с женой (этой красавицей является другая демоница, Наама) [Бадхен 2007: 48]. Жена может нарушить закон сексуального воздержания во время менструации и тем самым спровоцировать вмешательство Лилит в жизнь семьи. Первые две недели после начала менструации супругам запрещено прикасаться друг к другу и даже передавать друг другу предметы из рук в руки. В рассказе И. Л. Переца «Омраченная суббота» мать объясняет дочери значение этой заповеди: «Стоит твоему взгляду... упасть на то же место, где остановился его взгляд, твоему дыханию встретиться с его дыханием, — и все кончено. Лилит подхватит все это, помчится к престолу предвечного и раздаст там целое дело. Тотчас начнут умирать роженицы, гибнуть младенцы...» [Перец 1962: 75].

⁹ Эти предписания талмуда тщательно соблюдались в Восточной Европе. Например, в романе «Сярмарки» Шолом-Алейхем отмечает: «Арнольд из Подворок» был в городе своего рода героем. Во-первых, человек в летах — и холо-

Сказал р. Ханина: не следует мужчине спать одному. Всякий, кто спит в доме один, — им может овладеть лилита (ВТ Шаббат 1516).

Лилит является матерью чертей и духов не только от своего мужа Самаэля, но, возможно, и от самого первого человека Адама. Из Талмуда и мидрашей мы узнаем, что Адам, изгнанный из рая, предался раскаянию и сделался отшельником, *порешем* (букв. 'отделенный') на 130 лет, в течение которых он воздерживался от близости с Евой. В результате этого Адам стал добычей Лилит (мидраш Авкир, цит. по [Бадхен 2007: 41]) или же порождает «духов, чертей и *лилитов*» от «истечения семени» (ВТ Эрубин 186). Еврейская раввинистическая традиция не одобряет практику сексуального воздержания, что видно и по вышеприведенному высказыванию р. Ханины, и по реакции Всевышнего на поступок Адама, изложенной в мидраше Танхума:

Увидел это Святой, да Благословен Он, и сказал: Я создал мир не для чего иного, кроме как для того, чтобы люди плодились и размножались. Ибо сказано: «Не напрасно сотворил ее (землю); Он образовал ее для жительства» (Ис. 45: 18). Что сделал Бог? Вложил в сердце Адама восхищение перед Евой, он полюбил ее и родила она Сифа (Танхума, Берешит: 26¹⁰, цит. по [Каспина 2001]).

Таким образом, Адам сам виноват в том, что породил чертей, отказавшись выполнять заповедь «Плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1: 28), хотя это и было сделано им из лучших побуждений.

Хотя Лилит беспощадна к человеческим детям, к ней на воспитание нередко отправляются дети чертей и духов, рожденных *лилитами*, чертями и чертовками от людей [Бадхен 2007: 166]. Последние могут, в частности, беременеть от семени мужчины, пролитого в результате ночной поллюции [Бадхен 2007: 48] и даже просто от его греховного желания [Бадхен 2007: 167]. Хотя контакты с этими

стяк или вдовец, а может быть, и разведенный, но так или иначе — неженатый. А неженатый еврей — вообще редкое явление» [Шолом-Алейхем 1960: 445].

¹⁰ В цитатах из мидраша дается его название, еврейское название главы Торы, которую он комментирует, и раздел.

Ил. 2

Иллюстрация к рассказу «Добрая весть» [Sacher-Masoch 1888: 1]. Над изданием работали художники Gérardin, Alphonse Lévy, Emile Lévy, Henri Lévy, Edward Loevy, Schlesinger, Vogel, Worms.

Лилит изображена в западной живописной традиции в виде обнаженной женщины, со змеем-искусителем (Самаэлем), ей курится фимиами, т. е. совершается акт идолопоклонства. При этом красавица находится в окружении традиционных надписей на амулетах против Лилит: имена трех ангелов-защитников, патриархов и прамаатерей. Иллюстрация относится к описанию рождения героя в среде хасидов Садгорского ребе, в связи с чем весь дом увешивается амулетами против Лилит



чертями и не смертельны, и некоторые авторитеты даже не считают их грехом (Танхума, Берешит: 27, цит. по [Scholem 1965: 74]), мы снова убеждаемся в том, что именно грешные мысли жертвы (мужчины) делают его добычей нечистой силы.

В функции демонов сладострастия могут выступать и диббуки, духи умерших, по тем или иным причинам¹¹ не покинувшие землю.

¹¹ Например, несоблюдение родственниками умершего правил похорон или траура.

Если покойный был злодеем, то его неприкаянная душа может со временем превратиться в черта [Бадхен 2007: 201], но сам диббук не является чертом. Это часть нижней, животной души человека, которой после смерти не удалось соединиться с высшей, божественной душой.

Черти и духи обитают в деревьях и развалинах, поэтому туда не стоит заходить, даже чтобы помолиться (ВТ Брахот За).

Более поздняя каббалистическая литература, в частности ее основополагающий труд, книга Зогар («Сияние») XIII в. связывает с нечистой силой (*ситра ахра*) и *эрев рав*, «сброд» (Т Шмот, 12: 38) (в Синодальном переводе это «множество разноплеменных людей: Исх. 12: 38), египтян и других народов, которые присоединились к евреям во время исхода из Египта. Средневековый мидраш Танхума (Танхума, Шмот: 21) и Раши объявляют *эрев рав* повинными в грехе «золотого тельца», а также в Изгнании из Земли Израиля, отсрочке прихода Мессии и вообще во всех бедствиях еврейского народа¹². Мидраш Мехильта оценивает количество *эрев рав* от 1 200 000 до 2 600 000 мужчин (Мехильта, Бо¹³: 14), т. е. намного больше, чем Израильтян, которых вышло, как известно, 603 550 (Чис. 1: 46). Зогар полагает, что все эти инородцы были колдунами, матерью которых была не кто иная, как Лилит [Зогар, Пинхас: 327]¹⁴. Каббалистический мидраш XVII в. Ялкут Реувени объявляет отцом *эрев рав* Адама, прожившего 130 лет отдельно от жены¹⁵ (Ялкут Реувени: Шмот, Бо). В еврейской традиционной культуре неевреям вообще приписывалась магическая сила, так же, как и евреям в христианской культуре [Мизиш 1938: 164–167]. В традиционных источниках и сама нечистая сила может принимать облик нееврея: например, в сборнике респонсов (ответов на вопросы) р. Меира Бен-Гедальи из Люблина XVII в. описывается случай,

¹² Этот механизм несколько напоминает обвинения евреев христианами в распятии Христа. В то же время иудеи, безусловно, признают, что заслужили наказания Всевышнего.

¹³ Название недельной главы книги Шмот (Исход), которую комментирует мидраш (Шмот 10: 1 – 13: 16).

¹⁴ Цитаты из Зогара и мидрашей даются по энциклопедии.

¹⁵ Из этого можно косвенно заключить, что Адам давал свое семя именно Лилит, как утверждает мидраш Аквир, что, впрочем, не имеет принципиального значения.

когда черт овладевает женщиной, приняв сначала образ ее мужа, а затем шляхтича [Бадхен 2007: 169]. В сказке «Проданный грех» ведьма в образе помещицы соблазняет еврея [Райзе 2010: 132].

И. А. Перец; пореши

И. А. Перец был первым автором, проявившим интерес к еврейской демонологии в современной литературе на идише, которая зародилась во второй половине XIX в. Он изображает Лилит (на идише Лилис) в самом первом произведении, опубликованном им на идише, романтической поэме «Мониш» (1888). Лилит принимает вид златокудрой дочери «немца» (т. е. просвещенного еврея), Марии, и, заманив юного благочестивого талмудиста Мониша в развалины (место обитания чертей), заставляет его поклясться ей в вечной любви предметами еврейского религиозного культа: занавесом Торы, самой Торой и, наконец, святым непроизносимым именем Бога. В результате душа юноши попадает в ад. Для обычного европейского читателя подобная клятва в любви не представляет собой ничего необычного, она лишь свидетельствует о силе чувства героя. Именно поэтому критик Ш. Нигер понимает «Мониш» как поэму о сильной и чистой любви на еврейском фольклорном материале [Нигер 1952: 186]¹⁶. Выдающийся еврейский историк С. Дубнов улавливает трагизм происходящего и делает вывод о том, что Мария — христианка, и Мониш попадает в ад из-за того, что согласился креститься ради нее [Критикус 1889: 29]. Очевидно, его смущает отец-немец, белокурые волосы, совсем не характерные для Лилит, а также имя Мария. На наш взгляд, в поэме Перец показывает несовместимость ценностей романтической любви и еврейской традиции, представителем которой является Мониш¹⁷. Ведь предпочтение женщины Торе¹⁸ яв-

¹⁶ Советский литературовед Х. Ременик считает, что «идейное содержание» «Мониша» состоит в «праве на любовь в условиях затянувшегося средневековья и необходимости разорвать рамки аскетизма» [Ременик 1965: 142].

¹⁷ Подробнее об этом см. [Полонская 2012].

¹⁸ В иудаизме Тора обладает женской сущностью. Например, мужчин, которых в праздник Дарования Торы вызывают читать ее последний и первый разделы, называют «жених Торы» и «жених Берешит» (название первого раздела книги «Бытия»).

ляется богохульством, еврейский юноша должен сочетаться браком с той, на кого укажут ему родители, а не бросать к ногам девушки сомнительного поведения¹⁹ свои религиозные святыни.

Появление Лилит и других демонов и духов в произведениях Переца всегда связано с длительным периодом сексуального воздержания героев-мужчин, которых он называет аскетами, *порешами* («Глава псалмов», «Как исчезла лесная ешива», «Сон литовского меламеда», «Хелмский меламед», «Как *пореш* перестал быть *порешом*», «Не пожелай!»). Напомним, что именно такой образ жизни вел Адам, что также привело к нежелательным последствиям. Как и Адам, отшельники Переца полагают, что совершают богоугодное дело, не подозревая, что отдают себя в жертву нечистой силе. Нередко хасидский²⁰ рассказчик Переца таким образом выражает критику *порешей*-миснагедов²¹.

¹⁹ Мария осмеливается петь при всех, нарушая талмудический запрет на публичное пение женщин, «Голос женщины — срам» (ВТ Брахот 24а; Киддушин 70а). Мониш начинает учить талмуд на мелодии, услышанные от Марии. Мария — дочь «немца», поэтому, учитывая популярность немецкой культуры среди просвещенных польских евреев, можно предположить, что она поет популярные немецкие романсы. Таким образом, нечистая сила вооружается романтической культурой, чтобы сбить с пути благочестивого еврея.

²⁰ Хасидизм: направление в иудаизме, возникшее в первой половине XVIII в. Хасиды уделяют вере в Бога и эмоциональному настрою больше внимания, чем это было принято в ортодоксальном иудаизме, где степень близости к Богу определялась степенью учености. Хасиды популяризовали еврейскую мистику и видели в природе проявления Всевышнего. Противников хасидов, представителей раввинистического иудаизма, называют «миснагедами» (букв. «противниками»). Борьба хасидов и миснагедов разворачивалась в основном на территории Литвы, поэтому слово «литвак» является синонимом «миснагеда», даже если он и не проживает в Литве. Вера миснагеда более рациональна и основана на знании, а не на эмоциях. Перец воспитывался в семье просвещенных миснагедов.

²¹ Основатель хасидизма ребе Бааль-Шем-Тов действительно выступал против аскетизма, «от плоти своей не отрекайся» [Бешт 2010: 162]. При этом более поздний брацлавский хасидизм, например, был известен приверженностью аскезе. Воздержание брацлавских хасидов от выполнения супружеского долга описывает Дер Нистер в романе «Семья Машбер» (1935–1948). Таким образом, разделение хасидов и миснагедов по принципу отношения к аскезе было бы неправильным.

В рассказе «Глава псалмов» водонос-праведник, который не умеет даже правильно прочитать на иврите Псалмы, застаёт ученого *пореша* справляющим свадьбу с Лилит, разумеется, по еврейскому обряду²². Праведник разрубает невесту топором. В этом рассказе обыгрывается различие ценностных ориентиров хасидов и миснагедов: простой водонос²³ оказывается праведнее и ближе к Богу, чем ученый талмудист.

Уже название рассказа «Сон литовского меламеда» говорит о том, что его герой — миснагед, «холодный литвак», как пренебрежительно говорили хасиды. Неприятный рассказчику герой работает учителем (меламедом) сына еврея-арендатора в глухой деревне²⁴, и поэтому долгое время не возвращается домой в местечко, к семье. Он глубоко погружен в изучение талмуда и не хочет ни на секунду оторваться от него, особенно он строг по части женщин, с «женщиной и слова не скажет» [Перец 1925, 10: 262]²⁵. Арендаторша насильно заставляет литвака поехать к жене и отправляет его с кучером Янеком (поляком) через лес. По дороге литвак старается не отвлекаться от книги и не слушать нееврейскую песенку Янека, но телега внезапно подпрыгивает и литвак, помимо своей воли, видит лес и дерево, что

²² В частности, *пореш* исполняет религиозный субботний гимн «Приди, возлюбленный!». Этот рассказ может быть вдохновлен притчей о Бааль-Шеме «Как в синагоге на женской половине завелись два беса». Похотливые мысли кантора во время молитвы и ответная реакция на них женского отделения синагоги породили двух демонов, мужского и женского, которые поселились в женском отделении синагоги (на втором этаже). Наставник общины р. Хаим изгнал их оттуда, и они стали являться двум его дочерям и испортили их «внутренности». Являясь им по ночам, демоны передразнивали Бааль-Шема, поющего гимн «Приди, возлюбленный!» [Бешт 2010: 236].

²³ Среди прочих сверхъестественных способностей водонос, обезвредивший Лилит, различал по запаху степень праведности и учености ешиботника.

²⁴ Это значит, что меламед, как и арендатор, живут среди неевреев.

²⁵ Меламед следует повелению трактата Авот (ВТ Авот 1: 5): «Не умножай разговоров с женой, даже с собственной, а с чужой — тем более. Отсюда изречение мудрецов: Много беседующий с женщинами причиняет себе вред, отвлекается от Торы. Конец его — удел в аду» [Авот 1990: 26].

С другой стороны, следует отметить, что именно хасиды отличались (и отличаются) особенной строгостью в отношении женщин. Самые благочестивые из них старались не смотреть на женщин и не называть жен по имени. Эти описания можно найти и в рассказах самого Переца.

вызывает в нем бурную эмоциональную реакцию: «Как прекрасно дерево сие», цитирует он трактат Авот 3: 7 (ВТ) [Перец 1925, 10: 266]. Однако, спохватившись, кричит 2 раза: «Колдовство! Колдовство! (*кишеф*)» [Там же]. Дело в том, что тот же трактат Авот содержит строгое предостережение от подобной реакции на красоту природы во время изучения Торы:

Кто путешествует и повторяет (свой урок) и, прерывая учение свое, говорит: Как прекрасно это дерево! Как прекрасно это поле! — тому Писание вменяет это, как если бы он провинился головой своей [Авот 2011: 38].

Затем «из деревьев» [Перец 1925, 10: 266] (мы помним, где живут черти) появляется корчмарка нееврейка Марта и проявляет неожиданный интерес к герою: она поселяет его в отдельной комнате своей корчмы, предоставляет для него кошерное питание, велит построить во дворе корчмы шалаш, чтобы он мог соблюсти заповедь праздника Кушцей.

Я не изнасилую тебя, Боже сохрани! Ну, а коли разок согрешим — так ведь у тебя заслуги перед Торой! Они искупят...
И она улыбается и гладит его по лицу:
— Кошерное будешь кушать, молочное, хлеб из города²⁶... Ты сиди себе и учи... сиди и учи. Никто сюда не зайдет, никто не узнает... Только Тора и ты [Перец 1925, 10: 269].

Марта говорит на идише, демонстрирует знание всех деталей еврейского быта²⁷ и даже понимает, что ей не следует сидеть в ритуальном шалаше вместе с меламедом, как нееврейке. Литвак восхищен ее добродетелями и знанием Закона и подумывает о том, чтобы

²⁶ По законам кашрута, в которых Марта прекрасно ориентируется, еврей не может есть хлеб, испеченный без раввинского надзора. Поэтому она посылает за хлебом в город в еврейскую булочную.

²⁷ Например, Марта понимает, что не сможет накормить возлюбленного мясом из-за закона «мясо, исчезнувшее из виду» (Шулхан Арух, Йоре Деа: 64,1), по которому запрещается есть мясо, оставленное на какое-то время без еврейского надзора [Перец 1925, 10: 272].

сделать ее прозелиткой, видимо, забыв о жене и шестерых детях [Перец 1925, 10: 273]. Лишь на седьмой день праздника Кушей, в день Гошана Раба, меламед замечает, что у него нет тени, как у человека, который скоро умрет, как и было сказано в трактате Авот. Тут он возвращается к мысли о «колдовстве» и *клипе*²⁸ [Там же: 275] и понимает, что попал в лапы к колдунье, *махшэйфэ* [Там же: 277]. Вооружившись топором, герой взбирается вверх по приставной лестнице, чтобы убить ведьму, в которой по косвенным признакам можно узнать саму Лилит. Но лестница падает — меламед просыпается от того, что вывалился из телеги. В результате происшедшего меламед дает обет, где бы он ни учил детей, все же приезжать к жене и детям на Пасху [Там же: 279]²⁹. Таким образом, и рассказчик, и Перец, и арендарша, которая буквально выпроводила учителя к жене, и даже сам «холодный литвак» осознают опасность сексуального воздержания и считают его причиной нападения *клипы*. В то же время и аскетизм меламеда строго вписывается в еврейскую традицию и, можно сказать, что он наказан за то, что послушал женщину (жену арендатора³⁰) и отвлекся от изучения Торы, обратив внимание на красоту природы.

Похожее понимание практики иудаизма демонстрируют и *пореш* из рассказа Переца «Как исчезла лесная ешива». «Давным-давно», начинает писатель свой рассказ, в глухом лесу существовала ешива *порешей*, отделенная от мира каббалистической оградой из Имени. Даже птички в этом лесу не пели, «чтобы не мешать им в учении» [Перец 1944, 14: 149–150]. Каким-то чудом простому портному

²⁸ Помимо каббалистического понимания (нечистая сила), слово «клипа» на идише может означать просто «ведьма» или употребляться как ругательство по отношению к сварливой женщине.

²⁹ Возможно, рассказчик несколько иронизирует по поводу литвака, которому достаточно близости с женой всего один раз в год, чтобы избавиться от греховных мыслей. Напомним, что Марта также обещала «не насиловать» его, что звучит на идише особенно смешно, так как глагол «манс зайн» имеет корень «ман», мужчина, и не предполагает возможности изнасилования мужчины женщиной [Перец 1925, 10: 269].

³⁰ Арендаторша не только насильно отослала его домой, но и порекомендовала ему обратить внимание на красоту осеннего леса [Перец 1925, 10: 264], что он в итоге и сделал.

(вероятно, это был сам пророк Илия) удается проникнуть в ешиву, где он рассказывает о грехах города и призывает отшельников помочь горожанам вернуться на истинный путь. Глава ешивы пускается в путь в основном «с закрытыми глазами», в дороге он повторяет наизусть законы построения Шалаша (ВТ Сукка), делает все возможное, чтобы не слушать пения птиц, и всего один раз «посторонней мысли» «насильно» удается проникнуть в его голову, в результате чего он наказывается тем, что ударяется лбом в дерево [Перец 1944, 14: 154]³¹. В городе герой попадает в харчевню, где женщины и мужчины пьют, курят, сквернословят и едят некошерную пищу. «Мерзкие бесстыдницы (*хиуфэс*) с паскудством наружу» разносят пиво и вино. Фокусник смешит народ, потом выносят ящик, к которому подходит *хиуфэ* в ослепительно белом саване и стучит по ящику длинными пальцами. В ответ из ящика гремят голоса «чертей и духов», а иногда что-то воет, «как будто душа просит исправления³²» [Там же: 156]. Скорее всего, это диббук. Зогар называет термином *хиуфэ* саму Лилит (Зогар, Пинхас: 281), упоминание других видов нечистой силы наряду с *хиуфэ* приводит к мысли о том, что под *хиуфэ* подразумевается именно она. «Коддовство», — понимает глава ешивы и собирается встать на скамейку, чтобы произнести проповедь [Перец 1944, 14: 157], но скамейка падает, а утешать старика после падения бросается одна из *хиуфэс*:

И глава ешивы заливается плачем: И она подошла и подняла меня, и погладила по лицу паскудными пальцами и спросила меня паскудно-певучим соловьиным голоском, не ушиб ли я себе чего, не дай Бог, и что у меня красивая борода и что она любит старых. И она меня осквернила, Господи помилуй! [Перец 1944, 14: 157]

³¹ Эти события описываются самим героем. Мы, разумеется, понимаем, что глава ешивы врезался в дерево, потому что шел с закрытыми глазами, боясь отвлекаться от учения. Напомним, что в похожей ситуации в дороге был и литовский меламед, к тому же в его истории также фигурирует ритуальный шалаш.

³² Исправление (*тикуи*) — одно из ключевых понятий дурианской каббалы XVI в. и хасидизма. Согласно хасидским представлениям, праведник обладает уникальной способностью исправлять души живых и мертвых, что ускоряет процесс восстановления целостности мироздания.

На следующее утро после этого признания, все ешиботники сбегают из ешивы в город, оставив главу ешивы в одиночестве. Таким образом и исчезает лесная ешива.

Обратим внимание на структурное сходство «Сна литовского Меламеда» и «Как исчезла лесная ешива»: в обоих рассказах фигурируют праздник Кущей (шалаш), опасности в дороге, связанные с деревом, красотой природы и музыкой (гойские песенки Янека или пение птиц, певучий голос). Сознательное игнорирование внешнего мира ради соблюдения законов Торы, как их понимают ученые герои, делает их легкой добычей *клипы*; столкновение с внешним миром символизируется ударом или толчком: меламед замечает дерево, подпрыгнув на телеге, а в конце рассказа падает с телеги, глава ешивы набивает о дерево шишку, а затем падает со скамейки. Оба героя немужественны и непривлекательны, антипатичны самому рассказчику. Кажется, оба полностью заслужили свое наказание, и нечистая сила хорошо выполнила свою работу.

В рассказе «Как *пореш* перестал быть *порешом*» соблазнителем героя выступает уже не Лилит, а маленький подвижный зеленый человечек с хвостиком, на куриных ножках, который вылезает изо рта молодого *пореша*. Он называет себя «мыслью» героя [Перец 1925, 7: 191]³³, растет и краснеет на протяжении рассказа. Внешность человечка напоминает чертика (куриные лапки), но, с другой стороны, по Зогару *лиллитам* нужно именно желание мужчины, а не его семя. И они даже могут родить от него детей [Бадхен 2007: 167]. Человечек всячески провоцирует героя на греховные мысли в отношении дочери синагогального служки Брайны, т. е. выполняет функцию духа соблазна. Герой собирается зарезать жениха Брайны, но все происходящее оказывается сном (как и в «Сне литовского меламеда»). Проснувшись, *пореш* собирает вещи и уходит из синагоги «домой или в мир» [Перец 1944, 7: 197], т. е., вероятно, решает завершить учебу и жениться на Брайне.

³³ Ср. «постороннюю мысль», которая «насиленно» проникает в голову главы ешивы на пути в город в рассказе «Как исчезла лесная ешива» [Перец 1944, 14: 154]. В рассказе «Как *пореш* перестал быть *порешом*» греховная мысль уже становится зеленым человечком.

И. Л. Перец: неевреи

В ряде случаев появление нечистой силы в рассказах Переца связано с порочной страстью евреев и неевреев (вспомним корчмарку Марту из «Сна литовского меламеда»). В символическом рассказе «Чудес не случилось» герой противопоставляет зловредную Лилит с дочерьми и нееврейку Далиду, которые отрезали его золотые кудри, добродетельной еврейской Суламифи, которая должна его спасти [Перец 1925, 4: 238–255]. Следует оговориться, что Лилит в еврейской народной культуре и литературе на идише воспринимается скорее как еврейка, хотя формально это и не так, ведь Лилит сотворена до разделения народов. В поэме выдающегося еврейского фольклориста С. Ан-ского (псевдоним Ш. Раппопорт) «Ас-модей», написанной тем же размером, что и «Мониш» Переца, Лилит соблазняет праведник: в результате она надевает головной убор замужней женщины, отдает всю себя воспитанию сирот (мы помним, что за детки направляются к ней на воспитание, хотя Ан-ский дипломатично умалчивает об этом) и проводит ночи за чтением женских молитв на идише (*тхинес*) в верхнем (женском) этаже синагоги. Возможно, восприятие Лилит как еврейского демона обуславливает то, что Марта так сведуща в еврейском Законе³⁴. О происхождении *хиуфе*, которая соблазняет главу ешивы, судить сложно, но, вероятно, он находится в еврейской харчевне, раз некошерная пища вызывает его возмущение.

В рассказе «Фартук» диббук вселяется в двух еврейских девушек (в разных поколениях) и провоцирует их контакты с неевреями, которые весело поют и танцуют на берегу реки. В более ранней истории девушка, разумеется, под влиянием диббука, как кажется рассказчику, изъявляет необъяснимое желание выйти замуж за крестьянского парня и креститься. Это приводит к жестокой драке между евреями и неевреями, а впоследствии девушку находят в реке с камнем на шее. Утопленница, в свою очередь, становится диббуком и расхаживает по местечку в белом саване:

³⁴ Лурианская каббала открывает нам, что Лилит может принимать облик царицы Савской [Шодем 1997: 203], т. е. нееврейки, но в то же время сама пра-матерь Лея в представлении лурианской каббалы является «очищением» (улучшенной и исправленной версией) Лилит [Либес 1996: 297].

Глаза горят как головни, черные волосы разметаны по белому савану и скребется ногтями в дверь и стонет: папочка! Мамочка! А потом подходит к окну и скребется в ставни: папочка! Мамочка! [Перец 1925, 10: 237]

Именно этот диббук входит в рот Сореле, когда та забывает однажды надеть фартук. Сореле начинает безумно петь и танцевать и направляется к гоям на берег реки. Мать забирает ее оттуда и приводит к цадику (хасидскому лидеру), который изгоняет диббука, но, к сожалению, в результате этой операции погибает и сама Сореле. Начало истории содержит призыв мужчинам и женщинам носить еврейскую одежду: пояс для мужчин и фартук для женщин, чтобы уберечься «от диббуков, Лилит и дурного глаза» [Перец 1925, 10: 229].

Появление нечистой силы в связи с историями о непреодолимой страсти между евреями и неевреями (а таких историй у Переца очень много) закономерно. С одной стороны, в источниках нечистая сила действительно может принимать нееврейский облик, но, с другой, для Переца это связано с новизной концепции романтической любви и ее чуждостью еврейской традиционной культуре (как и традиционной культуре вообще). То, что в рассказе «Фартук» народный рассказчик объясняет при помощи нечистой силы, просвещенный читатель понимает по-другому: Сореле не хотела выходить замуж за богатого вдовца с пятью детьми, но ни мать, ни жених не могли понять ее слез. Возможно, также, что у нее, как и у безымянной девушки, ставшей диббуком, на берегу уже был христианский возлюбленный.

В «Моих воспоминаниях», которые Перец пишет незадолго до смерти в 1913 г., он называет Монишем себя, а в роли соблазнительницы Марии / Лилит выступает светская библиотека на европейских языках, с которой он тайно познакомился в родном городе Замостье. Именно там он прочел французскую романтическую литературу (Дюма, Сю, Гюго) в переводе на польский. «Никто из вошедших к ней не возвращается», — пишет он о своих чувствах во время первого посещения библиотеки [Перец 1944, 18: 118]. Это цитата из Книги Притч (2: 18), где речь идет о «чужой жене». Таким образом, связь с чужой культурой воспринимается Перцем,

как запретная сексуальная связь³⁵. Главу о посещении библиотеки он называет «их синагога» и затем еще раз повторяет метафору «гойской синагоги» [Перец 1944, 18: 118, 119]. Т. е. чтение нееврейской литературы представляется автобиографическому герою изменой иудаизму. Действительно, в результате влияния идей просвещения Перец постепенно перестает соблюдать еврейские обряды и теряет веру. Сам факт писательства уже ставит Переца во внешнюю позицию по отношению к традиционному еврейскому укладу, которым живет его народ. В данном культурном контексте ошибка С. Дубнова (который, напомним, решил, что героиня поэмы Переца Мария-Лилит — нееврейка, заставившая талмудиста креститься) не случайна. Кроме того, Лилит в еврейской традиции всегда брюнетка, а у Лилит-Марии Переца «золотые волосы», как у Лорелеи или Летавицы из славянской мифологии. Цвет волос, отец-немец из Данцига (Гданьска) и песни, которые поет красавица (еврейской женщине запрещено петь в присутствии мужчин) — все это маркеры чужой культуры.

Тема нееврейских красавиц (чужой культуры) настолько волнует писателя, что он даже создает собственный мидраш на тему *эрев рав*. В речи «О еврейской литературе» Перец, опасаясь влияния западной литературы на еврейскую, заявляет:

Эрев рав, чужестранные жены, в особенности редкие красавицы,
не оставили следов в еврейской крови [Перец 1925, 16: 254].

Таким образом, писатель полагает, что из Египта с евреями вышли не (или не только) мужчины-колдуны, но и красавицы³⁶.

³⁵ Иудаизм связывает нарушение сексуальных запретов с идолопоклонством. В качестве самого общеизвестного источника этой идеи можно привести мидраш (Хасифри, Бемидбар: 115), в котором объясняется стих из книги Чисел (Бемидбар) 15: 39: «и не ходили вслед сердца вашего и очей ваших, которые влекут вас к блудодействию», где «влечения сердца» понимаются, как служение чужим богам, а «глаза» — как запретные сексуальные вожеления. Еврейский философ XIII в. Маймонид повторяет это толкование в трактате Авода Зара 2: 3.

³⁶ Эта идея противоречит известным мидрашам на эту тему: во-первых, женщины не были повинны в грехе золотого тельца (Мидраш Раба, Бемидбар, 21: 10), а грех этот совершил, как мы знаем, именно *эрев рав*.

Телесность неевреев

Не случайно представители другой культуры выступают носителями сексуальности в произведениях еврейских писателей (не только Переца³⁷), которым собственная, еврейская культура кажется аскетической, буквально лишенной телесности, или «этого мира», *ой-лемазе*, как говорят на идише. Например, в статье «А руки — руки Исавовы», посвященной русско-еврейской прессе, Перец рисует архетипического «еврейского мечтателя» — огромная голова в небе, огромные глаза, впалые щеки, хилое тело и почти без рук [Перец 1925, II: 39]. Название статьи — фраза, которую произносит слепой Исаак (Быт. 27: 22), когда Иаков-Израиль (т. е. символ народа Израиля) притворяется его братом Исавом, надев на руки шкуры, чтобы получить благословение отца. Мужественный, жестокий, «плотский» и деятельный (руки) охотник Исав для еврейской культуры данного периода символизирует христианство. В «Моих воспоминаниях» Перец говорит о собственной еврейской бестелесности и противопоставляет ее земной красоте, воплощенной в женщинах, цветах и музыке³⁸ нееврейского «инженерного сада»:

Создание, в мозгу которого витают пахучие запахи... мандрагор, горы ливанской, «нарцисса Саронского», «лилии долин», а к телесным ноздрям еще не поднес ни один живой цветок. <...> Жены инженеров из закрытого сада за городом приходят иногда в город в белых платьях, выложенных маленькими, маленькими цветочками, и гуляют в замке, — я забираюсь туда моим детским или юношеским носом...

Во-вторых, *эрев рав* брал в жены женщин из колена Симеона, а значит, это были именно мужчины (Зогар, Пинхас: 469). С другой стороны, мудрецы обычно находят дополнительный мидраш, чтобы разрешить противоречие в мидрашах.

³⁷ Это явление характерно не только для литературы на идише, но и для всех еврейских литератур. Вспомним, например, Бабеля («Мой первый гононар», «Отец» и т. д.). Сложно назвать хотя бы один роман И. Б. Зингера, герой которого не вступал бы в связь с нееврейкой. У Бердичевского в рассказе «Два стана» (1900) мы насчитали шесть связей евреев с нееврейками. Рассказ написан на иврите, но Бердичевский писал и на идише.

³⁸ О музыке «инженерного сада» подробнее см. [Полонская 2012].

А к чему? Разве мне нужен этот мир? Ведь я чистый, добросердечный ребенок, следующий «обязанностям сердца»³⁹, счастье для которого — отказаться, отдать свою еду... [Перец 1944, 18: 34–36]

Мысль Переца о телесности христиан, их укорененности в «этом мире» прослеживается и в произведениях, где фигурирует нечистая сила. Герой рассказа «Не пожелай» — праведник *пореш* — испытал мучительную кончину, «не про вас будет подумано»:

Тело не хотело выпускать душу и идти в темную могилу. Тело заявляло: но я же еще и не жило! У меня не было моей части жизни! И каждый член боролся с ангелом смерти. Сердце говорило: я еще ничего не чувствовало! Глаза: мы ничего не видели! Руки: что у нас было? Ноги: куда мы ходили? [Перец 1944, 1: 84–85]

В последний момент жизни несчастный завидует тем, у кого была или кому суждена легкая смерть, и преступает заповедь «Не пожелай» (Исх. 20: 17):

Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего.

В результате его душа перевоплощается⁴⁰ в новое тело, чтобы искупить этот грех. Учитывая большие заслуги в прошлой жизни, ангелы даруют новому воплощению праведника, которого теперь зовут реб Зайнвале, легкую, счастливую и богатую жизнь и надеются, что на этот раз ему нечего будет желать. Но хромой черт приходит к нему под видом субботнего гостя и заводит талмудический спор. Реб Зайнвале не удается победить в споре, хотя он чувствует, что

³⁹ Название книги еврейского философа XI в. Бахьи Бен Пакуды, посвященной воспитанию моральных качеств еврея.

⁴⁰ Представление о перевоплощении душ возникает в лурианской каббале и разделяется хасидизмом.

прав: он выходит освежиться и обдумать свои ответные аргументы на улицу и какое-то время идет пешком. Замерзнув, герой заходит в ободранную задымленную нееврейскую корчму с выбитыми окнами, полную пьяных матерящихся мужиков (неевреев):

Усталый и замерзший, он хочет подойти, погреться, но видит, что все места у печки заняты. Кругом сидят полупьяные мужики с кружкой водки в одной руке и селедкой или соленым огурцом в другой. И они пьют себе, и лица у них горят, и глаза у них сияют от счастья и любви, и то и дело один нагибается к другому, и они целуются, плачут от большой любви, и опять пьют и снова закусывают... И тогда реб Зайнвале, который знал талмуд лучше раввина, пел красивее кантора, читал Тору лучше литовского меламеда, имел самый красивый дом, жену-праведницу, прекрасных детей... который был лучшим советчиком, самым честным судьей и самым щедрым благотворителем, тогда реб Зайнвале не удержался... тогда реб Зайнвале в глубине души позавидовал каждому из мужиков, которые сидели у печки, пили вино из кружек, закусывали селедкой или огурцом и матерно ругались... И начался новый ряд перевоплощений [Перец 1944, 1: 89–90].

Заметим, что эпизод в корчме напоминает ситуацию, в которой оказался глава ешивы, а ученость героя, которая не помогла ему преодолеть искушение, сравнивается с познаниями литовского меламеда.

Бестелесность евреев: гетто как монастырь

Советские исследователи обычно писали, что в подобных рассказах Перец выражал протест против «феодално-средневекового мракобесия» [Рубина 1962: 9] отсталой еврейской среды, ложно направляемой духовенством, представителями которого являются *порешы*. Они, безусловно, правы в том, что религиозный уклад местечковых евреев, как хасидов, так и миснагедов представлялся И. А. Перцу и многим другим еврейским писателям чем-то вроде

средневекового католического монастыря в изображении романтиков⁴¹. Тут же возникают и черти, и прекрасные ведьмы с плотскими искушениями. Однако вопрос, насколько это соответствовало действительности, остается открытым [Полонская 2012]. У Перца связь иудаизма с католицизмом и христианской аскезой можно проследить даже на уровне литературных заимствований: в 1894 г. он делает стихотворную переделку «Песни ночных сторожей» Шамиссо, механически заменяя критику иезуитов критикой «набожных раввинов», которые «гасят» любой «огонек» «в мозгу и

⁴¹ Философ-марксист Л. Ортодокс (псевдоним Аксельрод) в том же ключе описывает религиозные представления своей еврейской бабушки в статье «Господин Бердяев и моя бабушка» (1912). Бердяев в статье «Национализм и антисемитизм перед судом христианского сознания» (1912) обвиняет евреев в приверженности социал-демократии и объясняет это ее близостью иудаизму, отвергнувшему «подлинного Мессию» ради «мессии — земного царя и земного блаженства без искупительной жертвы» [Бердяев 1912: 136]. Аксельрод приводит в ответ аналогичное мнение своей бабушки о христианах: «Христиане-идолопоклонники заботятся больше всего о своем теле, а еврей думает больше всего о боге и о своей душе. <...> Лучше больной еврей, чем здоровый христианин». «Храня аскетические традиции старого еврейства, моя бабушка строго осуждала христианский мир за его погоню за материальными наслаждениями», — добавляет она [Аксельрод 2008]. В статье Бердяев также пишет о «эротических, страстных» отношениях еврейского народа и Бога [Бердяев 1912: 135]. Это действительно соответствует еврейским представлениям о народе Израиля как «жене» Бога Израиля, которые отражаются в молитвах, ритуалах, занимают ключевое место в еврейской мистике. Л. Аксельрод с гневом отвергает эту идею, снова прибегая к мнению своей бабушки: «Действительно религиозная, воспитанная в старых формах еврейской семьи, моя бабушка была женщиной благонравной и не имела — я уверена в этом — даже и понятия об эротических, чувственных извращениях. Поэтому бог в ее представлении был величественный, старый, мудрый еврей, доподлинный аскет, чуждый человеческих слабостей и низменных земных страстей» [Аксельрод 2008]. На примере этой статьи видно, что в пылу спора Аксельрод бьет врага его же оружием, так как она в такой же степени далека от традиционного иудаизма, как и ее оппонент, ценности которого ей ближе и понятнее. Нам представляется, что, как и романтическое Средневековье, это «непорочное» в христианском понимании слова местечко, в котором Аксельрод поселяет свою бабушку, было искусственной конструкцией еврейской интеллигенции, отошедшей от религии (подробнее см. [Полонская 2012]).

сердце» [Перец 1947, 1: 139]. Еще интереснее в этом отношении рассказ «Как исчезла лесная ешива», который озаглавлен как «переработка» и является переделкой замечательного рассказа А. П. Чехова «Без заглавия». У Чехова речь идет об удаленном монастыре V в. н. э., монахи которого ведут строгий отшельнический образ жизни, но после возвращения настоятеля монастыря из города и его обличения городского разврата коллективно покидают монастырь, чтобы вкусить запретных мирских усад. Перец воспроизводит эту ситуацию на примере лесной ешивы порешей-каббалистов и вводит в рассказ нечистую силу, которой не было у Чехова. Нам неизвестны примеры существования ешив порешей, но, даже если они и существовали, подчеркнем еще раз, что безбрачие в любом случае не вписывается в рамки основных направлений иудаизма⁴². Таким образом, если в этих и других рассказах Перец и критикует существовавшую на тот момент практику иудаизма, прибегая для этого даже к таким странным, на первый взгляд, параллелям, как ешива и монастырь, стоит отметить, что делает он это именно с позиций иудаизма, исходя из традиционного еврейского представления о вреде и опасности сексуального воздержания. В то же время похожие мысли уже высказывались Фрейдом и были вполне в духе времени Переца⁴³.

У евреев нет поэзии

Стереотип о том, что «еврейский народ лишен чувства природы, простоты, любви и поэзии» [Номберг 1924: 192] был глубоко укоренен не только в сознании неевреев, но и первых представителей еврейской интеллигенции. Именно поэтому немецкие романы, нееврейские песенки, веселые танцы, птичьи трели, красота природы и женская красота выступают агентами греха в представлении малосимпатичных *порешей* и других героев Переца (например, «Благочестивый кот»,

⁴² Например, в рассказе «Песеде, дочь ребе» Шолом-Алейхем настаивает на приверженности евреев семейным ценностям, используя именно образ монастыря: «Нет такой девушки на свете, которой бы не встретился суженый. Вы ведь знаете, еврейских монастырей нет» [Шолом-Алейхем 1960: 497].

⁴³ Тема близости фрейдистского и традиционного еврейского понимания сексуальности заслуживает отдельного рассмотрения.

«Иностранная птица» и т. д.)⁴⁴. Таким образом, романтизм может оказаться не только на стороне неевреев, но и самой нечистой силы. В пример можно привести рассказы Переца «Почему говорят: “Играет, как черт!”» и «Весь год пьян — в Пурим трезв», которые являются иллюстрациями соответствующих поговорок на идише. Герой «фантазии» «Почему говорят: “Играет, как черт!”» скрипач, тайно влюбленный в девушку. Его не понимает ни народ, ни возлюбленная, ни жена. Музыкант перестает играть, чахнет, заболевает от любви, но все, разумеется, объясняют его состояние воздействием диббука. Лишь иногда, «в лунную полночь», он берет со стены скрипку и начинает играть прекрасные мелодии⁴⁵. Тогда-то и говорят: «Играет, как черт» [Перец 1912: 305]. Значит именно «диббук», или «черт», который «сидит» «в скрипке», или же в самом «парне» производит чудесные звуки⁴⁶. Таким образом, с одной стороны, Перец утверждает полное отсутствие представлений о прекрасном и любви в своем народе (ведь никто не понимает музыканта), а с другой стороны, самим названием рассказа, в котором содержится народная поговорка, укореняет в языке романтическую идею о неразделенной любви как стимуле искусства. Подобную романтизацию народных представлений о нечистой силе можно проследить и в знаменитой фольклорной пьесе С. Ан-ского «Меж Двух миров» (1914–1917), позднее озаглавленной «Диббук»⁴⁷: дух умершего ешиботника-каббалиста, который предался нечистой силе, вселяется в любимую им девушку накануне ее свадьбы с другим⁴⁸. После изгнания диббука девушка умирает, как и в «Фартуке» Переца.

⁴⁴ С другой стороны, восторженное хасидское отношение к природе и музыке, в том числе и нееврейской, также нашло отражение в произведениях Переца («Превращение мелодии», «Между двух гор» и т. д.).

⁴⁵ Перец использует талмудическую легенду о царе Давиде, *кино́р* (впоследствии так стали называть скрипку) которого начинал сам звучать в полночь и будил его для молитвы (ВТ Брахот 5а).

⁴⁶ «Черт сидит в его скрипке», «черт сидит в парне» [Перец 1912: 304, 305].

⁴⁷ Как и многие другие свои произведения, Ан-ский написал пьесу сначала на русском, а затем сделал перевод на идиш.

⁴⁸ Стоит отметить, что в отличие от обычного романтического сюжета, как, например, в стихотворениях «Старинная песня», «Горный голос» и «Гре-надеры» Г. Гейне, герои Ан-ского были предназначены друг другу их отцами еще до рождения, но один из них нарушил договор.

Противоречие романтических ценностей и еврейской традиции еще интереснее показано Перецем в рассказе «Весь год пьян — в Пурим трезв». Так на идише говорят о человеке, который делает все наоборот, ведь в праздник Пурим принято напиваться допьяна. Писатель утверждает, что эта поговорка связана с памятью некоего каббалиста из Цфата XVI в. (это место и время возникновения лурианской каббалы), который настолько сильно любил свою жену, что думал, что «одно солнце в небе, и одна женщина в мире — его жена» [Перец 1944, 1: 164]. Овдовев, герой не желает снова жениться и становится *порешем*. Неудивительно, что через какое-то время в каморке *пореша* появляется симпатичный индюк с улыбкой жены (напомним, что Лилит — птицеобразное существо), и *пореш* очень привязывается к нему. После пуримского театрального представления⁴⁹, которое «взбудоражило его кровь» [Там же: 167], *пореш* «затосковал» по индюку и, вернувшись домой, застал его уже в образе царицы Савской (кстати, нееврейки). Наутро его находят в болоте еле живым, и с тех пор он начинает пить [Там же: 168]. Основатель лурианской каббалы реб Хаим Виталь собственной персоной разоблачает Лилит⁵⁰ и спасает жизнь *пореша*:

И реб Хаим Виталь сказал, что это (что *пореш* пьет. — А. П.) от большой тоски по царице Савской: когда он выпьет — он ее видит, и надо позволять ему пить весь год, но только не в Пурим, потому что в Пурим у нее будет над ним большая власть. И от этого и пошла пословица «Весь год пьян — в Пурим трезв» [Перец 1944, 1: 168].

Европейский читатель того времени, в отличие от традиционного рассказчика этой истории, скорее пожелал бы герою умереть после бурной ночи любви с Клеопатрой-Лилит, чем тихо умирать от алкоголизма. Такова, например, идея «Сильфиды» Одоевского

⁴⁹ Театральные представления считаются греховным развлечением. Только в Пурим принято разыгрывать события свитка Эсфирь, которым посвящен праздник. Разумеется, на сцену выходят только мужчины.

⁵⁰ Идея о том, что царица Савская является воплощением Лилит, действительно принадлежит именно лурианской каббале [Шодем 1997: 203].

и множества других романтических произведений о роковых, часто вампирических и потусторонних возлюбленных. Однако, с точки зрения еврейской традиционной морали, жизнь человека ценнее его любви к женщине. Обратим внимание на причину соблазна *пореша*: он не хочет жениться после смерти первой жены. Это в высшей степени достойное поведение с точки зрения европейского читателя (верность единственной возлюбленной и т. п.) не соответствует еврейской традиционной практике. Само романтическое, т. е. индивидуальное чувство *пореша* к жене, «одно солнце в небе, и одна женщина в мире — его жена» [Перец 1944, 1: 164], которое и приводит его к долгому и опасному вдовству, не является нормативным для традиционной культуры, в том числе и еврейской⁵¹. Перец, как романтик, разумеется, выступает на стороне *пореша*⁵², но, несмотря на это, ему удастся «объективно» передать видение событий традиционным рассказчиком.

⁵¹ Например, ученик Бешта, магид из Межерича, приводит слова основателя хасидизма: «И возлюбит он жену свою не более, чем возлюблен ему *тфиллин* (молитвенная принадлежность. — *А. П.*) его, необходимый для исполнения заповеди Господней, и да не устремит он к ней помыслов своих. Это подобно человеку, который нуждается в кобыле, чтобы ежедневно добираться до базара, ибо иначе не сможет он достичь его. Что же ему теперь вспылать страстью к этой кобыле? Есть в этом глупость великая. Так же и человек в мире сем нуждается в жене, чтобы исправно служить Творцу (т. е. прежде всего исполнить заповедь: “Плодитесь и размножайтесь”. — прим. Эстер Яглом) и удостоиться мира Грядущего, но если пренебрежет он задачами своими и увлечется ею, станет это великой глупостью» (Дов Бер из Межерича. Свет правды. 206: 73. Пер. с иврита Эстер Яглом). Мы благодарим Эстер Яглом за предоставленный перевод.

⁵² Тема романтического вдовца более подробно разработана Перцем в рассказе «Раз говорят “спятил” — верь!», который иллюстрирует соответствующую поговорку. Наивный рассказчик не может понять поведения своего друга, который упорно не желает жениться после смерти жены, он теряет из-за этого любимую работу меламеда, а когда его насильно женят, сбегает от состоятельной супруги, но снова возвращается в местечко, чтобы быть ближе к кладбищу, где находится могила возлюбленной. Он даже не выбрасывает вещи покойной. Разумеется, это поведение не находит понимания у рассказчика, из чего он заключает, что героя справедливо прозвали сумасшедшим: «Раз говорят “спятил” — верь!» [Перец 1962: 163].

И.А. Перец: выводы

В ходе исследования мы убедились, что облик и поведение нечистой силы у Переца находятся в строгом соответствии с еврейской традицией, даже если на первый взгляд его произведения выражают фрейдистские идеи.

«Бестелесные» отшельники являются объектом издевок в большинстве произведений Переца. Однако это объясняется не преклонением перед половым инстинктом в стиле модного в то время польского натуралиста Пшибышевского⁵³, а осуждением «аскетизма» еврейской традиции.

Писатель с симпатией и юмором изображает нечистую силу, которая, к тому же, в основном, представлена любимыми писателем женскими персонажами [Adler 1977]. Это доброе отношение не имеет ничего общего с декадентской «поэзией зла». В отличие от «бунтующих» демонов романтической традиции, еврейская нечисть, в том числе и у Переца, покорна Божьей воле, она выявляет слабые места и помогает совершенствовать мир. Напомним, что конструктивное вмешательство *клипы* помогло литовскому меламену осознать необходимость общения с женой и натолкнуло ешиботника на мысль о браке и труде.

Насколько Перец далек от «поэзии зла», видно по тому, как он перерабатывает «Без заглавия» Чехова. У Чехова царящий в городе разврат описан очень привлекательно, как пространство свободы и исполнения желаний:

Только тут, первый раз в жизни, на старости лет, он (настоятель монастыря. — *А. П.*) увидел и понял, как могуч дьявол, как прекрасно зло. <...> По несчастной случайности, первое жилище, в которое он вошел, был дом разврата. С полсотни человек, имеющих много денег, ели и без меры пили вино. <...> Бодрые, счастливые, они не боялись ни бога, ни дьявола, ни смерти, а говорили и делали всё, что хотели, и шли туда, куда гнала их похоть. <...> На столе, среди пировав-

⁵³ В России натуралистическое направление было менее развито, чем в Европе и Польше, вероятно, из-за цензуры. Нашим самым ярким достижением в этой сфере является роман Арцыбашева «Санин».

ших, говорил он, стояла полунагая блудница. Трудно представить себе и найти в природе что-нибудь более прекрасное и пленительное. Эта гадина, молодая, длинноволосая, смуглая, с черными глазами и с жирными губами, бесстыдная и наглая, оскалила свои белые, как снег, зубы и улыбалась, как будто хотела сказать⁵⁴: «Поглядите, какая я наглая, какая красивая!» Шелк и парча красивыми складками спускались с ее плеч, но красота не хотела прятаться под одеждой, а, как молодая зелень из весенней почвы, жадно пробивалась сквозь складки. Наглая женщина пила вино, пела песни и отдавалась всякому, кто только хотел [Чехов 1976, 6: 457–458].

У Перца глава ешивы попадает в обычную прокуренную харчевню, хоть и с чертями. У Чехова личность настоятеля монастыря очень привлекательна, он наделен «необычайным даром»:

Его музыка, голос и стихи, в которых он славил бога, небо и землю, были для монахов источником постоянной радости [Чехов 1976, 6: 455].

«Музыка» во владениях лесной ешивы обладает противоположным эффектом: это «печально-мягкая мелодия, как поминальная молитва по умершему миру» [Перец 1944, 14: 149]. Настоятель монастыря остается до конца верен своему призванию: он не дает блуднице соблазнить себя, в отличие от главы ешивы. Чехов скорее выражает ностальгию по утерянной невинности V в., чем обвиняет монахов в аскетизме. Писатель страдает от того, что монахи не устояли перед дьявольским искушением и сбежали в город. У Перца «страшное зло» города существует скорее в извращенном изображении главы ешивы, который боится даже пения птиц. На самом деле именно черствый *пореш* и является носителем зла и смерти, как ученый архидьякон Клод Фролло из «Собора Парижской Богоматери», для которого прекрасная Эсмеральда — колдунья.

⁵⁴ Интересно, что у Чехова блудница наделена яркой восточной внешностью, ее даже можно принять за еврейку, в то время как происхождение *хиуфэ* из «Лесной ешивы» не уточняется.

В ряде рассказов Переца нечистая сила связана с романтическими идеями, чуждыми иудаизму. Она вносит в жизнь аскетичных евреев-фанатиков поэзию, музыку, любовь и красоту, но в то же время неизбежно приводит ее к трагическому финалу. Эта идеология прослеживается как в рассказах о «непонятых» женщинах (Фартук), так и о мужчинах-*порешах*. «Романтическими» отшельниками у Переца являются Мониш, музыкант из «Почему говорят: “Играет, как черт!”» и каббалист из «Весь год пьян — в Пурим трезв». Перец ассоциирует с Монишем (и его коллегами-*порешами*) себя, а в виде прекрасной соблазнительницы выступает европейская романтическая культура, отдавшись которой он, как ему кажется, перестает быть евреем.

Развитие темы у писателей следующих поколений

Мы уже писали о произведениях младшего современника Переца С. Ан-ского, поэме «Асмодей» и пьесе «Диббук», в которых прослеживается четкая преемственность с идеями и литературными образами Переца. Отметим, что пьеса «Диббук», оригинал которой был написан по-русски, стала своего рода символом еврейской культуры первой половины XX в.⁵⁵

На наш взгляд, огромную литературную ценность представляет собой наследие советского идишского писателя Дер Нистера⁵⁶ (псевдоним Пинхас Каганович, 1884–1950)⁵⁷, пока мало исследованного в мировом и особенно отечественном литературоведении. Его символистский рассказ «Под забором» (1929) содержит много параллелей с «Как исчезла лесная ешива» Переца. Этот рассказ в свое время вызвал бурную и неоднозначную реакцию советской

⁵⁵ Самая знаменитая постановка Е. Вахтанговым «Диббука» состоялась в Москве в 1922 г. в театре «Габима» на иврите. Перевод с идиша был сделан классиком литературы на иврите Х. Н. Бяликом.

⁵⁶ В переводе с идиша псевдоним означает «скрытый». По одной из версий, он связан со «скрытыми» тайнами каббалы, которую изучал Дер Нистер, а по другой — с тем, что в 1905–1907 он скрывался от призыва в армию.

⁵⁷ Дер Нистер был обвинен по делу Еврейского антифашистского комитета и умер в лагерном лазарете.

критики [Шмерук 1962]. Рассказ построен в форме письма «известного ученого» [Дер Нистер 1987: 178] своей дочери, где он признается ей в своей постыдной любви к циркачке Лили, в результате чего он и оказался «под забором» (Лили спускает его с лестницы, он напивается и засыпает под забором). В письме ученый пересказывает дочери свой сон, в котором он видит себя последним назореем (*нозир*) из каменной башни с толстыми стенами, который ушел оттуда в цирк, где стал выступать вместе с Лили и своей дочерью, т. е. адресатом письма. Инициатором ухода героя из монастыря оказывается «пыльный человечек», который всегда жил вместе с монахами в маленькой потайной комнате башни: он показывает герою его «жену» — мешок с соломой — и соломенного ребенка, велит ему поджечь «жену» и покинуть дом, организует поступление на работу в цирк героя и его внезапно выросшей в красавицу-акробатку дочери. Попав в цирк, герой с первого взгляда влюбляется в Лили, выполняет все ее желания, но та издевается над ним и калечит его дочь во время представления. Герой выступает одновременно цирковым наездником, акробатом и клоуном, он разыгрывает судьбу в процессе над своими учениками и покойным учителем Медардусом, в «монашеской школе» *нозир-шул* которого он учился. Шуточный процесс заканчивается настоящим сожжением подсудимых на костре прямо на арене цирка, Лили подносит к костру первую спичку. На протяжении рассказа герой осознает свою вину перед дочерью, учителем и учениками и желает смертной казни за свои преступления. Он погибает дважды: в начале рассказа его забивает камнями народ [Там же: 193], второй раз — его осуждают и сжигают на втором цирковом процессе учитель и ученики, после чего Лили в красном костюме палача закуривает папиросу от тлеющих углей [Там же: 216].

Рассказ Дер Нистера приходится на время окончательного разгрома системы еврейского религиозного образования и запрета иврита. Сама форма шуточного «суда» взята из советской реальности того времени: в 1920-е гг. действительно устраивались показательные процессы над хедерами, ешивами и обрядом обрезания, иногда они были театрально обставлены и на них продавали билеты [Басин 2001].

Единственное упоминание еврейских реалий в рассказе: «покрытые мышиным пометом» страницы из «святых книг»

(*шеймэс*⁵⁸), которые герой находит перед уходом из дома, в тщетной надежде «найти что-то ценное» [Дер Нистер 1987: 204]. Все остальные детали свидетельствуют о том, что речь идет о монахе и монастыре, скорее всего католическом. Во-первых, вместо слова *пореш*, Дер Нистер употребляет слово «назорей», *нозир*⁵⁹, которое может означать «монах». Связь с католицизмом прослеживается и в имени учителя героя, Медардус⁶⁰, в одежде его учеников, которые носят маленькие «шапочки католических священников» *галех-мицлех*⁶¹ [Там же: 210]. Когда герой предстает перед судом Медардуса и учеников и рассказывает свою историю, учитель говорит, что «у назореев нет жен и, тем более, соломенных, а дитя из соломы это — колдовство (*кишеф*) и надо сжечь того, кто вступает с ним в контакт» [Там же: 215]. Таким образом, очевидно, что под «назореями» имеются в виду именно монахи, а казнь в виде сожжения на костре по обвинению в колдовстве апеллирует к европейской инквизиции. Интересно, что еврейская многодетность и любовь к семье (герой любит дочь) также находит отражение в рассказе⁶², но одновременно сочетается с представлением об аскетизме (у монахов нет детей).

⁵⁸ Слово *шеймэс* буквально означает «имена». В единственном числе под «именем» *шем* подразумевается каббалистическая формула имени Бога или ангела, обладающая магической силой. В этом значении слово *шем* используется в «Лесной ешиве» Переца: ешива окружена непроницаемым забором из «Святого Имени», «Имя» не дает главе ешивы погрузиться в водоем с целью ритуального очищения после контакта с Лилит, и он вынужден «бороться» с Ним [Перец 1944, 14: 152, 157].

⁵⁹ В древней Иудее человек, давший обет не пить вина, не стричь волосы и не прикасаться к трупам на какое-то время или навсегда. Практика назорейства была осуждена еще в талмуде и совершенно исчезла в Средние века.

⁶⁰ Католический святой V–VI вв., а также герой романа Гофмана «Эликсир Сатаны». О связи Гофмана и Дер Нистера см. [Bechtel 1990].

⁶¹ Еврейские ермолки действительно похожи на головной убор католического духовенства.

⁶² Соломенная жена героя не имеет груди, зато груди есть у ее мужа, т. е. у самого героя-монаха. Однако молоко у него закончилось, отчего он корчится в неизъяснимых муках [Дер Нистер 1987: 199]. Один из смыслов этой сцены — бедность евреев, которым буквально нечем кормить детей, а также женственность евреев, в частности «материнское» отношение к семье и детям еврейских мужчин, которое часто становилось темой насмешек в литературе.

Итак, если в рассказе Переца фигурирует немыслимая в реальности «ешива *порешей*», очень напоминающая монастырь, то у Дер Нистера это странный монастырь, похожий на ешиву, где у монахов почему-то есть семьи. В более широком смысле оба писателя говорят о бедности, фанатизме и аскетизме еврейской жизни в гетто, которая потеряла всякую связь с реальностью и обречена на исчезновение, причем у Дер Нистера — на насильственную гибель не без помощи самого последнего «монаха». Жизнь и будущее — на стороне «города», в котором нет места ни главе ешивы, ни монаху. Если Перец предугадал трагические исторические события XX в., то Дер Нистер выступает свидетелем исчезновения и уничтожения религиозной еврейской культуры и предвидит уничтожение светской культуры на идише. Он ощущает себя в несвойственной «ученому монаху» роли циркового наездника-акробата, который проделывает опасные трюки, доверяя себя и дочь жестокой и циничной циркачке (советской власти). Писатель беспощадно обвиняет евреев-идишистов, которые сыграли активную роль в разгроме духовенства и сионистов⁶³ и понимает, что и «советских» евреев ожидает та же участь. Герой своими руками предает дочь, учителя и учеников в руки Лили и признает свою вину, считает себя достойным смерти и жаждет ее. «Вставайте», — кричит герой осудившим его ученикам, которые только что сожгли его на костре, — «Вы все правильно сделали, все равно бы меня выгнали из цирка!»» [Дер Нистер 1987: 216] И тут же просыпается под забором.

Как и у Переца, причиной легкого, смешного и постыдного соблазнения аскета служит сексуальное воздержание. «Пыльный человек», убеждая хозяина цирка взять монаха на работу в цирк, шепчет на ему на ухо, что монах «изголодался», наверняка влюбится в женщину, которая «возьмет его в руки», и в результате он будет очень предан цирку, сделается «фокусником, канатоходцем или наездником» [Дер Нистер 1987: 208]. Именно так и происходит, и сам герой признается чуть позже, что «очень любил» Лили и благодаря этому «очень привязался к цирку», и все это оттого, что его кровь «была не насыщена за те годы, что он провел с соломенной

⁶³ См., например, статью «Евсекция» в Электронной еврейской энциклопедии (URL: <http://www.eleven.co.il/>).

женой» [Там же: 212]. Лили издевается над героем даже во время его «любви» к ней и «любит всех других», кроме него. Он невысоко оценивает свое мужское достоинство и относится к этому с пониманием: «Что я ей, и что я ей принес, кроме монашеской плесени моего прошлого?» [Там же].

Лилит под разными именами, *хиуфэ* и *лили* (так *милит* переведено на арамейский⁶⁴), фигурирует и в «Лесной ешиве», и в рассказе «Под забором». Если происхождение *хиуфэ* не уточняется, то Лили Дер Нистера явно нееврейка, как, например, Марта в «Сне литовского меламеда» Переца. Последняя ассоциируется с красным цветом:

...пламень — красная юбка, пламенеющее лицо, красные ленты
разлетаются вокруг головы [Перец 1925, 10: 266].

«Криво-красный костюм палача», который надевает Лили в конце рассказа, — цвет красного знамени [Дер Нистер 1987: 215].

«Пыльный человечек» напоминает домового по месту обитания в башне, но при этом он выполняет функцию «духа соблазна» и является причиной всех несчастий героя. Именно он обращает внимание на сексуальную уязвимость героя и использует это против него.

Цирковой антураж также присутствует в харчевне в «Лесной ешиве», куда попадает глава ешивы. Там герой становится свидетелем циркового представления с участием фокусника. Когда он встает на скамейку, чтобы произнести речь, публика принимает его за фокусника и аплодирует [Перец 1944, 14: 157]. Фокусник у Переца фигурирует в одноименном рассказе о пророке Илии, который пришел в местечко, чтобы накрыть пасхальную трапезу для бедных евреев. Они не верят в чудо и принимают его за фокусника, возможно из-за его бритого лица. По мнению Д. Роскиса, Перец ассоциирует с фокусником себя, и рассказ отражает проблемы идентичности Переца, который, как мы уже писали, остро переживал разрыв со своим народом, так как он перестал вести традиционный образ жизни [Roskies 1995: 139]. В рассказе «Под забором» герой

⁶⁴ Таргум Онкелос, Ис. 34: 14.

ассоциирует себя и с фокусником, и с иллюзионистом, и с канатоходцем [Дер Нистер 1987: 205, 208], он также оставляет религию (монастырь) и становится фокусником, убив жену, предав своего учителя, учеников и дочь.

У Дер Нистера тема цирка связана с игрой со смертью, она отражает отношения советского идишиста с властью, которую он безответно «любит», и чувствует себя обреченным на гибель от ее рук. В этот же ряд встает образ канатоходца над бездной в стихотворении Ш. Галкина (1897–1960) «Наша судьба». Его канатоходец должен показать «фокус», *куни*, чтобы пройти по веревке, т. е. одновременно связан и с фокусником⁶⁵ [Галкин 1987: 609]. При этом Галкин, безусловно, имеет в виду канатоходца из «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше, т. е. мы вновь возвращаемся к теме религии или «смерти Бога»⁶⁶. Возможно, все эти аспекты цирковой темы учитывает нобелевский лауреат И. Б. Зингер в романе «Люблинский штукарь», герой которого становится *порешем* после того, как вешается его польская любовница-циркачка.

Демонические нееврейки: Агнон

В отличие от героини Переца, Лилит Дер Нистера совсем непохожа на «еврейскую» дьяволицу. Если Марта говорила на идише и прекрасно разбиралась в Законе, то Лили нарочито чужда герою. В самом начале рассказа ученый пишет дочери, что с первого взгляда понял, что Лили ему «чужая» и «никогда не выкажет мне близость с собой, это исключено, ни в коем случае невозможно» [Дер Нистер 1987: 186]. Также неравны и чужды друг другу герои знаменитого рассказа нобелевского лауреата Ш. Агнона «Госпожа и разносчик» (1943), который продолжает линию демонических отношений евреев и неевреек в еврейской литературе. Сюжет связан с легендой о каббалисте XV в. Иосифе Дела Рейна (в переводе с испанского «Иосиф королевы»), который пытался приблизить Мессию

⁶⁵ Американская поэтесса Циля Дропкин в стихотворении «Циркачка» говорит о себе, как о танцующей на цирковой арене между кинжалами, воткнутыми лезвиями вверх [Дропкин 1935: 49].

⁶⁶ О значении этой темы для Переца см. [Шмерук 1971: 195].

с помощью практической каббалы: он пленил Лилит и Самаэля, но не устоял перед *клипой* и стал мужем Лилит, которая каждую ночь доставляла ему по воздуху гречанку, *хэлэни* (от слова эллин), жену «греческого короля» (т. е. византийского императора). В итоге Иосиф покончил с собой. Рассказ написан на иврите, хотя Агнон писал и на идише. Это история любви-ненависти бедного еврейского разносчика Иосифа и красивой голубоглазой «госпожи» Хэлэни (Helena), польки, судя по контексту⁶⁷. Мелкий еврейский «разносчик» продает «госпоже» нож и просит позволения переждать в ее доме непогоду, но непогода не заканчивается, и «разносчик» остается у «госпожи» навсегда, становится ее любовником и перестает соблюдать законы своей религии, привязывается к людям «той местности» и становится «как они» [Агнон 1970: 95]. Он узнает, что у Хэлэни было 5 мужей, но все они погибли и такая же участь ждет и его, так как «госпожа» питается кровью мужчин. Живя в тревожном ожидании своего конца, Иосиф вспоминает о религии, после слов Хэлэни:

- Веришь ли ты в Бога
 - А разве можно не верить в Бога?
 - Так разве же ты не еврей?
 - Да, еврей.
 - Ну, так ведь евреи, если бы верили в Бога, не убили бы его.
- Но, если веришь, то молись, чтобы у тебя не был такой же конец, как у них (прошлых мужей. — *А. П.*) [Агнон 1970: 98].

Он выходит помолиться во двор, так как крест в доме мешают ему. Благодаря этому, ему удастся спастись: «госпожа» той ночью хотела зарезать его купленным у него же ножом, но поранила себя в темноте, через пять дней она умирает. Иосиф взваливает котомку на плечи и отправляется «бродить по свету и разносить свой товар» [Агнон 1970: 102]. Время написания рассказа говорит, что

⁶⁷ В рассказе фигурируют дождь, снег и лед. Коробейник — очень распространенная профессия евреев черты оседлости. По сочетанию этих признаков, включая похожее на Helena имя Хэлэни, мы заключаем, что речь идет, скорее всего, о Польше.

речь в нем идет об ассимиляции, Холокосте и будущем массовом исходе евреев из Восточной Европы, возможно, и о религиозном ренессансе. «Нож», который Иосиф продает Хэлэни, чтобы быть им же зарезанным, возможно, символизирует иудео-христианскую культуру, которая, с точки зрения писателя, оказалась враждебной к своим «отцам», евреям. Именно в убийстве Бога обвиняет Иосифа кровожадная Хэлэни. В то же время вышеприведенный диалог Хэлэни и Иосифа, возможно, намекает и на ницшеанскую «смерть Бога», благодаря которой «госпожа» (фашизм) может творить все, что ей угодно. В этом случае обвинение в убийстве Бога можно отнести к ассимилированным евреям, которые навлекли на себя и весь мир Божью кару в виде Холокоста.

Заключение

И. Л. Перец в изображении «духов соблазна» сочетает глубокое понимание еврейской традиции с антирелигиозным романтическим пафосом. В ряде его произведений нечистая сила обнажает уродливые, по его мнению, стороны практики иудаизма того времени с целью исправить его в соответствии с еврейскими традиционными семейными ценностями («Сон литовского меламеда», «Как *пореш* перестал быть *порешем*»). При этом, хасидизм, как правило, воплощает «здоровый» элемент по сравнению с ортодоксальным иудаизмом.

В других произведениях критика еврейского образа жизни ведется с внешней позиции романтика, в этом случае нечистая сила воплощает «чуждые» еврею ценности любви, поэзии и красоты («Мониш», «Почему говорят: “Играет как черт”»). Писатель трагически переживает несовместимость традиционных и романтических ценностей, воплощенных в прекрасной и опасной европейской культуре, которую он сам страстно любит и которой в той или иной степени принадлежит. С этим связано обилие персонажей неевреев в любовных сюжетах Переца и роль нееврейской культуры (музыка, песни, танцы) в соблазнении героев («Фартук», «Мои воспоминания»).

Клипа у Переца всегда выполняет конструктивную функцию, и читатель зачастую симпатизирует скорее ей, чем соблазненным героям. В этом выражается идея о том, что злое начало, в частности, половое

влечение — неотъемлемая часть мироздания, в разумных пределах необходимая каждому человеку для поддержания существования⁶⁸.

Последующие писатели — Ан-ский, Дер Нистер, Агнон — в той или иной степени следуют традиции, основанной Перецем. Ан-ский в «Асмодее» с юмором раскрывает «еврейскую» сущность злого начала как инструмента Всевышнего, в «Диббуке» романтизирует сюжет, открытый Перецем. Дер Нистер и Агнон эксплуатируют тему порочной роковой любви еврея к нееврейке и ее культуре, отхода и даже предательства традиции иудаизма. У этих авторов персонажи неевреек резко отрицательные, но при этом они, как и Перец, пишут о вине героя перед своим народом и своим прошлым. Для них образ Лилит связан с трагическими событиями XX в. — Холокостом и сталинским разгромом еврейской религиозной и светской культуры.

Интересно, что Перец и Дер Нистер в своих произведениях ассоциируют еврейское гетто в Восточной Европе со средневековым католическим монастырем, огороженным непроницаемой толстой стеной, куда не проникает ни свет, ни воздух. В этой ситуации его обитатели с легкостью становятся добычей нечистой силы.

Литература

Авот 1990 — Трактат Авот / Пер. П. Криксунова. М., 1990.

Авот 2011 — Талмудические трактаты / Пер. Н. Переферковича М., 2011.

Агада 1993 — *Равницкий И. Х., Бялик Х. Н.* Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. М., 1993 [1910].

Агнон 1970 — *Агнон Ш. Й.* Госпожа и разносчик // Избранные рассказы. Нью-Йорк, 1970. (иврит).

Аксельрод 2008 — *Аксельрод Л. И.* Господин Бердяев и моя бабушка [1924] [Электронный ресурс] // Скеписис. 2008. № 3–4. URL: http://scepsis.ru/library/id_396.html.

⁶⁸ Например, Меир Бадхен приводит для доказательства этой идеи историю из талмуда (ВТ Йома 69б): «Увидев, что сейчас время благоволения свыше, <мудрецы Великого Собрания> стали молиться, чтобы им отдали также и склонность к половой разнузданности. И отдали. Но предупредили их, что если ее прикончат, мир придет к концу. Взяли ее под стражу на три дня, и через три дня по всей Стране Израиля не нашлось ни одного яйца, снесенного за последние сутки» [Бадхен 2007: 82].

Демоны сладострастия в произведениях И. Л. Переца (1852–1915)

- Ан-ский 1911 — *Ан-ский С. А.* Асмодей // Ан-ский С. А. Собр. соч. СПб., 1911. (идиш).
- Ан-ский 1928 — *Ан-ский С.* Меж двух миров (Диббук) // Ан-ский С. Собр. соч.: В 15 т. Вильно; Варшава; Нью-Йорк, 1928. Т. 2. (идиш).
- Бадхен 2007 — *Бадхен М.* Еврейская чертовщина. М., 2007.
- Басин 2001 — *Басин Я.* Советская власть в борьбе с «Опиумом для народа» [Электронный ресурс] // Мишпоха. 2001. № 10 (2). URL: <http://mishpoха.org/pomer10/basin.php>.
- Бердяев 1912 — *Бердяев Н. А.* Национализм и антисемитизм перед судом христианского сознания // Рус. мысль. 1912. Кн. II.
- Бешт 2010 — *Бешт Ш.* Хвалы Исроэлю Бааль-Шем-Тову / Пер. М. Кравцова. М., 2010.
- BT — Вавилонский Талмуд. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mechon-tamge.org/b/1/l0.htm>.
- Галкин 1987 — *Галкин Ш.* Наша Судьба // Зеркало на камне. Антология советских писателей на идише / Сост. Х. Шмерук. Тель-Авив, 1987. (идиш).
- Дер Нистер 1987 — *Дер Нистер.* Под забором // Зеркало на камне. Антология советских писателей на идише / Сост. Х. Шмерук. Тель-Авив, 1987. (идиш).
- Дропкин 1935 — *Дропкин Ц.* Циркачка // Под ветром горячим. Нью-Йорк, 1935. (идиш).
- Зогар — *Aspaklaria.* Compendium of Jewish thought [Электронный ресурс]. URL: <http://www.aspaklaria.info/> (иврит).
- Каспина 2001 — *Каспина М. М.* Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2001 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/caspina4.htm>.
- Критикус 1889 — *Критикус* (псевдоним С. Дубнов). Новости жаргонной литературы // Восход. 1889. № 7.
- Либес 1996 — *Либес И.* Штрихи к портрету рабби Нафтали Каца из Франкфурта и его отношение к саббатянству // Иерусалимские исследования по еврейской мысли. Т. 12. Иерусалим, 1996. (иврит).
- Мизиш 1938 — *Мизиш М.* Иноверцы как колдуны // YIVO Bleter. № 13. 1938. (идиш).
- Нигер 1952 — *Нигер Ш.* И. Л. Перец. Буэнос-Айрес, 1952 (идиш).
- Номберг 1924 — *Номберг Х. А.* Книга фельетонов. Варшава, 1924 (идиш).
- Перец 1912 — *Перец И. Л.* Собр. соч.: В 10 т. Варшава; Нью-Йорк, 1909–1913. Т. 9 (идиш).
- Перец 1925, 1–18 — *Перец И. Л.* Полн. собр. соч.: В 18 т. Вильна, 1925 (идиш).
- Перец 1944, 1–18 — *Перец И. Л.* Полн. собр. соч.: В 18 т. Буэнос-Айрес, 1944 (идиш).
- Перец 1947–1948 — *Перец И. Л.* Полн. собр. соч.: В 11 т. Нью-Йорк, 1947–1948 (идиш).
- Перец 1962 — *Перец И. Л.* Избранное. М., 1962.

- Полонская 2012 — *Полонская А. В.* Тема любви в творчестве И. А. Переца: первый романтик в идишской литературе // Тирош. № 12. М., 2012.
- Райзе 2010 — *Проданный грех* // Еврейские народные сказки, собранные Е. С. Райзе / Сост. В. Дымшиц. СПб., 2010.
- Ременик 1965 — *Ременик Х.* Перец и Шолом-Алейхем. Литературно-исторический этюд // Советиш Геймланд. 1965. № 5. Ч. 1.
- Рубина 1962 — *Рубина Р.* Творчество И. А. Переца // Перец И. А. Избранное. М., 1962.
- Т — Тора с комментарием Раши: В 5 т. М., 2010.
- Чехов 1976 — *Чехов А. П.* Без заглавия // Чехов А. П. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 6. М., 1976.
- Шмерук 1962 — *Шмерук Х.* «Под Забором» Дер Нистера // Голдене кейт. № 43. Тель-Авив, 1962. (идиш).
- Шмерук 1971 — *Шмерук Х.* Отчаяние Переца. Нью-Йорк, 1971 (идиш).
- Шолом 1997 — *Шолом Г.* Новые главы на тему Асмодея и Лилит // Исследования по каббале. 1997. Т. 1. (иврит).
- Шолом-Алейхем — *Шолом-Алейхем.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1960. Т. 3.
- Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eleven.co.il/>.
- Adler 1977 — *Adler R.* Peretz's Emphatic Linkage to Woman // *Studies in American Jewish Literature*. Vol. 3. № 2. Winter 1977–78.
- Bechtel 1990 — *Bechtel D.* Der Nister's Work 1907–1929: A Study of a Yiddish Symbolist. Bern, 1990.
- Roskies 1995 — *Roskies D.* A Bridge of Longing: The Lost Art of Yiddish Storytelling. Harvard, 1995.
- Sacher-Masoch 1888 — *Sacher-Masoch L.* Contes Juifs- Récits de famille. Paris, 1888.
- Scholem 1965 — *Scholem G. G.* The Relationship Between Gnostic and Jewish Sources. Jewish Sources on the Ogdoas. Yaldabaoth and Ariel. Elijah and Lilith // Scholem G. G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition. New York, 1965.

О. Н. Солянкина

Демонические персонажи
в русской журналистике
и черт-джентльмен
в романе
«Братья Карамазовы»

В романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» бес-приживальщик несколько раз начинает разговор о литературе, видимо, для того, чтобы поиронизировать над стремлением Ивана проявить себя в сфере художественного творчества:

А я-то думал тебя литературным изложением прельстить: эта «осанна»-то в небе, право, недурно ведь у меня вышло? Затем сейчас этот саркастический тон à la Гейне, а, не правда ли? [Достоевский 15: 83]

Российской читающей публике второй половины XIX в. демонические персонажи-литераторы не казались какой-то неслыханной экзотикой. Задолго до выхода в свет романа «Братья Карамазовы», еще в 1840-е гг., изображение черта-писателя или черта-журналиста нередко можно было встретить как на страницах печатных изданий, так и на театральных подмостках. В водевиле П. Г. Григорьева 2-го «Путешествие апраксинского купца и благополучное возвращение» главный герой, оказавшись в аду, видит, как черт журналистики отчитывается перед Сатаной:

Атурей (черт журналистики). Журнальные дела идут своим порядком: шуму и брани очень много.

Сатана. А драки?

Атурей. Драки покуда ещё нет.

Сатана (гневно). Так что за шум, коли драки нет!
[Григорьев 1846: 382]

Возможно, водевилист был знаком с сочинением О. И. Сенковского «Большой выход у Сатаны» (1832). Примечательно, что у Григорьева 2-го и Сенковского совпадают даже названия inferнальных персонажей: черт-библиотекарь и черт журналистики. Но если в водевиле обитатели ада сами активно вмешиваются в полемику между печатными изданиями, то в произведении «Большой выход...» дьявол только исправляет стиль речи у своих подчиненных:

«Как же теперь будет? — спросил нечистый дух словесности. — Каким слогом будем мы разговаривать с вашею мрачностью?.. Мы умеем только говорить классически или романтически». — «А я не хочу знать ни того, ни другого!» — примолвил Сатана с суровым видом [Сенковский 1858: 418–419].

В 1860-е гг. в России резко изменилась общественно-политическая ситуация, и это не могло не отразиться на литературном процессе, на тематике художественных произведений. Образ беса-журналиста (уже знакомый публике по водевилям и фельетонам 1840-х гг.) по-прежнему мелькал на страницах периодики: журналисты и критики, видимо, считали, что inferнальный персонаж должен усилить полемическую направленность их статей. В частности, в еженедельном издании «Искра» (1862, № 49) были опубликованы «Сцены в трех песнях. Ад» Обличительного поэта (Д. Д. Минаева). Главный герой этой сатирической поэмы встречает в преисподней редакторов, критиков и писателей: И. Аксакова, А. А. Краевского, С. Громеку, Скарятину, Аскоченского и Гончарова с Достоевским. Краевский сообщает гостю из земного мира о том, что собирается заниматься издательской деятельностью даже в адском пекле:

Я дьявола решительно не трушу,
И с ним насчёт издания двух газет
Хочу войти в прямое соглашеньё.
Сотрудников моих здесь лучший цвет,

К ним самый бес питает уваженье.
[Обличительный поэт 1862: 685]

В поэме Д. Д. Минаева («Проказы чёрта на железной дороге») дьявол умело руководит прессой, создает новые литературные направления, сам формирует вкусы и пристрастия пишущей братии:

Бес тотчас взял два-три журнала
Под покровительство своё.
Он им придумал направленьё,
Писал статьи и объявленья,
Сам выбрал шрифты и формат,
Сам роздал мненья напрокат...
[Проказы чёрта 1863: 11]

В 1840-е гг. эпизоды с участием бесов-журналистов имели, как правило, юмористическую окраску, причем возникновение полемики между печатными изданиями объяснялось вмешательством inferнальной силы. Но в 1860-е гг. началась сатирическая демонизация образа литератора: в сценах Минаева «Ад» наиболее известные писатели и критики готовы были продать душу дьяволу, чтобы опубликовать свои статьи.

Автору «Братьев Карамазовых» была хорошо известна пародия на него самого в сценах «Ад» [Достоевский 20: 314, 394]. Что же касается «Проказ чёрта на железной дороге», то Достоевский, без сомнения, знал о существовании этой поэмы, поскольку в журнале «Эпоха» (1865, № 2), в обзоре «Текущая литература», Дм. Аверкиев сравнивал вышеупомянутый не очень удачный опус Д. Д. Минаева со стихотворениями В. Крестовского.

В отличие от 40-х гг., в 60-е гг. XIX в. образ беса-журналиста помогал раскрыть определенное явление в общественной жизни — нечестность и неискренность критиков и публицистов, их способность быстро менять свои взгляды и убеждения, ловко лавируя между периодическими изданиями разных направлений. Исследованию этой проблемы была посвящена повесть Н. Д. Ахшарумова «Мудрёное дело», увидевшая свет в 1864 г. в шестом номере журнала Ф. М. Достоевского «Эпоха». Один из героев этого произведения сравнивает редактора конкурирующего издания с чертом за умение вести интриги и переманивать сотрудников:

Медленный ход подписки и наши недавние споры тоже могли иметь влияние, а старый издатель, их Вельзевул, как они его называют, конечно, смекнул и, выбрав удобное время, сделал ему предложение... [Ахшарумов 1864: 75]

Достоевский, очевидно, учитывал те новые смысловые акценты, которые приобрела фигура беса-литератора в 1860-е гг. В «Братьях Карамазовых» inferнальный приживальщик невольно воплощает подобный тип беспринципного человека: вначале он как будто старается выдать себя за единомышленника Ивана («То есть, если хочешь, я одной с тобой философии, вот это будет справедливо») [Достоевский 15: 77], а затем черт начинает откровенно глумиться («Ну, а “Теологический-то переворот”? Помнишь? Вот это так уж поэмка! <...> Нет, уж извини, выскажу. Я и пришел, чтоб угостить тебя этим удовольствием. О, я люблю мечты пылких, молодых, трепещущих жаждой жизни друзей моих!») [Достоевский 15: 83].

А теперь вернемся в 1840-е гг. и расскажем о таком переосмыслении образа демона, которое оказалось столь значительным для того времени, что впоследствии к нему неоднократно обращались критики и публицисты 1860–1870-х гг. Умонастроения в обществе, сложившиеся в определенный период, принято называть «духом века». Это устойчивое выражение было каламбурно обыграно в стихотворении Ап. Майкова «Дух века» («Финский вестник», 1845, № 1). У Ап. Майкова юноша беседует с каким-то невидимкой и слышит в ответ следующий монолог:

И бесом я у Фауста был,
.....
Я был и буду друг людей.
Я жил с отшельником в пустыне,
Ел жёлуди, не спал ночей,
Мы с ним пороки поражали
И вместе тело бичевали,
И, в избавленье от грехов,
Я жёл живых еретиков...
[Майков 1845: 2]

Атмосфера в обществе, как это видно из данного отрывка, была персонифицирована в образе демонического существа, больше похожего на Мефистофеля, в результате чего фигура беса приобретала наивысшую степень обобщения. Иронический рассказ Духа о дружбе с отшельником отчасти напоминает насмешливую реплику inferнального гостя в разговоре с Иваном Карамазовым:

...ты, сидя на дубе-то, в «отцы-пустынники и в жёны непорочны» пожелаешь вступить; ибо тебе очень того втайне хочется, акриды кушать будешь, спастись в пустыню потащишься! [Достоевский 15: 74]

Кроме того, эпизод с сожжением еретиков в контексте данного стихотворного фрагмента воспринимается едва ли не как эскиз к образу Великого инквизитора:

Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями. <...> Но я очнулся и не захотел служить безумию... завтра... увидишь послушное стадо, которое бросится подгребать горящие угли к костру Твоему, на котором сожгут Тебя... [Достоевский 14: 237]

Неизвестно, был ли знаком Достоевский с этим стихотворением Ап. Майкова, но журнал «Финский вестник» читал наверняка [Достоевский 1: 475, 477, 491; Достоевский 18: 357].

Однако в 1840-е гг. в литературных кругах существовало и другое восприятие образа дьявола: не как символа зла и коварства, но как олицетворения силы, которая разрушает устоявшиеся догмы и способствует появлению новых, более верных, более объективных представлений о мире. Согласно наблюдениям И. З. Сермана, именно такую интерпретацию демонизма предлагал Белинский в последней из своего цикла статей о Пушкине (1846) [Серман1997: 51]. Сравнивая пушкинского «демона» с лермонтовским (в «Сказке для детей»), знаменитый критик писал:

Это уже демон совсем другого рода: отрицать все для одного отрицания и существующее стараться представить несуществующим

щим — для него было бы слишком пошлым занятием, которое он охотно предоставляет мелким бесам дурного тона, дьявольской черни и сволочи. Сам же он отрицает для утверждения; разрушает для созидания; он наводит на человека сомнение не в действительности истины, как истины, красоты, как красоты, блага, как блага, но этой истины, этой красоты, этого блага. Он не говорит, что истина, красота, благо — призраки, порожденные больным воображением человека; но говорит, что иногда не всё то истина, красота и благо, что считают за истину, красоту и благо. Если б он, этот демон отрицания, не признавал сам истины, как истины, что противопоставил бы он ей? Во имя чего стал бы он отрицать ее существование? Но он тем и страшен, тем и могущ, что едва родит в вас сомнение в том, что доселе вы считали непреложною истиною, как уже кажется вам издали идеал новой истины... [Белинский 1955: 555].

Итак, очевидно, что на людей 40-х гг. XIX в. духовная атмосфера эпохи производила двойственное впечатление. Она соединяла в себе безверие, иронию и цинизм, с одной стороны, и здравый скептицизм и критическую направленность ума — с другой. И сплав всех вышеперечисленных качеств невольно заставлял вспомнить о том персонаже, который обладал подобными свойствами характера — о черте.

В 1859 г. в стихотворении Конрада Лилиеншвагера (Н. А. Добролюбова) «Наш демон» (приложение «Свисток» к журналу «Современник», 1859, № 2) неожиданно зазвучали отголоски того истолкования образа дьявола, с которым мы уже встречались у Ап. Майкова и у Белинского в названной ранее статье 1846 г.

Наш демон
В те дни, когда нам было ново
Значенье правды и добра,
И обличительное слово
Лилось из каждого пера.
.....
В те дни, исполнен скептицизма,
Злой дух какой-то нам предстал,
И новым именем трюизма

Святыню нашу запятнал.
Не знал он ничего святого:
Громекой не был увлечён,
Не верил он экономистам,
Проценты ростом называл
И мефистофелевским свистом
Статьи Вернадского встречал.
Сонм благородных протестантов
Он умилённо не почтил,
И даже братьев Милантов
Своей насмешкой оскорбил.
Не оценил он Розенгейма,
.....
На все возвышенное клейма
Какой-то пошлости он клаал.
Весь наш прогресс, всю нашу гласность,
Гром обличительных статей,
И публицистов наших страстность,
И даже самый «Атеней» –
Все жертвой грубого глумленья
Соделал желчный этот бес,
Бес отрицающа, бес сомненья,
Бес, отвергающий прогресс
[Конрад Лилиеншвагер 1981: 40].

Демон Конрада Лилиеншвагера был новой вариацией на тему «духа века». Правда, теперь он ставил под сомнение не «истину, красоту и благо», а проводимые правительством реформы и обличительный пафос публицистики.

Добролюбов, вероятно, не мог предположить, что его стихотворение произведет столь сильное впечатление на читательскую аудиторию и вызовет впоследствии целую серию откликов в прессе. В частности, М. А. Антонович в статье «Литературный кризис» («Современник», 1863, № 1–2) с признательностью вспоминает:

...того демона, который на все возвышенное клаал клейма пошлости, Громекой не был увлечен, не верил экономистам, не

оценил Розенгейма... Тогда эти насмешки действительно многим казались неосновательным глумлением, в них видели пустой скептицизм как следствие неверия во все возвышенное и неблагородное желание охладить благороднейшие порывы. А теперь прочтите прежние, с адской силой написанные, статьи разных господ, сличите их с тем, что они говорили в недавнее время и говорят в настоящую минуту, — и вы почувствуете невольное уважение к памяти людей, которые глумились над этими статьями и у которых, стало быть, было верное чутье и инстинкт истины, угадывавшей фразистое лицемерие [Антонович 1961: 103].

В соответствии с рассуждениями Антоновича, добролюбовский бес стал своеобразной эмблемой политического движения радикально настроенной части российской интеллигенции.

Критики и публицисты, чьи статьи появлялись на страницах журнала «Время», интерпретировали образ «демона века» иначе. Например, Н. Косица (Н. Н. Страхов) в своем литературном обзоре выходящих в свет новинок наделил «злого духа» Конрада Лилиеншвагера способностью трезво оценивать чужие убеждения независимо от того, к какому общественному лагерю принадлежит тот или иной человек:

Но пожираемый желанием видеть свой идеал в действительности, поэт (Тургенев. — О. С.) в то же время полон беспощадного анализа и самого пронзительного скептицизма. Им обладает в высокой поэтической степени тот бес, о котором один из критиков говорил в шуточных стихах, намекающих, впрочем, на серьезные мысли:

Бес отрицающа, бес сомненья,
Бес, отвергающий прогресс.

Многие радостно подчинялись этому бесу и усердно одобряли все, что совершалось по его внушениям. Но когда этот самый бес внушил Тургеневу коснуться и этих многих, тогда они вдруг стали уверять, что у нас есть прогресс, которого нельзя отвергать, которого никакой бес не смеет подвергнуть отрицанию... [Косица 1863: 198–199]

Другой сотрудник журнала «Время», автор хроники «Наши домашние дела» А. У. Порецкий¹ полагал, что героя добролюбовского стихотворения можно рассматривать как олицетворение корысти, жажды наживы любимы способами. Для журналистов, не устоявших перед искушением этого демона, сатира и острая критика превратились в средство улучшения финансового положения того или иного издания:

Долго крепились «Отечественные Записки», выдерживая солидную поступь; долго старались они не поддаваться коварным нашептываниям духа века, духа-соблазителя, и вот — не выдержали, поддались. «Современник», приют «Свистка», публикует статистические сведения о своем успехе, и в этом случае можно, пожалуй, почесть его воплощением духа-соблазителя. (Напомним, что «злой дух» Конрада Либиеншвагера появился на страницах «Свистка». — *О. С.*) Представьте: «Отечественные Записки», журнал солидный и пожилой... негодовавший на свистунов и гнушавшийся ими, — этот журнал, забыв лета и сан... свистит! <...> Свистит на тысячу ладов, под тремя заглавиями, прозой и стихами... [Наши домашние дела 1862: 52]

Достоевский во «Введении» к «Ряду статей о русской литературе» («Время», 1861, № 1) тоже вспомнил о стихотворении «Наш демон»:

Нет, мы любим гласность и ласкаем ее, как новорожденное дитя. Мы любим этого маленького бесенка, у которого только что прорезались его маленькие, крепкие и здоровые зубенки. Он иногда невпопад кусает; он еще не умеет кусать. Часто, очень часто не знает, кого кусать. Но мы смеемся его шалостям, его детским ошибкам, и смеемся с любовью, что же? Детский возраст, простительно! Грешные люди — мы даже смеялись за ним, когда он не побоялся «оскорбить своей насмешкой» даже самих братьев Милеантов... [Достоевский 18: 61]

¹ Как считает В. С. Нечаева, раздел «внутренних новостей» вел в 1861–1862 гг. «статский советник А. У. Порецкий» [Нечаева 1972: 72].

Если у Добролюбова «демон века» «глумился» над гласностью, то для Достоевского «бесенок», ополчившийся на либералов, сам стал таким воплощением «гласности». В результате произошло как бы «удвоение» иронии, ирония по поводу иронии: автор «Братьев Карамазовых» с язвительностью отозвался об inferнальном персонаже Конрада Лилиеншвагера, тогда как герой известного стихотворения сам смеялся над «громом обличительных статей».

Какое влияние оказала фигура «духа века», многократно переинтерпретированная и каждый раз окрашенная в другой цвет политического спектра, на возникновение главы «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» в последнем романе Достоевского? Напомним, что «бес отрицанья» не одобрял ни экономических, ни прочих преобразований, проводимых в России в 1860-е гг. Inferнальный собеседник среднего из братьев Карамазовых не без сарказма рассуждает об изменении системы наказаний в аду:

Какие муки? Ах и не спрашивай: прежде было и так и сяк, а ныне все больше нравственные пошли, «угрызения совести» и весь этот вздор. <...> Ну и кто же выиграл, выиграли одни бессовестные, потому что ж ему за угрызения совести, когда и совести-то нет вовсе. <...> То-то вот реформы-то на неприготовленную-то почву, да еще списанные с чужих учреждений — один только вред! [Достоевский 15: 78]

Как уже было сказано выше, голос черта — это второй голос самого Ивана Карамазова, но в этом втором голосе звучат контекстуальные обертоны полемики 1860-х гг., когда острая критика реформ ассоциировалась с радикальным политическим движением.

А пока обратимся к статье «Свисток», восхваляемый своими рыцарями» («Современник», 1862, № 1), где было сделано следующее наблюдение: под впечатлением от знаменитого стихотворения Добролюбова некоторые публицисты стали использовать такой прием, когда позиция автора не выражалась прямо и непосредственно, а преподносилась в виде спора двух действующих лиц, одно из которых имело сходство с «бесом отрицанья»:

«Свисток» допустил при себе другой элемент: он сам был краток и доверчив, а возле него явился демон, воспетый г. Ли-

лиеншвагером и не веривший ничему. Это раздвоение подхвачено и подражателями, и некоторые из них постоянно пишут в двух лицах: сам автор представляется простодушным, но у него есть приятель — скептик и пессимист [Свисток 1981: 521].

Сотрудник журнала «Время» П. А. Бибилов тоже обратил внимание на подобное явление, но не в публицистике, а в художественных произведениях 1860-х гг. (в качестве примера он разбирает повесть Н. Г. Помяловского «Мещанское счастье».) По мнению критика, это произошло не без влияния «Фауста», когда «с легкой руки Гёте», смело отделившего «рефлектирующего человека от человека, живущего действительной жизнью», чуть ли не все поэты и романисты воспользовались его вполне удавшейся попыткой и выставляемые ими герои всегда сопровождаются своими мифистификациями. Герой действует, живет, творит дела, любит, наслаждается, страдает; Мефистофель его судит, критикует, отравляет жизнь его анализом, хохочет над его делами, подсмеивается над его любовью, преследует его сомнением и отрицанием [Бибилов 1862: 32].

В 60-е гг. XIX в. произошел значительный сдвиг в общественном умонастроении: прежние авторитеты были поколеблены, старые истины — поставлены под сомнение, что, в свою очередь, привело к диалогизации сознания в той форме, в какой она отразилась в журналистике и литературе тех лет. Трудно сказать, что способствовало появлению демонических двойников в статьях и художественных произведениях 1860-х гг.: «Фауст» Гёте или ироничный и провоцирующий тон «Свистка». В данном случае более важным кажется то обстоятельство, что Достоевский довел до логического завершения стремления писателей-современников показать рефлектирующее сознание героя в виде диалога двух действующих лиц, одно из которых наделено мифистификационными чертами характера: перед Иваном его alter ego являлось уже не в человеческом, а в дьявольском облики. Правда, во время беседы Карамазова с чертом последний существует лишь в воображении главного героя, что отличает этот разговор от тех споров, которые ведут между собой персонажи других авторов.

Глава «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» в романе «Братья Карамазовы» словно подводит определенный итог творческим поискам современников Достоевского. Ведь благодаря стараниям критиков и публицистов в 40–60-е гг. XIX в. на страницах печатных изданий появлялись

«духи века» и «бесы, отвергающие прогресс» — демонические образы, с помощью которых, казалось, можно было передавать любые оттенки в общественных умонастроениях. Черт-джентльмен многое унаследовал от своих inferнальных предшественников: любовь к «литературному изложению» и беспринципность, скепсис, безверие и цинизм, неприятие проводимых реформ и, наконец, ироническое отношение к убеждениям того человека, двойником которого являлся сам выходец из ада.

Литература

- Антонович 1961 — *Антонович М. А.* Литературный кризис // Антонович М. А. Литературно-критические статьи. М.; Л., 1961.
- Ахшарумов 1864 — *Ахшарумов Н. Д.* Мудреное дело // Эпоха. 1864. № 6.
- Белинский 1955 — *Белинский В. Г.* Статьи о Пушкине. Статья одиннадцатая и последняя // Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1953–1959. Т. 7.
- Бибииков 1862 — *Бибииков П. А.* По поводу одной современной повести. Нравственно-критический этюд // Время. 1862. № 1.
- Григорьев 1846 — *Григорьев П. Г. 2-й.* Путешествие апраксинского купца и благополучное возвращение. Фарс-водевиль в 3-х действиях // Репертуар и Пантеон. 1846. № 8.
- Достоевский 1–20 — *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 1. 1972; Т. 14. 1976; Т. 15. 1976; Т. 18. 1978; Т. 20. 1980.
- Конрад Лилиеншвагер 1981 — *Конрад Лилиеншвагер* [Н. А. Добролюбов] Наш демон // Свисток. Собрание литературных, журнальных и других заметок. Сатирическое приложение к журналу «Современник». 1859–1863. М., 1981.
- Косица 1863 — *Косица Н.* [Н. Н. Страхов] Новое художественное произведение и наша критика (Письмо в редакцию «Времени») // Время. 1863. № 2.
- Майков 1845 — *Майков А. Н.* Дух века // Финский вестник. 1845. № 1.
- Наши домашние дела 1862 — Наши домашние дела. Современные заметки // Время. 1862. № 3.
- Нечаева 1972 — *Нечаева В. С.* Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Время». 1861–1863. М., 1972.
- Обличительный поэт 1862 — *Обличительный поэт* [Д. Д. Минаев] Ад. Сцены в трех песнях (Подражание Данте) // Искра. 1862. № 49.
- Проказы чёрта 1863 — Проказы чёрта на железной дороге. Юмористическая поэма в стихах Тёмного человека. СПб., 1863.
- Свисток 1981 — «Свисток», восхваляемый своими рыцарями // Свисток. Собрание литературных, журнальных и других заметок. Сатирическое приложение к журналу «Современник». 1859–1863. М., 1981.
- Сенковский 1858 — *Сенковский О. И.* Большой выход у Сатаны // Сенковский О. И. Собр. соч. СПб., 1858. Т. 1.
- Серман 1997 — *Серман И. З.* Достоевский и Гёте // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1997. Т. 14.

Сведения об авторах

Антонов Дмитрий Игоревич — кандидат исторических наук, доцент Института русской истории и 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; «Беса поймав, мучаше...»: Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 1; Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа М., 2011 (совм. с М. Р. Майзульсом); Концовки волшебных сказок: путь героя и путь рассказчика // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2011. № 2; Цена крови, или Проклятые деньги Иуды Искарота // Антропологический форум. 2013. № 18 (совм. с М. Р. Майзульсом). E-mail: antonov-dmitriy@list.ru

Бакус Григорий Владимирович — магистр истории, ассистент кафедры всеобщей истории Тверского государственного университета. Научные интересы: история культуры Средних веков, интеллектуальная история, исследования колдовства, история народной культуры позднего Средневековья. Основные публикации: Знающий человек при власти: трактат Ульриха Молитора в контексте политической и интеллектуальной культуры позднего Средневековья // Вестн. Твер. гос. ун-та. Сер.: Филология. 2008. № 27; Так кто же судьбы? Судебная процедура в отражении *exemplum* XV в. //

Право в средневековом мире. 2010. М., 2010; *Superstitio* (суеверие) и *maleficium* (злонамеренное колдовство) в концепции «Молота ведьм» и их восприятие ученой культурой Германии конца XV–XVII столетий // Вестн. Твер. гос. ун-та. Сер.: История. 2010. № 24. E-mail: bakusgrig@mail.ru

Белова Ольга Владиславовна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН. Научные интересы: этнолингвистика, славянский фольклор, традиционная духовная культура, этнокультурные стереотипы. Основные публикации: Славянский бестиарий. Словарь названий и символы / Отв. ред. А. А. Турилов. М., 2000; «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 2004 (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов); Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005 (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования); «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008 (совм. с В. Я. Петрухиным); Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008 (совм. с В. Я. Петрухиным). E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

Виноградова Людмила Николаевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН. Научные интересы: славянская мифология, народная демонология, фольклорная традиция и обрядность славянских народов. Автор более четырехсот научных работ, в том числе двух монографий: Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982; Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. E-mail: lnv36@yandex.ru

Габышева Луиза Львовна — доктор филологических наук, профессор Северо-Восточного федерального университета (СВФУ). Научные интересы: фольклористика, тюркология, семиотика. Основные публикации: Слово в контексте мифопоэтической картины мира. М., 2003; Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. Новосибирск, 2009. E-mail: Ogonkova-jenya@yandex.ru

Доронин Дмитрий Юрьевич – аспирант Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, отдел Севера и Сибири. Научные интересы: социальная / культурная антропология, тюркология, трансформации традиционных верований и духовных практик народов Сибири. Основные публикации: Дикая природа как Иное в воззрениях алтайцев // Гуманитарный экологический журнал. Киев, 2005. Т. 7. Вып. 2 (17); Культурный комплекс часовни Василия Великого в Большом Одошнуре // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2008. № 2 (58); Языки религии: феноменология откровения и методология эффективности // Будущее религии: из настоящего в грядущее. Сб. ст. по итогам круглого стола с участием отечественных и зарубежных религиоведческих центров. 21 ноября 2008 г. / Под ред. проф. А. А. Фёдорова, проф. А. М. Дорожкина, И. И. Малина. Н. Новгород, 2008; Вода святая, вода мёртвая... «Мёртвые 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? // Антропологический форум. 2013. № 18 online.

Левкиевская Елена Евгеньевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, профессор центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Научные интересы: славянские языки, славянская традиционная культура, мифология, прагматика текста, диалектология, народные формы религиозности. Основные публикации: Мифы русского народа. М., 2000; Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002; Полесские заговоры / Сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской и А. Л. Топоркова. М., 2003; Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. М., 2006; Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX в. Т. 1–2 / Сост. А. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2010, 2012; статьи в Этнолингвистическом словаре «Славянские древности». Т. 1–4. М., 1995–2009. E-mail: elena_levka@mail.ru

Майзульс Михаил Романович — преподаватель Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока Института филологии и истории 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); Цена крови, или Проклятые деньги Иуды Искариота // Антропологический форум. 2013. № 18 (совм. с Д. И. Антоновым). E-mail: maizuls@gmail.com

Милюкова Елена Валерьевна — кандидат культурологии, автор исследований по проблемам наивной литературы, провинциальной культуры и локальной мифопоэтики. Основные публикации: «Около железа и огня»: картина мира в текстах самодетельной поэзии Южного Урала // Геопанорама русской культуры: Провинция и ее локальные тексты. М., 2004; *Genius loci*: Аркаим или о типологии пространства южноуральского города // Europa Orientalis. Studi e Ricerche sui Paesi e le Culture dell'est Europeo. XXII/2003: 1; «Невидимое» в сейшельском гри-гри // Пространство колдовства / Сост. О. Б. Христофорова; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М., 2010.

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

Петрухин Владимир Яковлевич — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института славяноведения РАН, профессор кафедры истории России средневековья и раннего нового времени Историко-архивного института РГГУ. Научные интересы: средневековая история и археология, мифология и культура народов Восточной и Северной Европы. Основные публикации: Владимир Яковлевич Петрухин: Биобиблиогр. указатель. М., 2010; «Русь и вси языци»: Аспекты исторических взаимосвязей. Историко-археологические очерки. М., 2011; Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. М., 2012. E-mail: vladimir.petukhin@gmail.com

Полонская Алина Валентиновна — аспирант Института высших гуманитарных исследований РГГУ по филологии, преподаватель идиша в Центре библестики и иудаики РГГУ. Научные интересы: иудаика, европейский романтизм, гендерные исследования. Основные публикации: *Солдатов А.* Большой идиш-русский словарь. М., 2012 (ред.); Романтическая героиня // Вестн. РГГУ. Литературоведение и фольклористика. 2010. № 11; Трансформация романтической героини в романах Достоевского // Вестник РГГУ. Философия. Социология. 2010. № 13 (56). E-mail: polonalina@gmail.com

Солянкина Ольга Николаевна — кандидат филологических наук, старший преподаватель Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. Научные интересы: творчество Достоевского, поэтика символистов, образ Петербурга в русской литературе и культуре. Основные публикации: Античные истоки трагедии А. С. Пушкина «Пир во время чумы» // Graduate Essays on Slavic Languages and Literatures: Пушкин. Междунар. сб. науч. ст., посвящ. 200-летию со дня рождения А. С. Пушкина. Pittsburgh, 1999; Языковая игра в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Объединенный научный журнал. 2002.

№ 5; Метафорика родства в произведениях Ф. М. Достоевского // Грехнёвские чтения: Сб. науч. тр. Вып. 6. Н. Новгород, 2010; Асмодей из фельетонов Зотова и бес-джентльмен из романа «Братья Карамазовы» // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012. E-mail: lel.solina2012@yandex.ru

Старостина Аггья Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИДВ РАН. Научные интересы: неоконфуцианство, китайская средневековая народная культура. Основные публикации: Философия истории Лян Шумина. М., 2009; Модель Ясного зала в «Хуайнань-цзы» (предварительные замечания) // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. М., 2009; Chinese Medieval Versions of Sleeping Beauty // Fabula. Vol. 52. Iss. 3–4. E-mail: abstarostina@yandex.ru

Тогоева Ольга Игоревна — доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН. Научные интересы: история средневековой Франции, история права и правосознания, правовая и политическая символика. Основные публикации: «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. М., 2006; Ересь или колдовство? Демонология XV в. на процессе Жанны д'Арк // Средние века. 2007. Вып. 68 (4); Шабаш как праздник // Жизнь как праздник. Интерпретация культурных кодов: 2007 / Отв. ред. В. Ю. Михайлин. Саратов; СПб., 2007; Женщина у власти в средние века и Новое время (о понятии “virago”) // Диалог со временем. 2010. № 31; Рыжий левша. Тема предательства Иуды в средневековом правовом дискурсе // Одиссей. Человек в истории. 2012. М., 2012; Когда преступник — свинья. «Дурные обычаи» и неписанные правила средневекового правосудия // Многоликая софистика: Нелегитимная аргументация в европейской научной литературе XIII–XVII вв. / Под ред. Ю. В. Ивановой. М., 2013. E-mail: togoeva@yandex.ru

Хухарев Владимир Владимирович — научный сотрудник ТНИИР-Центра (Тверь). Научные интересы: русская средневековая нумизматика, сюжеты металлопластики, археология, церковные древно-

сти Тверской земли. Основные публикации: К вопросу об изображениях святого мученика Никиты, изгоняющего беса, на крестах и иконках из Твери // Тверской археологический сборник. Тверь, 1994. Вып. 1; Святой мученик Никита Бесогон на крестах и иконках из Калуги // Сквозь века...: Материалы 2-й городской краевед. конф. Калуга, 1999 (совм. с В. А. Ткаченко); Денежное обращение Тверских земель в эпоху средневековья // Тверской археологический сборник. Вып. 4. Тверь, 2001; Об одном типе нательных крестов с сюжетом «побивания беса» // Тверь, тверская земля и сопредельные территории в эпоху средневековья: Материалы науч. семинара. Тверь, 2003. Вып. 5; О зооморфных сюжетах в тверской монетной символике // Тверской археологический сборник. Тверь, 2007. Вып. 6. Т. II. E-mail: ХУХАРЕВ@yandex.ru.

Contents

D. I. Antonov
Fallen Angels vs Devils of the Folk Demonology / 9

The Medieval Demonology: from Theology to Carnival

V. Ya. Petrukhin
The Origin of Evil in Old Russian Tradition:
When did Demons Fall off Down the Earth? / 35

D. I. Antonov
The Mock-Hell of Lzhedmitriy, or the Monster on the River Moskva / 45

O. I. Togoeva
Reality or Illusion? The Theory and Practice
of Early Witch Trials in Western Europe / 57

G. V. Bakus
Existent and Fictitious Creatures:
Demons and Witches by Ulrich Molitor / 87

How to Depict the Enemy, or Devil on the Icon

M. R. Maizuls
Devil Behind Your Back:
Gestures of Devil in Old Russian Iconography / 107

V. V. Khukharev
A Plot from “Vita of st. Nikita” on Old-Russian Amulets / 141

Characters and Images of Slavic Folk Demonology

L. N. Vinogradova
Demonological Images and Motifs in the Slavic Curse-Spells / 159

Contents

E. E. Levkievskaya
Dichotomy Soul / Dead Man in the Notions
of the After-Death Nature of Man in Polesye / 177

O. V. Belova
A Foe-Princess: “Demoniac” Governesses in Folk Legends / 195

Spirits / Demons in Mythological Systems of the World

N. V. Petrov
A Monster and a Hero in Epic Traditions:
Composition of the Verbal Description / 207

L. L. Gabysheva
Yakut Names for Evil Spirits
and a Portrait of Demoniac Bogatyr in Olonkho / 231

D. Yu. Doronin
Between the Bear and the Angel: the Typology
of Mountain-Master Images by Altai Folks / 245

E. V. Milyukova
“People Have Fun”: Fear and Laugh in a Seychelles’ Gri-Gri / 297

A. B. Starostina
Falling Thunder Demons in Medieval China / 319

Demons in Literature: Tradition and Imagination

A. V. Polonskaya
Demons of Voluptuousness in the Works by I. L. Peretz / 341

O. N. Solyankina
Demonological Characters in Russian Journalism
and Devil-Gentleman in the Novel “The Brothers Karamazov” / 379

Уважаемые авторы!

Все предложения о публикации в альманахе вы можете направлять по адресам:
okhris@yandex.ru — Ольга Борисовна Христофорова
antonov-dmitriy@list.ru — Дмитрий Игоревич Антонов



ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА

Альманах

ВЫПУСК

2

Корректор *А.А. Макарова*
Оригинал-макет *А. С. Старчеус*

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

INDRIK Publishers has the exceptional right
to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by
e-mail: nina_dom@mtu-net.ru
or by tel./fax: +7 495 959-21-03

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60×84 ¹/₁₆. Печать офсетная.
25,0 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6



Альманах «In Umbra: Демонология как семиотическая система» объединяет работы, посвященные мифологическим персонажам — амбивалентным и вредоносным духам, «низшим» божествам, демонам. Представления о незримых врагах — искуссителях, вредителях, агентах болезней — играют важную роль в культуре разных народов. С их помощью объясняют многие бедствия и катаклизмы, от личностных до глобальных. В традиционных обществах духи воспринимаются как естественные соседи человека: с ними выстраивают особые отношения, основанные на различных ритуальных и магических практиках. Демонология развивается на всех «этажах» культуры — от книжности до фольклора, от средневековой миниатюры до компьютерных игр. Образам и сюжетам, связанным с низшими духами в мировых религиях, фольклоре, искусстве и литературе посвящен альманах «In Umbra».