

# IN UMBRA

6

ВЫПУСК

ДЕМОНОЛОГИЯ  
КАК  
СЕМИОТИЧЕСКАЯ  
СИСТЕМА



РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ ФОЛЬКЛОРА

ОТДЕЛЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ



# *Альманах*

---

ВЫПУСК

6

# IN UMBRA

ДЕМОНОЛОГИЯ  
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ  
СИСТЕМА



Москва «ИНДРИК» 2017

УДК 398

I 57

Редколлегия:

*Д. И. Антонов, А. С. Архипова,  
Е. Е. Левкиевская, С. Ю. Неклюдов,  
О. Б. Христофорова*

Ответственные редакторы и составители:

*Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова*

### **In Umbra: Демонология как семиотическая система.**

Альманах. Выпуск 6 / Отв. ред. и сост.: Д. И. Антонов,  
О. Б. Христофорова. — М.: «Индрик», 2017. — 344 с., ил.

**ISBN 978-5-91674-474-3**

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, отношения с которыми определяют многое в культурном обиходе. 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.

© Текст, авторы статей, 2017

© Оформление,

издательство «Индрик», 2017

**ISBN 978-5-91674-474-3**

# Содержание

## *Ведьмы, оборотни и дубина Богородицы*

О.И. Тогоева

Шабаш ведьм: ранние образы  
и их возможные прототипы / 9

А.Е. Махов

Дубина Богоматери. Вещь и слово  
в демонологической иконографии  
«Мадонны приходящей на помощь» / 43

Г.В. Бакус

Верхом на волке, в образе кота: колдовские  
превращения в ранних демонологических сочинениях / 65

## *Демоны sub speciaie historiae*

И.Е. Суриков

Демонология демократии:  
несколько сюжетов из истории Афин V в. до н. э. / 101

С.О. Зотов

Демоны в деталях: потусторонняя  
топка оптических приборов XVIII–XIX вв. / 141

## *О драконах, демонах и поедателях демонов*

С.Ю. Неклюдов

Многоликий дракон / 157

А.Б. Старостина

Чжун Куэй – бесед и судья потустороннего мира / 203

## *Содержание*

М.М. Паштова  
Персонажи актуальной мифологии в фольклоре  
черкесов Анатолии: универсальное и локальное / 217

### *Духи и люди*

О.Б. Христофорова  
Опознать беса. Часть 2: Практики экзорцизма  
в современном православном приходе / 239

Т.А. Михайлова  
Демоны-заместители: синтаксическая функция  
как обоснование фольклорного нарратива / 274

### *Демонология литературная*

А.К. Жолковский  
О геноме «Змея Тугарина» А.К. Толстого / 303

С.В. Алпатов  
«Сатана там правит бал»: роман «Мастер и Маргарита»  
и европейская сатира Нового времени / 320

Сведения об авторах / 337



---

*Ведьмы, оборотни  
и дубина Богородицы*



О.И. Тогоева

Шабаш ведьм:  
ранние образы  
и их возможные  
прототипы

Впросы о том, как сформировались представления о шабаше ведьм и каковы были особенности его описания в демонологической литературе, материалах судебных процессов, богословских трактатах и хронистике, не раз поднимались в современной историографии. Мне уже приходилось обращаться к этой теме, анализируя, в частности, выкладки средневековых юристов и теологов относительно реальности или иллюзорности самого явления колдовства [Тогоева 2013] и сугубо женского характера собраний ведьм, прослеживающегося по наиболее ранним из посвященных им текстов [Тогоева 2014]. На этот раз, тем не менее, я хочу обратиться к несколько иному вопросу и рассмотреть – насколько это возможно – то, как и в какой степени в возникновении образа шабаша, который начал формироваться в эпоху позднего Средневековья, взаимодействовали так называемые народные и ученые представления о колдовстве и о людях, склонных к нему.

Как следствие, в центре моего внимания будут находиться прежде всего тексты, созданные в 1430–1460-е гг., т. е. в то время, когда собственно и зародилась концепция шабаша. Ее первые элементы появились в сочинениях, происходящих из альпийского региона (Западные Альпы, романская Швейцария,

район Дофине), своеобразной родины идеи о существовании тайных сборищ ведьм и колдунов [Blauert 1989: 58–59; Ammann-Doubliez 1999; Paravicini Bagliani 2003]. Именно эта территория в конце XIV – начале XV в. стала последним прибежищем сторонников ереси вальденсов [Aux sources du sabbat 2002: 155–156]. Правда, здесь их воспринимали не как вероотступников, чьи костры чуть ранее полыхали в Аррасе, но как местных «инакомыслящих», против которых на рубеже веков велась весьма активная борьба<sup>1</sup>. Постепенно еретические по сути своей процессы начали «перерастать» в ведовские, что хорошо заметно по изменению характера вопросов, задававшихся обвиняемым, и по их ответам<sup>2</sup>. Именно судебное преследование «вальденсов», которых невозможно оказалось с полной уверенностью назвать ни еретиками, ни колдунами<sup>3</sup> и идеи которых были не слишком понятны окружающим, породило в романской Швейцарии, по мнению специалистов, первую волну ведовских процессов, а затем – настоящую охоту на ведьм, растянувшуюся с 1430-х гг. до самого конца XV столетия<sup>4</sup>.

В исследованиях, посвященных этому периоду развития средневековой демонологии, проблема зарождения концепции шабаша ставилась неоднократно. Однако решалась она на удивление

---

<sup>1</sup> Подробнее о различиях между двумя вариантами учения вальденсов см. [Audisio 1989: 77–80; Duval 1999].

<sup>2</sup> Материалы этих последних еретических (или самых ранних ведовских) процессов были в полном объеме опубликованы относительно недавно [Utz Tremp 2000a]. О постепенной трансформации обвинений, выдвигавшихся против альпийских «вальденсов», см. [Utz Tremp 2000b; Utz Tremp 2000c; Тогоева 2016: 104–107].

<sup>3</sup> Очень часто в материалах судебных дел фигурировало определение «псевдоеретики» (*pseudohereticorum Waldensium*) [Utz Tremp 2000a: 375, 413, 478].

<sup>4</sup> Ведовские процессы XV в., имевшие место в романской Швейцарии, хорошо изучены. Публикацию материалов и их анализ см. [Ostorero 1995; Maier 1996; Strobino 1996; Binz 1997; Pfister 1997; Modestin 1999].

единодушно<sup>5</sup>. Шабаш рассматривался здесь как искусственно созданный концепт, как явление исключительно «ученой» культуры, как выдумка судей и представителей церкви, привнесенная извне в «народную» культуру, а следовательно, навязанная простым обывателям: как обвиняемым, так и свидетелям или простым зрителям, присутствовавшим на подобных слушаниях. Взаимодействие заинтересованных в исходе следствия лиц превращалось, таким образом, из диалога сторон в монолог судей: идеи самих обвиняемых, их собственное представление о шабаше, их участие в развитии этого понятия не учитывались вовсе<sup>6</sup>. Иными словами, перед читателем представало классическое «безмолвствующее большинство», судьбу которого призвана была вершить небольшая горстка образованных людей...

И все же даже самое беглое знакомство с созданными в альпийском регионе текстами, в той или иной степени затрагивающими проблему шабаша, показывает, что развитие данного концепта шло вовсе не так линейно. «Народный» элемент в подобных описаниях не только присутствовал – во многом именно он становился в них главным, структурообразующим. И касалось это не только простых обывателей, но и юристов, судебных чиновников и первых демонологов.

В «народном» образе шабаша ярче всего проявлялось, безусловно, его восприятие как праздника<sup>7</sup>. И хотя для судей собрания ведьм и колдунов сами по себе оставались совершенно неприемлемым и противным религии фактом, обвиняемые практически всегда

<sup>5</sup> См., например, [Ostorero 1995: 169–182; Strobino 1996: 73–90; Maier, Ostorero, Utz Tremp 1997].

<sup>6</sup> Такой подход свойственен не только швейцарской историографии [Paravy 1981; Paravy 1993; Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 2002].

<sup>7</sup> Подробнее о возникновении и развитии именно такой концепции шабаша, получившей распространение не только в альпийском регионе, но и в других странах Западной, а также Центральной и Восточной Европы, см. [Тогоева 2007].

(за очень редкими исключениями<sup>8</sup>) описывали их как счастливые моменты – как встречи, на которых происходило все то, чего они были лишены в своей обычной жизни, где исполнялись их заветные желания, где царили веселье и вседозволенность.

Подобное отношение к шабашу проявлялось уже в терминологии, которую использовали обвиняемые. Так, на процессе 1448 г. в Вевё Жаке Дюрье называл сборище своих сообщников «пирушкой» (*comestio*) и заявлял, что «там можно отлично повеселиться»<sup>9</sup>. Немецкий хронист Ганс Фрюнд, чьи краткие заметки о ведовских процессах, имевших место в диоцезе Сиона в 1430-е гг., принято считать самым ранним средневековым демонологическим сочинением [Ammann-Doubliez 1999: 90–93], передавал признания местных жителей, рассказывавших на допросах о том, как они «хорошо проводили время» на еженедельных собраниях в чужих винных погребах, куда попадали совершенно беспрепятственно и без ведома хозяев<sup>10</sup>. Тот же Фрюнд упоминал и о причинах, побуждавших сионских ведьм и колдунов к регулярному посещению шабаша: все они надеялись, что личная встреча с дьяволом и его демонами поможет им достичь богатства и могущества, а также заставить страдать их врагов<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Иллюстрацией здесь может служить история Эймоне Можета из Эпесса, арестованного по подозрению в колдовстве в 1438 г. На допросе он поведал своим судьям, что на шабаш попал совершенно случайно, вернее, по настоянию своего отца, давнего и верного члена секты. Сам Эймоне полностью раскаивался в содеянном, особенно упирая на то, что действовал по принуждению. Этим раскаянием, в частности, объясняется относительно мягкий приговор (пожизненное тюремное заключение вместо смертной казни), а также – крайне негативный образ шабаша, созданный Эймоне [L'imaginaire du sabbat 1999: 339–353].

<sup>9</sup> Et fuerunt presentes in comestione... Nos erimus bene recepti isto sero [Ostoroero 1995: 208, 224].

<sup>10</sup> Und kamen denn zesamen in der lúten kellre, da der beste win inne waz; da lepten sy dann wol und furen aber dann, dar sy wolten [L'imaginaire du sabbat 1999: 34].

<sup>11</sup> So versu°cht er den mo°nschen und git inen ze verstân, er welle sy ir sÿ rich machen, gewaltig und dabÿ kúnstenrich und das sÿ ir selbs schaden mo°gen

Любопытно, что и сам термин «шабаш», который возник уже в XV в., возможно, тоже отчасти восходил к понятию «праздник». Жан-Патрис Буде указал в свое время на существование специфического выражения *sabbativis noctibus*, использованное два раза в синодальных статутах епископа Сен-Мало в 1434 г. Французский историк полагал, что речь в данном случае шла о «веселых праздничных бдениях», происходивших обычно в церквах в ночь с субботы на воскресенье [Aux sources du sabbat 2002: 161]. Таким образом, мы можем выдвинуть гипотезу о возможном заимствовании понятия «шабаш» из церковной практики и его последующем использовании в практике демонологической<sup>12</sup>.

Сходство между *sabbativis noctibus* и встречами ведьм и колдунов проявлялось прежде всего во времени их проведения. В материалах судебных дел, происходящих из альпийского региона, обычно упоминалась либо ночь с понедельника на вторник, либо – что встречается в наших текстах значительно чаще и что впоследствии превратилось в устойчивый демонологический топос, характерный для всех стран Западной Европы, – ночь с четверга на пятницу<sup>13</sup>. Иными словами, собрания членов ведовской «секты», согласно самым ранним описаниям, проходили

---

rechen und den moenschen bu<sup>o</sup>ssen und kestigen, der inen ze leit getân hette [L'imaginaire du sabbat 1999: 33].

<sup>12</sup> Дискуссию по этому вопросу см. [Chauou 1995; Croix 1997].

<sup>13</sup> Об этом, в частности, свидетельствовал в 1448 г. Жаке Дюрье: *Item interrogatus quantis vicibus et quibus diebus ibant ad synagogam, qui delatus respondit quod ipsi ibant bis in septimana, videlicet die lune et die iovis* [Ostogero 1995: 228]. Та же ситуация наблюдалась, к примеру, на французских ведовских процессах. Так, в 1431 г. в Руане на вопрос судей, знает ли она кого-то, кто летал с «феями» по воздуху, Жанна д'Арк дала отрицательный ответ, уточнив при этом, что «слышала, будто это происходит по четвергам, но совершенно в это не верит и полагает [подобное] колдовством»: *Interrogata an ipsa scit aliquid de illis qui vadunt, gallice l'erre avec les fées. Respondit quod ipsa nunquam fuit nec scit aliquid sed bene audit loqui, et quod ibant in die iovis. Sed in hoc non credit, et credit quod hoc non sit nisi sortilegium* [Procès de condamnation 1960, 1: 178].

в будние дни, т. е. в то время, когда соседи ведьм и колдунов даже не помышляли об отдыхе, оставляя свои скромные увеселения на конец недели – на субботу и воскресенье. Такое противопоставление прежде всего подчеркивало разницу между любимыми знакомыми людям по их повседневной жизни празднествами и шабашем – особым торжеством для избранных. Представляя собой совершенную выдумку, данная идея сформировалась и укоренилась в сознании средневековых обывателей по принципу «от противного»: зная традиционные дни отдыха, легко было вообразить себе то, что в эту норму не укладывалось.

Не менее важным элементом зарождающегося образа являлись и ночные часы проведения шабаша: мало того, что это время вовсе не подходило для какой бы то ни было законной деятельности, оно лишний раз подчеркивало таинственность, которая окружала жизнь ведовской «секты». То же можно сказать и о месте проведения встреч ее членов – всегда тайном и никому из обычных жителей не ведомом. В отличие от «обычного» праздника, проходящего на улицах города или деревни, в ратуше или в здании рынка, шабаш устраивался там, куда в буквальном смысле не ступала нога человека: в лесах, лугах или горах, которые располагались вне обитаемого пространства, а потому не были знакомы местным жителям<sup>14</sup>. Всего лишь раз, в деле Пьера

---

<sup>14</sup> Так, в 1438 г. Эймоне Можета прямо заявлял о том, что «он не может сказать точно, где они находились, но ему говорили, что это где-то в окрестностях Базеля»: *Sed vere nesciret dicere locum ad quem iverunt, nisi quod dicebant illi qui ibi aderant quod erant prope Basileam* [L'imaginaire du sabbat 1999: 346]. На процессе Пьера Шедаля, Франсуазы Барра и Пьеретт Тротта (Шерминьон, 1467 г.) упоминалось о встречах «около скал Веркорен», «где-то в лесу Сьерра», «на лугах близ Ланса» [Strobino 1996: 123–135]. На процессе Жанетт Баратье (Вевё, 1480 г.) говорилось о «некоем месте, около Кубли»: *Eandem Johannetam delatam eundem demon in quodam loco vocato Apud Escubly* [Maier 1996: 230]. Об особенностях восприятия пространства, расположенного между населенными пунктами и по этой причине значительно хуже знакомого местным жителям, см., в частности [Paul 1990; Тогоева 2008].

Шедаля из Шерминьона 1467 г., упоминалось о встрече, состоявшейся в собственном доме одного из обвиняемых, однако закончилась она весьма плачевно: постройка разрушилась, а ведьмы и колдуны вынуждены были искать пристанище подальше от городских стен [Strobino 1996: 77, 125].

Попадали на свои встречи члены ведовской «секты» тоже не совсем обычным для повседневной жизни способом. Они добирались туда не пешком, не на повозках или верхом, но при помощи магических средств. Анонимный автор одного из первых демонологических сочинений, составленного в Аосте в 1430-е гг., уже в названии своего трактата указывал на эту особенность: «Ошибки вальденсов или тех, кто умеет перемещаться верхом на метлах и палках» (*Errores gazariorum seu illorum qui scopam vel baculum equitare probantur*). Ганс Фрюнд упоминал не только метлы и палки, но и табуретки, тазы и квашни<sup>15</sup>.

И все же, в остальном перед зрителями в суде или перед читателями демонологических трактатов предстало вполне типичное описание городского или деревенского средневекового праздника с характерными для него обильным столом и увеселениями. На таких «банкетах»<sup>16</sup>, согласно показаниям обвиняемых в суде, подавали много разнообразной еды самого высшего качества: мясо, хлеб и вино никогда здесь не убывали, и все присутствующие могли есть и пить столько, сколько им было угодно<sup>17</sup>. Подобные рассказы,

<sup>15</sup> Ouch wie der bo<sup>s</sup> geist sy nachttes umbe tru<sup>o</sup>g von einem berg uff den andern, und wie er sy lert salber machen, dz sy die stu<sup>l</sup> salbeten und dann daruff dar ritten usser eim dorff in das ander und uss einem schloss in das ander [L'imaginaire du sabbat 1999: 34].

<sup>16</sup> Автор *Errores gazariorum* с негодованием отмечал, что вступление новичков в ведовскую «секту» «празднуется на самом что ни на есть непотребном банкете»: Hiis peractis, omnes illius secte pestifere festinantes letantur de adventu novi heretici, comedentes que apud illos sunt... convivioque sceleratissimo sic peracto [L'imaginaire du sabbat 1999: 290].

<sup>17</sup> Джордана де Болм (1477 г.), в частности, упоминала о достаточном для всех количестве еды и питья: Item interrogata si comedebant satis, dixit quod satis comedebant et bibebant [Maier 1996: 356]. Гийом Аделин (1453 г.)

вне всякого сомнения, оказывались чрезвычайно близки к весьма популярным на протяжении всей эпохи Средневековья и раннего Нового времени описаниям волшебной страны Кокань, края изобилия и счастья [Delumeau 1967]. Как и в Кокани, участники шабаша ни в чем не знали недостатка и были совершенно равны между собой. Только под нажимом судей (а часто – в результате пыток) в их признаниях иногда появлялись указания на антропофагию – детальные описания блюд, приготовленных из «сладкого мяса» убиенных невинных младенцев [Maier 1996: 57, 68, 90; Pfister 1997: 129; Ostorero 1995: 219, 223]. В остальном влияние «ученой» демонологии ощущалось здесь мало.

В значительно большей степени, как мне представляется, в подобных описаниях проявлялось то, что американский антрополог Джордж Фостер называл теорией ограниченного блага. Через нее, в частности, легко можно было объяснить сугубо агональную природу отношений, складывавшихся в крестьянском социуме, члены которого рассматривали наиболее желанные для них вещи – богатство, землю, здоровье, дружбу, любовь, честь, социальное положение, власть, влияние, безопасность – как существующие в ограниченном количестве. Но именно потому, что все они всегда находились в дефиците, их хотелось получать все больше и больше<sup>18</sup>. Вот почему и для описаний сборищ ведьм и колдунов, происходивших якобы в реальности, оказывались крайне характерными такие выражения, как «изобилие», «бесконечное количество», «всем хватало» и т. п. Перед окружающими, таким образом, представало «низовое» видение шабаша,

---

вообще полагал, что желание до отвала наесться и напиться для многих являлось единственной причиной вступления в секту [Ostorero 2003: 73]. Образ изобилия на шабаше присутствовал также у судьи из Дофине Клода Толозана: *Oppinantur eciam tales infideles ibidem comedere et bibere sine diminuncione aliquando* [L'imaginaire du sabbat 1999: 368].

<sup>18</sup> Выводы Дж. Фостера базировались на результатах его полевых исследований, которые в 1950-е гг. он проводил среди мексиканских индейцев [Foster 1965; Foster 1967]. Подробнее о его концепции применительно к истории колдовства см. [Христофорова 2010].

мало чем отличающееся от сокровенной мечты любого средневекового крестьянина о жизни в достатке.

Чуть больше «ученые» элементы колдовства ощущались в описаниях непосредственных контактов ведьм и колдунов с дьяволом и его демонами, особенно – в рассказах о церемонии принятия новых членов в «секту», о принесении омжа, сопровождавшемся поцелуем в зад, отречением от христианских ценностей и вручением обязательной «платы» за будущее обучение магическим практикам (какого-нибудь домашнего животного, части собственного тела или трупа новорожденного младенца)<sup>19</sup>. Дьявол, безусловно, представлялся жителям альпийского региона главой ведовской «секты». Об этом прямо сообщал Клод Толозан, судья инквизиционного суда Дофине, написавший около 1436 г. сочинение «О заблуждениях магов и колдунов» (*Ut magorum et maleficiorum errores*): он полагал, что для ведьм и колдунов Дьявол являлся «всемогущим Господом» и «Богом ада»<sup>20</sup>. Вот почему на их встрече он всегда предводительствовал, т. е. сидел на троне<sup>21</sup> и руководил всеми «непотребствами», которые происходили с участниками шабаша и о которых сообщал автор *Errores gazariorum*<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Об этом писал автор *Errores gazariorum*: Et in signi homagii osculatur diabolom in humana vel – ut premittitur – in alia specie apparentem, et in culo vel ano, dando ei pro tributo unum membrum sui corporis post mortem [L'imaginaire du sabbat 1999: 290]. Отречение от Господа упоминалось, в частности, в показаниях Эймоне Можета: Et ibi venit quidam homo niger qui erat dyabolus et ipsi Aumoneto dixit quod oportebat quod ipse negaret Deum et quod caperet ipsum in Deum suum; quod et fecit [Ibidem: 347]. Об обязательном поцелуе дьявола, являвшегося своим адептам под видом кота, говорила в 1430 г. Агнес Эцшин: Alia, videlicet O'tzschina, dixit: Ymmo sunt boni predicatores, ita boni sicut nostri. Et tunc dicta Greda replicavit: Quare ergo osculantur catum sub cauda? [Utz Tremp 2000a: 565].

<sup>20</sup> Insuper imponit sibi nomen ad votum, cognominando se dyabolus, ipsisque pre-significando quod est dyabolus Inferni et omnipotens et deus [L'imaginaire du sabbat 1999: 366]. Ipsum adorando, tamquam deum infernalem [Ibidem: 400].

<sup>21</sup> Et ibidem est maior dyabolus et princeps provincie cui, sedenti in cathedra [Ibidem: 368].

<sup>22</sup> См. прим. 16.

Непотребство это заключалось, в частности, в разнузданной сексуальной оргии, которой предавались члены ведовской «секты» и которой обычно завершался их «праздник». Здесь не только не чттили брачные узы и заводили себе временных и постоянных любовников: на шабаше были широко распространены инцестуальные связи, когда отец совокуплялся с дочерью, мать с сыном, а брат с сестрой<sup>23</sup>. Семейные же отношения не приветствовались настолько, что ведьмы и колдуны, принося оммаж дьяволу, клялись не допускать в том числе заключения новых союзов среди жителей их деревень<sup>24</sup>.

Следует отметить, что характеристика шабаша как сексуальной оргии возникла в трудах европейских демонологов одной из самых первых. Наиболее раннее подобное описание мы находим в анонимном трактате «Ошибки еретической [секты] вальденсов» (*Errores haereticorum Waldensium*), созданном в Штирии в 1392–1398 гг. Согласно этому тексту, члены «новой» секты, отличной, по мнению автора, от обычной еретической, устраивали встречи в тайных местах, расположенных под землей, и предавались там «отвратительному разврату, смешиваясь и совокупляясь с кем только захотят»<sup>25</sup>. Тот же образ уже в первой половине XV в. присутствовал и в материалах судебных дел, рассматривавшихся в альпийском регионе. Согласно показаниям обвиняемых, в их отношениях на шабаше господствовала полная вседозволенность: любовники совокуплялись с любовницами [Maier 1996: 91, 326], а женщины – с дьяволом и его демонами. А поскольку адепты Нечистого часто представляли перед собравшимися в виде разнообразных животных, вполне естественно, что скотоложество занимало весьма почетное место в подобных описаниях

<sup>23</sup> Cuius vocem postquam audiunt, simul carnaliter coniuguntur solus cum sola vel solus cum solo, et aliquando pater cum filia, filius cum matre, frater cum sorore et equo, ordine nature minime observato [L'imaginaire du sabbat 1999: 290].

<sup>24</sup> Quo audito, diabolis iuramentum fidelitatis a seducto exigit in modum qui sequitur...quod omnia matrimonia que poterit impedire, pro posse impedit et per sortilega et alia maleficia [Ibidem: 288].

<sup>25</sup> Ad loca subterranea...conveniunt, permixturas, concupiscentias et abominabiles luxurias exercent [Errores haereticorum Waldensium: 341].

[Pfister 1997: 109–129; Ostorero 1995: 253; Maier 1996: 232; Modestin 1999: 110]. Предавались ему, впрочем, в основном женщины, ставшие «женами» демонов, тогда как на долю мужчин оставались гомосексуальные контакты [L'imaginaire du sabbat 1999: 349; Ostorero 2003: 73]. Однако и между собой ведьмы и колдуны часто совокуплялись «как животные» (*more brutorum, per ultra naturam, prout animalia*) [Maier 1996: 236, 356].

Таким образом, в самых ранних средневековых текстах, посвященных проблемам демонологии, перед читателями представлялся довольно сложный образ шабаша. Будучи изначально искусственно сконструированным концептом, в определенной степени выдуманном явлением, он в то же время опирался не только и не столько на ученые выкладки местных юристов, теологов и хронистов. Напротив, их участие в создании ужасающей картины тайных встреч ведьм и колдунов было, как кажется, не слишком велико и касалось исключительно контактов адептов дьявола с их господином. В остальном же, и прежде всего – в общей характеристике подобных собраний, в описаниях первой половины XV в. преобладали отсылки к повседневным реалиям, к представлениям местных жителей о сытой и беззаботной жизни, к их мечтам о свободе от условностей и норм, накладываемых на них социумом, наконец, о праздничном безделье, когда можно было хотя бы на время забыть о хлопотах и заботах. Безусловно, в ходе ведовских процессов шабаш как праздник описывался как полная противоположность обычному торжеству – как встреча, происходившая в неположенное время, в тайном месте, куда и добраться оказывалось непросто. И тем не менее, все эти выдуманные рассказы основывались на реальном жизненном опыте обвиняемых и свидетелей. Именно из их показаний подобное описание шабаша оказалось отчасти воспринято авторами сочинений более теоретической направленности – первых демонологических трактатов и хроник, созданных в альпийском регионе<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Ганс Фрюнд опирался в своих построениях на материалы ведовских процессов, проходивших в 1420–1428 гг. в Вале (Сионский диоцез)

\* \* \*

Картина шабаша как праздника, однако, существенно меняется, стоит нам только перенести свое внимание на более западные области Европы, где в 1450–1460-е гг. был также создан ряд демонологических трактатов, ставших первыми подобными сочинениями на территории Французского королевства. Речь идет о «Трактате против призывающих демонов» (*Tractatus contra demonum invocatores*, около 1452 г.) Жана Вине, магистра теологии и инквизитора Каркассона<sup>27</sup>; о «Биче еретиков-чародеев» (*Flagellum hereticorum fascinariorum*, 1458 г.) Николя Жакье, члена ордена доминиканцев и инквизитора по делам веры в Лилле<sup>28</sup>; и о «Биче колдунов» (*Flagellum maleficorum*, 1460–1462 гг.) Пьера Мамори, доктора теологии и профессора университета Пуатье<sup>29</sup>.

В этих текстах перед читателями представало совершенно иное понимание шабаша ведьм, и давалось иное его описание. Вернее сказать, авторы французских демонологических трактатов XV в., в отличие от своих альпийских коллег, уделяли значительно меньше внимания деталям того, что происходило на тайных собраниях ведьм и колдунов: в большей степени они были заняты рефлексией, размышлениями на тему самой возможности контактов человека с дьяволом и его демонами, природы – реальной или выдуманной – подобных встреч. Главной своей задачей

---

[L'imaginaire du sabbat 1999: 40–42; Ammann-Doubliez 1999: 80–81].

Автор *Errores gazariorum* ссылался на материалы отдельных дел в самом тексте своего трактата [L'imaginaire du sabbat 1999: 294, 296–298, 328–329]. Наконец, Клод Толозан обобщил в *Ut magorum et maleficiorum errores* впечатления от проведенных им лично более ста ведовских процессов [Ibidem: 357–358, 375].

<sup>27</sup> [Vinet 1487]. Далее ссылки даются на соответствующие части и главы; пагинация отсутствует.

<sup>28</sup> [Jacquier 1481]. Далее ссылки даются на главы трактата; пагинация отсутствует.

<sup>29</sup> [Mamoris 1489]. В издании отсутствует пагинация; также не пронумерованы разделы трактата, поэтому ссылки на них даются условно и заключены в скобки.

и Жан Вине, и Николая Жакье, и Пьер Мамори полагали разрешение данной проблемы, и только по этой причине вынуждены были затрагивать тему шабаша, на котором интересующие их контакты якобы имели место.

Несмотря на то, что, как и для авторов, происходивших из альпийского региона, для первых французских демонологов шабаш являлся, скорее, реальностью<sup>30</sup>, в их сочинениях уже практически не встречались живописные детали его описания, отсылавшие к образу деревенского праздника. Вместо этого они стремились рационально обосновать саму возможность контактов людей с нечистыми силами, а потому каждому из обсуждаемых вопросов пытались придать некую «научность». Иными словами, и Ж. Вине, и Н. Жакье, и П. Мамори прежде всего искали (и находили!) ученые, книжные объяснения и аналогии для изучаемых ими элементов образа шабаша. Их главными авторитетами здесь выступали Блаженный Августин, Фома Аквинский

<sup>30</sup> Так, Жан Вине исходил в данном случае из уверенности в материальности самих демонов, их способности физически присутствовать в наземном мире и быть видимыми и осязаемыми людьми: *Et quia etiam ex umaginacione vehementi aliquo figure apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur demones videri. Sed hec vera fides repudiat, per quam angelos de celo cecidisse et demones esse credimus* [Vinet 1487: I, 1]. Никола Жакье отстаивал тот же тезис, делая особый упор на материальности самого дьявола, способного в физическом обличье являться как ветхозаветным пророкам и Иисусу Христу, так и различным католическим святым [Jacquier 1481: 3]. Как следствие, порча и болезни, насылаемые «ведьмами» при помощи демонов на окружающих, также представлялись Н. Жакье абсолютной реальностью, и он лишь высмеивал тех, кто в это не верит: *Unde valde stulte se iactant nonnulli ignari, asserentes se non timere demones vel maleficos, nec eorum maleficia, nisi ipsi malefici appropinquantes personaliter, huiusmodi se iactantibus aliquam rem venenatam eis ministraverunt in potu vel cibo, unde ledi possunt* [Ibidem: 13]. Пьер Мамори полагал, что дьявол знает секреты человеческого тела (*secreta corporis humani novit*), а потому может легко на него воздействовать, как психологически (насылая видения и иллюзии), так и физически (перемещая, в частности, на шабаш) [Mamoris 1489: (5), (6)].

и некоторые другие средневековые церковные авторы, но в первую очередь – библейские тексты, причем заимствованные как из Нового, так и из Ветхого Заветов.

Подобный подход проявлялся уже на уровне терминологии, используемой нашими французскими авторами. Ни у одного из них ни разу не встречалось отсылок к «пирушке» или «банкету», и преобладали понятия «синагога» (*synagoga*) или «секта» (*secta*)<sup>31</sup>. Таким образом, в центре их внимания оказывалось прежде всего не развлечение ведьм и колдунов на ночной встрече, но заключение ими договора с дьяволом: принесение ему клятвы верности и вручение определенного «выкупа» за оказание услуг<sup>32</sup>.

Для обозначения союза с Нечистым Жан Вине, в частности, использовал понятие *confederati*, происходящее от *foedus* (договор о сотрудничестве)<sup>33</sup>. Из идеи о необходимости для новых членов «секты» внесения оплаты за будущее обучение магическим практикам на страницах *Tractatus contra demonum invocatores* рождалась и крепла мысль о том, что главным элементом любого шабаша являлись человеческие жертвоприношения, особенно убийства новорожденных младенцев и детей<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Per consequens videtur fore standum depositionibus et confessionibus illorum qui confitentur se per demones aliquando de die et aliquando de nocte et in vigilia se corporaliter portari ad synagogas demonum [Vinet 1487: II, 8]. Congregatio sive synagoga dictorum fascinariorum [Jacquier 1481: 7]. Dum introductus fuit in sectam demonis, precepit illi demon ut predicaret in populo [Mamoris 1489: (2)]. Термин «синагога» встречается и в материалах самых ранних ведовских процессов, имевших место в альпийском регионе [Utz Tresp 2000a: 341, 359, 371, 372]. Его же использовал автор *Errores gazariorum* [L'imaginaire du sabbat 1999: 288, 290, 298].

<sup>32</sup> Ad refocillandum corda, si resipisci valeant vel voluerunt, aliquorum modernorum ydolatrarum, qui demones invocant, eos adorant, ab ipsis responsa prestolantur et acceptant, eis homagium faciunt et tributum solvunt [Vinet 1487: incipit].

<sup>33</sup> Utrum demon sua naturali virtute possit sibi confederatos januis domos introducere et dictis januis clausis remanentibus extraducere [Ibidem: II, 9].

<sup>34</sup> Iphis tributum solvunt et, quod beluarum excedit ferocitatem, interdum proprios natos et frequenter infantes alienos demonibus immolant [Ibidem: II, 1].

Как следствие, Вине настаивал на близости ведьм и колдунов идолопоклонникам, поскольку те, по его мнению, поклонялись дьяволу, как ранее язычники поклонялись своим многочисленным божествам. Именно по этой причине все они были достойны смерти, писал инквизитор Каркассона, цитируя в подтверждение слова Ветхого Завета «Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен» [Исх. 22: 20] и называя своих героев «современными идолопоклонниками» (*modernis ydolatris*) [Vinet 1487: II, 1]. Преступными Жаном Вине объявлялись и все магические действия, производимые ведьмами и колдунами, к которым обращались за содействием простые обыватели. Любая подобная помощь должна была быть, по его мысли, запрещена, как утверждалось в Левите: «Не обращайтесь к вызывающим мертвых, к волшебникам не ходите, и не доводите себя до осквернения от них» [Лев. 19: 31]. По мнению французского демонолога, участники «синагог», не способные самостоятельно причинить вред окружающим, абсолютно все магические умения и знания получали от демонов и претворяли в жизнь с их помощью. На рассуждения автора *Tractatus contra demonum invocatores*, безусловно, влияла теория сознательного договора с дьяволом, разработанная Фомой Аквинским<sup>35</sup>, ссылки на которую постоянно встречались на страницах трактата [Vinet 1487: II, 8; III, 11].

Еще более радикальной представляется позиция Николя Жакье, для которого главной при описании шабаша являлась идея поклонения дьяволу и его демонам. С его точки зрения, регулярные собрания ведьм и колдунов были местом отправления настоящего религиозного культа: не случайно наряду с такими терминами, как *secta* и *synagoga*, он использовал понятия *cultus*, а также *congregatio*, в «обычном» мире Средневековья обозначающее синод, т. е. собрание церковных иерархов, монастырскую общину, членов одного капитула или университета [Weijers 1987: 63–69]. По мнению Николя Жакье, в «секту» – помимо простых

<sup>35</sup> Подробнее о теории сознательного договора с дьяволом Фомы Аквинского см. [Тогоева 2016: 97–99].

мужчин и женщин – входили также представители церкви и монахи<sup>36</sup>, что делало ее существование еще более опасным для обывателей, поскольку все эти люди не просто поклонялись дьяволу и своим личным демонам вместо единого христианского Бога, – они устраивали настоящие службы во славу новых «богов».

Несколько отличалась от позиции двух предыдущих авторов концепция Пьера Мамори. В его *Flagellum maleficorum* главным предметом рассмотрения становился не шабаш (хотя он и видел в нем одно из проявлений колдовства в современном ему мире), но злодеяния, творимые адептами дьявола. Как следствие, в рассказе о них он преимущественно использовал термины *maleficus* (для обозначения ведьмы или колдуна), *maleficium* (для указания на преступления, совершаемые членами «секты») и *maleficiatus* (для определения жертв колдовства). Понятие «идолопоклонник», столь характерное для сочинений Ж. Вине и Н. Жакье, у Мамори вовсе не упоминалось, однако появлялся латинский термин *sabbata*, впервые в демонологическом контексте использованный именно в данном трактате [Mamoris 1489: (2)].

Элементы описания шабаша, привычные нам по текстам, происходившим из альпийского региона, во французских сочинениях практически отсутствовали либо получали сильную демонологическую окраску. Так, перемещение ведьм и колдунов на их регулярные ночные сборища уже не было возможно, по мысли авторов, при помощи средств домашнего обихода (табуреток, метл, тазов и прочего): доставить адептов дьявола на встречу с ним могли лишь демоны. Здесь Жан Вине вновь апеллировал к идее сознательного договора, разработанной Аквинатом, иллюстрируя ее сразу тремя историями: о Данииле, пребывающем во рву со львами<sup>37</sup>,

<sup>36</sup> In hac autem fascineriorum secta sive synagoga conveniunt non solum mulieres, sed viri et, quod deterius est, eciam ecclesiastici et religiosi [Jacquier 1481: 7].

<sup>37</sup> Но Ангел Господень сказал Аввакуму: отнеси этот обед, который у тебя, в Вавилон к Даниилу, в ров львиный. Аввакум сказал: господин! Вавилона я никогда не видал и рва не знаю. Тогда Ангел Господень взял его за темя и, подняв его за волосы головы его, поставил его

об искушениях Христа дьяволом в пустыне<sup>38</sup> и о полете Симона Мага<sup>39</sup>. Любопытно, тем не менее, отметить, что при описании полетов на шабаш автор использовал весьма специфический глагол *baiulare*, обозначающий перемещение верхом на демоне, в отличие от перечисленных выше библейских примеров, в которых герои путешествовали зажатými в руках ангела или в лапах демона [Vinet 1487: II, 7]. Иными словами, в данном пассаже демонологический дискурс Вине напоминал тексты, созданные в альпийском регионе, в частности записки Ганса Фрюнда и *Errores gazariorum*<sup>40</sup>. Несколько иначе описывал прибытие ведьм и колдунов на шабаш при помощи демонов Пьер Мамори. По его мнению, приспешники дьявола являлись к его адептам в тот момент, когда те готовились к отбытию: садились верхом на палки или, если речь шла о женщинах, натирали специальным зельем себе промежность.

---

в Вавилоне над рвом силою духа своего. И возвал Аввакум и сказал: Даниил! Даниил! возьми обед, который Бог послал тебе. Даниил сказал: вспомнил Ты обо мне, Боже, и не оставил любящих Тебя. И встал Даниил и ел; Ангел же Божий мгновенно поставил Аввакума на его место (Дан. 14: 34–39).

<sup>38</sup> Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма, и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею. Иисус сказал ему: написано также: не искушай Господа Бога твоего. Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонись мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи (Матф. 4: 5–10).

<sup>39</sup> Отсутствующая в Новом Завете, история Симона Мага была хорошо известна по христианским апокрифическим текстам (деяниям апостолов Петра и Павла, прениям Петра и Симона), а также по роману «Клементины». Согласно одной из версий легенды, Симон не смог одолеть в состязании апостола Петра: во время полета демоны, поддерживавшие его, испугались молитвы Петра, и Симон разбился насмерть [Нестерова 1988].

<sup>40</sup> См. прим. 15.

Демоны подхватывали членов «секты» (*deportantur a demone*) и вылетали с ними в дымоход [Mamoris 1489: (2), (11)].

Что касается собрания ведьм и колдунов, то и у Жана Вине, и у Пьера Мармори можно найти детали, сближавшие их описания с текстами альпийских коллег. В частности, автор *Flagellum maleficorum* отмечал вполне праздничный характер всего действия: «Они говорят, что действительно переносятся демоном по ночам в отдаленное место, где они отмечают (*celebrant*) то, что они называют их шабашем, с большим скоплением других ведьм и колдунов, танцуя, угощаясь и выпивая»<sup>41</sup>. Однако у обоих авторов особый упор делался на присутствие демонов на этих встречах: именно они становились главными участниками сексуальных оргий членов «секты», совокуплявшихся преимущественно с нечистыми силами, а не друг с другом<sup>42</sup>, а также помогали ведьмам и колдунам проникать в чужие дома и винные погреба, где все вместе предавались веселью<sup>43</sup>. Как отмечал Жан Вине, ни один человек не в состоянии сам пройти сквозь стены или запертые двери, а потому проход открывали именно демоны, действуя не физической силой, но силой духа [Vinet 1487: II, 9].

<sup>41</sup> Realiter se dicebant nocte ad loca remota defferri a demone, ubi cum magna multitudine aliorum maleficorum sua que sabba vocant nocte, coreando, cantando et bibendo celebrant [Mamoris 1489: (2)].

<sup>42</sup> Жана Вине, в частности, более всего интересовало, может ли у демонов, совокупляющихся с ведьмами и колдунами, появиться потомство. Данному сюжету он посвятил специальный раздел своего труда *Utrum demones in assumptis corporibus generare possint* [Vinet 1487: II, 5], в котором положительно отвечал на этот вопрос. Так же полагал и Пьер Мамори: *Quod demon cum mulieribus coeundi gracia permisceatur non est dubium reputandum* [Mamoris 1489: (11)]. Похожую трактовку сексуальной оргии на шабаше мы находим и у Николя Жакье [Jacquier 1481: 6].

<sup>43</sup> Et ultra se vinum a caveis multorum hausisse et per caminum a domibus propriis clausis ianuis exisse, et ad sabbata ivisse, intrare in caveas ad hauriendum vinum ianius clausis et exire et multa talia asserebant se fecisse, qua omnino impossibilia videbantur [Mamoris 1489: (2)].

В подтверждение своих слов инквизитор Каркассона здесь вновь обращался к библейским примерам – историям спасения апостолов из тюрьмы первосвященника<sup>44</sup> и Петра из темницы Ирода<sup>45</sup>.

Таким образом, вовсе не описание праздничного характера шабаша являлось главной целью французских авторов. В действительности их волновали лишь контакты пребывающих там людей с Нечистым и его демонами, их личная встреча с дьяволом, принесение ему оммажа, сопровождавшееся обязательным поцелуем в зад, заключение с ним новых договоров, получение различных средств для претворения в жизнь злых умыслов<sup>46</sup>.

В еще большей степени такой взгляд на шабаш был свойственен Николя Жакье. Близкой к текстам, происходившим из альпийского региона, в его *Flagellum hereticorum fascinariorum* оказывалась

---

<sup>44</sup> Первосвященник же и с ним все, принадлежавшие к ереси саддукейской, исполнились зависти, и наложили руки свои на Апостолов, и заключили их в народную темницу. Но Ангел Господень ночью отворил двери темницы и, выведя их, сказал: идите и, став в храме, говорите народу все сии слова жизни... Между тем первосвященник и некоторые с ним... послали в темницу привести Апостолов. Но служители, придя, не нашли их в темнице и, возвратившись, донесли, говоря: темницу мы нашли запертою со всею предосторожностью и стражей стоящими перед дверями; но, отворив, не нашли в ней никого (Деян. 5: 17–23).

<sup>45</sup> Когда же Ирод хотел вывести его, в ту ночь Петр спал между двумя воинами, скованный двумя цепями, и стражи у дверей стерегли темницу. И вот, Ангел Господень предстал, и свет осиял темницу. Ангел, толкнув Петра в бок, пробудил его и сказал: встань скорее. И цепи упали с рук его... Петр вышел и следовал за ним, не зная, что делаемое Ангелом было действительно, а думая, что видит видение. Пройдя первую и вторую стражу, они пришли к железным воротам, ведущим в город, которые сами собою отворились им: они вышли, и прошли одну улицу, и вдруг Ангела не стало с ним. Тогда Петр, придя в себя, сказал: теперь я вижу воистину, что Господь послал Ангела Своего и избавил меня из руки Ирода и от всего, чего ждал народ Иудейский (Деян. 12: 7–11).

<sup>46</sup> Ubi homagium demoni sub figura hominis vel bestie, de corpore, veste vel aliis bonis exterioribus faciebant [Mamoris 1489: (2)]. Diabolum sub aliqua figura in posteriori dato osculo venerari [Ibidem: (11)].

лишь идея о совращении и привлечении в «секту» новых членов, слабых духом, охочих до богатства и прочих материальных благ или же одержимых жаждой личной мести, давними адептами дьявола<sup>47</sup>. Однако само это «превращение» описывалось Жакье как обратная сторона таинства крещения, т. е. как ритуал, отличающийся от принесения клятвы верности, на чем настаивали Ж. Вине и П. Мамори<sup>48</sup>. Только после отказа от христианской веры и основополагающих церковных догматов новообращенные могли рассчитывать на встречу с демонами, а потому, по мнению инквизитора из Лилля, применительно к ведовской «секте» следовало вести речь о создании нового, противозаконного псевдорелигиозного культа<sup>49</sup>. Тем более что человеческие жертвоприношения,

<sup>47</sup> Plerique ipsorum fascineriorum studiosissime elaborant inducere ad ipsam sectam dyabolicam personas, quas ad hoc percipiunt aliquibus coniecturis esse inclinabiles et aliquo modo dispositas, utpote vel quia sunt leves moribus, vel curiose ad velle videre nova vel insolita, vel quia sunt in tribulacione vel quia habent aliquas inordinatas affectiones aut voluptates aut vindicationes aut huiusmodi [Jacquier 1481: 7]. Quod autem deportentur misere persone hesitantes in fide et in doctrina divine legis dubie, satis notum est ex relatu multorum et ex effectibus inde secutis [Mamoris 1489: (11)]. Те же мотивы вступления в ведовскую «секту» приводили Ганс Фрюнд, автор *Errores gazariorum* и Клод Толозан. См., например: So versu°cht er den mo°nschen und git inen ze verstân, er welle sÿ rich machen, gewaltig und dabÿ kúnstenrich und das sÿ ir selbs schaden mo°gen rechen und den mo°nschen bu°ssen und kestigen, der inen ze leit getân hette [L'imaginaire du sabbat 1999: 32].

<sup>48</sup> Faciunt enim omnes fascinarii demonibus professionem omnino contrariam professioni, quam in ingressu christiane religionis fecerant Deo, baptismum suscipiendo, qui est ingressus et ianua ipsius christiane religionis [Jacquier 1481: 7].

<sup>49</sup> Doctrina siquidem et universalis ritus ecclesie catholice observat ubique, quod venientes ad baptismum abrenunciant diabolo operibusque et pompis eius, et consequenter se offerunt et asserunt se credere in Deum. Hec enim est professio christiane religionis et fidei catholice. Quotquot autem intrant sectam et heresim fascineriorum, diabolo, qui visibiliter apparet eis, suggerente, abrenunciant Deo et cultus eius, fidei que catholice et veneracione sacrorum ecclesie misteriorum,

совершаемые на шабаше, а также дары, приносимые ведьмами и колдунами демонам, представляли собой не что иное, как извращенную пародию на католические богослужения и приношения. Именно эта особенность шабаша представлялась автору *Flagellum hereticorum fascinatorum* самой ужасной и наиболее опасной, ибо «Служение идолам есть начало и причина, и конец всякого зла» – писал он, цитируя Книгу Премудрости Соломона (14: 27).

Дабы подкрепить свои рассуждения, Николя Жакье также ссылался на примеры из библейских текстов. Он рассказывал читателям об осквернении Храма Соломона, где дьявол водрузил своих идолов, заставив мужей Израиля поклоняться им<sup>50</sup>; об избииении невинных младенцев, принесенных в жертву демонам<sup>51</sup>; о посвящении Молоху собственного потомства (крови и семени своих)<sup>52</sup>. А поскольку подобные жертвоприношения

---

puta crucis, aque benedictae et ceterorum huiusmodi cum verbis blasphemis, et quandoque cum iniuriis sacrorum prophanationibus, et consequenter perfidam diabolo offerunt et proferunt fidelitatem adoracionemque et cultum genua flectendo et oscula prebendo turpia [Ibidem].

50 Равно и левиты, которые удалились от Меня во время отступничества Израилева, которые, оставив Меня, блуждали вслед идолов своих, понесут наказание за вину свою... За то, что они служили им пред идолами их и были для дома Израилева соблазном к нечестию, Я поднял на них руку Мою, говорит Господь Бог, и они понесут наказание за вину свою; они не будут приближаться ко Мне, чтобы священнодействовать предо Мною... Сделаю их стражами храма для всех служб его и для всего, что производится в нем (Иез. 44: 10–14).

51 И приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам; Пролитывали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам Ханаанским, – и осквернилась земля кровью (Пс. 105: 37–38).

52 И сказал Господь Моисею, говоря: скажи сие сынам Израилевым: кто из сынов Израилевых и из пришельцев, живущих между Израильтянами, даст из детей своих Молоху, тот да будет предан смерти: народ земли да побьет его камнями; и Я обращу лице Мое на человека того и истреблю его из народа его за то, что он дал из детей своих Молоху, чтоб осквернить святилище Мое и обесчестить святое имя Мое (Лев. 20: 1–3).

практиковались у язычников<sup>53</sup>, то, логично предполагал Н. Жакье, язычество и колдовство представляют собой две стороны одной медали.

В этих теоретических выкладках автора *Flagellum hereticorum fascinariorum* чувствовалось сильное влияние идей Блаженного Августина, также относившего занятия магическими практиками к языческим пережиткам [Тогоева 2016: 92–94]. Однако в концепции Н. Жакье присутствовали и совершенно новые элементы. Прежде всего к ним относилась стойкая увязка человеческих жертвоприношений с местом их проведения: по мнению нашего автора, они могли происходить исключительно на шабаше и нигде более<sup>54</sup>. Таким образом, профанация сакрального места (храма), являвшаяся краеугольным камнем теории Августина, заменялась здесь поношением святых предметов – прежде всего распятия и гостии<sup>55</sup>. Что же касается убийства невинных младенцев, то, как писал Николя Жакье, доказательств подобного преступления даже не требуется, настолько оно очевидно и общеизвестно: здесь остается только плакать<sup>56</sup>.

Регулярное посещение шабаша священниками и монахами, сбившимися с пути истинного и превратившимися в адептов

---

<sup>53</sup> Здесь Н. Жакье также ссылался на Ветхий Завет, в частности на историю Ахава и Илии (3 Цар. 15: 13; 3 Цар. 18: 20–46).

<sup>54</sup> *Quid mirum, si ipsi eadem exigunt sibi fieri ab hiis fascineriis, qui demones ipsos colunt non invisibiliter habitantes ydola fabricata, sed perceptibiliter apparentes in formis sive effigiebus formatis ab ipsismet demonibus* [Jacquier 1481: 8].

<sup>55</sup> *Quo enim actinet ad sacrorum prophanacionem quis sufficeret enarrare vituperia, que in veneratione demonum fascinerii perfidissimi faciunt salutifero crucis signo sputis et pedum conculcacione. Et quod horribile est auditu, sacrosanctum corpus Domini et Salvatoris sacramentum cum furari possunt aut ministratum reservare pede sacrilego, cum verbis perfidis conculcant* [Ibidem].

<sup>56</sup> *De morte vero innocencium infancium tam sine baptismo quam post baptismum perpetrata per fascinarios in obsequium demonis, magis opus lamentacione dignum quam narracione* [Ibidem].

дьявола, подтверждало, по мысли Н. Жакье, псевдосакральный характер данных сборищ. Отчасти такое видение проблемы разделял и Пьер Мамори, также упоминавший об участии в ведовской «секте» представителей церкви<sup>57</sup>. Более того, он сообщал своим читателям, что сами демоны порой принимают образ монахов (*aliquando sub forma hominis religiosi*), чтобы еще сильнее запутать своих последователей [Маморис 1489: (2)]. Иными словами, как и Николя Жакье, П. Мамори рассматривал шабаш как место отправления (анти)религиозного культа: не случайно его сочинение получило то же самое название – *Flagellum*, имевшее стойкие библейские коннотации и указывавшее на Бич Господень, который неминуемо должен обрушиться на неверных<sup>58</sup>. Не случайно также и то, что Мамори уподоблял шабаш древним вакханалиям – «демоническим» праздникам в честь языческих богов, которые Августин осудил в «Граде Божьем»<sup>59</sup>.

\* \* \*

Перед нами, таким образом, предстают три демонологических трактата, в которых давались первые для Французского королевства описания тайных собраний ведьм и колдунов и которые разительно отличались от текстов, созданных всего на 20–30 лет раньше в альпийском регионе. Различие это заключалось прежде всего в том, что в сочинениях Жана Вине, Николя Жакье и Пьера Мамори четко прослеживалась книжная концепция шабаша,

<sup>57</sup> Et ad hec sabbat compertum est, licet raro, viros ecclesiasticos et religiosos venisse [Маморис 1489: (2)].

<sup>58</sup> О, Ассур, жезл гнева Моего! И бич в руке его – Мое негодование! Я пошлю его против народа нечестивого и против народа гнева Моего (Ис. 10: 5–6). И поднимет Господь Саваоф бич на него, как во время поражения Мадиам у скалы Орива, или как простер на море жезл, и поднимет его, как на Египет (Ис. 10: 26).

<sup>59</sup> Quod autem demones talia que sabbata vocant constituerint principium non accepit a tempore nostro, quoniam ab antiquo festa demoniaca apud aliquos frequentata leguntur. Ait enim Augustinus *De civitate Dei* x<sup>o</sup> viii<sup>o</sup> libro...Facilia sunt igitur apud demones ista fieri [Маморис 1489: (11)].

подтвержденная обширными выдержками из авторитетных источников: библейских текстов, трудов отцов Церкви и средневековых теологов. Эти отсылки явным образом преобладали над относительно редкими примерами из судебной практики, хотя – по крайней мере для Ж. Вине и Н. Жакье, занимавших посты инквизиторов в Каркассоне и Лилле, – она являлась повседневной деятельностью. Однако они оба, как и П. Мамори, предпочитали обосновывать свое видение шабаша при помощи обширных цитат из Библии, Августина или Аквината и лишь затем приводили в пример конкретные судебные решения, подтверждавшие эти ученые суждения<sup>60</sup>.

Различие между двумя корпусами самых ранних европейских демонологических трактатов представляется крайне любопытным. Тем не менее, швейцарская исследовательница Мартина Остореро, в 2011 г. опубликовавшая докторскую диссертацию, посвященную описанию сохранившихся до наших дней рукописей и инкунабул сочинений Жана Вине, Николя Жакье и Пьера Мамори, не увидела никаких противоречий в развитии концепций колдовства на территории альпийского

---

<sup>60</sup> Такой подход, в частности, хорошо заметен по рассуждениям Жана Вине о возможности сексуальных контактов между членами ведовской «секты» и демонами на шабаше. Подробно рассмотрев данный вопрос с теоретической точки зрения, т. е. по трудам Августина, Фомы Аквинского, Алана Лилльского, Винсента из Бове, Готфрида Осерского и Бонавентуры, инквизитор Каркассона заявлял, что эти авторитетные суждения позволяют с некоторой долей уверенности (*probabiliter*) оценивать признания обвиняемых в колдовстве лиц, полученные в ходе судебных процессов, как истинные: *Ex premissis infertur probabiliter quod depositiones et confessiones quarundam mulierum, que confitentur se cum demonibus coire, non sunt tamquam false et impossibiles reputande* [Vinet 1487: II, 5]. Пьер Мамори также рассматривал вопрос о совокуплении ведьм и колдунов с демонами с опорой на рассуждения Августина, Авиценны, Якоба Ворагинского и Гийома Овернского и уже на основании их делал вывод о реальности рассказов людей, побывавших на шабаше [Mamoris 1489: (11)].

региона и Французского королевства. С ее точки зрения, эти идеи (в том числе представления о шабаше) плавно перемещались с востока на запад, образуя единый культурный субстрат [Ostorero 2011: 13, 68–75]. Совершенно разная доказательная база, диаметрально противоположный подход к доступным источникам информации, их различная комбинация – все эти вопросы швейцарскую исследовательницу интересовали, по всей видимости, не слишком сильно.

Мне же данное различие, напротив, представляется крайне важным именно потому, что движение демонологических идей шло, как кажется, далеко не в одном, строго заданном направлении. И определение этого движения зависело от самых разнообразных причин, а не только от времени возникновения того или иного интересующего нас текста.

Рождение «альпийской» концепции колдовства в большой степени оказалось обусловлено не только преследованиями «вальденсов», о котором я упоминала выше, но и весьма тесными контактами местных церковных и светских властей с папским престолом, располагавшимся в Авиньоне [Utz Trempe 1999]. Именно оттуда, насколько можно судить, представления о новых опасных «сектах», членов которых следует преследовать не за их еретические учения, а за конкретный вред, приносимый окружающим при помощи дьявола и его демонов, распространились на территории Дофине, Прованса, Бургундии и романской Швейцарии. Изменение концепции колдовства, признание его реальностью (чему особенно способствовал понтификат Иоанна XXII), повлияло на рост в этих регионах сугубо ведовских процессов, которые и стали основой для появления первых теоретических трактатов, посвященных данной проблеме [Тогоева 2016: 99–105].

Совершенно иначе, как мне представляется, процесс восприятия демонологических идей шел у наших французских авторов. Здесь прежде всего следует отметить, что двое из них получили отличное теологическое образование у профессоров Парижского университета. Жан Вине учился непосредственно в столице: упоминания о нем встречаются в документах 1428–1445 гг.

[Chartularium 1897, 4: 478, 508–509, 529, 576, 593, 652–656]. Пьер Мамори окончил университет Пуатье, в 1456 г. стал в нем профессором теологии и преподавал по крайней мере до 1463 г. [Wopsergent 1856–1858; Favreau 1978: 578–579]. Однако это учебное заведение было основано лишь в 1431 г., после того как сюда, вслед за дофином Карлом (будущим Карлом VII), в 1418 г. переместилось весьма значительное число парижских теологов, вынужденных оставить *alma mater* из-за захвата Парижа бургундцами [Favreau 1978; Verger 1997: 67–69].

Таким образом, эти два автора должны были в первую очередь впитать отнюдь не альпийскую, а сугубо французскую концепцию колдовства. Для членов Парижского университета, в период Схизмы и отсутствия избранного на законных основаниях папы рассматривавших себя как последний оплот католичества в борьбе с ересями и прочими преступлениями против веры [Verger 1995: 174–198, 199–227; Lusignan 1999: 267–270], колдовство никогда не являлось реальностью. Напротив, для столичных теологов, воспитанных на трудах отцов Церкви, канонистах, но прежде всего – на сочинениях Жана Жерсона, канцлера Парижского университета, аксиомой было утверждение о том, что как сами магические практики ведьм и колдунов, так и их рассказы о посещении шабаша и встречах с дьяволом являются всего лишь иллюзиями, выдумками, наваждением, насланным демонами [Тогоева 2016: 112–127].

Тем не менее, ни Жан Вине, ни Пьер Мамори на страницах собственных сочинений ни разу не усомнились в реальности существования колдовства или ночных сборищ адептов Нечистого. И здесь, очевидно, проявилось влияние текстов, происходивших из альпийского региона. Это особенно заметно по *Flagellum maleficorum* Пьера Мамори, который, как кажется, пытался совместить обе традиции восприятия колдовства, главной целью своего труда еще в прологе объявляя попытку понять, являются ли колдовство и шабаш ведьм реальностью – или же они выдуманы самими обвиняемыми [Mamoris 1489: (1)]. Однако размышления на данную тему выстраивались им отнюдь не по альпийским образцам,

формулирующим «теорию» на основании судебной практики, но с явной ориентацией на университетское образование, т. е. при помощи ученых выкладок, с опорой на библейские тексты, отцов Церкви и средневековых теологов. Точно так же в свое время действовал и Жан Жерсон, в собственных трактатах о колдовстве постоянно обращавшийся к авторитетному мнению предшественников [Тогоева 2016: 124–127]. При этом список авторитетов, на которых ссылался Пьер Мамори, в отличие от Жана Вине, всем прочим руководствам предпочитавшего Библию и сочинения Фомы Аквинского<sup>61</sup>, был просто огромен. *Flagellum maleficorum* поражал пространными цитатами из Блаженного Августина, Беды Достопочтенного, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Бонавентуры, Гийома Овернского и многих других средневековых теологов [Mamoris 1489: (5), (6), (7), (8), (11)]. Мамори ссылался также на библейских комментаторов и античных авторов (Овидия, Плиния, Вергилия, Лукиана, Галена) и приводил суждения знатоков канонического права и глоссаторов [Mamoris 1489: (4), (5)]. Учитывая такое построение трактата, как, впрочем, и *Tractatus contra demonum invocatores* Жана Вине, можно предположить, что формирование концепции колдовства, и в частности шабаша, у этих авторов происходило под влиянием как альпийской, так и парижской традиций.

Что же касается Николя Жакье, то он, на первый взгляд, оказывался несколько в стороне от своих коллег, поскольку не имел никакого отношения к Парижскому университету и, таким образом, вроде бы не мог в полной мере воспринять те идеи, которые питали их творчество. До того как обосноваться в Лилле

<sup>61</sup> Жан Вине ссылался на Аквината практически во всех вопросах, касающихся колдовства. Он цитировал его в пассажах, посвященных телесности демонов [Vinet 1487: II, 2–3, 6], их влиянию на земные события [Ibidem: II, 8], природе магических практик [Ibidem: III, 2–4], помощи, которую оказывают демоны в поисках пропавших предметов, в наведении порчи, в предсказании будущего, в астрологии [Ibidem: III, 10–14], наконец, при описании практики экзорцизма [Ibidem: IV, 5].

и занять должность инквизитора по делам веры, автор *Flagellum hereticorum fascinariorum* весьма продолжительное время провел при дворе Филиппа Доброго, герцога Бургундского<sup>62</sup>, в окружении которого идеи альпийских демонологов распространились раньше, чем во Французском королевстве [Duval 1999]. Отчасти именно они повлияли на трактовку колдовства у Н. Жакье: выше я уже отмечала определенную близость его трактата выкладкам анонимного автора *Errores gazariorum* и Клода Толозана.

Вместе с тем, инквизитору Лилля был свойственен тот же подход к использованию источников информации, какой мы наблюдаем в случае с его французскими коллегами. Так, в вопросах о способности демонов насылать иллюзии и болезни, а также о самой возможности существования ведьм и колдунов по воле Господа он ссылался на труды Григория Великого [Jacquier 1481: 2, 7, 18]. Блаженного Августина и Фому Аквинского он цитировал в главах, посвященных теории сновидений, душе, ее соотношению с телом человека и влиянию, которое может оказывать на нее Нечистый, а также существованию ангелов-хранителей, способных защитить людей от происков дьявола и его адептов [Ibidem: 1, 2, 6, 14]. Наконец, из Библии и «Исторического зеркала» Винсента из Бове Н. Жакье заимствовал многочисленные примеры того, как дьявол может принимать физический облик, дабы соблазнять простых обывателей и святых [Ibidem: 3].

Дабы объяснить удивительное, на первый взгляд, сочетание двух разных подходов к созданию демонологической концепции в *Flagellum hereticorum fascinariorum*, следует, как мне кажется, обратить особое внимание на тот факт, что Николя Жакье был активнейшим участником Базельского церковного собора (1431–1449) [Ostorero 2011: 117–123]. Здесь же присутствовала

---

<sup>62</sup> По поручению Филиппа Доброго Николя Жакье выполнял различные, порой весьма деликатные, дипломатические миссии. В частности, осенью 1435 г. он был послан с посольством к английскому королю Генриху IV, дабы объявить тому условия перемирия, которое бургундцы заключили с французами в Аррасе [Ostorero 2011: 124–127].

весьма внушительная делегация французской церкви, некоторые члены которой принимали непосредственное участие в процессе над Жанной д'Арк 1431 г., а другие – участвовали в написании постановления Парижского университета, вынесенного по данному делу. Дело Орлеанской Девы стало первым крупным судебным слушанием, на котором французские столичные теологи на практике воплотили в жизнь собственные теоретические идеи о том, как следует обращаться с ведьмами и колдунами. Естественно, что на Базельском соборе (в кулуарах и частных беседах) события 1431 г. активно обсуждались, как обсуждались, вероятно, и последние «веяния» в области демонологии [Sudmann 2007; Тогоева 2016: 163–176]. Об этом свидетельствует, в частности, появление еще двух сочинений, затрагивавших проблему реальности/иллюзорности колдовства и созданных в годы работы собора: поэмы «Защитник дам» Мартина Ле Франка, завершенной в 1441–1442 гг., и трактата «Муравейник» (*Formicarius*) Иоганна Нидера, писавшегося на протяжении 1431–1449 гг.

В поэме М. Ле Франка мы находим значительное количество информации, которую он мог получить именно от французской делегации на Базельском соборе: здесь упоминалось не только о следствии по делу Жанны д'Арк, но и, к примеру, о процессе, возбужденном против Жиля де Ре в 1440 г. [Тогоева 2016: 171–172]<sup>63</sup>. Таким образом, мне представляется вполне вероятным, что парижские теологи отчасти повлияли на автора «Защитника дам» в вопросах демонологии. В его тексте отсутствовало четко сформулированное собственное мнение по данной проблеме: альпийская традиция восприятия колдовства как реальности явно сталкивалась здесь с идеей иллюзорности всего, о чем рассказывали подсудимые «ведьмы» и «колдуны».

---

<sup>63</sup> Этот процесс упоминал в своем трактате и Николя Жакье: *Unde compertum est a XX annis citra quendam magnum baronem in Galiis clam iugulasse circiter XX pueros et de eorum sanguine scriberet quendam librum in obsequium demonum. Qui super hoc deprehensus, publice punitus fuit [Ibidem 1481: 15].*

Как следствие, Ле Франк очень мало писал собственно о шабаше. Он, вслед за своими альпийскими коллегами, сообщал, что именно на этих встречах дьявол исполнял все сокровенные желания своих адептов<sup>64</sup>. У него также присутствовала идея шабаша как праздника, на котором царило веселье, где все танцевали, где всем с избытком хватало угощения и где можно было отведать всего, чего только пожелаешь<sup>65</sup>. Наконец, он упоминал о сексуальных оргиях, которым предавались члены «секты» с демонами<sup>66</sup>. Однако в то же самое время Ле Франка, как кажется, не отпускала мысль о том, что все подобные описания – не более чем выдумка, иллюзии, насланные дьяволом. Не случайно обсуждение проблемы реальности полетов на шабаш являлось основным предметом спора между главным героем поэмы и его противником, но свою собственную точку зрения по этому вопросу автор никак не раскрывал<sup>67</sup>.

Что же касается трактата Иоганна Нидера «Муравейник», то и он был создан непосредственно в годы Базельского собора, где его автор играл весьма заметную роль [L'imaginaire du sabbat 1999: 101–103]. В отличие от сомневающегося Ле Франка, Нидер вообще не верил в реальность шабаша, высмеивая саму возможность отправки на него по воздуху, например, в тазу для замешивания теста<sup>68</sup>. Как следствие, в его сочинении полностью отсутствовали какие бы то ни было детали описания того, что могло бы происходить на встрече ведьм и колдунов. В таком подходе, как мне

<sup>64</sup> Mais a tous ceulx qui consentir / Vouloient a tous ses plaisirs, / Il promettoit sans riens mentir / Le comble de tous leurs desirs [L'imaginaire du sabbat 1999: 456].

<sup>65</sup> Aulx aultres les danses plaisoient / Et aux pluseurs mengier et boire. / La en habondance trouvoient / De tout plus qu'on ne porroit croire [Ibidem].

<sup>66</sup> O Dieu, quel horreur! / Vray Dieu, que la couple est notable! / O vray Dieu, Jhesus, quel erreur! / La femme est mariee au dyable! [Ibidem: 454].

<sup>67</sup> Ja ne croiray tant que je vive / Que femme corporellement / Voit par l'air comme melle ou grive, / Dist le champion prestement [Ibidem: 462]. Ce n'est pas songe, n'en doubttons [Ibidem: 467].

<sup>68</sup> Подробнее о концепции колдовства Иоганна Нидера, представленной не только в «Муравейнике», но и в проповедях, см. [Тогоева 2014].

представляется, также сказывалось влияние парижских теологов, с которыми Нидер много общался и от которых, в частности, узнал подробности процесса над Жанной д'Арк и истории Клод дез Армуаз, первой самозванки, пытавшейся выдать себя за Орлеанскую Деву [Тогоева 2016: 170–171, 329].

Таким образом, Николя Жакье, как и Мартин Ле Франк или Иоганн Нидер, именно на Базельском соборе мог существенно расширить свои познания о современной ему демонологии и усвоить как альпийскую, так и парижскую ее трактовки. Как и труды его коллег, Жана Вине и Пьера Мамори, *Flagellum hereticorum fascinatorum* являлся ярким свидетельством того, что развитие представлений о шабаше на протяжении первой половины XV в. шло отнюдь не поступательно, но происходило на пересечении различных культурных традиций. Настаивать на однозначной победе альпийской концепции, на ее решающей роли в формировании общеевропейского подхода к преследованию ведьм и колдунов, как это делает Мартина Остореро, мне не представляется возможным. Как я попыталась продемонстрировать выше, выбор, вне всякого сомнения, зависел от каждого конкретного автора (теолога или демолога), от судьбы светского или церковного трибунала.

Одно, тем не менее, мы можем сказать совершенно точно. Местом встречи и столкновения двух рассмотренных выше концепций шабаша (и шире – колдовства) в XV в. в первую очередь стало герцогство Бургундское. Созданные здесь во второй половине столетия демонологические сочинения, как, например, «Обвинения против секты вальденсов» (*Tractatus contra sectam valdensium*) Жана Тинктора (1460–1470-е гг.), входившего в ближний круг Филиппа Доброго, или поздние рукописи «Защитника дам» Мартина Ле Франка с их иконографическими программами (1470–1480-е гг.), не стоит отныне относить исключительно к альпийской традиции восприятия колдовства. Напротив, они должны быть изучены вновь, но теперь – с учетом взаимовлияния двух существенно различающихся в своей основе традиций.

*Литература*

- Нестерова 1988 – *Нестерова О.Е.* Симон Маг // Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1988. Т. 2.
- Тогоева 2007 – *Тогоева О.И.* Шабаш как праздник // Жизнь как праздник. Интерпретация культурных кодов: 2007 / Отв. ред. В.Ю. Михайлин. Саратов; СПб., 2007.
- Тогоева 2008 – *Тогоева О.И.* Воспоминания о власти. Реймс 1431 г. // Образы власти на Западе, в Византии и на Руси в Средние века и Новое время / Под ред. М.А. Бойцова и О.Г. Эксле. М., 2008.
- Тогоева 2013 – *Тогоева О.И.* Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV вв.) // In Umbra: Демонология как семиотическая система / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2.
- Тогоева 2014 – *Тогоева О.И.* «Оставившие Создателя и обратившиеся к Сатане». Ведовские секты позднего Средневековья // Одиссей. Человек в истории – 2013. М., 2014.
- Тогоева 2016 – *Тогоева О.И.* Еретичка, ставшая святой. Две жизни Жанны д'Арк. М.; СПб., 2016.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Антропологические подходы к изучению феномена колдовства // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова, отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2010.
- Ammann-Doubliez 1999 – *Ammann-Doubliez C.* La première chasse aux sorciers en Valais (1428–1436?) // L'imaginaire du sabbat 1999.
- Audisio 1989 – *Audisio G.* Les Vaudois. Naissance, vie et mort d'une dissidence (XII<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles). Turin: A. Meynier, 1989.
- Aux sources du sabbat 2002 – *Anheim É., 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 (1430c. –1440c.)" // Médiévales. 2002. Т. 42.
- Binz 1997 – *Binz L.* Les débuts de la chasse aux sorcières dans le diocèse de Genève // Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. 1997. Т. 59. № 3.
- Blauert 1989 – *Blauert A.* Frühe Hexenverfolgungen: Ketzler-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts. Hamburg: Junius, 1989.
- Bonsergent 1856–1858 – *Bonsergent M.* Note sur Pierre Mamoris, curé de Saint-Opportune de Poitiers, et sur cette église // Bulletin de la société des antiquaires de l'Ouest. 1856–1858. I<sup>ère</sup> série. Т. 8.
- Chartularium 1897 – Chartularium Universitatis Parisiensis / Ed. par H. Denifle. 4 vol. P.: Didier, 1889–1897.
- Chauou 1995 – *Chauou A.* La religion souterraine à Saint-Malo en 1434 // Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. 1995. Т. 102/2.
- Croix 1997 – *Croix A.* Sabbat et fest noz // Mélanges Michel Vovelle. Sociétés, mentalité, culture, France (XV<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles). Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1997.

*Шабаш ведъм: ранние образы и их возможные прототипы*

- Delumeau 1967 – *Delumeau J.* La mort des pays de Cocagne. P.: Publications de la Sorbonne, 1967.
- Duval 1999 – *Duval F.* Jean Tinctor, auteur et traducteur des “Invectives contre la secte de vauderie” // Romania. 1999. T. 117.
- Errores haereticorum Waldensium – Errores haereticorum Waldensium // Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer / Hrsg. von Ign. von Döllinger. München: O. Beck, 1890.
- Favreau 1978 – *Favreau R.* L’Université de Poitiers et la société poitevine à la fin du Moyen Age // Les Universités à la fin du Moyen Age. Actes du Congrès international de Louvain 26–30 mai 1975. Louvain: Institut d’études médiévales, Université catholique de Louvain, 1978.
- Foster 1965 – *Foster G.M.* Peasant society and the image of limited good // American Anthropologist. 1965. Vol. 67. № 2.
- Foster 1967 – *Foster G.M.* Tzintzuntzan: Mexican peasants in a changing world. Boston: Little, Brown, 1967.
- L’imaginaire du sabbat 1999 – L’imaginaire du sabbat / Edition critique des textes les plus anciens (1430c.–1440c.) réunis par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp, en coll. avec C. Chêne. Lausanne: Imprimerie Dupuis, 1999.
- Jacquier 1481 – *Jacquier N.* Flagellum hereticorum fascinariorum. Francfort, 1481.
- Lusignan 1999 – *Lusignan S.* “Vérité garde le roy”. La construction d’une identité universitaire en France (XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles). P.: Publications de la Sorbonne, 1999.
- Maier 1996 – *Maier E.* Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477–1484). Lausanne: Imprimerie Dupuis, 1996.
- Maier, Ostorero, Utz Tremp 1997 – *Maier E., Ostorero M. Utz Tremp K.* Le pouvoir de l’inquisition // Les pays romands au Moyen Age / Sous la dir. de A. Paravicini Bagliani, J.-P. Felber, J.-D. Morerod, V. Pasche. Lausanne: Imprimerie Dupuis, 1997.
- Mamoris 1489 – *Mamoris P.* Flagellum maleficorum. Lyon, [1489].
- Modestin 1999 – *Modestin G.* Le diable chez l’évêque. Chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne (vers 1460). Lausanne: Imprimerie Dupuis, 1999.
- Ostorero 1995 – *Ostorero M.* “Folâtrer avec les démons”. Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448). Lausanne: Imprimerie Dupuis, 1995.
- Ostorero 2003 – *Ostorero M.* Un predicateur au cachot: Guillaume Adeline et le sabbat // Médiévales. 2003. № 44: Le Diable en procès. Démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen Age.
- Ostorero 2011 – *Ostorero M.* Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440–1460). Lausanne: Imprimerie Dupuis, 2011.
- Paravicini Bagliani 2003 – *Paravicini Bagliani A.* La genèse du sabbat des sorciers et des sorcières. Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, 2003.
- Paravy 1981 – *Paravy P.* Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l’étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XV<sup>e</sup> siècle / Faire croire.

- Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Rome: École française de Rome, 1981. P. 119–130.
- Paravy 1993 – *Paravy P.* De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné. Rome: École française de Rome, 1993.
- Paul 1990 – *Paul J.* Emergence du sentiment national autour de Jeanne d'Arc // Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo. Atti del XXV Convegno storico internazionale, Todi 9–12 ottobre 1988. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1990.
- Pfister 1997 – *Pfister L.* L'enfer sur terre. Sorcellerie à Dommartin (1498). Lausanne: Imprimerie Dupuis, 1997.
- Procès de condamnation 1960 – Procès de condamnation de Jeanne d'Arc / Ed. par P. Tisset et Y. Lanhers. 3 vol. P.: Klincksieck, 1960–1971.
- Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 2002 – Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 2002. Bd. 52. № 2: Hexen, Herren und Richter.
- Strobino 1996 – *Strobino S.* Françoise sauvée des flammes? Une valaisane accusée de sorcellerie au XV<sup>e</sup> siècle. Lausanne: Imprimerie Dupuis, 1996.
- Sudmann 2007 – *Sudmann S.* Das Basler Konzil 1431–1449 // Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung / Hrsg. von G. Gersmann, K. Moeller, J.-M. Schmidt. 2007 ([http://www.historicum.net/no\\_cache/persistent/artikel/5514/](http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/5514/)).
- Utz Tremp 1999 – *Utz Tremp K.* Der Freiburger Stadtpfarrer Wilhelm Studer (1412–1447). Ein spätmittelalterliches Klerikerleben zwischen Kirche, Konkubine und Konzil // Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. 1999. Bd. 93.
- Utz Tremp 2000a – Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399–1439) / MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters / Hrsg. von K. Utz Tremp. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2000. Bd. 18.
- Utz Tremp 2000b – *Utz Tremp K.* Les vaudois de Fribourg (1399–1430): état de recherche // Revue de l'histoire des religions. 2000. T. 217. № 1.
- Utz Tremp 2000c – *Utz Tremp K.* Die Waldenserinnen von Freiburg im Üchtland (1399–1430). Quellenkritische Beobachtungen zum Anteil der Frauen an den spätmittelalterlichen Häresien // Freiburger Geschichtsblätter. 2000. Bd. 77.
- Verger 1995 – *Verger J.* Les universités françaises au Moyen Age. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1995.
- Verger 1997 – *Verger J.* Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Age. P.: Presses universitaires de France, 1997.
- Vinet 1487 – *Vinet J.* Tractatus contra demonum invocatores. Cologne, 1487.
- Weijers 1987 – *Weijers O.* Terminologie des universités au XIII<sup>e</sup> siècle. Rome: Edizioni dell'Ateneo, 1987.

А.Е. Махов

Дубина Богоматери.  
Вещь и слово  
в демонологической  
иконографии «Мадонны  
приходящей на помощь»

Для победы добра (персонифицированного в святом или иных персонажах христианского пантеона) над дьяволом в средневековой христианской культуре нередко бывает достаточно молитвенного слова или знака креста, которым пользуется, например, св. Маргарита, чтобы одолеть дьявола-дракона при его первом явлении к ней в темницу [Jacobus a Voragine 1850: 401]. Но весьма часто война дьявола и человека протекает с использованием оружия, причем с обеих сторон: дьявол, наказывая грешников или досаждая святым, колет, рубит, режет и даже, в более поздние времена, стреляет – палит из пушки на гравюре Жака Калло (1634 г.), изображающей искушение св. Антония [Веденева 2004: 76]. Однако и противостоящее демоническим силам «добро» бывает вооружено не только «кулаками», но и всевозможными приспособлениями. Д.И. Антонов, проследивший тему избиения демона святым (преимущественно на русском материале), называет среди орудий побоев железную цепь, корабельный «жест», собственные оковы святого, молот, которым орудует та же св. Маргарита при повторном явлении к ней дьявола, и др. [Антонов 2010: 67–68].

Вооружение, используемое в вечной битве добра и зла, чрезвычайно разнообразно, и нельзя исключить, что различия в нем обладают определенными смыслами. Вполне возможно, что военный арсенал демонологической войны образует в христиан-

ской демонологии особую семиотическую подсистему, которая пока остается нам не вполне понятной.

Впрочем, мы можем предварительно выделить две оппозиции, которые в этой семиотике вооружения отчетливо прослеживаются. Первую из них определим как «аристократическое / плебейское». Демоны, как правило, вооружены относительно «мужицким» оружием – всевозможными крюками, дубинами, ножами; «аристократический» длинный рыцарский меч встречается, по-видимому, крайне редко – так, длинный меч приторочен к поясу одного из двух демонов, мешающих архангелу взвешивать души, на мозаике (XII в.) в храме Санта Мария дель Ассунта на острове Торчелло близ Венеции. Вторую, в теологическом плане более важную оппозицию определим как «простое / усложненное (и даже переусложненное)». Христос прост, дьявол – многолик, многообразен, многоформен<sup>1</sup>; эта антитеза переносится и на вооружение. Христос, архангел Михаил, святые бывают вооружены «простым» мечом или копьем; оружие демонов порой сложно и причудливо вплоть до полной невозможности его идентифицировать. В качестве примера непонятного вооружения приведем деталь «Страшного суда» Стефана Лохнера (ил. 1), где демон замахивается на человека чем-то напоминающим скорее деталь кресла или стула, чем какое-либо оружие.

Скорее всего, это орудие – такой же плод фантазии художника, каким нередко бывает гетерогенный облик дьявола. Однако и в этой фантазии есть теологическая логика: оружие естественно (как и обличье демона), неподобающе переусложнено и в конечном итоге направлено против самого демона, который ведь и в теологическом смысле «сам стал наказанием самому себе»

<sup>1</sup> Определение «многообразный» (*multiformis*) неоднократно применяется в патристике и к самому дьяволу, и к его действиям: «дьявол многообразный» (*diabolus multiformis*) [Cassiodorus Vivariensis 1848: 50]; дьявол «многообразен уловками» (*multiformis ingenii*) [Caesarius Arelatensis 1865: 1072]; дьявол «различен и многообразен» (*varius et multiformis*) в противовес «единообразному и простому» (*uniformem et simplicem*) Христу [Vita Norberti 1854: 1283].



(*ipse sibi jam factus est poena*), ибо наказание дурному – его дурная воля» [Fulgentius 1847: 165]: нетрудно заметить, что демон с этого изображения, как следует замахнувшись, ударит сам себя по затылку.

Далее речь пойдет о довольно редком случае, когда вооруженной изображается сама Богоматерь. Иконографический тип, к которому мы обращаемся, – так наз. «*Madonna del soccorso*» («Мадонна приходящая на помощь») – чрезвычайно редок и обычно даже не упоминается в общих типологиях мариологической иконографии. Он бытовал исключительно в Италии (главным образом в Умбрии, Марке и Тоскане) в 1480-е – 1520-е гг.<sup>2</sup>

Ил. 1  
Стефан Лохнер.  
«Страшный суд»  
(фрагмент). Ок. 1435.  
Музей Вальраф-  
Рихарц, Кёльн.

<sup>2</sup> История типа и обзор его интерпретаций даны в диссертации [Е-Нанану 2006].



Ил. 2  
Джованни Пагани.  
«Madonna del soccorso». 1506.  
Малый дворец, Авиньон.

---

Изображения данного типа обычно включают по меньшей мере четыре фигуры: Мадонны; некоего ребенка, который ищет у нее спасения от демона; самого демона, преследующего ребенка; коленапреклоненной женщины (вероятно, матери ребенка). Мадонна держит дубину (или палку), угрожая ею демону или собираясь его побить (ил. 2).

Существуют два исторически сложившихся толкования этой сцены. Ребенок, защищаемый Богоматерью, либо не был крещен в раннем детстве (с практикой позднего крещения боролся орден августинцев, в недрах которого, скорее всего, и возник данный иконографический тип) [Mancini 2008: 131–132], либо был случайно «послан к черту» разгневанной матерью, в сердцах произнесшей расхожее выражение *che il diavolo ti porti via* – да чтобы черт тебя побрал [Ingeborg 1995]. В обоих случаях демон имел основания полагать, что получил право на ребенка, которого спасает лишь заступничество Богоматери.

Первое толкование имеет в своем основании тезис августинианской теологии об «обязательстве греха», которое наследует всякий ребенок. «Дети, когда рождаются телесно (*carnaliter*), тянут за собой обязательство греха (*obligatio peccati*), от которого они освобождаются лишь тогда, когда перерождаются духовно (*spiritualiter renascuntur*)» [Augustinus 1845: 734]. От этого обязательства может избавить лишь крещение, с которым не следует медлить.

Согласно формулировке последователя Августина, Проспера Аквитанского, некрещенные «дети подвластны дьяволу» (*obnoxii diabolo parvuli*) [Prosper Aquitanus 1846: 180]; эту власть дьявола над ребенком и символизирует демон, преследующий ребенка на изображениях «Мадонны приходящей на помощь».

Второе толкование восходит к легендам о пагубных последствиях произвольного чертыхания, ранний пример которых находим в «Диалогах» Григория Великого [Gregorius 1849: 269]. Мотив ребенка, «посвященного» (случайно или сознательно) матерью дьяволу, но в конце концов спасенного Богоматерью, присутствует в средневековых текстах (например, в «Speculum Historiale» Винсента из Бове или в «Чудесах Девы Марии» Готье де Куанси).

Однако в этих текстах отсутствует самая интригующая деталь данной иконографии: дубина, которой орудует Богоматерь.

Ниже мы и сосредоточимся на этой детали. Возвращаясь к попытке предварительно дифференцировать вооружение «добра и зла» посредством двух оппозиций, отметим, что дубина Богоматери вполне соответствует второй оппозиции. Она, без сомнения, предельно проста – а ведь могла бы быть «сложной», «украшенной», как это бывает с дубинами негативных персонажей: так, римский солдат в сцене Страстей на Франкфуртском доминиканском алтаре Ганса Гольбейна Старшего (1501, Штеделевский художественный институт, Франкфурт-на-Майне) вооружен дубиной, имеющей шипы и металлическую цепочку снизу. Впрочем, справедливости ради надо сказать, что дубины самих демонов тоже нередко бывают простыми и вообще сильно напоминают дубину, которой замахивается Богоматерь (об этом – ниже).

Однако в пределах иконографии «Мадонны приходящей на помощь» оппозиция простоты / сложности праведного и демонического оружия, как правило, проведена достаточно ясно. Так, на центральном образе неизвестного художника в капелле, посвященной «Madonna del soccorso», в храме св. Августина в Губбио (Умбрия), Мадонна вооружена дубиной, напоминающей простую палку (ил. 3а), в то время как демон держит в левой руке сложную, явно металлическую древовидную конструкцию из крюков, размещенных на центральном стержне (ил. 3б). Пользоваться такой конструкцией как реальным оружием весьма непросто: многочисленные крюки легко могут ранить самого демона, и неудивительно, что он держит свое металлическое «дерево» осторожно, двумя пальцами левой руки.

Серьезное затруднение возникает, если мы попытаемся применить к данному сюжету нашу первую оппозицию – «аристократическое / плебейское». «Madonna del soccorso», выпадающая из ряда типичных изображений, где персонажи христианского пантеона поражают демонов или грешников копьем или мечом, полностью опровергает наше предположение об «аристократичности» оружия, которым должно пользоваться «добро».

## Дубина Богоматери



Ил. 3а, 3б  
«Madonna del soccorso»  
(два фрагмента). 1485.  
Храм Св. Августина, Губбио.



Почему же Дева Мария использует оружие не только мужское<sup>3</sup>, но и мужицкое, плебейское? В демонологических изображениях такой мужицкой дубиной ворочает сам дьявол, утративший былое благородство. На работе неизвестного мастера «Рай и ад» из болонской пинакотеки (ил. 4б) демон использует такую же дубину, что и Богоматерь (ил. 4а); похож (хотя у демона более энергичен) и сам жест замахивания.

<sup>3</sup> Э. Эль-Ханани, трактующая «Мадонну приходящую на помощь» в духе феминизма, не без удовлетворения отмечает «маскулинную силу» Богоматери в этом сюжете [El-Hanany 2006: 109].



Ил. 4а, 4б  
Тиберио д'Ассизи.  
«Madonna  
del soccorso». 1510.  
Музей Сан Франческо,  
Монтефалько.  
«Рай и ад». XV в.  
Национальная  
пинакотекка,  
Болонья.

Существенное отличие состоит, однако, в том, что в изображении демона агрессия проявлена не только в жесте, но и в положении фигуры, наклоненной вперед, в выражении лица (выпяченная челюсть, приоткрытый рот); в изображении же Богоматери агрессивность жеста как бы нейтрализуется полным миролюбием, безмятежностью ее лица. Сходную нейтрализацию агрессивности жеста (и самого действия) спокойствием лица мы находим порой и на изображениях наказывающих святых. На фреске Содомы из аббатства Монте Оливето Маджоре св. Бенедикт, как гласит подпись к фреске, «освобождает монаха-демониака, побивая его»: святой немилосердно хлещет лозой провинившегося брата – но лицо его сохраняет безмятежное и даже приветливое спокойствие (ил. 5).

*Дубина Богоматери*



Ил. 5  
Содома.  
Фреска из цикла  
«Житие св. Бенедикта» (фрагмент).  
1505–1508.  
Аббатство Монте  
Оливето Маджоре,  
Тоскана.

---

Вернемся к нашему вопросу: зачем Богоматери именно дубина? Почему бы ей не поражать демона (или угрожать ему), например, копьём с рукояткой в виде креста, как это порой делает св. Маргарита, да и сама Богоматерь (на тимпане северного портала в парижском соборе Нотр-Дам, где изображен сюжет о Теофиле)? Более того: Богоматерь могла бы и вообще не пользоваться оружием: ведь ей достаточно прикрыть ребенка своим плащом, как прикрывает она праведных в иконографическом типе «*Madonna della Misericordia*».

Мы имеем дело с деталью, которая не обусловлена центральным сюжетом о заступничестве Богоматери, но пришла извне. Вопрос состоит в том, откуда она пришла. Две основные гипотезы

происхождения дубины возводят ее либо к театральному атрибуту, который мог фигурировать в представлениях на священные сюжеты (дубина могла использоваться для комической расправы с врагом и в народном театре) [Levi 1918; Sensi 1994], либо к реальному быту ренессансной женщины, которая могла носить подобную дубину для защиты от собак, змей и диких животных [Ingeborg 1995; Chavasse 2000]<sup>4</sup>.

Обе гипотезы трактуют дубину как реальный предмет. И в обоих случаях возникают проблемы с толкованием символического смысла, который, на наш взгляд, ей должен быть присущ. В первой гипотезе Мадонна с ее якобы фольклорно-театральной дубиной оказывается втянутой в стихию народной «смеховой культуры» – в комическую ситуацию; она становится, по определению Тимоти Вердона, «комической Мадонной» (*humorous Madonna*) [Verdon 2003: 39]. С такой трактовкой трудно согласиться: на изображениях «*Madonna del soccorso*» комичен дьявол, но Мадонна – как и вся ситуация спасения ею ребенка – сохраняет полную серьезность. Кроме того, предположение о комичности всего сюжета противоречит практике храмового использования данных образов (некоторые изображения «*Madonna del soccorso*» и поныне остаются в действующих итальянских храмах – например, в храме св. Августина в Губбио). Во второй гипотезе дубина, истолкованная как бытовая реалья, просто теряет всякую символичность: Мадонна воспользовалась орудием, которое она, видимо, по обыкновению прихватила с собой...

На мой взгляд, понимание дубины Богоматери как реальной вещи заводит нас в тупик. Но что если эта дубина – не реалья, но переведенная в визуальный план словесная фигура; не *res*, а *verbum*? Путь к обоснованию этой гипотезы открыл один из первых исследователей иконографии «*Madonna del soccorso*», Поль Пердризе, предположивший, что визуальный мотив дубины связан с обыгрыванием средневековыми

---

<sup>4</sup> Более подробный обзор мнений по этому поводу см. в [El-Hanany 2006: 42–44].

богословами паронимии *virgo – virga* ('дева' – 'прут, палка, жезл') [Perdrizet 1908: 216–219].

Пердризе изложил свой материал чрезвычайно сжато, и, возможно, отчасти поэтому его доводы не показались убедительными другим исследователям. Общеизвестно, что символом Богоматери может выступать жезл Аарона или ветвь (отрасль, жезл) от корня Иессеева [Веселовский 1939: 135; Schmidt 2007: 231]; но одной лишь ассоциации Богоматери с этими своего рода «палками», конечно, мало, чтобы объяснить, почему она бьет дьявола палкой-дубиной.

Стоило бы подробнее проследить ход рассуждения средневековых богословов и проповедников, которые, отталкиваясь от паронимии *virgo – virga*, в конечном итоге приходят к мысли о *virga* как орудии наказания, которое сама же Богоматерь и использует. Эта мысль не покажется странной, если мы осознаем ту риторическую в своей основе логику, которой руководствовались средневековые авторы. После утверждения, что Богоматерь (*Virgo*) – 'лоза', 'жезл', 'палка' (*virga*), в соответствии с принципом риторического *divisio* должны были быть названы отдельные свойства «лозы»: она плодоносна, цветуща, гибка, округла, отличается прямизной и т. п. Стремление к «исчерпывающему делению», характерному для классической риторики, заставляло авторов как можно детальнее перечислять всевозможные свойства и применения лозы/палки и в конечном итоге нередко (хотя, конечно, и не всегда) приводило и к мысли о ее наказующей функции.

Возьмем в качестве примера проповедь (упоминаемую, но не анализируемую у Пердризе) цистерцианского монаха Адама, аббата Персени, «На благовещение» (рубеж XII–XIII вв.).

Адам традиционно берет в качестве отправного пункта строку пророка Исаии: «Произойдет ветвь (*virga*) от корня Иессеева» (Ис. 11: 1), отождествляя эту (*virga*) с Девой Марией («*Virga haec Virgo Maria est*»). Далее начинается *divisio* – разделение свойств «лозы», которая в первую очередь плодоносна (ибо растет на древе в райском саду, принесшем «плод жизни», т. е. Иисуса), но служит также и «розгой» наказания.

...Мать наша, будучи матерью милосердия, в то же время и прародительница справедливости (*justitiae parens*). Ибо лоза нашего исправления гибка милосердием и пряма истиной суда. При исправлении – розга/палка восставления (*virga reductionis*), при выпрямлении – посох поддержки (*baculus sustentationis*); розгой исправляется виновный, дабы он не погиб; посохом поддерживается праведный, дабы он не упал. Оба нуждаются в Божьей Матери, и виновный и праведный. Ибо она сама розгой милосердия исправляет заблудших и посохом своей справедливости поддерживает исправленных. Она сама розгой гибка, а посохом тверда (*Ipsa est in virga flexibilis, et in baculo fortis*). Удар розги/палки исправляет слугу, превращая его в сына (*servum emendat in filium*), поддержка посоха ведет сына в Царство [Adamus 1855: 704].

Впрочем, по ходу рассуждения Адама, розга теряет гибкость, превращаясь в железный жезл (образ из Псалтири: Пс. 2: 9); качество «железа» передается ей метонимически от Сына – железного топора: «Сама она [Богоматерь] – железный жезл, которым управляется мир, ниспровергается князь мира, открывается сокрушенный ад» [Adamus 1855: 705].

Адам многократно упоминает, в одном ряду с милосердием, власть (*potestas*), силу и мужество (*fortitudo*) Богоматери: «таково милосердие Твое, какова и власть»; «ветвь» ее гибка (*flexibilis*), но и сильна (*fortis*) [Adamus 1855: 703]. Богоматерь, наделенная у Адама этими маскулинными качествами, использует, однако, не холодное оружие, а лишь розгу/палку как орудие скорее наказания/исправления, чем окончательного уничтожения.

Значит ли это, что у демона, на которого угрожающе замахивается Богоматерь, есть шанс исправиться? Ничего подобного. Наказание палкой просто предшествует окончательной расправе, которую чинит уже Сын Божий. Орудия у Адама четко распределены:

## *Дубина Богоматери*

Дева Божья и мать человека – розга/палка (*virga*); Богочеловек, сын Девы, – топор (*securis*). Палка падает, чтобы поразить; топор рубит, чтобы уничтожить. Палка поражает, чтобы исправить; топор разрушает, чтобы отправить в огонь. Розгу используем для исправления детей; топор – чтобы уничтожить терновник. Исправление розгой совершается в милосердии <...>, вырубка топором – в ярости и гневе. Розга, поражая, исправляет к добродетели, топор, уничтожая, бьет для истребления [Adamus 1855: 702].

В сюжете «*Madonna del soccorso*» Богоматерь, конечно, не «исправляет», но и не уничтожает демона своим орудием: «уничтожить» его, как видим из текста Адама, должен «топор» Христа. Дубина/палка выполняет отгонную функцию; перед нами скорее жест угрозы, чем изображение реального удара. Косвенным подтверждением тому может послужить изображение другого сюжета, где Богоматерь также держит в руке свой редкий атрибут – палку. На фреске начала XVI в. в церкви Св. Лаврентия в Лохья (Финляндия – регион совсем иной, но хронологически изображение относится к периоду расцвета иконографии «Мадонны приходящей на помощь») Дева Мария то ли отгоняет палкой дьявола от постели умирающего монаха, то ли не дает ему к ней приблизиться (ил. 6).

Ход мысли, превращающей символ Богоматери, плодоносную лозу, в орудие наказания, мы наблюдаем не только у Адама из Персени, но и в некоторых других мариологических текстах. Лоза (она же розга или палка) породила драгоценнейший плод, Иисуса, – но она же побил дьявола и наказывает грешников.

...Лоза, то есть Дева или девственное чрево, родившая прекрасный цветок (...), Царя, побил гордыню дьявола (*superbiam diaboli percussit*)... [Rupertus Tuitiensis 1854: 1463].

Ил. 6  
«Богоматерь,  
дьявол и умирающий  
монах».  
Фреска начала XVI в.  
Церковь  
Св. Лаврентия,  
Лохья  
(Финляндия).

---



...Дева сравнивается с лозой в соответствии с идеями прямизны, исправления (*correctio*), рождения. Как лоза направлена кверху, так и Дева поднимается к вечному; как лозой исправляются прегрешения (*virga excessus corriguntur*), так при помощи Девы отпускаются грехи; как лоза рождает плод, так Дева рождает ангельский хлеб [Alanus de Insulis 1855: 201].

Итак, лоза, *virga*, как символ Богоматери (и скорее даже как ее субститут – ведь Богоматерь и есть «лоза»), обозначает, помимо прочих качеств (плодоносность, устремление к небесному и т. п.), способность наказывать. Эта часть символического ореола Богоматери, возникшего из чисто словесной игры паронимасией *virgo* – *virga*, и визуализирована на приведенных нами изображениях.

Следует при этом признать, что *virga* – все-таки лоза, розга, в крайнем случае палка или жезл. Как же она превратилась в дубину, которую по-латыни следовало бы скорее назвать *clava* или

*fustis*? Этим вопросом задался уже Пердризе, предложивший два возможных ответа. Во-первых, изображения «Madonna del soccorso» созданы в соответствии с «народными запросами», а «простым людям было мало, чтобы дьявол был побит; им было нужно, чтобы он был уничтожен». Во-вторых, «палка была заменена дубиной, потому что дубина – это, так сказать, палка в превосходной степени (*un bâton superlatif*)», а итальянцы вообще имеют «потребность в преувеличении», что подтверждается и обилием в их языке «суперлативов и диминутивов» [Perdrizet 1908: 219].

Из этих двух объяснений я бы с оговорками принял второе. Дубину в самом деле можно признать своего рода визуальной гиперболой розги, но потребность в такой гиперболе вызвана не свойствами итальянской психологии, а спецификой визуального языка: розга на изображении была бы малозаметна и невыразительна как «оружие».

Первое же объяснение Пердризе кажется мне неприемлемым в силу уже изложенного соображения о том, что Богоматерь вовсе не стремится «уничтожить» дьявола дубиной (это должен сделать Христос, уподобленный Адамом из Персени «топору»): ее жест – скорее предостерегающий и отгонный.

Еще одно затруднение, на котором нам необходимо остановиться, состоит в том, что дубина, которую использует Богоматерь, представляет собой типичное орудие демона или иных негативных персонажей; в частности, дубина/палка фигурирует как орудие глумления над Христом в сценах Страстей или в иконографическом типе «Arma Christi».

Почему же Богоматерь берет в руки именно то орудие, которым в наибольшей степени пристало пользоваться демону? Ответ очень прост – мы находим его в 30-й главе «Зеркала человеческого спасения» (нач. XIV в.), чрезвычайно популярного в эпоху позднего Средневековья и оказавшего большое влияние на позднейшую иконографию. В упомянутой главе рассказывается, как Дева Мария победила дьявола «состраданием» (*per compassionem*) после того, как Христос победил его

же «страданием» (*per passionem*). Для этой победы «всё, что Христос претерпел в страдании, Мария понесла с собой в материнском сострадании»: гвозди, пронзившие ноги Христа, пронзили и грудь Матери; копьё, вонзившееся в его грудь, проникло и в ее сердце и т. д. Далее все эти орудия Страстей неожиданно осмысляются как оружие самой Девы Марии: «Мария вооружилась орудиями Страстей Христовых, когда готовилась к сражению против дьявола» (*Armis passionis Christi Maria se armavit / Quando contra diabolum ad pugnam se praeparavit*). В качестве «орудий» Марии, направленных против дьявола, перечисляются практически все атрибуты и события Страстей; в этом перечне возникает и дубина: «мечи, дубины (*fustes*), копьё и орудия, посредством которых он [Христос] был схвачен... этими и иными орудиями наказания вооружилась Мария и, словно, воин, повергла и попрала нашего врага...».

В агрессивности «военной» образности «Зерцало человеческого спасения» идет даже дальше, чем анализируемый нами иконографический тип: «...Мария пронзила нашего врага гвоздями Святого Креста и отняла у него власть, которую он имел над нами» (*Sic Maria clavis sanctae crucis hostem nostrum perforavit / Et eum potestate, quam super nos habuit, spoliavit*) [*Speculum humanae salvationis* 1907: 62–63].

Это «пронзание» дьявола гвоздями, конечно, не более материально, чем «побиение» его дубиной, которая представляет собой, как мы попытались показать (вслед за Пердризе), визуализацию словесной фигуры (парономасии) и вытекающей из нее смысловой игры. Однако «Зерцало человеческого спасения» вносит в семантику нашей «дубины» важнейший момент. Богоматерь «вооружилась» всеми орудиями дьявола (в т. ч. и дубиной) в том смысле, что испытала их на себе, тем самым сделав их бесполезными в руках зла. Теперь эти орудия стали символами сострадания и присущей ему силы, которая и позволяет Богоматери обратить оружие дьявола против него самого. Но если чем она дьявола и «пронзает» или «побивает», то именно силой сострадания, уничтожающего зло.

Дубина Богоматери – символ великой сокрушающей силы сострадания, которое направило орудия дьявола (и дубину в их числе) против самого дьявола; «*Madonna del soccorso*», собственно, и показывает, как Богоматерь уничтожает дьявола этой силой. Разумеется, такое понимание доступно лишь богословски искушенному зрителю; наивный зритель будет с удовлетворением созерцать, как Святая Дева избивает демона вполне «реальной» дубиной.

Понятая как символ, дубина Богоматери обнаруживает свою нематериальную природу, что возвращает нас к проблеме соотношения вещи и слова в иконографии «*Madonna del soccorso*». В визуальном коде средневеково-ренессансной христианской иконографии изображение «вещи» далеко не всегда означает ее реальное присутствие в изображаемой ситуации и вообще ее материальность<sup>5</sup>. В случае же «Мадонны приходящей на помощь» признание реальной «вещности» дубины неминуемо приводит нас к немислимой, абсурдной интерпретации: не один лишь демон и ситуация его побивания, но, что главное, сама Мадонна со своей странной дубиной становится «комичной» (согласно вышецитированному замечанию Т. Вердона).

Едва ли подобная комичная сценка могла стать предметом религиозно почитаемого алтарного образа (и почитаемого до сих пор, как в действующем храме св. Августина в Губбио). Но ситуация резко изменится, если мы осознаем, что дубина не вещь, но визуальный контейнер мистических смыслов. Дубина Богоматери – сама Богоматерь-«жест», который мистически означает одновременно и бесконечное плодородие девственного чрева, и наказующую «справедливость» Святой Девы, и силу ее сострадания, лишаящего демона его орудия. При такой интерпретации комизм сцены исчезает и образ обнаруживает полную серьезность.

Но есть ли в самом изображении хоть малейший намек на нематериальную символичность дубины? Мы находим его в образе

<sup>5</sup> См. критику Э. Гомбрихом попыток усмотреть «реализм» в ренессансных изображениях, которые на самом деле «не были задуманы как репрезентации реальной сцены» [Gombrich 2000: 27–29].

«Madonna del soccorso» из флорентийского храма Санто-Спирито (ок. 1470). Рассмотрев дубину поближе, мы увидим на ней ярко-красные огненные искры: Богоматерь одновременно и бьет, и жжет.

Этот визуальный мотив тоже, по всей вероятности, имеет истоки в богословских текстах. Обратимся к уже цитированной проповеди Адама из Персени, где всесторонне рассмотрены всевозможные смысловые параллели между «Девой» и «лозой». Прежде чем перейти от Богоматери–плодоносной лозы к Богоматери–наказующей розге, Адам останавливается на деревьях, растущих «в саду небесного Земледельца». Эти деревья (под ними, разумеется, имеются в виду люди) бывают «дурными, бесплодными и плодоносными». «Среди хороших деревьев несоизмеримо наилучшее – лоза от корня Иисеева, от которой произошел плод жизни. Этот плод – высшее благо, и дерево, которое не причастно этому благу, не может быть хорошим». Деревья, не приобщившиеся к наилучшему плоду, он (сам этот «плод», т. е. Христос) «вырубает и посылает в огонь, чтобы сгорели» [Adamus 1855: 701].

Итак, Христос – и плод «лозы», и топор (далее, как мы уже отмечали, сопоставленный Адамом с Богоматерью-розгой) и огонь, в котором горят «дурные деревья». Этот ход мысли восходит, конечно, к Евангелию: «Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф. 3, 10). Для нас, однако, существенно, что эти образы Христа гневающегося и наказующего даются в контексте рассуждения о Богоматери-лозе: Христос-плод здесь – фактически часть Богоматери-лозы, а потому огонь, принадлежащий Христу, метонимически распространен и на Богоматерь.

Мы видим, что Адам, не покидая своего лейтмотива плодоносной лозы, подключает к нему мотивы наказания и даже казни: сначала – секиры и огня, а затем – секиры и розги/палки. Эти мотивы образуют единый смысловой комплекс, и неудивительно, что в визуальном претворении розга/палка (гиперболизированная до дубины) наделяется огненными чертами – на ней сверкают искры, она одновременно бьет и сжигает.

## Дубина Богоматери

Усиление «огненной» составляющей дубины естественным образом приводит к ее превращению в другую «вещь» – в факел. Мы наблюдаем это превращение в работе Раффаэллино дель Колле на тот же сюжет, где Богоматерь уже не заносит дубину над испуганным демоном, но держит над поверженным врагом (которого к тому же попирает спасаемый ею мальчик) факел, с которого на демона капая жгущие его огненные капли (ил. 7).

Как видим, плодоносная лоза становится палкой-дубиной, а дубина – жгущим факелом; эти превращения, как мы пытались показать, отображают ход богословской мысли, извлекающей из паронимии *virgo* – *virga* целый набор символов, к числу которых относится и наша дубина. Ее вещьность – мнимая; на самом деле она представляет собой сложный комплекс смыслов, которые, будучи переведены на визуальный язык, прорвались в материальность, временно сгустились в форме вещи.

Почему интерпретация Пердризе, которую мы попробовали конкретизировать новыми аргументами, была фактически забыта и вытеснена «материалистическими» трактовками дубины? Дело, на наш взгляд, в соотношении между «словами» и «вещами», которое гуманитарные науки различным образом выстраивают в разные эпохи. Возможность по-разному соотносить «слова» и «вещи» в пределах одной лишь филологии, кажется, впервые ясно осознал Якоб Гримм, который в «Речи о Лахмане» (1851) разделил филологов на два типа: тех, «кто занимается словами ради вещей, и тех, кто занимается вещами ради слов». Великий текстолог Карл Лахман «все внимание обращал на чистый текст» [Grimm 1864; 150]; себя же Гримм относил к тем, кто от «слов» идет к «вещам», видя в словах документ действительности.

Древняя, восходящая к античной риторике оппозиция слова и вещи, посредством которой Гримм описывает ситуацию в современной ему филологии, в определенном смысле применима, на наш взгляд, к истории анализа иконографии «Madonna del soccorso». Новые иконографические штудии, опирающиеся отчасти на идеи «истории повседневности» и разделяющие столь характерный для нее интерес к материальной культуре, склонны двигаться



Ил. 7

Раффэазино дель Колле. «Madonna del soccorso».  
1-я пол. XVI в. Национальная галерея, Урбино.

---

## Дубина Богоматери

«от слова к вещи» – от словесного и/или визуального текста к реалии; в тексте усматривается «документ реальности». И напротив, обратный ход «от вещи к слову», характерный для многих филологов XIX – первой половины XX в. и развитый, в частности, Эрнстом Робертом Курциусом (у которого изображенная в литературе «вещь» нередко обнаруживала свою мнимость, оборачиваясь чисто словесным топосом), позднее стал, видимо, восприниматься как странный и «неестественный».

В самом деле: Пердризе (и мы вслед за ним), в сущности, предлагает, глядя на дубину Богоматери, не видеть в ней вещь, т. е. не верить глазам своим. Это требование кажется странным – однако именно это нужно сделать, чтобы проникнуть в смысл изображения.

### Сокращения

PL – Patrologiae cursus completus, series latina.

### 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. № 1.
- Веденева 2004 – Веденева Н. «Весь мир – театр...» Офорты Жака Калло (1592/1593 – 1635) из собрания Государственного музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина. М., 2004.
- Веселовский 1939 – Веселовский А.Н. Из поэтики розы // Веселовский А.Н. Избранные статьи. Л., 1939.
- Adamus 1855 – *Adamus Perseniae*. Sermo in Annuntiatione Beatae Virginis // PL. Paris: apud J.-P. Migne, 1855. Vol. 211.
- Alanus de Insulis 1855 – *Alanus de Insulis*. Sermo II. In annuntiatione Beatae Mariae // PL. Paris: apud J.-P. Migne, 1855. Vol. 210.
- Augustinus 1845 – *Augustinus Hipponensis*. Contra Iulianum // PL. Paris: apud J.-P. Migne, 1845. Vol. 44.
- Caesarius Arelatensis 1848 – *Caesarius Arelatensis*. Homilia XII // PL. Paris: apud J.-P. Migne, 1848. Vol. 67.
- Cassiodorus Vivariensis 1847 – *Cassiodorus Vivariensis*. Expositio psalmi // PL. Paris: apud J.-P. Migne, 1847. Vol. 70.
- Chavasse 2000 – Chavasse R. The Virgin Mary: Consoler, Protector and Social Worker in Quattrocento Miracle Tales // Women in Italian Renaissance

- Culture and Society / Ed. by L. Panizza. Oxford: European Humanities Research Center, 2000.
- El-Hanany 2006 – *El-Hanany E.* Beating the devil. Images of the Madonna del Soccorso in Italian Renaissance art. Diss. Bloomington (Indiana): Indiana University, 2006.
- Fulgentius 1847 – *Fulgentius Ruspensis.* Libri ad Monimum // PL. Paris: apud J.-P. Migne, 1847. Vol. 65.
- Gombrich 2000 – *Gombrich E.* Tobias and the Angel // Gombrich E. Symbolic images. London: Phaidon, 2000.
- Gregorius 1849 – *Gregorius I.* Dialogi // PL. Paris: apud J.-P. Migne, 1849. Vol. 77.
- Grimm 1864 – *Grimm J.* Rede auf Lachmann // Grimm J. Kleinere Schriften. Bd. 1. Berlin: F. Dümmler, 1864.
- Ingeborg 1995 – *Ingeborg W.* Che il diavolo te porti! La Madonna del Soccorso come Exemplum Figurato // Artes. 1995. № 3.
- Jacobus a Voragine 1850 – *Jacobus a Voragine.* Legenda aurea / Ed. Th. Graesse. Lipsiae: Libraria Arnoldiana, 1850.
- Levi 1918 – *Levi E.* I Miracoli della Vergine nell'arte del medio evo // Bollettino d'arte del Ministero Pubblica Istruzione. 1918. Vol. 12.
- Mancini 2008 – *Mancini E.* «Le demoniache figurazioni»: Un itinerario in Umbria // In fondo al male: Contributi e iconografia sul male / a cura di M. B. Valsassina. Perugia: Futura, 2008.
- Perdrizet 1908 – *Perdrizet P.* Vierge de Miséricorde: Étude d'un thème iconographique. Paris: Fontemoing, 1908.
- Prosper Aquitanus 1846 – *Prosper Aquitanus.* Responsiones pro Augustino ad capitula obiectionum Vincentianarum // PL. Paris: apud J.-P. Migne, 1846. Vol. 51.
- Rupertus Tuitiensis 1854 – *Rupertus Tuitiensis.* De victoria Verbi Dei // PL. Paris: apud J.-P. Migne, 1854. Vol. 169.
- Schmidt 2007 – *Schmidt H., Schmidt M.* Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. München: C.H. Beck, 2007.
- Sensi 1994 – *Sensi M.* Le Madonne del Soccorso umbro-marchigiane nell' iconografia e nella pietà // Bollettino storico della città di Foligno. 1994. Vol. 18.
- Speculum humanae salvationis 1907 – *Speculum humanae salvationis* / Hrsg. von J. Lutz, P. Perdrizet. Bd. 1. Mülhausen: E. Meininger, 1907.
- Verdon 2003 – *Verdon T.* Mary in Florentine Art. Florence: Mandragora, 2003.
- Vita Norberti 1854 – *Vita Norberti* // PL. P.: J.-P. Migne, 1854. Vol. 170.

Г.В. Бакус

Верхом на волке,  
в образе кота: колдовские  
превращения в ранних  
демонологических  
сочинениях

Тема превращений посредством колдовства, возможности изменения облика с человеческого на звериный, присутствует во многих демонологических трактатах раннего Нового времени. Своей популярностью среди авторов, писавших в этом специфическом европейском жанре позднего Средневековья – раннего Нового времени, эта тема обязана в большей степени особенностям церковного права, нежели распространенности соответствующих фольклорных представлений и практик<sup>1</sup>. В центре рассуждений находились положения канона *Episcopi*, первого официального церковного документа, посвященного проблеме колдовства и рассматривающего таковое как нечто иллюзорное, но предосудительное<sup>2</sup>. Специфическая особенность этого документа заключается в своеобразной логике изложения проблемы – на первое место в нем выходит обсуждение распространенных (и ложных) представлений о воображаемых путешествиях поддавшихся дьявольским проискам женщин в свите языческой богини Дианы

<sup>1</sup> Самой обстоятельной попыткой реконструкции верований, скрывающихся за наставлениями церковных документов, принадлежит перу К. Гинзбурга [Ginzburg 1991]. Критику концепции см. в [Blécourt 2007].

<sup>2</sup> О каноне в контексте эволюции позиции Католической церкви см. [Рассел 2001: 104–109; Kieckhefer 2011: 38–39; Ginzburg 1991: 89–91; Тогоева 2013]. Текст канона с некоторыми сокращениями был опубликован Й. Ханзеном [Quellen 1901: 38–39].

на большие расстояния «в ночном безмолвии»<sup>3</sup>, а в заключительных положениях указывается, что только Творцу подвластно изменение формы творений, и неверующим является тот, кто допускает иное<sup>4</sup>.

На протяжении XV–XVI вв. содержание канона *Episcopi* оказалось в центре внимания в связи с началом массовых преследований ведьм; в частности, актуальной стала проблема согласования его положений, приведенных выше, с обвинениями в злонамеренном колдовстве или *maleficia*. Сложность этой интеллектуальной проблемы хорошо иллюстрирует то обстоятельство, что за декларируемым признанием авторитета данного документа скрывалось отсутствие единообразной позиции среди авторов демонологических трактатов. Эту ситуацию хорошо иллюстрирует то, что популярный богослов-доминиканец первой половины XV в., Йоханнес Нидер, автор первого масштабного труда о ведьмах *Formicarius* («Муравейник»)<sup>5</sup>, игнорирует возможность превращений, предпочитая интерпретировать таковую скорее в символическом ключе [Stephens 2003: 283]. Возможность перемещений в свите Дианы он обсуждает не как составляющую *maleficia*, но в контексте ложных видений, поместив соответствующую историю некой женщины во вторую

<sup>3</sup> Nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarium spatia intempestatae noctis silentio pertransire [Quellen 1901: 38].

<sup>4</sup> Quisquis ergo aliquid credit posse fieri, aut aliquam creaturam in melius aut in deterius immutari aut transformari in aliam speciem vel similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit et per quem omnia facta sunt, procul dubio infidelis est [Quellen 1901: 39].

<sup>5</sup> Книга была написана между 1435 и 1437 гг. До нас дошли 27 рукописных копий трактата. Первое печатное издание вышло в 1470 г. в Базеле, последнее – в 1692 г. в Хельмштадте. Всего насчитывается три издания, относящихся к периоду инкунабул, еще как минимум пять вышли до конца XVII в. Пятая часть, посвященная собственно ведьмам, часто публиковалась отдельно частями или целиком, иногда – как приложение к «Молоту ведьм» [Рассел 2001: 432; Klaniczay 2003: 6].

книгу трактата<sup>6</sup> [Bailey 2003: 47]. Реальность подобных перемещений Нидер категорически отрицает, даже несмотря на то, что прочие составляющие злонамеренного колдовства признаются им как вполне реальные [Тогоева 2013: 67]. Для более поздних демонологических сочинений характерно включение мнимых превращений в «состав преступления» в качестве иллюзии, посылаемой ведьмами на жертву, – такой подход фактически становится общепринятым в конце XV – XVI в. и присутствует в текстах Генриха Инститориса, Бартоломео Спины и Джанфранческо Пико [Stephens 2003: 289–291]. Это обстоятельство позволило целому ряду историков сделать вывод о том, что появление демонологических трактатов (и прежде всего – *Malleus Maleficarum*) означало радикальное изменение интерпретации положений канона *Episcopi*, что послужило оправданием и отправной точкой для Охоты на ведьм [Гуревич 2006: 119; Рассел 2001: 299; Trevor-Roper 2001: 84–85; Behringer 2007: 69].

В рамках настоящей статьи нас будет интересовать тема превращений в сочинениях, вышедших из печати во второй половине 1480-х – 1520-х гг.: дидактической поэме Йоханнеса (Ханса) Винтлера *Die Plumen der Tugend* [Vintler 1874; Vintler 1486], трактате Генриха Инститориса *Malleus Maleficarum* [Institoris, Sprenger 2006; Institoris 2015], триалогe Ульриха Молитора *De laniis et phitonicis mulieribus Teutonice vnholden vel hexen* [Molitoris 1489; Molitoris 1508] и сборника проповедей *Die Emeis* Йоханнеса Гайлера из Кайзерберга [Geiler 1516]. Первичным фактором при отборе источников, помимо упоминаний о возможности магической смены облика, для меня было то, что эти тексты объединяет способ распространения (печать) и хронология (самый поздний

<sup>6</sup> О значении самой истории в понимании Нидера говорит то обстоятельство, что этот нарратив был позднее им повторен в *Preceptorium divine legis* [Bailey 2003: 169], в сочинении, которое, по наблюдению Г. Кланицая, можно считать настоящим бестселлером своего времени (выдержало 17 печатных изданий до конца века, 6 из них появились на свет до 1472 г.) [Klanciczay 2003: 5–6]. Фрагмент главы из «Муравейника» приводит Ханзеном [Quellen 1901: 89–90].

из них выходит в то время, когда еще активно печатаются тексты-предшественники), что позволяет предположить их одномоментную доступность для читателей. Фактор печати имеет принципиальное значение, поскольку он позволил обрести новую жизнь сочинениям, написанным задолго до момента публикации. В нашем случае такую судьбу демонстрирует поэма тирольского юриста Ханса Винтлера, написанная еще в первом десятилетии XV в. Под названием *Buch der Tugend* она была издана в 1486 г. аугсбургским печатником Иоганном Блаубирером. Текст, ранее бытовавший исключительно в рукописном виде, обрел новую, более широкую аудиторию, что позволяет сделать вывод о его реактуализации в немецкоязычной культурной среде. Увидев свет как инкунабула практически одновременно с демонологическими трактатами *Malleus Maleficarum* и *De laniis et phitonicis mulieribus*, поэма Винтлера попала на книжный рынок в период нарастающего интереса к проблеме колдовства [Нессельштраус 2000: 153–154; Zika 2007: 41].

Характеризуя в целом интересующие нас сочинения, необходимо указать на специфические черты европейской демонологии, выявленные Г.Ш. Уильямс. Она предлагает рассматривать это явление интеллектуальной жизни раннего Нового времени как специфический литературный жанр, представленный компилятивными трактатами и предполагающий рациональное, т. е. научное, правовое и богословское, объяснение всех аспектов отношений, предполагаемо имеющих место между Сатаной и его демонами, с одной стороны и, с другой, – человеческими существами, в частности женщинами, обвиняемыми в колдовстве [Williams 2013: 69].

Демонологическими трактатами в строгом смысле слова среди наших источников являются только два сочинения – *Malleus Maleficarum* и *De laniis et phitonicis mulieribus*. Вместе с тем, общность проблемы, способы ее решения и наличие общих интеллектуальных ориентиров (канон *Episcopi* и восемнадцатая книга «О граде Божьем» Блаженного Августина) – все это допускает совместное рассмотрение источников, формально

относящихся к другим жанрам литературы или словесности. Ссылки на *Episcopi* присутствуют во всех интересующих нас сочинениях, вне зависимости от социального положения их авторов, – на него ссылались как клирики (Генрих Инститорис, Иоханнес Гайлер), так и миряне (Иоханнес Винтлер, Ульрих Молитор). Что удивительно, живописные истории о превращении, описанные Августином, оказываются менее востребованными – Винтлер их полностью игнорирует, а авторы конца XV – начала XVI в. прибегают к ним выборочно и в своих суждениях следуют интерпретациям Фомы Аквинского [Stephens 2003: 292]. Значение этих интеллектуальных ориентиров не только в том, что авторы воспринимали их как безусловно авторитетные, но также в том, что они использовались в качестве источника сюжетов или образов, определявших повествование позднейших сочинений<sup>7</sup>.

Ниже мы приводим основные образы, связанные с магической сменой облика, описываемые в интересующих нас сочинениях (табл. 1). Рассматриваются только те образы, которые встречаются более чем в одном тексте, – строго говоря, исключенным

---

<sup>7</sup> Комплизивность была характерна не только для демонологических сочинений – нечто подобное на примере трудов Жана Жерсона описывает Д. Хоббинс, обращая внимание на то обстоятельство, что фокусировка внимания исследователем исключительно на истории идей представляет собой логическую ловушку, которая препятствует правильной оценке значения того или иного автора: с этой позиции Жерсон представляется в лучшем случае популяризатором, а в худшем – вторичным и неоригинальным автором, писавшим на закате лучшей эпохи. Как средство преодоления этой ловушки Хоббинс предлагает перенос внимания на то, что можно охарактеризовать как «культурное позиционирование» (*cultural positioning*) интеллектуала позднего Средневековья, т. е. на его общественный статус, его связь с широкой публикой и, таким образом, его культурную значимость [Hobbins 2003: 1309–1310]. Идею «публичного интеллектуала» применительно к ранним демонологическим трактатам рассматривает Р. Кикхефер [Kieckhefer 2013: 162].

оказался только сюжет из Августина об отце Престанции, дважды упоминавшийся в «Молоте ведьм», но не получивший никакого развития на страницах других сочинений. Как видно из таблицы, в содержательном отношении подборка сравнительно невелика – всего пять образов, первые три из которых имеют один источник, причем значительно удаленный по времени возникновения от момента включения в тексты XV–XVI вв. В целом, на этом основании мы можем охарактеризовать дискурс о превращениях как дискурс архаизирующий, смещающий акценты от современности к неким классическим образцам, – авторы интересующих нас сочинений явно предпочитали рассуждать на материале, далеком от повседневной действительности. Единственным выбивающимся из этой закономерности сочинением оказывается наш самый ранний источник – текст Винтлера, написанный в начале XV в., в котором присутствует только один связанный с превращениями образ кошек (4), близкий аналог которого есть в более позднем тексте Инститориса. Однако наиболее интересным оказывается образ волка (5), который также отсутствует в «классическом наборе» превращений, но появляется, так или иначе, в большинстве интересующих нас текстов, мобилизуя различные интерпретационные стратегии.

*Таблица 1.* Основные образы (темы), обсуждаемые в контексте возможности превращения человека в животное.

	Образ	Автор			
		Винтлер	Инститорис	Молитор	Гайлер
1	Цирцея*	–	Краткие упоминания с отсылкой к Августину	Развернутое обсуждение с отсылкой к Вергилию и обширной стихотворной цитатой из «Утешения философией»	Краткий пересказ сюжета со ссылкой на Августина

*Верхом на волке, в образе кота*

2	Птицы Диамеда*	–	Краткое упоминание с отсылкой к Августину	–	Развернутое обсуждение без ссылок на Августина
3	Осел*	–	Развернутый «пример» о колдунье, превратившей юношу в осла на Родосе, записанный со слов неких братьев-рыцарей св. Иоанна с отсылкой к упоминанию Августином историй о трактирщицах	Краткое упоминание «Золотого осла» Апулея со слов Августина	Упоминание некой трактирщицы, которая якобы превращала постояльцев в ослов либо коней
4	Кошки	Краткое упоминание способности принимать «кошачий облик»	Развернутый «пример» о нападении ведьм в облике кошек из Страсбургского диоцеза	–	–
5	Волки	–	Упоминание истории мнимого волка, цитируемой из Гийома Овернского в пересказе Нидера	Превращение в волка не рассматривается, но приводится история колдуна-крестьянина, схавшего на волке	Отдельная проповедь посвящена реальности существования вервольфов. Отрицает идею превращения человека в волка, доказывает, что нападения производит обычный волк, побуждаемый разными причинами

\* Образы, упоминаемые Августином («О граде Божием»).

Прежде всего я хотел бы обсудить интерпретацию темы магических превращений в самом позднем источнике – сборнике проповедей Йоханнеса Гайлера из Кайзерберга (1455–1510). Проповеди были прочитаны в 1509 г. и посмертно изданы францисканцем Йоханнесом Паули в Страсбурге в 1516 г. под названием *Die Emeis* («Муравьи»). Уже это обстоятельство отсылает читателей к упомянутому выше трактату *Formicarius* Йоханнеса Нидера – его взгляды по проблеме оборотничества легли в основу проповедей Гайлера, который (как мы увидим ниже) тщательно воспроизводит аргументацию и логику предшественника. Интересующей нас теме посвящено две проповеди, следующих одна за другой, – об оборотнях (*Am dritten sonntag in der fasten Occuli prediget doctor Keisersperg von den werwolffen*) и ведьмах (*Am Montag nach Oculi oder Montag nach Halbfast sagt er wider von den unholden oder hexen*). Про оборотней, «которые бегают по деревьям и пожирают детей и людей» (*die in die dorfften lauffen vnnnd kind vnnnd menschen essen*), Гайлер сообщает, что это обычные волки, побуждаемые к нападению на человека семью причинами – голодом (*Esuriem / Hunger*), бешенством (*Rabiem / Grime*), старостью (*Senectutem / Alter*), вкусом ранее отведенной человеческой плоти (*Expetentiam / Erfahrung*), порочностью (*Infamem / Vnendibeit*), дьяволом (*Diabolum / Duffel*) и Богом (*Deum / Gottes*) [Geiler 1516: 79–80]. В этой проповеди полностью игнорируется возможность превращений и воспроизводятся идеи Нидера о причинах нападений с переводом соответствующих понятий на немецкий язык. Проповедь о ведьмах Гайлер начинает вопросом «Могут ли они превращать людей, то есть человека в волка, в свинью, в птицу?» (*Künnen sie oder mögen sy den menschen verwandlen, als die menschen in wölff, in schwein, in vögel?*). Всё дальнейшее рассуждение строится вокруг образов из Августина – обсуждаются знаменитая волшебница Арка (Цирцея)<sup>8</sup>, «трактирщица, которая могла превращать

<sup>8</sup> Als wir lesen in sancto Augustino (*de civitate dei*), Der schreibet von einer beriemten zaubererin, die hieß Arces [Geiler 1516: 82]. Ниже употребляется более распространенный вариант имени – Circes.

своих постояльцев в ослов или коней»<sup>9</sup> и Диомед, превращенный вместе со своими спутниками в птиц. Вердикт в этом вопросе выносится категорический – «человек не может быть превращен волка или же свинью» (*kein mensch weder in ein wolff noch in schwein verwandelt würt*) и даже «черт не может сделать человека зверем, либо превратить зверя во что-то другое» (*der teuffel kein menschen in thier kan machen, noch kein thier in das ander verwandeln*). В вопросе превращений позиция Йоханнеса Гайлера из Кайзерберга привлекает к себе внимание тем, что она была последовательно скептической, а в качестве доказательств собственной правоты автор отдавал предпочтение книжным сюжетам.

Дидактическая поэма Ханса Винтлера *Die Plumen der Tugend*, «Цветы добродетели» [Vintler 1874: 260], представляет собой в этом отношении противоположность *Die Emeis*. Источник содержит основанное на положениях канона *Episcopi* описание путешествий «со злой Эродианой, которую многие считают Дианой, которая является ложной богиней» (*mit der pösen Erodiana. / so glauben vil an Diana, / die do ain valsche gottin ist*)<sup>10</sup>. Важно подчеркнуть, что этот фрагмент присутствует в части поэмы, посвященной именно волшебству (*zauberey*), магическим практикам, многие из которых позднее будут ассоциироваться с понятием *Hexe*, которое на момент написания сочинения еще не вошло в широкое употребление – как указывает В. Берингер, первое упоминание слова *hexerye* (ведовство) встречается в документе, датированном 1419 г. и происходившем из Люцерна, который относился в то время к Констанцской епархии [Behringer 1997: 70]. Среди прочих приписываемых волшебникам / волшебницам возможностей упоминается, что они обладают силой принимать кошачий образ (*das si nemen mit gewalt / an sich chatzengestalt*) [Vintler 1874: 267].

<sup>9</sup> So lessen wir von einer wirtin (*stabularia*), die kund verkeren ire gest in esel vnd pferd [Geiler 1516: 82].

<sup>10</sup> Следует помнить о попытке реконструкции представлений, осуждаемых этим документом, проведенной К. Гинзбургом [Ginzburg 1991: 89–121].

В издании Блаубирера текст претерпел определенные орфографические изменения по сравнению с исходным вариантом – «ложная богиня» Диана стала Диадемой (sic! – *Dyadema*) [Vintler 1486: 308], однако по содержанию не редактировался, и в нем мы снова находим пассаж, посвященный «кошачьим образам», – *Das sy sich mit gewalt / An nemen eyner katzen gestalt* [Vintler 1486: 327]. Уточнение *mit gewalt*, по всей видимости, подразумевает, что превращение требует определенных усилий, и в этом заключается контраст с логикой канона *Episcopi*, настаивавшего на эфемерном характере изменения облика. Это противоречие может быть объяснено тем, что «Цветы добродетели» в части, касающейся волшебства, представляли собой своего рода каталог суеверий, бытовавших на момент написания текста. Не случайно, что фрагменты о «ложной богине» и «кошачьем образе» отстоят в пространстве текста достаточно далеко друг от друга, будучи разделенными большим количеством строк<sup>11</sup>. В своем сочинении Винтлер просто описывает наблюдаемые реалии, не вынося суждений по поводу истинности / ложности распространенных верований. Среди прочих рассматриваемых автором поэмы практик встречаются такие замысловатые, как магическая кража волшебницами пениса или манипуляции с телами казненных преступников – все это сообщается единым потоком информации, вбирающем в себя самые разные аспекты колдовства и ворожбы. Этот развернутый, включающий на первый взгляд противоречивые компоненты, образ волшебника/волшебницы не является полностью компилятивным – Винтлер, рассуждая о суевериях, избегает упоминаний «книжных» образов. Так, в *Die Plumen der Tugend* нет образов колдовских превращений, почерпнутых у Августина, хотя в других местах поэмы он упоминается неоднократно. Впрочем, как отмечал Р. Кикхефера, литературные тексты сложно использовать

<sup>11</sup> Наиболее наглядно это представлено в академическом издании поэмы Винтлера, в котором присутствует нумерация строк, – пересказ канона начинается в строке 7737, а превращение упоминается только в строке 7950 [Vintler 1874: 260, 267].

для реконструкции народных верований – историк не может быть уверен в том, что они передают фольклорную традицию в чистом виде, без примеси представлений, характерных для образованных слоев [Kieckhefer 2011: 27].

\* \* \*

В «Молоте ведьм» возможность изменения облика посредством волшебства обсуждается неоднократно и исключительно в контексте злонамеренного волшебства (*maleficia*). Я считаю целесообразным остановиться на трех развернутых фрагментах, наиболее подробно отражающих характерную для Генриха Инститориса логику. Это полностью заимствованный нарратив о мнимом волке (р. I, q. X) [Institoris, Sprenger 1: 329], «пример» из инквизиторского опыта (*experientia*)<sup>12</sup> о ведьмах, нападающих в облике кошек на своих жертв (р. II, q. I, cap. IX) [Institoris, Sprenger 1: 443–444], и история юноши, превращенного в осла некой волшебницей на Родосе (р. II, q. II, cap. IV) [Institoris, Sprenger 1: 519–520]. Все три отрывка представляют собой законченные в сюжетном отношении истории, легко вычленимые из массива остального текста. Помимо них, «Молот ведьм» содержит многочисленные отсылки к сюжетам о превращениях из Августина, однако развернутые предметные повествования на эту тему исчерпываются этими тремя фрагментами.

Собственная позиция Инститориса, на первый взгляд, представляет собой определенный парадокс – рассуждая о возможности превращений, он обращается к интеллектуальному наследию Иоханнеса Нидера (который, как мы помним, был большим скептиком в этом вопросе), буквально списывая из книг брата по доминиканскому ордену обширные фрагменты. Одновременно он включает мнимые превращения в число преступлений ведьм. Логика его отличается своеобразной изворотливостью, поскольку в вину ведьмам ставится заведомо несовершенное – при помощи демонов они вызывают у добрых христиан иллюзии изменения

<sup>12</sup> О специфике *experientia* в концепции «Молота ведьм» см. [Бакус 2013; Бакус 2014].

телесного облика с тем, чтобы скрыть свою личность при нападении (ведьмы в облике кошек), либо же ради того, чтобы заполучить человека в услужение и эксплуатировать в качестве вьючного животного (юноша, «превращенный» в осла). В основе всего, что кажется человеку превращением, лежит искусство обмана (*prestigiosa arte*), которое используется ведьмами также при мнимой краже мужского полового члена (см. [Smith 2002; Stephens 2003: 300–321; Бакус 2017]). Кроме того, в эту по-своему логичную концепцию закрадывались дополнительные сложности, которые, очевидно, были продиктованы распространенными представлениями прихожан. Так, на страницах «Молота ведьм» появляется образ мнимого волка. Очевидно, мы сталкиваемся здесь с «эффектом давления аудитории на авторов», описанным А.Я. Гуревичем на материале назидательных «примеров» высокого Средневековья [Гуревич 2006: 28–31]. Как бы то ни было, эта история приходит в виде двойной цитаты – как история, записанная Гийомом Овернским в пересказе Нидера<sup>13</sup> (причем при цитировании из последнего Инститориом

<sup>13</sup> Благодаря исследованию текста *Malleus Maleficarum*, проведенного К. Мэккем при подготовке кембриджского издания трактата, мы можем оценить степень совпадения оригинального отрывка Нидера и его заимствования Инститориом. Нидер: *Et Guillelmus (vbi supra) refert de quodam viro, qui se conuerti putabat in lupum, certis temporibus, quibus in antris latitabat. Illuc enim certo tempore iuit et opera demonis velud dormiens iacuit, et sibi interim, cum fixus maneret, videbatur quod lupus ipse factus circumiret pueros deuorando. Et cum illud realiter solum demon quendam lupum possidens faceret, putabat falso se somnians circuire, quomodo tam diu demantatus est vir ille, quousque inuentus est iacere in silua raptus mentaliter.* Инститориом: *Alio modo etiam maleficorum illusiones sicut Guillelmus (vbi supra) narat de quodam viro, qui se conuerti putabat in lupum, certis temporibus quibus in antris latitabat. Illuc enim certo tempore iuit et sibi interim, cum fixus maneret, videbatur quod lupus ipse factus circumiret pueros deuorando, et cum illud realiter solum demon quendam lupum possidens faceret, putabat falso se somnians circuire, | et sic tamdiu demantatus fuit, quousque inuentus est iacere in silua raptus* (разрядкой выделены измененные при цитировании фразы. – Г.В.) [Institoris, Sprenger 1: 329].

механически была перенесена ссылка, утратившая всякий смысл, но воспроизводившаяся в последующих изданиях)<sup>14</sup>. Образ мнимого волка кажется совершенно инородным в концепции, поскольку страдавший от этого наваждения был сумасшедшим (*dementatus fuit*), никакие ведьмы со свойственным им «искусством обмана» не были причастны к его страданиям, а причиной таковых был непосредственно демон (*solum demon*). Еще более усиливает ощущение вынужденности обращения к этой истории то обстоятельство, что соответствующий раздел десятого вопроса первой части «Молота ведьм» полностью состоит из двух заимствованных фрагментов из *Preceptorium divine legis* Иоханнеса Нидера; единственное, что в нем можно рассматривать как нечто оригинальное, – сам подзаголовок «Что следует думать о волках, что подчас похищают и пожирают людей и детей из колыбели» (*Quid de lupis interdum homines et pueros ex cunabulis rapientes et comedentes sentiendum sit, an etiam prestigiosa arte per maleficas*)<sup>15</sup>. При этом, как отмечает К. Мэккей, при цитировании в *Malleus Maleficarum* оказалась опущена система из семи причин, побуждающих, по мысли Нидера, волков к нападению, в результате чего большая часть причинности таких нападений была приписана демонам, а не Богу, как это было в источнике заимствований [Institoris, Sprenger 2: 161].

Диаметрально противоположным образом дело обстоит с «примером» о ведьмах в кошачьем обличье – эта история хорошо вписывалась в концепцию «Молота ведьм» (с поправкой на иллюзорный характер происходящего) и потому была приведена

<sup>14</sup> Во франкфуртском издании 1580 г., например, она сохранилась в виде упоминания *Sicut Guil, ubi supra* [Institoris 1580].

<sup>15</sup> В русском переводе «Молота ведьм» этот раздел обозначен как десятый вопрос первой части, а вся предшествующая его часть – как девятый. При этом, по странному стечению обстоятельств, отсутствует подлинный девятый вопрос трактата, посвященный теоретическому осмыслению возможности кражи мужского полового члена. Логикой цензуры этот пробел объяснить нельзя, поскольку во второй части трактата сохранились главы, развивающие в практической плоскости идеи Генриха Инститора на эту тему.

в трактате многословно и с большим количеством подробностей. Если не считать краткого упоминания превращения в кошку на страницах «Цветов добродетели» Винтлера, этот нарратив не имеет литературных аналогов и, по всей видимости, был почерпнут у допрашиваемых в ходе инквизиционных процессов. Авторы современного немецкого издания *Malleus Maleficarum* идентифицируют этот «пример» как пятый относящийся к Страсбургу (*Exempel Straßburg 5*) и предполагают, что под неназванным городом Страсбургской епархии подразумевается Шлетштадт (ныне – Селеста), родной город Генриха Инститориса, где в 1478 г. были сожжены за колдовство две женщины из деревни Кестенхолц, что располагается по соседству [Institoris 2015: 439]. Можно предположить, что сама история была почерпнута из фольклора, не имеющего привязки к реальным событиям, но возможно допустить и некую предысторию, связанную с преследованием ведьм. Сюжет начинается с того, что на некоего работника, занятого колкой дров, нападает «некоторый кот немалого размера» (*cattus quidam non parue quantitatis*). После того как мужчина справился со зверем, появился «другой большего размера» (*ecce alius maioris quantitatis*). В конце концов зверей уже было три, и только осенив себя крестным знаменем (*signo crucis se muniendo*), работник смог отогнать котов (несмотря на дальнейшее отождествление с женщинами, в тексте используются слова именно мужского рода – *cattus* ('кот', но не 'кошка' – *catta*), *alius* ('другой', но не 'другая' – *alia*). Час спустя он был заточен «в подвал некой башни или же в темницу» (*ad profundum cuiusdam turris seu carceris*). Там состоялся напряженный диалог, в котором судья и обвинил работника, «наипреступнейшего человека» (*Tu scelestissimus hominum*), в том, что он поранил трех достойнейших матрон этого города» (*tres matronas precipuas huius ciuitatis vulnerasti*). В завершение этого проникнутого обоюдным недоумением собеседования заключенный произносит фразу: «В тот час помню, что бил тварей, но не женщин я» (*Illa inquit hora creaturas me percussisse recolo, non ego mulieres*). Сопоставив все обстоятельства и заподозрив, что здесь было сокрыто бесовское дело, несчастного решили освободить

и отпустить, взяв с него обещания не рассказывать обстоятельства дела (*Et intelligentes opus demonis fuisse, pauperem solutum et illesum abire et quod negocium nulli reuelaret precipiunt*).

У. Стефенс, обратившийся в своем исследовании к проблеме колдовских превращений, отмечает, что эта история иллюстрирует эволюцию образа ведьм в кошачьем облике в ходе диалога представителей ученой и народной культур. По его мнению, элемент демонического оказывается интегрирован в нарратив кем-то из судей, поскольку сам дровосек описывает исключительно котов, женщин и «тварей» (*creaturas*) [Stephens 2003: 289]. Как мне представляется, дело обстоит по-иному, поскольку участие нечистой силы (помимо собственно ведьм в кошачьем облике) мог предположить человек, осуществивший запись самой истории, – т. е. Генрих Инститорис, отчаянно нуждавшийся в подтверждении собственных построений. Неслучайно, что сразу по завершении этой истории автор «Молота ведьм» пускается в рассуждения о роли в ней демонов – смогли ли они устроить появление этих образов без реального присутствия ведьм, или же последние все-таки были внутри звериных форм (*anne demones in assumptis sic effigijs absque presentia maleficarum apparuerunt, aut earum corporalis presentia praestigioso artificio in bestiales illas formas transmutata fuerit*). Так или иначе, принципиально важно то обстоятельство, что запись данного нарратива является первым после написания поэмы Ханса Винтлера случаем фиксации сюжета о магических превращениях, не имеющим прямых прототипов в книжности. Как показывает исследование американского историка, образу ведьм в кошачьем облике было суждено обрести определенную популярность в корпусе демонологической литературы – аналогичные истории войдут в скором времени в трактат Бартоломео Спино [Stephens 2003: 285–288].

Наконец, третий развернутый нарратив о превращениях, присутствующий на страницах «Молота ведьм», демонстрирует собой промежуточный тип между историей, заимствованной непосредственно из сферы книжного знания, и фольклорным текстом. Речь идет о повествовании на тему злключения некоего молодого

человека, превращенного ведьмой в осла на о. Родос. К. Мэккей видит в нем христианизированную легенду (по всей видимости, генуэзского происхождения), восходящую к «Золотому Ослу» Апулея [Institoris, Sprenger 2: 385]. При этом другое производное от популярного античного произведения – фрагмент из Августина о трактирщицах, превращавших постояльцев во вьючных животных, – приводится в «Молоте ведьм» в ходе размышлений как близкая аналогия явления, описанного в интересующем нас «примере» (*sicut Augustinus narrat de mulieribus stabularijs que hospites conuertebant in iumenta onera portantia*). Стремясь, чтобы история выглядела более достоверной, Инститорис указывает, что услышал ее от госпитальеров, «братьев-рыцарей ордена св. Иоанна Иерусалимского» (*ex militaribus fratribus ordinis sancti Johannis Hierosolimitani*). Кроме того, сюжет предваряется еще одним уточнением, что «сей род колдовства практикуется не в западных, но в восточных землях» (*hoc genus maleficij non ita in occidentalibus sicut orientalibus regnis practicatur*). Наиболее примечательной в данном «примере», действие которого развивается вполне в русле античного первоисточника, является концовка, носящая явно выраженный дидактический аспект, – околдованный юноша на четвертый год своих злоключений проходил мимо церкви, в которой совершалось таинство Евхаристии, и обрел избавление, продемонстрировав свою человеческую сущность. Он принял молитвенную позу, или, как сказано в источнике, – «опустил задние голени на землю, подняв и сложив передние копыта, то есть руки, и смотрел на поднятое тело Господне из того, что считал ослиной головой» (*crura posteriora in terram fixit, et anteriores pedes, id est, manus, simul iunctas eleuans, ex capite asinine, ut putabatur, sacramentum in eleuatione intuetur*). «Пример» сообщает также важную деталь избавления от чар – Богослужение велось «по латинским установлениям, но не по греческим» (*cum more Latinorum et non Grecorum*).

\* \* \*

Обсуждение положений канона *Episcopi* в трактате Молитора входит в две главы – третью «Могут ли [ведьмы] изменять облик

человеческий в иные формы» (латинское наименование – *Utrum possint facies hominum in alias formas immutare*; немецкое – *Ob sy sich selbs oder ander leüt in ander gestalt mögen verwandlen*) и четвертую «Отправляются ли они на собрания верхом на палке либо волке» (*Utrum proficiscantur ad conuiuia super baculum vel lupum equando; Ob die hexen künden auff ainem gesalbten steken oder auf ainem wolff reiten [reyten] zü irem wolluff*). В кёльнских изданиях трактата нумерация глав была нарушена несколько иной разбивкой диалогов, соответственно в них обсуждение данного документа приходится на четвертую и пятую главы. Любопытно, что Молитор изменяет последовательность обсуждения проблем, которым посвящен канон, – на первое место выходит возможность превращений, а путешествия посредством волшебства отодвигаются на второе. Обсуждение всех вопросов, связанных с колдовством, организовано в виде беседы трех действующих лиц: эрцгерцога Сигизмунда Габсбурга (ему был посвящен трактат автором), бургомистра Констанца Конрада Шатца (*Conradus Schatz, pretor mee ciuitatis / burgermaister zü costentz*) и самого Ульриха Молитора.

Рассуждение на тему превращений посредством колдовства начинается с цитаты из епископского канона, которая вложена в уста мудрого правителя Сигизмунда. Ему осторожно возражает Шатц, ссылаясь на авторитет историографов (*historiographos*), – этим понятием Молитор, устами своего персонажа и со ссылкой на Лактанция, обозначает поэтов, писавших «истории» (*Lactantius ait poetas Historias scripsisse*). Здесь и появляется восьмая эклога «Буколик» Вергилия, где идет речь о царице Цирцее (*Circe Regina / künigen Circe*), превратившей в различных зверей спутников Одиссея (Улисса) – «одного в волка, другого в осла, третьего истинно же во льва» (*in animalia diuersarum specierum conuersi sunt vnusque in lupum, alter in asinum, alius vero in leonem*). Немецкий текст даже более интересен тем, что не совпадает буквально с латинским вариантом, – «они превратились в иные формы и образы, один в волка, другой в свинью, третий во льва» (*wurden sy verwandelt in andern form vnd gestalt ainer zü ainem wolff, der ander zü ainem schwein (sic!), der dritt zü ainem löwen et c[etera]*).

В подтверждение правоты античного (языческого) поэта Шатц приводит точную стихотворную цитату из «Утешения философией» Северина Боэция (в немецком тексте дается пересказ), следом идет беглое упоминание «Золотого осла» Апулея (со ссылкой на Августина), а также свидетельств из житий святых Климента и Петра о лжечудесах Симона Мага. После этого появляются ссылки на Августина, затем на Уильяма Малсмсберийского, заканчивает же главу жалобная реплика Сигизмунда: «Мне привели столько историй и авторитетов, что не знаю даже, к которому обратиться» (латинский текст: *Tantis historijs & auctoritatibus me impellis, vt ne sciam quorsum me vertam; немецкий – du erscheinst mit so vil historien vnd sprüchen damit ich nit wayß zü welcher mainnung ich mich naigen solle*).

Далее диалог (уже в следующей главе) переходит к обсуждению возможности путешествий посредством волшебства. В этом вопросе центральное место занимает история некоего крестьянина-колдуна, путешествовавшего верхом на волке в «наше время, когда мы (Шатц и Молитор. – Г.В.) были молоды и вместе обучались свободным искусствам» (*temporibus nostris quibus adhuc iuuenes et mutuo in scientijs humanitatis constudentes fuimus / die sich zü unsern zeiten / da wir noch jung waren / vnd in freyen künsten miteinander studireten*). Заключалась она в том, что некий крестьянин был привлечен к суду в Констанце (*daz zwen man vor dem lantgericht zü costenz in recht seien gestanden*) по обвинениям соседей в том, что он является колдуном (*quem maleficum asseruit / hatt wieder selb ein hex vnd vnhold sein solte*) и ездил на волке (*idem rusticus super lupum quendam equitans / vnd er im begegnet wär auf ainem wolf reitende*). Истец жаловался на то, что стал хром и болен (*wurd der klegler lam vnd kranck*). Обвиняемый вину отрицал (*Ille negauit / Er was der klag abred*), однако был уличен свидетелями (*Per testes / Durch gezeügen*) и приговорен к сожжению (*ipsum accusatum conuictum condemnari condemnatum concremari vidi / auch auff so lich vrtail sach verbrennen*).

В целом эта история нетипична для трактата Ульриха Молитора, стремившегося, как правило, избегать сведений, полученных

в ходе процессов против ведьм. Причину подобного отношения автор сформулировал в Послании к эрцгерцогу Сигизмунду, которое выполняло роль предисловия к основному тексту: следствием того, что некие «жены, подозреваемые в такого рода ереси» (*mulieres de huiusmodi herefi suspecte*), под пыткой рассказали разное (*apudque torturam interrogate. varia responderent*), стало глубокое сомнение и разброд среди княжеских советников: «отчего твои советники меж собой разошлись во мнениях об этом предмете, ибо один склонялся к этому, другой к иному, наконец твоей Снисходительности пришло воспоминание обо мне» (*unde tuis consulibus varia ea de re inter se opinantibus vno quippe in illam. altero nempe in aliam partem declinante. tandem apud tuam clementiam mei memoria incidit*). Тем не менее, в данном случае скепсис Молитора в отношении признаний уступил место внимательному и подробному (по меркам диалога) пересказу обстоятельств, в результате чего в стилизованный под высокую литературу текст попал материал, очень близкий по своему содержанию к *experientia*, «примерам из инквизиционной практики» «Молота ведьм». Возможно, это объясняется тем, что приведенная история «колдуна, ездящего на волке» хорошо иллюстрирует тезис канона *Episcopi* о способе перемещений свиты «Дианы, богини язычников» – «верхом на неких зверях» (*equitare super quasdam bestias*), с той поправкой, что канон осуждал эти образы как дьявольские фантазмы, тогда как Молитор, наоборот, скорее подкреплял веру в них случаем из судебной практики. Для современного читателя такое сочетание может показаться парадоксом, однако нечто подобное мы уже наблюдали на примере «Цветов добродетели» Ханса Винтлера, упоминавшего, без особого скепсиса, идею о возможности «с силой» принять кошачий облик после пересказа фрагмента того же канона *Episcopi*, посвященного скачкам в свите Дианы. Помимо этого есть еще одно обстоятельство, вызывающее исследовательский интерес, – как показали исследования Р. Кикхефера, в небольшом количестве дел о колдовстве, имевших место в швейцарских землях, присутствуют показания свидетелей, видевших обвиняемого верхом на волке. Как отмечает Кикхефер, записи не позволяют

предположить, что обвинители полагали, что под видом волка в действительности скрывается человек или же демон [Kieckhefer 2011: 71–72]<sup>16</sup>. Очевидно, для судебной практики в близлежащем Констанце было характерно обращение к локальным «низовым» представлениям о колдовстве.

Подход к вопросу о превращениях, который демонстрирует в своем сочинении Ульрих Молитор, глубоко своеобразен. Он представляет наиболее известный читающей публике образ волшебницы, способной совершить подобное. Таковой оказалась могущественная чародейка Цирцея, образ которой, как указывает Ч. Зика, был популярен в изобразительном искусстве раннего Нового времени, причем источниками для него служили не столько «Одиссея» Гомера, сколько сочинения Бокаччо, Боэция, Вергилия и Августина [Zika 2007: 133]. Молитор в своем трактате уточняет образ Цирцеи, перебирая наиболее важные в его глазах свидетельства – в тексте прямо упоминаются Вергилий и Боэций; Аврелий Августин в этом эпизоде по каким-то причинам не упомянут, но не приходится сомневаться в том, что 18-я книга «О граде Божиим» была также известна вытору (Августин в *De Laniis et Phitonicis Mulieribus* упоминается по меньшей мере 18 раз). Как и в случае с поэмой Винтлера, текст диалога не содержит объяснений «механики» волшебства (вспомним жалобную

<sup>16</sup> Здесь же стоит привести обстоятельство, косвенно затрагивающее интересующую нас проблему, – как отмечает М. Пастуро, примерно в этот период в альпийском регионе параллельно с процессами против ведьм в епископских судах распространяются тяжбы за урожай между местным населением и «вредителями» (насекомыми и «червями») [Пастуро 2013: 29, 37]. Это явление наблюдается, в частности, на территории Лозанны, ставшей эпицентром первых массовых преследований ведьм в XV в. Очевидно, здесь мы можем наблюдать некую правовую коллизию, втягивающую в судебную практику природное окружение человека, – судебное преследование колдуна-«злодея» (*maleficus*), ездившего на волке, и, скажем, отлучение от церкви саранчи имеют между собой нечто общее, так как у этих персонажей оказываются предельно близкие функции – портят урожай, здоровье и пр.

реплику эрцгерцога Сигизмунда!), все внимание Молитора сосредоточено на каталогизации суждений авторитетов, и потому из рассуждений выпадают свидетельства из практики. Диалогичное построение текста скрадывало однозначность суждений, позволяя «высказать» (вернее – процитировать) разные точки зрения, но за пределами глав Молитор выносит заключение по интересующему нас вопросу – «человек либо животное не могут в действительности быть превращенными в иной вид» (*Tertia determinatio... hominem tamen vel animaliam aliam speciem veraciter immutare non potest / Zu dem dritten ... kainen menschen noch kain tyer warlich in ain ander gestalt dann es ist verwandlen*).

\* \* \*

Издания трех из четырех интересующих нас сочинений (поэма Винтлера, трактат-диалог Молитора, сборник проповедей Гайлера) сопровождалась иллюстрациями и помимо текста содержали также и визуальные реплики по интересующей нас проблеме. Причем стоит отметить, что гравюры первых двух книг рассматриваются в современной историографии как значимые для формирования визуальной составляющей колдовства в европейской культуре [Zika 2007: 17–26, 39–46; Мюшембле 2005: 99].

В 1486 г. печатник Иоганн Блаубирер в Аугсбурге издал сочинение Винтлера, сопроводив его обширным иллюстративным материалом, насчитывающим 236 гравюр [Нессельштраус 2000: 153–154], из которых 52 относятся к различным магическим практикам [Zika 2007: 41]. Одна из них запечатлела момент превращения человека в кота (ил. 1). Как показало исследование Ч. Зики, у этого изображения есть аналоги в ранее созданных рукописных версиях поэмы – маргиналии венского манускрипта содержат две женские фигуры, претерпевающие подобную трансформацию [Zika 2007: 44–45]. Определенный парадокс заключается в том, что это издание оказалось единственным и гравюры из него более нигде не использовались [Zika 2007: 45].

Диаметрально противоположным образом дело обстоит с сочинением Ульриха Молитора: оно содержало всего семь

Ил. 1

Крадущая вино  
колдунья и превра-  
щение в кота.  
Гравюра из «Книги  
добродетелей»  
Ханса Винтлера  
в издании Иоганна  
Блаубирера  
(Аугсбург, 1486 г.).



изображений, из которых одно было вступительным (его сюжет либо не относился к колдовству, либо, как это было в кельнских изданиях, копировал одну из иллюстраций к тексту), но при этом пользовалось огромным успехом – по данным Ц.Г. Нессельштраус, только до конца XV в. вышло 14 изданий, и все они были иллюстрированными [Нессельштраус 2000: 185]. К проблематике превращений и путешествий посредством волшебства относятся две из семи гравюр-иллюстраций – «Полет на шесте» и «Ведьма на волке»<sup>17</sup>. Очевидна неточность второго названия – на большинстве гравюр изображена фигура в мужской одежде, да и сам текст говорит о мужчине, однако существует второй вариант гравюры, на которой художник, вопреки логике текста, изобразил женщину (ил. 36).

Первая гравюра (ил. 2) объединяет в своем пространстве обе темы, заданные каноном *Episcopi*; ее можно рассматривать как визуальную цитату по отношению к иллюстрации сочинения Бокаччо

<sup>17</sup> Здесь мы приводим названия, предложенные отечественным искусствоведом Ц.Г. Нессельштраус, чьи многолетнее исследования по существу ввели в научный оборот этот уникальный памятник книжности позднего Средневековья – раннего Нового времени [Нессельштраус 1985; Нессельштраус 2000].

«О знаменитых женщинах»<sup>18</sup>, появившуюся в издании Йоханнеса Цайнера (Ульм, 1473 г.) и изображавшую Цирцею, стоящую перед Улиссом и его людьми, превращенными в животных [Zika 2007: 133–134]. Оба изображения передают трансформацию через комбинацию человеческой фигуры и голов животных, что, возможно, передавало мнимый характер превращения. Одновременно, как указывает Ц.Г. Нессельштраус, это изображение вызывает в памяти богатейший репертуар средневековых монстров, включающий псоглавцев и людей со звериными и птичьими головами [Нессельштраус 2000: 189]. Другую доступную современникам аналогию предполагает Ч. Зика, сравнивая эти образы с карнавальными звериными масками [Zika 2007: 24]. Развивая последнюю мысль, стоит привести наблюдение М. Пастуро о попытках сурово подавлять всякое поведение, которое содержало бы намек на смешение человека и животного. Это породило «совершенно



Ил. 2  
Полет на шесте.  
Гравюра из трактата  
Ульриха Молитора  
в издании Иоганна Отмара  
(Рейтлинген, ок. 1489 г.).

<sup>18</sup> Заимствование иллюстраций с частичным их изменением было достаточно распространенным приемом. Так, в разных изданиях *Die Emeis* Йоханнеса Гайлера из Кайзерберга к проповеди о дикой охоте сменилось два варианта (первоначально была использована гравюра из сочинений Вергилия с Вакхом, Силеном и Сатиром, затем ее сменило изображение из «Корабля дураков» [Ginzburg 2013: 42–43]). В случае с трактатом Молитора издатель не просто ставит доработанную доску с иллюстрацией из другой книги (более распространенный вариант), но художник воспроизводит в своей гравюре чужой, раннее созданный прием.

недейственные и потому беспрестанно повторяемые запреты переодеваться в животное, подражать поведению животного, чувствовать или прославлять животное и, более того, иметь с ним такие отношения, которые считались преступными, начиная от чрезмерной привязанности к отдельным прирученным особям (лошадям, собакам, соколам) и заканчивая самыми дьявольскими и гнусными злодеяниями, такими как колдовство и скотоложство» [Пастуро 2013: 27]. В этом отношении особенность «Полета на шесте» заключалась в том, что иллюстрация сообщала зрителям о колдовстве через отсылки к узнаваемым практикам, которые сами, в свою очередь, зачастую рассматривались как связанные с колдовством и потому осуждались.

Вторая гравюра (ил. 3а) представляет мужскую фигуру на волке. Данное изображение наиболее привязано к тексту трактата, поскольку оно передает его специфическую особенность, тогда как остальные иллюстрации в своих деталях куда более аллегоричны. Хотя и эту гравюру нельзя в полной мере считать свободной от привходящих смыслов – в ней можно увидеть «вариант распространенных в XV в. изображений пороков в виде выезжающих на хищных зверях чудовищах женщин, что составляет пародийную параллель к изображению добродетелей» [Нессельштраус 2000: 189]<sup>19</sup>. Смысловые вариации изображения расширяются благодаря второму варианту гравюры, на которой главное действующее лицо сменило пол – вместо колдуна в мужской одежде на ней появилась женская фигура в платье<sup>20</sup> (ил. 3б).

<sup>19</sup> Далее Ц.Г. Нессельштраус предлагает рассматривать в качестве возможного прототипа гравюру «Сладострастие» из вышедшей в 1474 г. в Аугсбурге серии «О семи смертных грехах и семи добродетелях».

<sup>20</sup> Это изображение уникально – оно появляется только в ульмском издании трактата печатника Йоханнеса Цайнера (выпустившего в свет двадцатью годами ранее «О знаменитых женщинах» Боккаччо), тогда как более десяти прочих изданий в этом сюжете следуют исходному образцу. Любопытная деталь – смена костюма повлекла за собой функциональное изменение позы всадницы, что сделало это изображение еще более похожим на «Сладострастие».



Ил. 3а

Колдун на волке. Гравюра из трактата Ульриха Молитора в издании Иоганна Отмара (Рейтлинген, ок. 1489 г.).



Ил. 3б

Ведьма на волке. Гравюра из трактата Ульриха Молитора в издании Иоганна Цайнсера (Ульм, ок. 1490 г.).

Определенный исследовательский парадокс заключается в том, что У. Стефенс, посвятивший проблеме магических превращений в демонологических трактатах специальную главу своей монографии, обошел вниманием эти ранние изображения XV в. Очевидно, причина – в установке на поиск агрессивной составляющей колдовства, из-за чего тема превращения человека в зверя оказалась актуальной только в той мере, в какой отражала эту идею. Нападающие на людей кошки или волки хорошо укладываются в эту схему, тогда как более нейтральные, переполненные отсылками к классической мифологии рассуждения Молитора и иллюстрации к ним оказались вне поля зрения историка. Вместе с тем,

Ил. 4  
Нападение  
вервольфа.  
Гравюра из  
собрания  
проповедей  
Йоханнеса  
Гайлера  
из Кайзерберга  
(Страсбург,  
1516 г.).



два наблюдения У. Стефенса относительно визуальной составляющей проблемы [Stephens 2003: 296] требуют к себе внимания, поскольку пересекаются с рассмотренным нами материалом.

Первое – предлагаемая интерпретация двух изображений, иллюстрации из *Die Emeis* (ил. 4) и гравюры Лукаса Кранаха Старшего *Der Werwolf* (1512 г.) (ил. 5), в качестве своеобразного диптиха, отображающего реальность и воображаемое в образе оборотня. Мне представляется такой подход допустимым в той мере, в какой мы относим его к ожиданиям аудитории проповедей. Но большего внимания заслуживают очевидные контрасты. Как мы помним, превращение в животных и нападение вервольфов для Гайлера из Кайзерберга были разными темами, и суждения по ним существенно отличались. Как нечто иллюзорное рассматривалось им именно колдовство, причем примеры такового имели исключительно книжное происхождение, тогда как вервольф рассматривался как вполне реальный волк, нападающий на людей в силу разных причин, – соответственно, иллюстрация эта в пространстве текста не имела отношения к теме превращений посредством волшебства. Гравюра Кранаха изображает оборотня в виде человека в лохмотьях, который на четвереньках убегает в лес из разоренной усадьбы, унося в зубах ребенка. Художник сообщает зрителю самим изображением, что



Ил. 5  
Лукас Кранах  
Старший. Вервольф.  
(ок. 1512 г.).

оборотень – это именно человек, который ведет себя подобно хищному зверю. Изображение свободно от зооморфных элементов, которые обязательно присутствовали на гравюрах XV в., посвященных оборотничеству, – это необычное визуальное решение близко изощренным концепциям Генриха Инститориса.

Второе – частое присутствие кошек в рисунках и гравюрах Ханса Бальдунга Грина (ил. 6, 7) и Урса Графа, изображавших действия ведьм на шабаше. У. Стефенс прямо увязывает эти изображения с нарративами, содержащимися в демонологических трактатах. В доказательство этой гипотезы он приводит изображение кошки, сидящей за книгой, на одном из рисунков



Ил. 6  
Ханс Бальдунг Грин. Шабаш ведьм.  
Рисунок пером. 1514 г.



Ил. 7  
Ханс Бальдунг Грин. Шабаш ведьм.  
Рисунок пером. 1515 г.

Бальдунга (ил. 7), иронично замечая, что «ни обыкновенной кошке, ни демону нет нужды справляться с каким-либо текстом; так что читающая кошка должна совершенно точно изображать недавно превратившуюся женщину, а не натуральную домашнюю кошку или демона фамилиара» [Stephens 2003: 299]. К этому мы можем добавить, что подобная интерпретация образа кошки была актуальной в немецкой культуре самое раннее с момента появления поэмы Винтлера, и уже в XV в. имела визуальные реализации.

\* \* \*

31 октября 1589 г. в местечке Бедбург (*Bedburg*) недалеко от Кельна состоялась казнь человека по имени Петер Штумп, иначе – Штуббе

(Peter Stump / Stubbe), который обвинялся в том, что был оборотнем (*werwolf*). Как отмечает В. де Блекур, это был первый прецедент подобного рода на территории Германии [Blécourt 2009: 197], и потому событие сразу же привлекло к себе всеобщее внимание, что породило массу слухов, памфлетов (в том числе – за пределами страны, в Англии) [Blécourt 2009: 197–198], а также два плаката, изображающих основные обстоятельства дела [Zika 2007: 187]. Однако несмотря на муссирование этого образа, новых дел аналогичного характера так и не последовало [Blécourt 2009: 202–203]. Под угрозой пытки обвиняемый признался в многочисленных преступлениях, среди которых было убийство 16 детей, инцест с сестрой и дочерью, а также многочисленные связи с прочими женщинами. Свои превращения в волка он объяснял наличием волшебного пояса. Обстоятельства казни позволили В. де Блекуру заключить, что в глазах судей Штумп/Штуббе предстал не столько как мужчина, сколько как собственно вервольф, животное [Blécourt 2009: 199].

Обращает на себя внимание тот факт, что к моменту первого суда над оборотнем минуло столетие со времени первой публикации большинства интересующих нас текстов. Если эти сочинения и эксплуатировали страхи перед оборотнями, то результат затраченных интеллектуальных усилий следует оценивать как более чем скромный<sup>21</sup>. Как мне представляется, рассуждения о возможности превращений имели под собой иную основу – сложные натурфилософские конструкции, объясняющие, как именно демон обманывает человеческие чувства. В этих построениях через поиск литературных прообразов и анализ сообщений очевидцев, если выражаться языком канона *Episcopi*, происходило осмысление границ, отделяющих реальность от «дьявольских фантазмов». Категоризация

<sup>21</sup> В практическом отношении можно говорить об относительном успехе идеи о различии между оборотнями-животными и магическими превращениями человека, которую мы находим у Нидера и Гайлера из Кайзерберга, – в этом отношении несколько менее удивительными кажутся признания Тиса (*Thiess*), оборотня (*wahrwolff*) из Ливонии, относительно вражды между оборотнями, с одной стороны, и ведьмами, с другой [Ginzburg 2013: 26–27].

колдовства как реальности или как иллюзии лежала в основе так называемой охоты на ведьм, развернувшейся в Западной Европе не только в XIV–XV, но и в XVI–XVII вв. [Тогоева 2013: 57]. В первых демонологических трактатах колдовская порча описывается как вполне реальное пагубное явление, а идея, что превращения представляют собой иллюзию, внушенную демоном с помощью волшебства, отходит на второй план. В теориях демологов главным источником опасности выступали не оборотни-вервольфы или превратившиеся в кошек ведьмы, а само человеческое изображение, уязвимое перед кознями сатаны. «Воображаемое» (если использовать понятие, предложенное Ж. Ле Гоффом), или события, происходящие *fantastice et illusorie* (если обратиться к средневековой терминологии), не были нейтральными категориями, обозначавшими ошибочность или несостоятельность мнения/поступка. Наилучшим подтверждением этому являются истории фриульских бенандати [Ginzburg 2013] и пастуха-духовидца Конрада Штоклина [Behringer 1998], которые, оставив тело, путешествовали в мире духов. Воображаемое широко присутствовало в средневековой культуре в бесчисленных визионерских опытах (видениях, наваждениях, снах) и занимало важное место в картине мира позднего Средневековья – раннего Нового времени. По всей видимости, дискуссия о возможности превращений посредством волшебства, которая шла на страницах демонологических трактатов, была призвана очертить границы и определить роль воображаемого в этом мире. Очевидно, что отражением этих споров стали многочисленные художественные образы, в частности гравюра Лукаса Кранаха Старшего, о которой мы упоминали выше.

\* \* \*

*Ich war nur mit der Gestalt ein Mensch, und mit dem Namen ein Christenkind, im übrigen aber nur eine Bestia!* – эта фраза Симплиция Симплициссимуса, персонажа одноименного романа Гриммельсгаузена, звучит на фоне ужасов тридцатилетней войны. Вокруг бушует настоящий круговорот ничем не ограниченного насилия, которое включает в себя разорение родной деревни героя, потерю

им ближайших родственников на фоне бесконечного карнавала убийств, истязаний и грабежа. Солдаты грабят деревни, истязают крестьян («как если бы хотели сжечь ведьму» – *als wenn man hätt Hexen brennen wollen*, гл. 4), крестьяне в свою очередь убивают солдат, точно соревнуясь с ними в изощренности. Разгул насилия аннигилирует представления о божественном, и кажется, будто в этом мире не осталось места для чего-либо чудесного, сверхъестественного, волшебного. На фоне вышеописанных событий на протяжении нескольких глав длится вычурная и претенциозная интрига, суть которой заключается в раскрытии центрального качества главного героя – не имеющей границ простоты, которая в столкновении с обыденным миром вызывает неожиданные образы. Симплиций становится пастухом, получает от отца волюнку и, вдобавок к ней, наказ охранять скот от волка. Однако на наивный вопрос героя о том, что из себя представляет собой этот самый волк, следует крайне эмоциональное, но расплывчатое пояснение: «волк – это плут о четырех ногах» (*was der Wolf für a veirfeußiger Schelm ist*), и только дурак не понимает этого. Интрига завершается в 6-й главе тем, что, спасаясь от солдат, Симплиций оказывается в лесу и, руководствуясь отцовским описанием, опознает волка в отшельнике. Еще одно элегантно решение доводит комическое повествование до совершенства аллегорической образности: отшельник, на которого высказывает из своего убежища Симплиций, пустивший в ход волюнку (как мы помним – единственное его оружие против волков), узнает в этой ситуации известный агиографический сюжет – искушений святого Антония. Так в вымышленном лесу на страницах популярного романа встречаются отшельник, кажущийся волком и, в свою очередь, кажущийся демоном простачок-Симплиций, иронично характеризующий себя как «сущего зверя» (*nur eine Bestia*) в человеческом облике (*mit der Gestalt ein Mensch*) и нареченный по имени христианином (*mit dem Namen ein Christenkind*). Гротескная пара вступает в сложную игру на фоне вполне реальных ужасов тридцатилетней войны. Там, где заканчивается волшебство, начинается ирония художественного текста.

*Литература*

- Бакус 2013 – *Бакус Г.В.* Exemplum vs. Experientia: история «ведьмы из Брей-заха» в структуре повествования Malleus Maleficarum // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2013. Т. 4. Вып. 6 (22) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <http://history.jes.su/s207987840000597-5-1> (дата обращения: 09.03.2017).
- Бакус 2014 – *Бакус Г.В.* За три дня до смерти и много лет тому назад: История Агнессы и Анны, ведьм из Равенсбурга, в experientia Генриха Инститориса // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов и О.Б. Христофорова. М., 2014. Вып. 3.
- Бакус 2017 – *Бакус Г.В.* Чудо для святых, колдовство для прочих: Воображаемая кастрация в «Молоте ведьм» // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории – 2017 / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2017. Вып. 12 (в печати).
- Гуревич 2006 – *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры // А.Я. Гуревич. Избранные труды: культура средневековой Европы. СПб., 2006.
- Ле Гофф 2001 – *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001.
- 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-ламиях 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.
- Пастуро 2013 – *Пастуро М.* Символическая история европейского Средневековья. СПб., 2013.
- Рассел 2001 – *Рассел Дж.Б.* Колдовство и ведьмы в Средние века / Пер. с англ. А.М. Татыбаева. СПб., 2001.
- Тогоева 2013 – *Тогоева О.И.* Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV вв.) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов и О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2.
- Bailey 2003 – *Bailey M.D.* Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages. Pennsylvania, 2003.
- Behringer 1997 – *Behringer W.* Witchcraft Persecutions in Bavaria: Popular magic, religious zealotry and reason of state in early modern Europe. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1997.

*Верхом на волке, в образе кота*

- Behringer 1998 – *Behringer W.* Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoekhlin and the Phantoms of the Night. Charlottesville: University Press of Virginia, 2007.
- Behringer 2007 – *Behringer W.* Witches and Witch Hunt. A Global History. Cambridge, Malden: Polity, 2007.
- Blécourt 2007 – *Blécourt W., de.* The return of the Sabbath: mental archeologies, conjectural histories or political mythology // Palgrave advances in witchcraft historiography. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Blécourt 2009 – *Blécourt W., de.* The Werwolf, the Witch, and the Warlock: Aspects of Gender in the Early Modern Period // Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe / Ed. by Alison Rowlands. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Geiler 1516 – *Geiler von Kaysersberg, Johannes.* Die Emeis oder Quadragesimale Straßburg 1516 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0001/bsb00014717/images/>
- Ginzburg 1991 – *Ginzburg C.* Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath. New York: Pantheon Books, 1991.
- Ginzburg 2013 – *Ginzburg C.* The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.
- Hobbins 2003 – *Hobbins D.* The Schoolman as Public Intellectual: Jean Gerson and the Late Medieval Tract // The American Historical Review. Vol. 108. Issue 5.
- Institoris 1580 – *Institoris H.* Malleus Maleficarvm in Tres Divisvs Partes, In quibus Concurrentia ad maleficia, Maleficiorum effectus, Remedia aduersus maleficia, Et modus deniq; procedendi, ac puniendi Maleficos abundè continentur, præcipuè autem omnibus Inquisitoribus, et diuini verbi Concionatoribus vtilis, ac necessarius. Auctore Iacobo Sprengero Ordinis Prædicatorum, olim Inquisitore. His nunc primùm adiecimus, M. Bernhardi Basin opusculum de artibus magicis, de Magorum, maleficijs. Item. D. Vlrici Molitoris Constantiensis, de Lamijs et Pythonicis mulieribus Dialogum. Item. D. Ioannis de Gerson. Olim Cancellarij Parisi[...], de probatione Spirituum, libellum. Item. D. Thomæ Murner ordinis Minorum, libellum, de Pythonico contractu. Omnia. – Frankfurt am Main: apud Nicolaum Bassaeum, – 1580 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;view=toc;subview=short;idno=wit060>.
- Institoris, Sprenger 2006 – *Henricus Institoris O.P., Iacobus Sprenger O.P.* Malleus Maleficarum / Ed. and transl. by Christopher S. Mackay. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 2006. Vol. I. The Latin Text and Introduction; Vol. II. The English Text.
- Institoris 2015 – *Heinrich Kramer (Institoris).* Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum / Neu aus dem Lateinischen übertragen von W. Behringer, G. Jeroschek und W. Tschacher. Herausgegeben und eingeleitet von G. Jeroschek und W. Behringer. München, 2015.

- Kieckhefer 2011 – *Kieckhefer R.* European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500. London; New York: Routledge, 2011.
- Kieckhefer 2013 – *Kieckhefer R.* The First Wave of Trials for Diabolical Witchcraft // The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Klaniczay G. 2003 – *Klaniczay G.* The Process of Trance, Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's Formicarius. Collegium Budapest Institute for Advanced Studies Discussion Papers Series No. 65. June 2003.
- Molitoris 1489 – *Molitoris U.* De laniis et phitonicis mulieribus Teutonice unholden vel hexen. Reutlingen, nach 10.I. 1489 [электронный ресурс]. Режим доступа: <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]. Режим доступа: <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00004293/images/>.
- 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.
- Quellen 1901 – Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter von Joseph Hansen. Mit einer Untersuchung der Geschichte des Wortes Hexe von Johannes Frank. Bonn: Carl Georgi Universitäts und Verlag, 1901.
- Vintler 1486 – *Vintler H.* Das buoch der tugend. Augsburg, 1486 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0003/bsb00032399/images/>
- Vintler 1874 – Aeltere tirolische dichter. Erster Band: Die Plumen der Tugend des Hans Vintler / Hrsg. von I.V. Zingerle. Innsbruck, 1874.
- Williams 2013 – *Williams G.S.* Demonologies// The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America. Oxford: Oxford University Press, 2013.



---

*Демоны sub speciae historiae*



И.Е. Суриков

Демонология демократии:  
несколько сюжетов из  
истории Афин V в. до н. э.

Аллитерационный каламбур, не скроем, сознательно введенный нами в заголовок статьи, по понятным причинам не был бы столь же выигрышным, если бы термины давались на древнегреческом языке. Ведь всем известно, что в лексеме «демократия» первый корень – от др.-греч. *δημος*, а в лексеме «демонология» – от др.-греч. *δαίμων*. Как видим, в оригинале созвучие оказывается достаточно отдаленным.

Отметим также, что само древнегреческое существительное *δαίμων* (хотя именно от него произошло латинское *daemon* и, соответственно, *demon* ‘демон’ в современных языках) изначально не имело в себе ровно ничего «демонического». Для античных эллинов *δαίμων* – в сущности говоря, попросту «божество»; это если не полный, то весьма близкий синоним слова *θεός* ‘бог’ (см. хотя бы [François 1957])<sup>1</sup>.

Соответственно, семиотическая перспектива древнегреческой демонологии практически безгранична, поскольку, во-первых, античная языческая религия не относилась к религиям откровения; во-вторых, в ее рамках обожествлялись силы

<sup>1</sup> Можно было бы, по большому счету, порассуждать о возможности индоевропейской этимологической близости между *θεός* и *δαίμων* (на это дают определенное право некоторые соображения в [Бенвенист 1995: 320]), но это увело бы нас слишком далеко в сторону от основной нити изложения.

природы (как тут не вспомнить, например, пресловутых «демонов плодородия» – типа сатиров и силенов, – столь часто появлявшихся в трудах Дж. Фрэзера и ученых, находившихся под его влиянием); в-третьих, не существовало в этическом плане сколько-нибудь четкого разделения между благими/злыми богами/демонами<sup>2</sup>.

Но, разумеется, ограниченный объем статьи позволяет нам затронуть на эллинском (конкретно – афинском) материале лишь несколько сюжетов, причем они по большей части будут относиться к такому проблемному кругу, как «религия и политика, их взаимодействие». Вящая близость двух обозначенных сфер бытия в условиях античных полисов, их теснейшая переплетенность друг с другом, вплоть до тождественности в каких-то аспектах, – всё это освещалось нами ранее (особенно подробно – в [Суриков 2010: 23 сл.]), так что здесь нет никакого смысла повторяться.

Итак, с учетом вышесказанного обратимся теперь к некоторым конкретным вопросам (которые будут поставлены, смеем надеяться, достаточно парадоксально как с точки зрения истории Античности – а специалистом именно по ней является автор этих строк, – так, может быть, и с точки зрения культурологии).

### *1. Чудовищные демоны у истоков радикальной демократии*

Одним из ключевых эпизодов в формировании демократического устройства классических Афин стала так называемая реформа Эфиальта (462/461 г. до н. э.). Суть данного преобразования в чисто политическом плане для нас в данном случае не столь важна (если говорить в двух словах – были сильно урезаны полномочия древнего консервативного органа, Совета Ареопага, подробности см. в [Суриков 1995]). Гораздо интереснее проследить, как это

<sup>2</sup> Ср. известные высказывания О.М. Фрейденберг о «бескачественности» традиционных греческих божеств, например [Фрейденберг 1988: 84, 92–94].

событие практически сразу же отразилось в одном из замечательнейших памятников античной и мировой литературы, да заодно и разобратся – а при чем тут, собственно, демоны.

В 458 г. до н. э. на афинском театре была поставлена великим Эсхилом драматическая трилогия «Орестея» (кто теперь о ней не слышал, тем более что и поныне предпринимаются попытки ее новых и новых постановок, в самой разной режиссуре [Hall 2004; Fischer-Lichte 2008]), заключительной – и самой шумевшей – трагедией в которой являлись «Эвмениды». Литература об «Эвменидах» колоссальна (укажем, чисто *exempli gratia*, несколько примеров, в основном взятых из относительно недавней историографии вопроса [Dover 1957; Milch 1965; Easterling 2008; Revermann 2008; Bakewell 2013; Meineck 2013; Rynearson 2013]), и колоссальна справедливо: ведь, в сущности, перед нами именно то литературное произведение, которое проливает наиболее яркий свет на становление радикальной демократии в «городе Паллады».

Сама Паллада, кстати, тоже появляется в трагедии. Но – что для нас сейчас наиболее интересно – весьма важную роль в развитии фабулы, помимо Афины, играют существа совершенно иного порядка и притом довольно отвратительного вида. Фигурируют они вначале под именем Эриний – богинь кровной мести [Лосев 1990: 620] и появляются у Эсхила в первый раз в конце «Хоэфор» – драмы, предшествующей «Эвменидам» в рамках трилогии «Орестея». Этих страшных старух видит Орест (никому иному они в тот момент незримы) после того, как убивает свою мать Клитемнестру, мстя ей за умерщвление ее мужа и своего отца – Агамемнона. И вот как он их описывает (Aeschyl. Choeph. 1048 sq.; произведения Эсхила здесь и далее цитируются в переводе Вяч. Иванова):

А!.. А!.. Кто эти жены в черном рубище?  
Клубятся змеи в их власах... Горгоны ли?..  
Нельзя при них на месте оставаться мне.  
<...>

Не бред, не морок – это палачи мои:  
Угадываю свору мстящей матери.  
<...>  
О Феб – владыка! Множится их сонмище...  
Из глаз их кровь сочится и поганый гной...

Вновь Эринии появляются в самом начале «Эвменид», где их описание (на сей раз даваемое устами дельфийской жрицы, пифии) ничуть не менее выразительно (Aeschyl. Eum. 45 sq.):

...Сонм старух чудовищных,  
Воссевшись важно, дремлет на седалищах.  
Не старицами впору, а Горгонами  
Их звать; но и Горгоны – не подобье им.  
На стенописи хищниц раз я видела,  
Финея сотрапезниц<sup>3</sup>: вот подобье! Лишь  
Без крыльев эти; но, как те, страшны, черны.  
Уснули крепко; гнусный издалече храп  
Приводит в трепет; с кровью гной сочится с вежд.  
Убранство ж их – кошунство пред обличьями  
Богов; обидой было б и в людском жилье.  
Неведом был мне этаких страшилищ род!

Конечно, и школьник знает, что уникальная фантазия античных эллинов наполнила их мифологию немалым количеством самых разнообразных териоморфных и миксантропических образов. Выше уже упоминались силены, сатиры, гарпии, горгоны, а можно бы назвать еще и кентавров, и сирен, и киклопов, и Химеру, и Кербера, и Минотавра, и каких-нибудь там Скиллу и Харибду... Да имя им – легион.

Но даже на этом фоне Эринии<sup>4</sup> как-то особенно демоничны. Они бросаются преследовать Ореста после того, как он совершает,

<sup>3</sup> Имеются в виду гарпии.

<sup>4</sup> В более позднюю эпоху утвердилось представление, что Эриний только три (Мегера, Тисифона, Алект); именно так, например, у Вергилия

по их понятиям, неискупимое преступление – убийство родной матери. Завершается же трагедия «Эвмениды» тем, что несчастный беглец попадает в Афины, а там Ареопаг, справедливейшее из судилищ, выносит ему (пусть и не без труда [Bakewell 2013]) оправдательный приговор. Эринии возмущены, но Афина умиротворяет их; бывшие злобные чудовища получают теперь новое название [Ryngaert 2013] – Эвмениды (можно примерно перевести как «благомыслящие») и начинают отныне почитаться афинянами (с культовой эпиклезой  $\Sigma\epsilon\mu\upsilon\alpha\iota\ \theta\epsilon\alpha\iota$  ‘священночтимые<sup>5</sup> богини’), получая, соответственно, святилище в центре города.

Бывшие Эринии, а ныне Эвмениды превращаются из олицетворения уродливой жестокости в покровительниц демократической законности. Так изображает ситуацию Эсхил – верный приверженец Перикла [Smertenko 1932; Macleod 1982; Wallace 1989: 87–93], и, несомненно, он проецирует мифологическую ситуацию на имплицитно (повсюду в трагедии) подразумеваемую им актуальную современность.

Эринии-Эвмениды у Эсхила порой обозначаются как  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$  (Aeschyl. Eum. 150; 302; 802; 920; 929; 948), но это, как уже оговаривалось выше, ровно ничего не означает, поскольку  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$  у греков эсхиловского времени – просто «божества». Главное – не в этом, а в том, что, повторим и подчеркнем, один из главных певцов

---

(у него как у римского автора само название Эриний звучит, естественно, по-латински – Фурии [Easterling 2008]). У Эсхила подобной конкретизации мы не находим; более того, у него в «Эвменидах» появляется целый хор Эриний, а хор в драмах того времени должен был насчитывать уж никак не менее 12 человек (причем, естественно, всё это были мужчины в масках, женщины в древнегреческом театре не играли).

<sup>5</sup> Лексема  $\sigma\epsilon\upsilon\upsilon\omicron\varsigma$  весьма весома в религиозном плане. Между прочим, родственно ей  $\Sigma\acute{\epsilon}\beta\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$  – так греки называли Августа, а вслед за ним и римских императоров вообще (напомним, что эти императоры обожествлялись и являлись предметом культа). Отсюда же, кстати, и топоним *Севастополь* (в поздней Античности так назывался нынешний Сухуми) – одновременно «город императора» и «священночтимый город».

классической афинской демократии в известной степени ставит у ее начала персонажей достаточно страшных (даже не столько в смысле «безобразных», сколько в смысле – внушающих страх). Можно ведь и так понимать эсхиловские авторитетные внушения: подчиняйтесь, граждане, демократическим властям, иначе явятся вам ужасные старухи... Такая вот интересная демонология.

Кстати говоря, переименовав Эриний в Эвменид (т. е. прибегнув, можно сказать, к апотропеическому эвфемизму), афиняне не прекращали-таки их побаиваться. Следует полагать, что средний афинский гражданин испытывал именно некий «священный ужас», проходя мимо святилища этих божеств, располагавшегося на северо-восточном склоне Ареопага (источники: Aeschyl. Eum.805, 824 sq., 855 sq.; Eur. El.1258 sq.; Iph. Taur.961 sq.; Dinarch. I. 64; Paus. I. 28. 6; VII. 25; Lucian. Bis acc. 4; Schol. Aeschin. I. 188; из литературы см. [Judeich 1931: 43, 299–301; Суриков 2000: 110]).

## 2. Демос Аристофана и «демоны из бездны»

Во времена величайшего из древнегреческих комедиографов афинская демократия стала еще более радикальной, нежели при Перикле (Аристофан работал в основном в последней четверти V в. до н. э.), начала перерастать в охлократию, породила целую когорту циничных демагогов [Суриков 2008: 204 сл.]. Отнюдь не симпатизируя этим последним (и, более того, жестко критикуя их, как увидим ниже), Аристофан при этом мыслит главным героем всех своих творений афинский народ (демос)<sup>6</sup>.

Этот самый демос драматургом подчас даже персонифицируется. Особенно рельефно – в комедии «Всадники» (поставлена в 424 г. до н. э.), в которой одно из главных действующих лиц – благодушный старик Демос 'Народ', которого постоянно обманывают недобросовестные слуги – в их образах аллегорически

<sup>6</sup> По данной проблематике и поныне классической, отнюдь не устаревшей остается монография [Ehrenberg 1962]. См. также более новое исследование [Sidwell 2009].

выведены те самые демагоги<sup>7</sup>. И как же они представлены? В ярко выраженных демонических, порой откровенно инфернальных чертах. Они отчетливо противостоят «нормальным» людям [Storey 1998; Stark 2002], у них всё наоборот – зло вместо добра, обман вместо правды, предательство вместо патриотизма, извращения – вместо нормальной половой жизни... Изрядная доля незабываемого аристофановского «мата» (об обсценной лексике у этого комедиографа см. известную работу [Henderson 1991]) приходится на долю этих самых демагогов. Одним словом, демонизация Аристофаном всех таких лиц, как Клеон, Гипербол, Клеофонт, Писандр и т. п., несомненна.

Приведем тут совершенно уморительный пассаж из комедии Аристофана «Птицы» (поставлена в 414 г. до н. э.). В нем (Aristoph. Av. 1553 sq.; цитируем в переводе С. Апта) речь идет – как обычно у Аристофана, в грубо-комической форме – о страшноватом античном обряде вызывания душ мертвецов с целью гадания (некромантии, о которой см. [Ogden 2001]). По представлениям древних греков, для этого нужно было заколоть животное черного цвета (обычно овцу), чтобы души слетелись из подземного царства испить теплой крови, а заодно ответили на вопросы вызывающего. Именно так поступает, например, в гомеровской «Одиссее» заглавный герой. В цитируемом отрывке упоминаются Сократ (котором см. ниже), его ученик Херефонт, а также демагог Писандр.

Есть в стране зонтиконогих  
Неизвестное болото.  
Грязный там сидит Сократ,

---

<sup>7</sup> О демосе и демагогах у Аристофана см. [Henderson 2003]. Здесь необходимо оговорить, что аристофановская комедия (как и в целом комедия его времени, так называемая древняя аттическая комедия) была, с одной стороны, неизбежно политической [Vickers 1997; Henderson 2013], а с другой – имела обязательную религиозную составляющую [Суриков 2002: 197 сл.].

Вызывает души. Как-то  
За душой, ушедшей в пятки,  
Прискакал туда Писандр.  
Он верблюду молодому  
Перерезал горло бритвой,  
Не Писандр, а Одиссей!  
Стал он ждать. Упырь явился  
И припал к верблюжьей крови,  
А упырь тот – Херефонт.

Кстати, раз уж к слову пришлось, упомянем о том, что, пожалуй, можно все-таки в древнегреческом языке отыскать относительно близкий эквивалент к привычному нам понятию демона как субстанции по своей природе злой. Если *δαίμων* в таком качестве никоим образом не служит, то совсем другое дело – *какодаίμων*, композит, в котором к *δαίμων* прибавляется корень прилагательного *κακός* ‘плохой, дурной, злой’. Соответственно, в противовес ему достаточно рано выработалось сочетание *ἀγαθὸς δαίμων* ‘доброе божество’, дословно ‘добрый демон’.

Весьма показательна история с дифирамбическим поэтом Кинесием (кстати, современником Аристофана, который вывел его в крайне комическом и неприглядном виде в «Лисистрате»<sup>8</sup>); сообщение об этом случае сохранилось в одном из фрагментов Лисия (*Lys. fr. 9 Albin*). В молодости Кинесий с друзьями создал сообщество, названное ими *какодаίμωνισταί* ‘почитатели злого демона’, что явно пародировало название одного из фиасов – *ἀγαθοδαίμωνισταί* ‘почитатели доброго демона’<sup>9</sup>. Члены это-

<sup>8</sup> Aristoph. *Lys.* 838 sq. Соответствующая сцена весьма пикантно обыграна в фильме В. Рубинчика «Комедия о Лисистрате» (1989), где роль Кинесия сыграл Константин Райкин, а роль его жены Миррины – Ольга Кабо.

<sup>9</sup> О кружке Кинесия см. [Decharme 1904: 137; Nilsson 1948: 75; Lloyd-Jones 1971: 133].

го кружка занимались соответствующими вещами, например, устраивали пирушки в «тяжелые» в религиозном отношении (ἀποφράδες) дни, когда делать это возбранялось обычаем. Здесь налицо демонстративный эпатаж общественного мнения пренебрежением культовыми установлениями.

Но вернемся к Аристофану. Для него *какодаίμων*, создается такое впечатление, – не более чем банальное ругательство, в духе нашего «черт побери!». У этого автора практически в любой комедии неоднократно встречаются в разных падежах и *какодаίμων*, и *ἀγαθὸς δαίμων*, – но, называя вещи своими именами, употребляет их драматург не в собственном смысле, а скорее как некие эмфатические междометия.

*Vexilla regis prodeunt inferni*<sup>10</sup>. Погружаемся всё глубже. Среди комедий Аристофана есть такая, действие которой по большей части происходит в подземном мире Аида и которая поэтому воистину может быть названа «инфернальной комедией». Парадоксальным образом она носит забавное название «Лягушки» (поставлена в 405 г. до н. э. и настолько понравилась афинянам, что они попросили в том же году показать им ее еще раз, хотя такое вообще-то не практиковалось).

«Лягушки» (о них см. *exempli gratia* [Lapalus 1934; Segal 1961; Borthwick 1968; Rosen 2008; Ford 2011]) вообще признавались всей последующей античной литературной критикой лучшим произведением Аристофана. Политическая проблематика и в ней присутствует (о чем будет сказано чуть ниже), но не является основной. Главным героем в ней выступает Дионис.

И это неслучайно. Уж если кто из древнегреческих больших богов может быть как-то ассоциирован с демоном в привычном для нас понимании, то это именно Дионис, Вакх. Неслучайно ведь вышеупомянутые «демоны плодородия» (силены и сатиры) принадлежат именно к Дионисовой свите<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Из «Ада» Данте.

<sup>11</sup> Ср. интересную работу о трансгендерной природе сатириков [Surtees 2014]. У сатириков, кстати, и имена какие-то дикие, явно

Тем не менее, в аристофановых «Лягушках» Дионис как раз менее всего демоничен и инфернален. В названной драме он выступает скорее как изнеженный пижон, решивший вдруг спуститься в царство мертвых<sup>12</sup>, дабы вывести из него обратно на землю своего любимца – автора трагедий Еврипида. И, преодолевая страх, для безопасности переодевшись Гераклом, он в сопровождении раба Ксанфия нисходит в аид, а там, естественно, сталкивается и с обитающими в оном месте существами, в частности с чудовищем Эмпусой (этой самой Эмпусой у древних греков няньки пугали детей, как у нас Бабой-Ягой или какой-нибудь букой). Просто невозможно не процитировать соответствующий пассаж (Aristoph. Ran. 278 sq.; «Лягушки» здесь и далее цитируются в переводе А. Пиотровского):

*Дионис:* Что ж делать нам?

*Ксанфий:* Пойдем вперед, я думаю.

Ведь мы в местах, где чудища страшнейшие...

Какой-то шум и странный шорох слышится.

*Дионис:* Где, где?..

*Ксанфий:* О боги, вижу чудище ужасное.

*Дионис:* Какое?

*Ксанфий:* Дивное. Оно меняется.

То бык, то мул, а то – как будто женщина

Прелестная...

И вот уже не женщина, а страшный пес.

*Дионис:* Эмпуса, верно.

*Ксанфий:* Да, ужасным пламенем

Лицо пылает.

---

говорящие об их демонической природе; некоторые известны из сохранившейся во фрагментах софокловской сатировской драмы «Следопыты»: Οὐρίας, Δράκις, Γράτις и т. п. [Antonopoulos 2014]. Да и говорят-то они у того же Софокла «не как люди», с неким странным произношением [Redondo 2003].

<sup>12</sup> Подробный анализ сюжета «Лягушек» Аристофана – нисхождения Диониса в подземное царство – см. в [Edmonds 2004: 111 ff.].

*Дионис:* Да, а ноги медные?

*Ксанфий:* Одна. Другая же нога – навозная.

Чудовищно!

*Дионис:* Куда бежать?

В свете вышесказанного (кстати, в конечном счете в «Лягушках» Дионис Еврипида из айда не выводит, он в нем разочаровывается) нам даже представляется, что Аристофан издевательски (а в жанре древней аттической комедии всё делалось издевательски) пародирует последнюю прижизненную трагедию Еврипида «Вакханки»<sup>13</sup>. В этой последней Дионис воистину страшен, он несет только зло: он становится причиной страшной гибели главного героя Пенфея, безумия его матери. Симпатии он не вызывает, но зато вызывает убеждение в своей необоримой силе, противиться которой просто бессмысленно [Суриков 2002: 194; Versnel 1995: 383 f.; Parker 1997].

Напомним вкратце сюжет «Вакханок». Дионис, странствуя по свету со своей свитой (менады, сатиры, звери и т. п.), в какой-то момент прибывает и в Фивы, т. е. на собственную родину (ведь именно фиванской царевной, согласно мифам, была Семела, столь трагично «не вполне родившая» Диониса от Зевса). Там под его влиянием женщины, как и повсюду, приходят в неистовство<sup>14</sup>, превращаются в вакханок, убегают из города в горы, в леса и там ведут себя примерно так (даем несколько наиболее характерных цитат: Eur. Bacch. 217 sq., 690 sq., 702 sq., 736 sq.; драма здесь и далее цитируется в переводе Инн. Анненского):

<sup>13</sup> Она также часто признается лучшей у Еврипида. В любом случае, она была этапным, знаковым произведением [Gakopoulou 2012; Dunn 2012], в том числе и в культовом плане [Xanthaki-Karamanou 2012].

<sup>14</sup> О склонности именно женщин в античной Греции к подобному девиантному поведению см. [Goff 2004].

Домá, детей фиванки побросали;  
В вакхическом безумии они  
Скитаются в горах, поросших лесом,  
И бога Диониса <...> почитают пляской.  
Среди их роев полные вином  
Стоят кратеры<sup>15</sup> <...>  
Легкий сон сгоняя с вежд, вскочили  
Вакханки на ноги – все чудо как скромны:  
Старухи, жены молодые и девицы <...>  
Сначала кудри распускают по плечам,  
А у кого небрида<sup>16</sup> распустилась,  
Те подвязать спешат и пестрой лани  
Опять покров змеею подпоясать.  
И змеи им при этом лижут щеки.  
Те взяли на руки волчонка, сосунка  
От лани и к грудям их приложили  
Набухшим <...>  
<...> Венками  
Из плюща, из листвы дубовой или тиса  
Цветущего украсились потом.  
Вот тирс<sup>17</sup> берет одна и ударяет  
Им о скалу. Оттуда чистый ключ  
Воды струится. В землю тирс воткнула  
Другая – бог вина источник дал,  
А кто хотел напиться белой влаги,  
Тем стоило лишь землю поскоблить  
Концами пальцев – молоко лилося.  
С плюща по тирсам капал сладкий мед...  
<...> Там стада

---

<sup>15</sup> Кратеры – употреблявшиеся у греков на пирах-симпозиях сосуды для смешивания вина с водой.

<sup>16</sup> Небриды – олени шкуры, которые надевали на себя вакханки.

<sup>17</sup> Тирс – жезл, увитый плющом, символ Диониса. См. [Demulder, Van Riel 2015].

У нас паслись, так с голыми руками  
На них менады бросились. Корову  
С набрякшим вымем и мычащую волочат.  
Другие нетелей рвут на куски. Там бок,  
Посмотришь, вырванный. Там пара ног передних  
На землю брошена, и свесилось с ветвей  
Сосновых мясо, и сочится кровью.

Молодой фиванский царь Пенфей пытается положить конец этим бесчинствам. Он пытается говорить с Дионисом (который выдает себя за человека, за лидийского жреца), потом приказывает заковать его – но что божеству оковы, они спадают с него в тот самый момент, когда он выказывает такое желание. В конце концов Пенфей сам отправляется в лес<sup>18</sup>, но там-то его и разрывают на части фиванские вакханки, которых возглавляет, между прочим, Агава – мать Пенфея. В финале драмы она приносит в Фивы голову собственного сына – ей в ее вакхическом безумии представляется, что это голова льва. Потом, разумеется, наступает «отрезвление» (или же, напротив, полное сумасшествие<sup>19</sup>) – и горе. Дионис же хладнокровно резюмирует (Eur. Bacch. 1340 sq.):

Я говорю вам это, сын Зевеса,  
Не смертным порожденный Дионис.  
Вот если б скромно вы тогда почтили  
Во мне рожденье Зевса, я б теперь  
Вам счастье дал, как верный ваш союзник.

В противовес этому еврипидовскому могущественному и, в общем-то, недоброму богу-демон<sup>20</sup> Дионису (который, тем не

<sup>18</sup> Его поведение анализировалось даже с психоаналитической точки зрения [Sale 1972].

<sup>19</sup> Конкретно применительно к «Вакханкам» см. [Lamari 2016]. Анализ в контексте см. [Gagliardi 1999].

<sup>20</sup> Места в «Вакханках» Еврипида, где Дионис фигурирует как *δαίμων*: Eur. Bacch. 22, 42, 200, 219, 256, 272, 298, 377, 413, 417, 481, 498, 769.

менее, почитался в Афинах<sup>21</sup>, причем являлся покровителем театра) Аристофан – буквально «по горячим следам» – дает совершенно иной образ своего, так сказать, «патрона», – позитивный, куртуазный, гуманный. Закончить играть в «страшилки» – не такова ли была цель комедиографа? Кстати, напомним, что Афины 405 г. до н. э. (шла Пелопоннесская война) – это примерно как Берлин конца 1944 г. (ситуация накануне поражения).

Мы, таким образом, закономерно возвращаемся (как и обещали выше) к политическому аспекту «Лягушек» Аристофана. В них, в частности, упоминается Алкивиад [Magt 1970] – исключительно популярный афинский политик последней четверти V в. до н. э., причем являвшийся личностью такого типа, что его в известной мере тоже можно именовать «демоническим» деятелем<sup>22</sup>. О нем говорили, что он превзошел всех в греческом мире как доблестями, так и пороками (Nep. Alc. 1); говорили, что двух Алкивиадов Греция бы не вынесла (Plut. Alc. 16)... Им восхищались и его ненавидели, причем порой одни и те же люди.

В «Лягушках» Аристофана в связи с Алкивиадом есть место, которое заслуживает того, чтобы быть приведенным полностью (Aristoph. Ran. 1422 sq.). Дионис в аиде, общаясь с покойными Эсхилом и Еврипидом, в какой-то момент хочет узнать у обоих, что они думают об Алкивиаде (на тот момент еще живом).

*Дионис:* Скажите же, какого мнения держитесь

Насчет Алкивиада. Город болен им.

*Еврипид:* Что ж город думает о нем?

<sup>21</sup> Литература о почитании Диониса в Афинах настолько огромна, что одно ее перечисление заняло бы несколько страниц. Сошлемся поэтому лишь на несколько новых монографий [Seaford 2006; Isler-Kerényi 2007; Isler-Kerényi 2015].

<sup>22</sup> Об Алкивиаде см. [Суриков 2011а: 160–209] (с указаниями на основную литературу об этом персонаже, а из неучтенных там работ см. [Gribble 1999; Rhodes 2011; Vickers 2014]). Намеренно указываем только монографические исследования, поскольку статей об Алкивиаде – колоссальное количество.

*Дионис:* Что думает?

Желает, ненавидит, хочет все ж иметь.

А вы какого мненья, расскажите мне?

*Еврипид:* Мне ненавистен гражданин, что медленен

На помощь государству, на беду же скор.

Кто ловок для себя, ленив для города...

*Эсхил:* Не надо львенка в городе воспитывать.

А вырос он – себя заставит слушаться<sup>23</sup>.

Но «тема Алкивиада» закономерно выводит нас на «тему Сократа» (поскольку близкие отношения между этими двумя афинянами воистину были «притчей во языцех»<sup>24</sup>), и тем самым мы органично «перетекаем» к следующему (и последнему) вопросу, который хотим затронуть в рамках данной статьи<sup>25</sup>.

### 3. «Демоний Сократа» или демонический Сократ?

«Была ли у древних греков совесть?» – вот так провокативно однажды поставил вопрос наш выдающийся исследователь В.Н. Ярхо (автору этих строк довелось лично знать Виктора Новича – еще до того, как он в силу преклонного возраста оставил работу и уехал к родственникам в Бордо, где и скончался); он даже сделал данный вопрос заголовком одной из своих статей, получившей широкий резонанс [Ярхо 1972]. И отвечал он на него,

---

<sup>23</sup> О нередкой у греческих авторов метафоре льва применительно к политикам, опасным для государства своей чрезмерной влиятельностью, см. [Dyson 1929]. Обратим внимание опять же на териоморфную символику.

<sup>24</sup> См. об этом [Planeaux 1999; Archie 2015; Cornelli 2016]. Данному вопросу была даже посвящена целая коллективная монография, вышедшая несколько лет назад [Alcibiades 2012].

<sup>25</sup> Тем более что и по теме «Аристофан и Сократ» написано немало. В первую очередь, конечно, нужно обращаться к концептуальной работе видного американского мыслителя консервативного направления [Strauss 1966]. Но см. также [Okál 1967; Havelock 1972; Nussbaum 1980].

в общем-то, отрицательно. Естественно, не в том плане, что античные эллины были, так сказать, бессовестными, а в том плане, что у них не было даже и лексемы, которая сколько-нибудь адекватно передавала бы привычное нам понятие совести.

Мы в какой-то момент тоже остановились на этом вопросе [Суриков 2012: 106 сл.]. Специалисты по исторической этимологии – науке, изучающей моральные ценности различных эпох и народов, – делят все человеческие культуры на «культуры вины» и «культуры стыда» (см. по проблеме применительно к Греции рассматриваемой эпохи прежде всего [Зайцев 2000: 106 сл.]). В первом случае регулятором поведения людей служит некое внутреннее чувство нравственно должного – то, что в христианской цивилизации называют совестью. Во втором же случае человек действует всецело с оглядкой на то, как его оценят другие. Главное – не «ударить в грязь лицом», чтобы не пришлось испытывать стыд.

Античная греческая культура была типичной «культурой стыда». Потому-то само понятие «совесть», судя по всему, эллинам архаической и классической эпох было еще вполне чуждо, даже и слова такого в языке не существовало. Пожалуй, первый грек, у которого мы встречаем некое предвосхищение категории совести, – это Сократ (469–399 до н. э.) с его внутренним «божественным» голосом (демонием, *δαίμωνιον*).

Сразу оговорим некоторые вещи. Понятие, о котором сейчас будет идти речь, в литературе о Сократе (или об античной философии в целом) фигурирует как минимум под шестью названиями: «демоний», «даймоний», «демонион», «даймонион», «демон», «даймон». Подобная путаница способна только ввести в заблуждение неискушенного читателя. Поэтому подчеркнем: имеется в виду один и тот же древнегреческий термин, на языке оригинала – *δαίμωνιον*. Согласно устоявшимся нормам транслитерации древнегреческих слов кириллицей, наиболее корректная форма – «дсмоний»; ее мы и будем придерживаться. Все остальные вышеприведенные варианты – либо менее верны, либо просто ошибочны (так, нужно различать слова «демоний» и «демон», о чем мы еще скажем подробнее чуть ниже).

Путаница усугубляется тем, что иногда то же самое необычное явление в отечественных работах передают, пользуясь латинским (к тому же не оптимальным) эквивалентом соответствующего греческого слова – «гений». Это еще менее точно, тем более что само слово «гений» в нынешнем обиходном дискурсе имеет значение, уж очень отличающееся от того, какое придавали ему древние римляне. Для нас обычно (если, конечно, не брать специфически поэтических словоупотреблений, вроде пушкинского «гений чистой красоты» и т. п.) гений – синоним очень талантливого человека. «Он гений» – говорят о том же Пушкине, или об Эйнштейне, или о Чайковском... А в римском понимании гений – это вообще не человек, а дух–хранитель человека [Schäfer 1996; Aguilar 2010].

Но вернемся к Сократу, а точнее – к его демонию. «Демоний», разумеется, – производное от «демон». В нашей христианской культуре «демон» звучит устрашающе. Демон – это бес, черт. А в языческой древнегреческой цивилизации, как уже говорилось выше, демон – божество, бог. Причина подобной эволюции термина вполне ясна. Христианство, особенно в первые века своего существования, постоянно боролось с язычеством, и естественно, что античные боги воспринимались ранними христианами как бесы.

Чтобы конкретнее объяснить суть рассматриваемой здесь проблемы, просто процитируем наиболее важные места о сократовском демонию, встречающиеся в источниках. Обращать внимание в первую очередь будем, разумеется, на те сообщения, которые принадлежат современникам Сократа и самым авторитетным в этом отношении авторам – Платону и Ксенофону. И, кстати, не будем удивляться тому, что увидим между ними определенные разногласия.

Начнем с Платона. В написанной им «Апологии Сократа» содержатся самые, можно сказать, классические пассажи о демонию. Сократ говорит в речи перед судьями: «Мне бывает какое-то чудесное божественное знамение <...> Началось у меня это с детства: вдруг – какой-то голос, который всякий раз отклоняет

меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами. И, кажется, прекрасно делает, что не допускает» (Plat. Apol. 31cd).

А уже после смертного приговора философ заявляет: «Со мною <...> случилось что-то удивительное. В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещей голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь, как вы сами видите, со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере так принято думать; тем не менее божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать. Ведь прежде-то, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова. Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что всё это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому у меня теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было благом» (Plat. Apol. 40a–c).

И еще спустя некоторое время: «Для меня очевидно, что мне лучше уж умереть и освободиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало, и я сам не очень-то пеняю на тех, кто приговорил меня к наказанию, и на моих обвинителей» (Plat. Apol. 41d).

Сделаем некоторые предварительные наблюдения. Во-первых, демоний – это некий голос. Во-вторых, «босоногий мудрец» был уверен в его божественном происхождении (или, во всяком случае, говорил так – из-за вездесущей сократовской иронии приходится делать подобную оговорку), считал, что демоний всегда направляет его, Сократа, к благу, и неукоснительно

следовал этому голосу. В-третьих, согласно Платону, демоний действовал только, так сказать, в отрицательном смысле, то есть отвращал философа от совершения тех или иных поступков, а вот рекомендаций, как поступать, не давал. Подчеркнем особенно это последнее обстоятельство: как мы увидим ниже, по этому вопросу были и иные мнения.

Информация о демонии, содержащаяся в «Апологии» Платона, подкрепляется и дополняется сведениями из других его сочинений. В них нередко Сократ заводит речь о демонии. Например:

«По воле некоего бога случилось так, что сидел я <...> в раздевальне, один и уже подумывал об уходе, как вдруг, только я встал, явилось мне мое привычное божественное знамение. Я снова сел, и немного спустя вошли они оба – Евтидем и Дионисодор» (Plat. Euthyd. 272e). Имеются в виду софисты, беседа с которыми Сократа составляет главное содержание названного диалога. Заметим кстати, что в академических переводах Платона, которые мы цитируем, само слово «демоний» никогда не употребляется. И это вполне естественно: переводчики стремились воспроизвести изящество литературного слога основателя Академии, а это изящество, конечно, пострадало бы от введения чуждых русскому языку терминов. Поэтому «демоний» всегда передается как «божественное знамение» и т. п.

Впервые вступая в беседу с молодым Алкивиадом, Сократ объясняет ему, почему он раньше не делал этого: «Милый сын Клиния и Диномахи, без меня невозможно осуществить <...> твои устремления: такова моя власть, как я думаю, над твоими делами и тобою самим. Потому-то, полагаю я, бог и запретил мне беседовать с тобой, и я ожидал на это его дозволения. <...> Так как ты был очень юн и еще не обременен такими надеждами, то бог, как я думаю, и запрещал мне с тобой разговаривать, чтобы не сказать тебе что-то впустую. Ныне же он разрешил меня от запрета, и теперь ты меня послушасяшь» (Plat. Alc. I. 105de).

В приведенных местах, как видим, функция демония та же, что и описанная в «Апологии», – отвращать Сократа от

совершения каких-либо поступков. Правда, конец последнего отрывка способен, на первый взгляд, создать впечатление, будто бы демоний что-то и предписывал философу. Комментаторы пишут в данной связи: «Это единственное место в диалогах Платона, где функция сократовского божества (гения) трактуется не как запретительная, а, наоборот, как разрешающая приступить к действию» [Лосев, Тахо-Годи 1990: 727]. Однако здесь нам трудно согласиться. Кажется, из текста вполне ясно, что дело обстояло следующим образом: вначале демоний запрещал Сократу вступать в разговор с Алкивиадом, а потом просто перестал запрещать – «разрешил от запрета», как сказано в самом отрывке. Слово «разрешить» здесь употреблено не в смысле «позволить», а в смысле «освободить». Молчание демония и было воспринято Сократом в том смысле, что запрет снят и теперь можно начать общаться с Алкивиадом.

В беседе с другим своим юным другом – Федром – «босоногий мудрец» рассуждает в уже знакомом нам духе: «Лишь только собрался я, мой друг, переходить речку, мой гений подал мне обычное знамение, – а оно всегда удерживает меня от того, что я собираюсь сделать: мне будто послышался тотчас же какой-то голос, не разрешавший мне уйти, прежде чем я не искупаю некий свой проступок перед божеством. Я хоть и прорицатель, но довольно неважный, вроде как плохие грамотеи, – лишь поскольку это достаточно для меня самого...» (Plat. Phaedr. 242bc). Порой нельзя избавиться от ощущения, что Платон в каких-то случаях использует мотив сократовского демония как художественный прием – для того, например, чтобы ввести новую тему, объяснить перелом в ходе беседы, и для прочих подобных целей.

Разговаривая с Теэтетом, Сократ упоминает некоторых своих учеников, которые, увлеченные мирской суетой, ушли от него, но потом сожалели об этом решении. «Когда же они возвращались обратно и вновь просили принять их, то некоторым мой гений запрещал приходить, иным же позволял, и те опять делали успехи» (Plat. Theaet. 151a). Получается, сократовский демоний мог воздействовать не только на своего непосредственного

«адресата», но и на других людей? Вот это уже что-то новенькое. Нет ли тут какой-нибудь путаницы или натяжки со стороны автора диалога?

Нужно сказать, что этот вопрос – о воздействии демония на друзей Сократа – подробнее рассматривается в «Феаге» – другом диалоге платоновского корпуса. Но это произведение – кстати говоря, очень небольшое по размеру – является одним из тех, для которых авторство Платона наиболее сомнительно. Преобладает точка зрения о том, что «Феаг» был написан не самим основателем Академии, а «в академическом кругу», то есть кем-то из учеников его школы<sup>26</sup>. Иными словами, человеком, который, в отличие от Платона, сам с Сократом знаком не был и о демонии знал лишь понаслышке, из вторых рук, – соответственно, мог исказить картину, написать вещи, не вполне соответствовавшие действительности. И вправду, описание демония в «Феаге» в чем-то похоже, но в чем-то и существенно отличается от характеристики того же явления в других сочинениях Платона. Сократ говорит юноше Феагу:

Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений – это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать. Я могу вам представить тому свидетелей. Вы знаете ведь того красавца Хармида, сына Главкона; однажды он советовался со мной, стоит ли ему пробежать ристалище в Немее (то есть участвовать в общегреческих Немейских спортивных играх, в состязаниях в беге. – *И. С.*). И не успел он начать говорить о своем желании состязаться, как

<sup>26</sup> См., например [Васильева 1985: 19; Шичалин 1989: 479; Лосев, Тахо-Годи 1990: 701].

я услышал голос и стал удерживать его от этого намерения такими словами: «Когда ты говорил, – сказал я, – мне слышался голос моего гения: тебе не следует состязаться». «Быть может, – отвечал он, – голос указывает тебе, что я не одержу победу? Но даже если я не стану победителем, я использую время для упражнения». Как он сказал, так и сделал. Стоит послушать его рассказ о том, чем для него эти упражнения кончились. А если желаете, спросите Клитодема, брата Тимарха, что сказал ему Тимарх, когда вопреки вещему голосу пошел на смерть он и бегун Евата, принявший его – беглеца. Скажет вам Клитомах, что тот ему говорил <...> «Мой Клитомах, мне предстоит вот сейчас умереть, потому что я не захотел послушать Сократа». А почему так сказал Тимарх? Я объясню. Однажды во время пира поднялись со своего места Тимарх и Филемон, сын Филемонида, с намерением убить Никия, сына Героскамандра. Об этом замысле было ведомо лишь им двоим, но Тимарх, вставая, мне молвил: «Ну как, Сократ? Вы продолжайте пить, мне же нужно идти. Я приду попозже, если встречу удачу». А мне в это время был голос, и я ему отвечал: «Ни в коем случае не вставай! Мой гений подает мне обычный знак». И он остался. Но по прошествии некоторого времени он снова вскочил, чтобы идти, говоря: «Я все же иду, Сократ». И снова мне слышался голос, и я опять заставил его остаться. В третий раз, желая скрыть это от меня, он встал, не говоря мне ни слова, тайком, выждав, когда я был занят другими мыслями. И так он удалился и выполнил то, из-за чего должен был потом умереть. Потому-то он и сказал своему брату то, что я передал вам сейчас, – мол, он умрет оттого, что мне не поверил. А еще вы можете услышать от многих участников сицилийского дела, что я сказал по поводу гибели войска. Но дела, случившиеся когда-то, можно узнать от свидетелей; вы же имеете возможность испытать мое знамение в настоящем – значит ли оно что-то в действительности.

Ведь оно явилось мне при выступлении в поход красавца Санниона, а воюет он теперь вместе с Фрасиллом против Ионии и Эфеса. И я думаю, что он либо умрет, либо испытает другую смертную муку, да и за всё остальное войско я опасаюсь.

Всё это я сказал тебе к тому, что великая сила этого божественного знамения распространяется и на тех людей, что постоянно со мною общаются. Ведь многим эта сила противится, и для таких от бесед со мной нет никакой пользы, ибо я не в силах с ними общаться. Многим же она не препятствует проводить со мной время, но они из этого не извлекают никакой пользы. А те, кому сила моего гения помогает со мною общаться, – их и ты знаешь – делают очень быстро успехи (Plat. Theag. 128d sq.).

Поневоле пришлось привести во всех подробностях этот очень, очень странный текст. Что бы ни говорить, а те сведения о демонии, которые в нем приводятся, как-то не вполне коррелируют с тем, что мы об этом явлении узнали ранее. Упоминаются какие-то непонятные лица – Тимарх, Саннион и прочие, – нам ни в какой связи не известные. Делаются некие неясные намеки на события, опять же нам ни о чем не говорящие, – а некоторые из них явно имеют просто-таки кровавый характер. Детектив, да и только! Хорошо, если эти зловещие намеки были понятны хотя бы тому юному Феагу, которому Сократ здесь их делает. А суть всех намеков, в общем-то, одна, если пересказать своими словами: слушай, юноша, во всем меня (сиречь моего божественного голоса), иначе как бы не было тебе худо. Странный какой-то Сократ изображен в этом диалоге. Зловещий какой-то, даже демонический (вот сам собой подоспел каламбур, коль скоро рассуждаем о демонии).

Один намек в процитированной речи Сократа (кстати, бросается в глаза, что она еще и не по-сократовски длинная), впрочем, понятен. Это – там, где речь идет о злополучной экспедиции афинян на Сицилию 415–413 гг. до н. э. Этот грандиозный

военно-морской поход<sup>27</sup> возбудил в душе жителей «города Паллады» самые грандиозные надежды, завершился же катастрофическим, чудовищным провалом.

А каково было отношение самого «босоногого мудреца» к готовящемуся «великому плаванию»? В общих чертах мы видели это из цитированного «Феага»: философ, прислушавшись к своему демонию, предрек поражение. Ровно о том же, но более понятными словами, сообщает автор, живший на несколько веков позже, – Плутарх: «Мудрецу Сократу его гений обычным условным знаком возвестил, что морской поход затевается на гибель городу. Сократ рассказал об этом своим знакомым и друзьям, и слова его стали известны многим» (Plut. Nic. 13).

Впрочем, далеко не факт, что мы должны слепо доверять писателю, хоть и эрудированному, но отделенному от описываемых событий слишком уж большим хронологическим промежутком<sup>28</sup>. Лучше вернуться к людям, которые были знакомы с Сократом лично. Мы видели, как понимает сократовский демоний Платон. А как понимается то же явление его современником Ксенофонтom? Необходимо привести важнейшие свидетельства и с его стороны.

Собственно, свои «Воспоминания о Сократе» Ксенофонт начинает именно с рассуждения о демонию. Причем строит его явно в апологетическом по отношению к учителю духе, желая оправдать «босоногого мудреца» от обвинений в нечестии по отношению к богам:

«По всему городу ходили слухи о рассказах Сократа, что божественный голос дает ему указания: это-то, мне кажется, и послужило главным основанием для обвинения его в том, что он вводит новые божества. На самом же деле он так же мало вводит нового, как и все другие, признающие искусство узнавать

<sup>27</sup> См. о нем, например, [Caiani 1972; Powell 1979; Kagan 1981; Buck 1988; Jordan 2000; Суриков 2007].

<sup>28</sup> В целом в связи с сообщениями позднеантичных авторов о демонию Сократа см. [Roskam 2010; Renaud 2012].

будущее, которые наблюдают птиц, голоса, приметы и жертвы: они предполагают, что не птицы и не встречающиеся люди знают, что полезно для гадающих, но что боги через них указывают это; и Сократ думал так же. Но по большей части люди выражаются так, что птицы и встречающиеся их отклоняют от чего-нибудь или побуждают; а Сократ как думал, так и говорил: божественный голос, говорил он, дает указания. Многим друзьям своим он заранее советовал то-то делать, того-то не делать, ссылаясь на указание божественного голоса, и кто следовал его совету, получал пользу, а кто не следовал, раскаивался. Однако кто не согласится, что он не хотел казаться друзьям ни дураком, ни хвастуном? А он казался бы и тем и другим, если бы, выдавая свои советы за божественные откровения, потом оказывался бы солгавшим. Отсюда видно, что он не стал бы предсказывать, если бы не был уверен в истине своих слов. А можно ли в этом поверить кому-либо другому, как не богу? Если же он верил богам, то как же он мог не признавать, что боги существуют?» (Хен. Мем. I. 1. 2–5).

Сравним это всё с тем, что мы узнали из Платона. Различия налицо. Платоновскому Сократу, как мы видели, демоний только запрещал что-либо делать. В толковании же Ксенофонта божественный голос вполне способен давать философу советы и в позитивном духе, подсказывать ему, как надлежит поступать. Далее, у Платона лишь в нескольких (да и то достаточно проблематичных) местах упоминается о том, что демоний помогал не только самому «босоногому мудрецу», но и его друзьям; Ксенофонт же говорит об этом открытым текстом, не сомневаясь.

Да и в целом по этому первому, программному заявлению Ксенофонта о демонии можно составить впечатление, что этот ученик Сократа – прагматик и реалист – вроде бы не очень-то уж и всерьез относится к самой идее божественного голоса. Похоже, он считал, что Сократ просто пользовался этим образом для доведения до собеседников правильных идей. Так сказать, прикрывался авторитетом божественного, как другие для вящей убедительности ссылаются на приметы, знамения и т. п. Делал, по сути, то же самое, но в несколько иной форме – более тонкой, что ли...

Как согласуются с этим мнением другие замечания Ксенофонта о демонии, разбросанные по его «Воспоминаниям»? Некий молодой человек Аристодем не желает почитать богов. Не то чтобы он в них не верит, а просто считает, что небожители не заботятся о людях, и желает, чтобы они дали ему несомненные свидетельства своего попечения о нем<sup>29</sup>.

Ксенофонтский Сократ, разумеется, увещевает юношу в противоположном смысле: боги не только существуют, но и делают людям добро и зло. Аристодем возражает: «Я признаю это, когда они будут посылать мне, как, ты говоришь, они посылают тебе, советников для указания, что делать и чего не делать» (Хен. Мем. I. 4. 15).

Речь идет, разумеется, о том же демонии. Что же отвечает Сократ? Банальность: боги и другим тоже являют свою волю, но более привычными средствами – через гадания, предзнаменования и прочие подобные вещи, так чего же, дескать, тебе еще надо? Ксенофонт, как видим, верен себе. Он и тут тоже – конечно, из благих целей, для оправдания учителя, – старается затушевать уникальность сократовского демония, представить его как одно из вполне нормальных средств общения с высшими силами. И, разумеется, ради этого вновь настаивает на том, что демоний не только отклонял, но и побуждал к поступкам.

А вот еще один пассаж в абсолютно аналогичном духе. Беседуют Сократ и некий Евтидем (не софист, фигурирующий у Платона, а его тезка, какой-то афинянин<sup>30</sup>). Тема разговора – опять боги. Сократ утверждает:

«Так как мы не можем предвидеть, что нам полезно в будущем, боги и в этом случае нам помогают, указывая вопрошающим их посредством гаданий, какой будет исход дела, и давая наставление, как лучше всего его сделать.

<sup>29</sup> Об этом эпизоде и о позиции Аристодема см. [Суриков 2002: 109 сл.].

<sup>30</sup> В связи с персоналиями из окружения Сократа укажем на весьма важный просопографический труд [Nails 2002].

А к тебе, Сократ, сказал Евтидем, боги относятся, по видимому, еще дружественнее, чем к другим: ты их даже не пропрашаешь, а они тебе дают указания, что делать и чего не делать» (Хен. Мем. IV. 3. 12).

Таким образом, концепция сократовского демония, предлагаемая Ксенофонтом, перед нами как на ладони. Главное ее отличие от толкования феномена Платоном, пожалуй, не столько даже в том, действовал ли демоний только в запретительном или также и в побудительном духе, сколько в другом: для Платона божественный внутренний голос Сократа – нечто невиданное, воистину чудесное, а для Ксенофонта – вещь вполне нормальная, которая, в общем-то, и не должна привлекать особенного внимания.

Один специальный случай действия демония Ксенофонт освещает в связи с судом над Сократом. Незадолго до начала процесса, в период, когда тяжущиеся обычно занимались тем, что тщательно готовили свои судебные речи, «босоногий мудрец» говорит своему ученику и другу Гермогену: «...Я уже пробовал обдумывать защиту перед судьями, но мне воспротивился божественный голос» (Хен. Мем. IV. 8. 5).

В маленьком произведении Ксенофонта «Апология Сократа» (в русских переводах иногда передается как «Защита Сократа на суде»), специально посвященном сюжету суда над Сократом и являющемся как бы эпилогом «Воспоминаний» или приложением к ним, эпизод, по сути дела, дублируется, причем еще и интенсифицируется. Сократ заявляет Гермогену теперь уже следующее: «Дважды уже я пробовал обдумывать защиту, но мне противится бог» (Хен. Apol. 4).

А в самой защитительной речи в передаче Ксенофонта философ говорит: «Мне является голос бога, указывающий, что следует делать». Но тут же поясняет: «Ведь и те, которые руководятся криком птиц и случайными словами людей, делают выводы, очевидно, на основании голосов. А гром? Неужели будет кто сомневаться, что он есть голос или великое предвещение? Жрица на треножнике в Дельфах разве не голосом тоже возвещает волю

бога? Что бог знает наперед будущее и предвещает его, кому хочется, и об этом все говорят и думают так же, как я? Но они именуют тех, кто предвещает будущее, птицами, случайными словами, приметами, предсказателями, а я называю это божественным голосом и думаю, что, называя так, употребляю выражение более близкое к истине и более благочестивое, чем те, которые приписывают птицам силу богов. Что я не лгу на бога, у меня есть еще такое доказательство: многим друзьям я сообщал советы и ни разу не оказался лжецом» (Хен. Apol. 12–13).

Ксенофонт явно не заинтересован сказать полную правду о демонии. И потому так не согласен с Платоном. Точка соприкосновения между двумя описателями суда над Сократом, в сущности, только одна – констатация того, что философ именно под влиянием демонии не подготовил и не произнес защитительную речь традиционного типа, которая могла бы спасти его от смерти.

Кстати, Ксенофонт, который считал себя столь верным и преданным учеником Сократа, однажды не послушался учителя и не то чтобы обманул его, но всё же схитрил. Об этом он сам и рассказывает в другом своем сочинении – «Анабасисе». Друг Ксенофонта пригласил его отправиться на Восток и принять участие в походе персидского царевича Кира Младшего на его старшего брата – царя Артаксеркса II. Ксенофонт загорелся этой идеей, тем более что ему не очень-то хотелось оставаться в Афинах, где в то время моральный климат был крайне неблагоприятен для аристократов и в целом лиц, не слишком симпатизировавших народовластью.

Внутри себя Ксенофонт уже принял решение, но следовало и посоветоваться с учителем. Сократ отнесся к намерению ученика не без сомнения – как бы это не повредило молодому человеку в будущем. И он порекомендовал Ксенофонту обратиться с запросом к Дельфийскому оракулу. Тот отправился в Дельфы, но вопрос поставил следующим образом: кому из богов нужно приносить жертвы и молиться, чтобы задуманная им поездка оказалась успешной?

Уловка налицо: каков вопрос – таков и ответ. Ксенофону были названы соответствующие божества. Вернувшись в Афины, он поведал обо всём учителю. Сократ с упреком сказал, что не о том нужно было спрашивать, а о другом – ехать ли ему вообще или не ехать. Но уж раз получилось так, как получилось, – то ничего не поделаешь, нужно поступать, как предписал Аполлон. Ксенофонт с радостью принес нужные жертвы и отправился к Киру (Хен. Анаб. III. 1. 5–7). Сократа он больше никогда уже не увидел, это была его последняя встреча с «боконогим мудрецом».

Характерно, что, излагая весь этот эпизод, Ксенофонт ни полусловом не упоминает о сократовском демонии. Хотя без демония тут никак не могло обойтись – во всяком случае, если следовать логике самого же Ксенофонта в других его произведениях. Напомним: согласно этому автору, демоний всегда подсказывал Сократу, что ему делать, – и не только в отношении его самого, но и в отношении его друзей. И всегда такие божественные советы были полезны.

Мы не будем здесь останавливаться на характеристиках демония Сократа, дававшихся более поздними авторами, лично не знавших этого мыслителя<sup>31</sup>, а лучше обратимся в заключение еще к одной «демонической» теме, связанной с великим афинским философом. Вернемся к упоминавшимся уже выше силам и сатирам.

В необъятном мире древнегреческой мифологии имелись, помимо многих других, и такие вот странные, причудливые порождения народной фантазии. Эти существа миксантропического облика, входившие в окружение Диониса – бога вина и веселья, – часто характеризуются в научной литературе (это нами уже отмечалось выше) как «демоны плодородия» («демоны» здесь – в значении «низшие божества языческой религии»). Данное их качество выражалось в необычайно похотливом нраве: в мифах

---

<sup>31</sup> Тем более что они были рассмотрены в нашей книге о Сократе [Суриков 2011б].

они постоянно преследуют нимф и вакханок. Да и в целом ведут себя как-то асоциально, например воруют скот [Аллан 2003].

Сатиры и силены изображались, в общем, похоже. Голова и торс – человеческие (впрочем, на голове небольшие рожки), нижняя же часть тела – как у животного: покрытые густой шерстью ноги с копытами и лошадиный хвост. Черты лица довольно уродливы, но при этом забавны: курносый нос, толстые губы, глаза навывкате...

Если хотели всё же отличать силенов от сатиров, то подчеркивали следующие особенности: сатиры изображались молодыми, а силены – пожилыми, соответственно плешивыми. Сатиры охочи до женского пола, а силены больше склонны к выпивке, поэтому они часто изображены в обнимку с винным мехом. Впрочем, полной ясности и определенности в мифологии силенов не существовало. Согласно одной из версий, был только один силен (его так и звали – Силен), учитель Диониса, отец многочисленных сатиров. По другой же версии, силенов, как и сатиров, было много.

Неудивительно, что у самих античных авторов встречаются случаи путаницы между этими двумя видами мифологических персонажей. Так, то ли силеном, то ли сатиром считался Марсий, который дерзко вызвал на музыкальное состязание самого Аполлона, но потерпел поражение, и разгневанный бог предал его жестокой смерти. Иногда слова «силен» и «сатир» даже употреблялись как взаимозаменяемые синонимы.

Почему-то образы силенов и сатиров были очень любимы мастерами греческого искусства. Возможно, из-за присущего этим образам комизма. Изготавливались, например, полые внутри скульптурные изображения этих существ, которые открывались и служили своеобразными шкатулками для хранения драгоценностей, умащений или маленьких статуэток божеств.

Весь этот пояснительный экскурс потребовался нам потому, что без него многим осталось бы непонятным то очень яркое и меткое сравнение (фактически – развернутая метафора), которое употребляет подвыпивший Алкивиад в «Пире» Платона, характеризую Сократа.

Хвалить же, друзья мои, Сократа я попытаюсь путем сравнений. Он, верно, подумает, что я хочу посмеяться над ним, но к сравнениям я намерен прибегать ради истины, а совсем не для смеха.

Более всего, по-моему, он похож на тех силенов, какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. Если раскрыть такого силену, то внутри у него оказываются изваяния богов. Так вот, Сократ похож, по-моему, на сатира Марсия. Что ты сходишь с силами внешне, Сократ, этого ты, пожалуй, и сам не станешь оспаривать. А что ты похож на них и в остальном, об этом послушай. Скажи, ты дерзкий человек или нет? Если ты не ответишь утвердительно, у меня найдутся свидетели. Далее, разве ты не флейтист? Флейтист, и притом куда более достойный удивления, чем Марсий. Тот завораживал людей силой своих уст, с помощью инструмента. <...> Ты же ничем не отличаешься от Марсия, только достигаешь того же самого без всяких инструментов, одними речами. <...> Слушая тебя или твои речи в чужом, хотя бы и очень плохом, пересказе, все мы, мужчины, и женщины, и юноши, бываем потрясены и увлечены.

<...> Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось – нельзя больше жить так, как я живу <...>

Вы видите, что Сократ любит красивых, всегда норовит побыть с ними, восхищается ими, и в то же время ничего-де ему не известно и ни в чем он не смыслит. Не похож ли он этим на силену? Похож, и еще как! Ведь он только

напускает на себя такой вид, поэтому он и похож на полое изваяние силена. А если его раскрыть, сколько рассудительности, дорогие сотрапезники, найдете вы у него внутри! <...>

Сократ и в повадке своей, и в речах настолько своеобразен, что ни среди древних, ни среди ныне живущих не найдешь человека, хотя бы отдаленно похожего на него. Сравнивать его можно, как я это и делаю, не с людьми, а с силенами и сатирами – и его самого, и его речи.

Кстати сказать, вначале я не упомянул, что и речи его больше всего похожи на раскрывающихся силенов. В самом деле, если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца сатира. На языке у него вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они содержательны, а потом, что речи эти божественны, что они таят в себе множество изваяний добродетели и касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства (Plat. Symp. 215a sq.).

Как видим, не обходится здесь Алкивиад без упоминания о внешности Сократа. Об этой внешности долго говорить не приходится, о ней знают все; она, кстати, приходила в разительное противоречие с классическим античным идеалом красоты<sup>32</sup>. Напомним, философ был лысым, курносым, с глазами навывкате, с большим ртом и толстыми губами... И ведь

<sup>32</sup> Сократ и сам любил вышучивать эту свою телесную уродливость (например: Xen. Symp. 5. 5–7). См. к вопросу еще [Garver 2004].

действительно – силен силеном! Особенно это бросается в глаза, когда смотришь на его сохранившиеся античные скульптурные изображения.

С внешностью Сократа связан один в высшей степени интересный эпизод, который был описан его учеником Федоном в диалоге «Зопир», к сожалению, не сохранившемся (Diog. Laert. II. 105). Эта история в античности была хорошо известна, а до нас дошла в изложении Цицерона:

«Разве мы не читали, как Сократа охарактеризовал Зопир, физиогномик, претендовавший на то, что он может определять характер и нрав человека по его телосложению, по глазам, лицу, лбу? Этот Зопир определил Сократа как человека глупого и тупого, так как у него ключицы не были вогнуты, а эти части тела, как он говорил, являются помехой и препятствием для ума. Вдобавок он нашел в нем женолюбие, по поводу чего Алкивиад, говорят, разразился хохотом» (Cic. De fato 5. 10).

Эпизод с Зопиром тот же Цицерон в другом своем труде рассказывает, добавляя новые детали, причем весьма интересные. Будто бы физиогномик, исследовав внешность Сократа, обнаружил в нем многочисленные пороки; другие никаких подобных пороков в нем не знали и потому осмеивали Зопира, но сам философ с ним согласился и сказал, что, действительно, пороки были ему от рождения присущи, но он силой разума избавился от них (Cic. Tusc. IV. 80).

Правда, в полной истинности этой последней истории позволительно усомниться, тем более что в ней имеются расхождения с предыдущим рассказом. Однако как раз для подобных случаев хорошо подходит итальянская поговорка: *si non è vero, è ben trovato* 'если это и не правда, то хорошо придумано'. Сократ здесь предстает человеком, который в буквальном смысле слова сделал себя сам – неустанной работой над собой.

Возможно, именно к Зопиру следует относить и следующее сообщение источника: «По словам Аристотеля, некий маг, пришедший из Сирии в Афины, заранее предсказал Сократу в числе других бедствий и его насильственную смерть» (Diog. Laert. II. 45).

Как бы то ни было, уж чем только пресловутый Сократ не компрометировал себя (или – вариант – был компрометируемым своими врагами)! И какими-то непристойными плясками [Huss 2010], и какими-то нестандартными отношениями с женщинами-подругами [Goldhill 2010]. Действительно, какой-то демон, сатир, силен<sup>33</sup>? И в то же время «злой демон» афинской демократии, ее убежденный и принципиальный противник<sup>34</sup>, был, по его собственному глубокому убеждению (Plat. Apol. 30e–31a), абсолютно необходим этой политической системе, выступая в роли такого «овода» (Сократ именно это слово и употребляет), не дающего демосу «облентиться», остановиться на достигнутом.

### Литература

- Бенвенист 1995 – *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- Васильева 1985 – *Васильева Т.В.* Афинская школа философии: Философский язык Платона и Аристотеля. М., 1985.
- Зайцев 2000 – *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. 2-е изд. СПб., 2000.
- Лосев 1990 – *Лосев А.Ф.* Эринии // Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1990.

<sup>33</sup> Кстати, одна из черт Сократа, подмечавшаяся его современниками, заключалась в том, что он пил и не пьянел. Это один из лейтмотивов, проходящих через «Пир» Платона. Напомним, как заканчивается упомянутый диалог. Дело идет под утро; все участники затянувшейся пирушки давно уже пьяны и по большей части спят. Бодрствуют за чашей только Сократ, комедиограф Аристофан и трагедиограф Агафон. Они спорят; Сократ (сам никогда драм не писавший) доказывает двум собеседникам, что один и тот же автор может с успехом писать и комедии, и трагедии. Те возражают (поскольку представление о специализированности жанров было в Греции той эпохи весьма развито, см. [Суриков 2015: 621–622]), но возражают вяло, и Сократ в итоге оказывается победителем.

<sup>34</sup> Сократа в современной западной историографии нередко пытаются «обелить», превратить в сторонника демократии (аналогичная процедура продельвается и с Платоном). Оправданный протест против подобной постановки вопроса см. в [Rowe 2001].

- Лосев, Тахо-Годи 1990 – *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Примечания // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1990. Т. 1.
- Суриков 1995 – *Суриков И.Е.* Афинский ареопаг в первой половине V века до н. э. // Вестник древней истории. 1995. № 1.
- Суриков 2000 – *Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии позднеархаической и раннеклассической эпох: Род Алкмеонидов в политической жизни Афин VII–V вв. до н. э. М., 2000.
- Суриков 2002 – *Суриков И.Е.* Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н. э.: Софокл, Еврипид и Аристофан в их отношении к традиционной полисной религии. М., 2002.
- Суриков 2007 – *Суриков И.Е.* Была ли Сицилийская экспедиция авантюрой? // *Antiquitas aeterna*. 2007. Вып. 2.
- Суриков 2008 – *Суриков И.Е.* Солнце Эллады: История афинской демократии. СПб., 2008.
- Суриков 2010 – *Суриков И.Е.* Греческий полис архаической и классической эпох // *Античный полис: Курс лекций / Отв. ред. В.В. Деметьева, И.Е. Суриков.* М., 2010.
- Суриков 2011а – *Суриков И.Е.* Античная Греция: политики в контексте эпохи. Година междоусобиц. М., 2011.
- Суриков 2011б – *Суриков И.Е.* Сократ. М., 2011.
- Суриков 2012 – *Суриков И.Е.* Полис, логос, космос: мир глазами элина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012.
- Суриков 2015 – *Суриков И.Е.* Античная Греция: Ментальность, религия, культура (*Opuscula selecta I*). М., 2015.
- Фрейденберг 1988 – *Фрейденберг О.М.* Миф и театр. М., 1988.
- Шичалин 1989 – *Шичалин Ю.А.* Платон // *Философский энциклопедический словарь / Под ред. С.С. Аверинцева и др.* М., 1989. 2-е изд.
- Ярхо 1972 – *Ярхо В.Н.* Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // *Античность и современность: К 80-летию Ф.А. Петровского / Под ред. М.Е. Грабарь-Пассек и др.* М., 1972.
- Alcibiades 2012 – *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator / M. Johnson, H. Tarrant (eds).* Bristol: Bristol Classical Press, 2012.
- Aguilar 2010 – *Aguilar R.M.* La visión del mundo según las revelaciones: *De sera 563 E-568 A y De Genio 590 A-592 E* // *Tychè et Pronoia: La marche du monde selon Plutarque / F. Frazier et D.F. Leão (eds).* Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.
- Allan 2003 – *Allan A.L.* Cattle-Stealing Satyrs in Sophocles' *Inachos* // *Shards from Kolonos: Studies in Sophoclean Fragments / A.H. Sommerstein (ed).* Bari: Levante, 2003.
- Antonopoulos 2014 – *Antonopoulos A.P.* Named Satyrs in Sophocles' *Ichneutai* // *Philologus*. 2014. Bd. 58. Ht. 1.

- Archie 2015 – *Archie A.* Politics in Socrates' Alcibiades: A Philosophical Account of Plato's Dialogue Alcibiades Major. New York: Springer, 2015.
- Bakewell 2013 – *Bakewell G.W.* Theatricality and Voting in *Eumenides*: “Ψήφον δ' Ὀρέστηι τῆνδ' ἐγὼ προσθήσομαι” // Performance in Greek and Roman Theatre / G.W.M. Harrison, V. Liapis (eds.). Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Borthwick 1968 – *Borthwick E.K.* Seeing Weasels: The Superstitious Background of the Empusa Scene in the Frogs // *Classical Quarterly*. 1968. Vol. 18. № 2.
- Buck 1988 – *Buck R.J.* The Sicilian Expedition // *Ancient History Bulletin*. 1988. Vol. 2. № 4.
- Caiani 1972 – *Caiani G.* Nicia e Alcibiade: il dibattito sull' ἀρχή alle soglie della spedizione in Sicilia (analisi lessicale di Thuc. 6, 9–18) // *Studi italiani di filologia classica*. 1972. Vol. 44.
- Cornelli 2016 – *Cornelli G.* He Longs for him, he Hates him and he Wants him for Himself: The Alcibiades Case between Socrates and Plato // *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy* / G. Cornelli (ed.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.
- Decharme 1904 – *Decharme P.* La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque. Paris: Alcan, 1904.
- Demulder, Van Riel 2015 – *Demulder B., Van Riel G.* “Nombreux sont les porteurs de thyrses, mais rares les Bacchants”. Olympiodore et Damascius sur le *Phédon* // *Ancient Readings of Plato's Phaedo* / E.S. Delcomminette, P. d'Hoine, M.-A. Gavray (eds.). Leiden; Boston: Brill, 2015.
- Dover 1957 – *Dover K.J.* The Political Aspect of Aeschylus' *Eumenides* // *Journal of Hellenic Studies*. 1957. Vol. 77. № 2.
- Dunn 2012 – *Dunn F.* Metatheatricality and Crisis in Euripides' *Bacchae* and Sophocles' *Oedipus at Colonus* // *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens* / A. Markantonatos, B. Zimmermann (eds.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.
- Dyson 1929 – *Dyson G.W.* ΛΕΟΝΤΑ ΤΕΚΕΙΝ // *Classical Quarterly*. 1929. Vol. 23. № 3/4.
- Easterling 2008 – *Easterling P.* Theatrical Furies: Thoughts on *Eumenides* // *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin* / M. Revermann, P. Wilson (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Edmonds 2004 – *Edmonds R.G.* Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Ehrenberg 1962 – *Ehrenberg V.* The People of Aristophanes. New York: Schocken, 1962.
- Fischer-Lichte 2008 – *Fischer-Lichte E.* Resurrecting Ancient Greece in Nazi Germany – the *Oresteia* as Part of the Olympic Games in 1936 // *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin* / M. Revermann, P. Wilson (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2008.

- Ford 2011 – *Ford A.L.* Dionysos' Many Names in Aristophanes' *Frogs* // A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism / R. Schlesier (ed.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2011.
- François 1957 – *François G.* Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon. Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- Gagliardi 1999 – *Gagliardi M.* Folie et discours de la folie dans la tragédie grecque du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. // Histoire & Mesure. 1999. Vol. 14. N° 1/2.
- Gakopoulou 2012 – *Gakopoulou K.* Euripides' *Bacchae*: The End of an Era or the Beginning of a New One? // Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens / A. Markantonatos, B. Zimmermann (eds.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.
- Garver 2004 – *Garver E.* Ethos: Socrates Talks Himself out of his Body: Ethical Argument and Personal Immortality in the *Phaedo* // A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism / W. Jost, W. Olmsted (eds.). Oxford: Blackwell, 2004.
- Goff 2004 – *Goff B.* Citizen *Bacchae*: Women's Ritual Practice in Ancient Greece. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Goldhill 2010 – Goldhill S. The Seductions of the Gaze: Socrates and his Girl-friends // Xenophon / V.J. Gray (ed.). Oxford, 2010.
- Gribble 1999 – *Gribble D.* Alcibiades and Athens: A Study in Literary Presentation. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Hall 2004 – *Hall E.* Aeschylus, Race, Class, and War in the 1990s // Dionysus since 69: Greek Tragedy at the Dawn of the Third Millennium / E. Hall, F. Macintosh, A. Wrigley (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Havelock 1972 – *Havelock E.A.* The Socratic Self as it is Parodied in Aristophanes' *Clouds* // Studies in Fifth-Century Thought and Literature / A. Parry (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Henderson 1991 – *Henderson J.* The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Henderson 2003 – *Henderson J.* Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy // Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece / K.A. Morgan (ed.). Austin: University of Texas Press, 2003.
- Henderson 2013 – *Henderson J.* A Brief History of Athenian Political Comedy (c. 440 – c. 300) // Transactions of the American Philological Association. 2013. Vol. 143. N° 2.
- Huss 2010 – *Huss B.* The Dancing Socrates and the Laughing Xenophon, or the Other *Symposium* // Xenophon / V.J. Gray (ed.). Oxford, 2010.
- Isler-Kerényi 2007 – *Isler-Kerényi C.* Dionysos in Archaic Greece: An Understanding through Images. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- Isler-Kerényi 2015 – *Isler-Kerényi C.* Dionysos in Classical Athens: An Understanding through Images. Leiden; Boston: Brill, 2015.

- Jordan 2000 – *Jordan B.* The Sicilian Expedition was a Potemkin Fleet // *Classical Quarterly*. 2000. Vol. 50. № 1.
- Judeich 1931 – *Judeich W.* Topographie von Athen. München: Beck, 1931.
- Kagan 1981 – *Kagan D.* The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Lamari 2016 – Lamari A. Madness Narrative in Euripides' *Bacchae* // *Wisdom and Folly in Euripides* / P. Kyriakou, A. Rengakos (eds.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.
- Lapalus 1934 – *Lapalus E.* Le Dionysos et l'Héraclès des "Grenouilles" // *Revue des études grecques*. 1934. Vol. 47.
- Lloyd-Jones 1971 – *Lloyd-Jones H.* The Justice of Zeus. Berkeley: University of California Press, 1971.
- Macleod 1982 – *Macleod C.W.* Politics and the Oresteia // *Journal of Hellenic Studies*. 1982. Vol. 102.
- Marr 1970 – *Marr J.L.* Who Said What about Alcibiades? *Frogs* 1422–34 // *Classical Quarterly*. 1970. Vol. 20. № 1.
- Meineck 2013 – *Meineck P.* Under Athena's Gaze: Aeschylus' *Eumenides* and the Topography of *Opsis* // *Performance in Greek and Roman Theatre* / G.W.M. Harrison, V. Liapis (eds.). Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Milch 1965 – *Milch R.J.* Aeschylus' Agamemnon, the Choephoroi & the Eumenides: Notes. Lincoln: Cliffs, 1965.
- Nails 2002 – *Nails D.* The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis: Hackett, 2002.
- Nilsson 1948 – *Nilsson M.P.* Greek Piety. Oxford: Clarendon Press, 1948.
- Nussbaum 1980 – *Nussbaum M.* Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom // *Aristophanes: Essays in Interpretation* / J. Henderson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Ogden 2001 – *Ogden D.* Greek and Roman Necromancy. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Okál 1967 – *Okál M.* L'attitude d'Aristophane envers Socrate // *Sbornik filozofickej fakulty Univerzity Komenského*. 1967. Roč.17.
- Parker 1997 – *Parker R.* Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology // *Greek Tragedy and the Historian* / C. Pelling (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Planeaux 1999 – *Planeaux C.* Socrates, Alcibiades, and Plato's TA ΠΟΤΕΙ-ΔΕΑΤΙΚΑ. Does the *Charmides* Have an Historical Setting? // *Mnemosyne*. 1999. Vol. 52. № 1.
- Powell 1979 – *Powell C.A.* Religion and the Sicilian Expedition // *Historia*. 1979. Bd. 28. Ht. 1.
- Redondo 2003 – *Redondo J.* Satyric Diction in the Extant Sophoclean Fragments: A Reconsideration // *Shards from Kolonos: Studies in Sophoclean Fragments* / A.H. Sommerstein (ed.). Bari: Levante, 2003.

- Renaud 2012 – *Renaud F.* Socrates' Divine Sign: From the *Alcibiades* to Olympiodorus // *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator* / M. Johnson, H. Tarant (eds.). Bristol: Bristol Classical Press, 2012.
- Revermann 2008 – *Revermann M.* Aeschylus' *Eumenides*, Chronotopes and the 'Aetiological Mode' // *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin* / M. Revermann, P. Wilson (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Rhodes 2011 – *Rhodes P.J.* Alcibiades. Barnsley: Ren & Sword Military, 2011.
- Rosen 2008 – *Rosen R.M.* Badness and Intentionality in Aristophanes' *Frogs* // *Kakos: Badness and Anti-Value in Classical Antiquity* / I. Sluiter, R.M. Rosen (eds.). Leiden; Boston: Brill, 2008.
- Roskam 2010 – *Roskam G.* Socrates' δαιμόνιον in Maximus of Tyre, Apuleius, and Plutarch // *Tychè et Pronoia: La marche du monde selon Plutarque* / F. Frazier, D.F. Leão (eds.). Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.
- Rowe 2001 – *Rowe C.J.* Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy // *Journal of Hellenic Studies*. 2001. Vol. 121.
- Rynearson 2013 – *Rynearson N.* Courting the Erinyes: Persuasion, Sacrifice, and Seduction in Aeschylus's *Eumenides* // *Transactions of the American Philological Association*. 2013. Vol. 143. Ht. 1.
- Sale 1972 – *Sale W.* The Psychoanalysis of Pentheus in the *Bacchae* of Euripides // *Studies in Fifth-Century Thought and Literature* / A. Parry (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Schäfer 1996 – *Schäfer H.H.* Die Ikonographie des Genius Augusti im Kompital- und Hauskult der frühen Kaiserzeit // *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity* / A. Small (ed.). Ann Arbor: Thomson-Shore, 1996.
- Seaford 2006 – *Seaford R.* Dionysos. London; New York: Routledge, 2006.
- Segal 1961 – *Segal Ch.P.* The Character and Cults of Dionysus and the Unity of the Frogs // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1961. Vol. 65.
- Sidwell 2009 – *Sidwell K.* Aristophanes the Democrat: The Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Smertenko 1932 – *Smertenko C.M.* The Political Sympathies of Aeschylus // *Journal of Hellenic Studies*. 1932. Vol. 52. № 2.
- Stark 2002 – *Stark I.* Athenische Politiker und Strategen als Feiglinge, Beitrüger und Klaffärsche. Die Wannung vor politischer Devianz und das Spiel mit den Namen prominenter Zeitgenossen // *Spoudaiogeloion: Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie* / Hg. von A. Ercolani. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2002.
- Storey 1998 – *Storey I.* Poets, Politicians and Perverts: Personal Humour in Aristophanes // *Classics Ireland*. 1998. Vol. 5.

- Strauss 1966 – *Strauss L.* Socrates and Aristophanes. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Surtees 2014 – *Surtees A.* Satyrs as Women and Maenads as Men: Transvestites and Transgression in Dionysian Worship // *Approaching the Ancient Artifact: Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in Honor of H.A. Shapiro* / A. Avramidou, D. Demetriou (eds.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- Versnel 1995 – *Versnel H.S.* Religion and Democracy // *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr.: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?* / Hg. von W. Eder. Stuttgart: Steiner, 1995.
- Vickers 1997 – *Vickers M.* Pericles on Stage: Political Comedy in Aristophanes' Early Plays. Austin: University of Texas Press, 1997.
- Vickers 2014 – *Vickers M.* Sophocles and Alcibiades: Athenian Politics in Ancient Greek Literature. London; New York: Routledge, 2014.
- Wallace 1989 – *Wallace R.W.* The Areopagos Council, to 307 B.C. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1989.
- Xanthaki-Karamanou 2012 – *Xanthaki-Karamanou G.* The 'Dionysiac' Plays of Aeschylus and Euripides' *Bacchae*: Reaffirming Traditional Cult in Late Fifth Century // *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens* / A. Markantonatos, B. Zimmermann (eds.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.

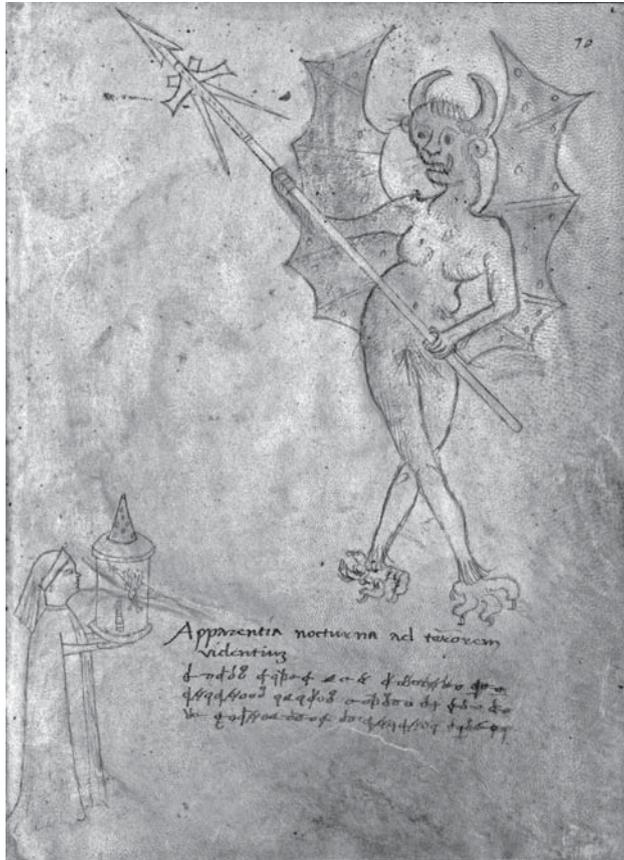
С.О. Зотов

Демоны в деталях:  
потусторонняя топика  
оптических приборов  
XVIII–XIX вв.

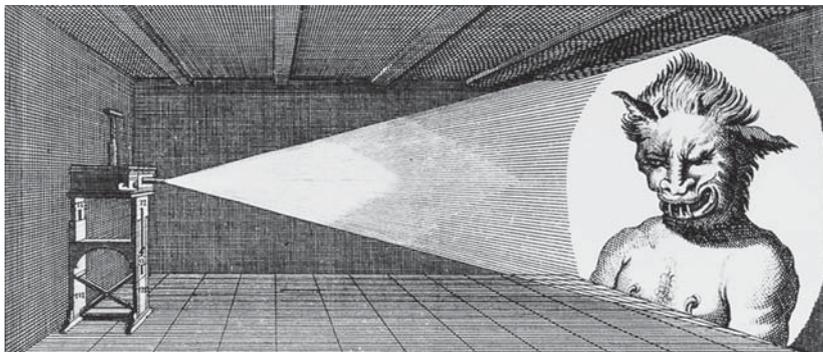
Образы потустороннего мира, демонов и ведьм в визуальном материале оптических приборов XVIII–XIX вв. никогда не были предметом отдельного научного анализа, несмотря на солидное количество литературы, посвященной данным аппаратам. Развлечение для народа, после прихода кинематографа навсегда перешедшее в статус детских игрушек, на всем протяжении своей истории – с 1420-х г. по XX в. – метафорически или прямо связывалось с демоническим началом. Я хочу показать, как часто дошедший до нас богатый визуальный материал оптических приборов демонстрировал потусторонние образы, и попытаюсь дать объяснение этому явлению.

Одним из первых оптических приборов, применявшихся на театрализованных представлениях, стал *волшебный фонарь*, который в 1659 г. был изобретен Христианом Гюйгенсом, знаменитым нидерландским физиком и математиком. Свое имя проецирующий аппарат Гюйгенса получил от датского математика Томаса Вальгенстена, который назвал его *laterna magica*, «волшебным фонарем», и путешествовал с шоу по Европе, демонстрируя зрителям эффектные представления, которые сегодня часто рассматриваются как прообраз кинематографа [Liesegang 1968: 11]. Волшебный фонарь представлял собой корпус со свечой, масляной, а позднее электрической лампой в центре и узким отверстием, через которое изображение со стеклянных пластин

Ил. 1  
Миниатюра.  
Иоганн де Фон-  
тана. Иллю-  
стрированная  
и зашифрован-  
ная книга об  
инструментах  
военных. Вене-  
ция, 1420–1430.  
München, BSB.  
Cod. icon. 242,  
fol. 70r.



проецировалось на экран. Со временем из конструкции *laterna magica* исчезли громоздкие дымоходы, обеспечивавшие вывод дыма от свечи или лампы, добавился объектив, превративший усовершенствованную камеру-обскуру в прототип диапроектора. Были и другие версии волшебного фонаря, например – *хорейтоскоп* (ил. 3), изобретенный в Англии в 1866 г. Он мог воспроизводить на экране анимацию из нескольких кадров – а не двух, как раньше.

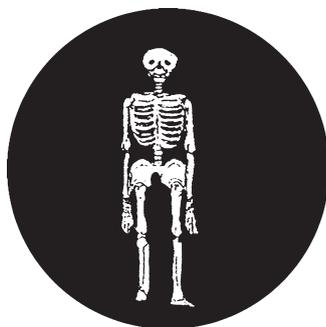


Ил. 2

Гравюра. Вильгельм Якоб Гравезанд. Начала математической физики, экспериментальные подтверждения: или введение в ньютоновскую философию. Нидерланды, Лейден, 1720. Ч. 2. С. 72.

---

Волшебный фонарь поначалу открывал свои секреты только знатым персонам, но вскоре оказался таким популярным, что стал доступен для всех, кто был готов заплатить. С XVIII в. прибор становится настоящим средством массовой информации, так как на некоторых ярмарочных представлениях, в церквях или в театрах сеансы сопровождались чтением, музыкой, а иногда и рассказом о политических новостях. Издавались (в том числе и в Российской империи) специальные журналы, тексты из которых зачитывались специально на сеансах волшебного фонаря. На прочих сеансах показывали шуточные детские сценки, под волшебный фонарь адаптировали иллюстрации к литературным произведениям. Волшебный фонарь включали, чтобы показать студентам, как устроен



Ил. 3

Слайды хорейтоскопа. США, ок. 1870. Коллекция Ричарда Балзера.

---



Ил. 4  
Гоблины в лощине.  
Слайды волшебного фонаря.  
Великобритания, ок. 1890.  
Коллекция Ричарда Балзера.



Ил. 5  
Ящик Пандоры.  
Слайды волшебного фонаря.  
Франция, ок. 1840.  
Коллекция Ричарда Балзера.

эффект проекции. Некоторые преподаватели в Англии и Франции иллюстрировали подобным образом не только сам принцип работы прибора, но и целые курсы лекций на всевозможные темы, используя *laterna magica* наподобие появившихся позже диапроектора, фильмоскопа или современного проектора.

Однако отдельным жанром стали представления ужасов. На них показ анимационных изображений усиливался другими эффектами. Музыканты нагнетали атмосферу, изображение проецировали в кромешной тьме на клубы дыма на сцене или стены домов. Сам фонарь прятали от людских глаз, вследствие чего многие необразованные зрители полагали, что являются свидетелями магических представлений. Картины, показываемые на таких представлениях, в основном должны были пугать зрителя: это ведьмы, скелеты, черти – поэтому *laterna magica* иногда называли и «фонарем ужаса» (ил. 4, 5). Макабрическая сущность волшебного фонаря порой находила отражение и в декоре самого аппарата – демоны буквально прячутся в некоторых его

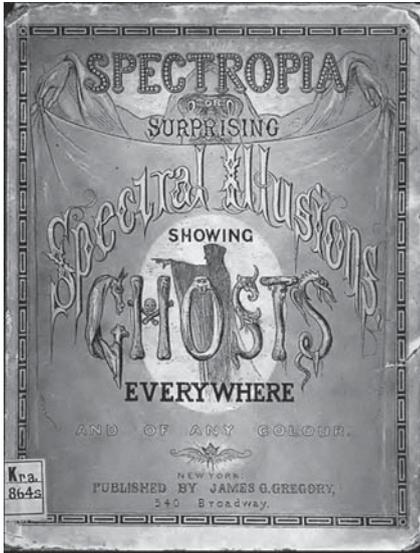
деталях (ил. 6). Самые первые изображения прототипов волшебного фонаря, появившиеся еще в начале XV в. [Robinson 1993: 4], также показывают связь аппарата с идеей демонстрации представителей потустороннего мира (ил. 1).

Апофеозом представлений ужасов стали *фантазмагии* физика и шоумена Этьена Гаспара Робера (Робертсона). Бельгийский ученый, используя усовершенствованную версию волшебного фонаря, *фантоскоп*, запатентованный в 1799 г., придумал новую форму театральных представлений – *фантазмагию*.

Фантоскоп мог уменьшать и увеличивать проецируемое изображение при помощи подвижной каретки, а регулируемые линзы позволяли проецировать сразу несколько изображений одновременно. Манипуляция образами, показываемыми на тумане, что создавала дымовая машина, поражала зрителей прозрачными эффектами. Демонстрируя свои фантазмагии в старых часовнях или руинированных монастырях, Робертсон добивался мистической атмосферы. Технические достижения поддерживались мрачным оформлением комнаты – призраков «вызывали» в жутких декорациях, предварительно производя квазимагические манипуляции: например, Робертсон выливал в жаровню стаканы с кровью, а затем в ней появлялся призрак французского революционера Марата с кинжалом. На самом деле, пока ученый был занят этими приготовлениями, художник быстро выполнял набросок портрета заказываемой из зала персоны, «призрак» которой хотела вызвать [Stompton, Henry, Herbert 1990: 32–33]. Помимо шоуменов фантазмагорическими эффектами также пользовались иезуиты, чтобы показать верующим жуткие сцены, ждущие грешников в преисподней.



Ил. 6  
Волшебный фонарь.  
Собрание Вернера Некеса.



Ил. 7  
Обложка книги «Спектропия».

Тысячи людей посещали подобные мероприятия, которые, несомненно, являлись разновидностью спиритического сеанса, а шире – театрального представления. От зрителя скрывалась информация о том, что «призрака» или «демона» призывали с помощью специальной аппаратуры, и представления могли рождать в нем нуминозные переживания. Необходимо учитывать и коллективный характер таких представлений – эффект толпы позволял усилить эмоциональные переживания от созерцания «потусторонних сил».

Параллельно данной коллективной практике стала развиваться индивидуальная, позволявшая людям видеть чертей и призраков не выходя из дома и без помощи «мага». Технически она была основана на явлении так наз. инерции зрения, или *персистенции*.

Еще Гете в своей работе «Учение о цвете» анализировал явление *персистенции* – *послеобразов*, остающихся на сетчатке:

Кто утром, при пробуждении, когда глаза особенно восприимчивы, пристально посмотрит на крестовину оконной рамы, находящуюся на фоне предрассветного неба, и затем закроет глаза или посмотрит на совершенно темное место, тот еще некоторое время будет продолжать видеть перед собой черный крест на светлом фоне [Гете 1957: 279].

Демоны в деталях



Ил. 8–11  
Иллюстрации книги «Срестгорія».

В XIX в. ученые возвратились к этой проблеме: чешский физиолог Ян Пуркине подробно исследовал, как возникают послеобразы и сколько они могут длиться. Вскоре опыты с остаточными образами привлекли внимание широкой публики. Так как Гете задал традицию называть остаточный образ латинизмом *Spectrum*, от лат. «видение», а также часто именовал остаточный образ «призраком» (*Gespensst*), послеобразы в массовом сознании даже терминологически стали ассоциироваться с миром духов, и вскоре сравнение стало проводиться буквально. В книге «Спектропия, или удивительные спектральные иллюзии, демонстрирующие призраков любого цвета и в любом месте» [*Spectrophia* 1864; Brown 1865] (ил. 7), выпущенной в Нью-Йорке и Лондоне в 1864 и 1865 гг. соответственно, в научно-популярной форме объясняется учение Пуркине о персистенции, а к тексту прилагаются 16 иллюстраций. Из 16 иллюстраций 12 – это изображения ведьм, призраков, скелетов и демонических существ (ил. 8–11). Такая подборка объясняется автором: в эпоху спиритизма, когда последователей столоверчения и призыва духов становится все больше, ученым необходимо опровергать суеверия с помощью подобных книг, объясняющих явление призраков с точки зрения науки. В книге есть и несколько изображений ангелов – однако цели опровергнуть видения пророков или саму христианскую религию автор в открытую не ставил. Очевидно, гораздо более потенциальных читателей могли занимать призраки, ведьмы и демонические существа, которых можно было легко «призвать» с помощью науки. Внешне профанируя идеи спиритов, эта книга, тем не менее, демонстрировала неизбывное желание публики созерцать мир духов.

Изучение персистенции в области послеобразов привело к экспериментам со слиянием в одно нескольких быстро исчезающих изображений. В 1825 г. Джон Пари презентовал в Лондоне *тауматрон*, прибор, представляющий собой небольшой диск, прикрепленный к нити, с разными рисунками на обеих сторонах. Когда с помощью нити диск раскручивали, два изображения собирались в одно: птица на нем начинала махать

крыльями. Эффект отпечатывания изображения, воспринимаемого мозгом, на сетчатке на 1/8 секунды после его исчезновения из поля зрения использовался для того, чтобы человек смог увидеть сразу два образа – реальный и призрачный, существующий лишь как след на сетчатке. Тауматроп, «философская игрушка», стал популярным и продавался в качестве детского развлечения.

Исследования инерции зрения продолжил бельгиец Жозеф Плато: он установил, что послепредметные образы на сетчатке варьировались по качеству и длительности в зависимости от цвета и времени воздействия зримого предмета. Для того чтобы обмануть зрение человека и создать по-настоящему «живое» изображение, в 1830-е гг. Плато сконструировал *фенакистископ*. Это был диск с восемью или шестнадцатью сегментами с изображениями, в каждом из них – небольшая прорезь. Фенакистископ поворачивали картинкой к зеркалу и вращали, наблюдая за изображением через маленькие прорези. Проходя перед взглядом наблюдателя, отверстие показывало одну картинку, затем, почти мгновенно, его сменяла другая, а таким образом можно было создавать анимацию из восьми или шестнадцати кадров.

В 1834 г. Уильям Горнер изобрел улучшенную версию фенакистископа – *зоотроп*, который также называли «колесом дьявола». Эмиль Рейно, в свою очередь, улучшил и зоотроп, сделав смену кадров очень плавной. В 1877 г. он назвал *праксиноскопом* прибор, в открытый цилиндр которого вкладывалась лента с изображениями. В центре находилась зеркальная призма, количество сторон которой соответствовало числу кадров. Благодаря ей смена изображений была очень плавной, почти незаметной для глаза. Этот прибор использовался для домашних представлений *праксиноскопа-театра*, праксиноскопа с декоративными мини-кулисами.

Рассмотрим образы, которые использовались на лентах этих приборов. Уже в рекламе «колеса дьявола» присутствовала демоническая фигура, смотрящая на колдовские пляски или даже ее запускающая (ил. 12). Непрерывное движение анимации заставляло священника отрубать голову черту, а демонов – раскачивать



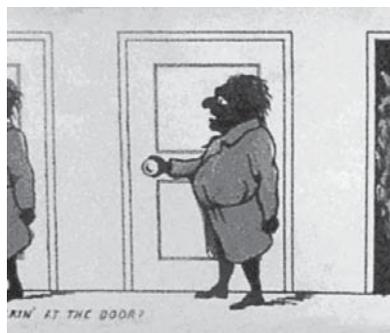
Ил. 12  
Дьявол смотрит  
на фенакистископ.  
Акварель. Обложка упаковки  
прибора. Франция, ок. 1840.  
Коллекция Ричарда Балзера.



Ил. 13  
Кадр анимации оптического прибора.  
XIX в. Коллекция Ричарда Балзера.



Ил. 14  
Диск фенакистископа.  
Париж, Франция, ок. 1833.  
Коллекция Ричарда Балзера.



Ил. 15  
Дьявол, стучащий в двери.  
Кадр анимации зоотропа.  
Франция, ок. 1870.  
Коллекция Ричарда Балзера.

на качелях беззаботную девочку (ил. 13, 14). Черт выскакивал из шляпы, из дверей, а по дну оптических приборов кружились бесы и скелеты (ил. 15). Откуда же такое пристальное внимание к потусторонним и демоническим существам?

Романтическая традиция, с одной стороны, породив интерес к основанным на эффекте персистенции приборам, одновременно демонизировала всяческую оптику, называя ее орудием дьявола. Вместе с самой оптикой демонизировались и те, кто ее продает (например, Копеллиус в гофмановском «Песочном человеке»; стоит упомянуть и корни этих образов: в Средневековье встречались изображения демонов в очках), и те, кто ее использует (стоит только вспомнить, какие метаморфозы с главными героями происходят у А. фон Арнима в «Майорате» или Э.Т.А. Гофмана в «Песочном человеке», когда герои смотрят через оконное стекло или очки). От этого мы видим бесконечные «демонические» эпитеты, которыми народ заменял труднопроизносимые названия приборов, данные им создателями. Иногда эпитеты переходили и на самих изобретателей, и их слава ученых шла вровень со славой шарлатанской.

Призраки и демоны, которых использовали для своих представлений иезуиты и фокусники, имели иконографию, почерпнутую в традиции иллюстрации викторианского готического романа. На образы, демонстрируемые фенакистископом или волшебным фонарем, оказывали влияние фольклорные тексты, отсылающие к древним сюжетам о похищении ребенка чертом или ведьмой или к средневековому мотиву «танца смерти». Большинство найденных нами демонических сюжетов имели целью дидактическое наставление зрителей, показывая или ужасы ада, или торжество церкви над жуткими бесами. Часть изображений демонстрирует образы, почерпнутые в символике Хеллоуина, ставшего популярным как раз на рубеже XIX–XX вв.

Архаические сюжеты о демонах, ведьмах и призраках демонстрировались оптическими приборами, использующими новейшие способы медиации, как для одинокого наблюдателя, так и для больших зрительских аудиторий. Это показывает не

только сильное взаимопроникновение фольклорной и церковной культур, но и интерес людей к символической инвокации, воплощению в анимированных повторениях тех демонов, что ранее были недвижимой картинкой. С помощью техники люди впервые увидели не статичные, а движущиеся изображения демонов и скелетов, что производило огромное впечатление. Бесплотные призраки в первый раз появляются среди людей, готовых отдать за потустороннее зрелище большие деньги, а «живые» изображения невиданных бесов становятся популярными игрушками для детей. Демонов в лентах оптических приборов в целом изображают гораздо чаще, чем ангелов или какие бы то ни было религиозные сюжеты. В выборе изображений видна тонкая грань между клерикальной дидактикой и интересом к обитателям загробного мира, смехом над чертями и карнавалом, прогоняющим демонов.

Как же можно толковать тот факт, что изображения бесов на лентах приборов, которые необходимо было поставить перед зеркалом или осветить в полной темноте лишь светом одной свечи, перед тем как потусторонние существа пускались в дьявольскую пляску, хранились дома у тысяч людей, и многие из них проводили этот ритуал еженощно? Можно рассматривать оптические приборы, оперирующие демоническими образами, просто как техническую новинку, использующую запоминающиеся и вызывающие сильные эмоции образы. Можно расценивать их как рационализирующую практику, которая развенчивала нуминозное, содержащееся в демонических образах, и редуцировала религиозный страх благодаря визуальному «расколдовыванию» и «одомашниванию» топики ада. Возможно также, что приборы, ориентированные на производство иллюзий, порождали как раз те образы, что можно узреть только в иллюзорном мире, – демонов и ангелов, ведьм и диковинных существ. Однако внимание к сюжетам, отбираемым для появления на «слайдах» для тауматропов и фенакистископов, позволяет заметить еще одну интересную вещь. Очарованность внезапным появлением технической возможности «оживить» картинку породила стремление художников показать в анимации именно моменты

бесповоротного перехода. На картинках тауматропа человек, стоящий на возвышении, внезапно оказывается на виселице, букет расцветает, а птица попадает в клетку. Стоит прекратить вращение прибора, и человек вновь окажется живым, букет завянет, а птица окажется на свободе. Мгновенная визуальная отмена любого о к о н ч а т е л ь н о г о (в ранее статичном художественном пространстве) перехода становится подобием ритуала, так или иначе связанного с созерцанием символической смерти изображенного объекта. Попытка символически обратиться смерть вспять, передать невозможный опыт отмены такого перехода – то, за счет чего вскоре после эпохи рассматриваемых нами оптических приборов станет популярным кинематограф. Идея перехода от смерти к жизни, зачастую незримо присутствовавшая на многих анимационных изображениях, порой имела буквальные визуальные воплощения, что порождало все новые образы демонов, ведьм и призраков, то есть те самые символы, что отсылают к потустороннему миру. Таким образом, интерес к загробному миру, контакту с ним не исчез, несмотря на определенное демистифицирующее влияние оптических приборов, позволявших каждому увидеть религиозные образы и образы смерти. Благодаря таким приборам этот интерес переместился из области индивидуальной веры в сферу массового потребления. Это и определило потустороннюю, демоническую топику новейших оптических приборов XVIII–XIX вв.

### *Литература*

- Крэри 2014 – *Крэри Д.* Техники наблюдателя. М., 2014.  
Гете 1957 – *Гете И.В.* Учение о цвете / Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.  
Дебор 2011 – *Дебор Г.* Общество спектакля. М., 2011.  
Brown 1865 – *Brown J.H.* Spectropia; or Surprising Spectral Illusions. Showing Ghosts Everywhere, and of Any Color. With sixteen illustrations. London: Griffith&Farran, 1865.  
Crompton, Henry, Herbert 1990 – *Crompton D., Henry D., Herbert S.* Magic Images: the Art of Gand-Painted and Photographic Lantern Slides. London: The Magic Lantern Society of Great Britain, 1990.

*C. O. Зомов*

- Liesegang 1968 – *Liesegang F.P.* Dates and Sources: a Contribution to the History of the Art of Projection and to Cinematography. London: The Magic Lantern Society of Great Britain, 1986.
- Robinson 1993 – *Robinson D.* The Lantern Image: Iconography of the Magic Lantern 1420–1880. Nutley: The Magic Lantern Society, 1993.
- Spectropia 1864 – Spectropia; or Surprising Spectral Illusions. Showing Ghosts Everywhere, and of Any Color. With sixteen illustrations. New York: James G. Gregory, 1864.



---

*О драконах, демонах  
и поедателях демонов*



С.Ю. Неклюдов

## Многоликий дракон

1. Громы и молнии<sup>1</sup>

Тема производства грозы в мифологии монгольских народов представлена различным образом. Выделяются два основных конструктивных типа, причем, согласно первому, гроза есть функция тэнгри (*тэнгэр, тэнгэри*), т. е. неба или небесного бога (что в монгольских языках на лексическом уровне неразличимо): гром – «голос неба» (*тэнгэрийн дуу / tngri-yin duyun*) [Румянцев 1955: 266, прим. 69]; гром, по представлениям калмыков, – это «небо подает голос» (*теңгр ду һарчана*) [Борджанова 1999: 33]; буряты называют его «*песнью неба – тэнгэрин дун*, и когда гром гремит, то выражаются, небо поет – *тэнгэри-дугара*» [Агапитов, Хангалов 1958: 300]; «гром, по мнению бурят, производит тэнгри; гром и молнию на землю пускает тэнгри» [Потанин 1883: 141–142]. Это может быть верховное божество Эсэгэ Малан тэнгри [Потанин 1883: 142 («Исыгы Малан тэнгри»)] или какой-либо «специализированный» небесный бог, как, например, западные тэнгри Сарь-саган-тэнгэри и Хоходо-мэргэн у кудинских

---

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Анализ текстов культурной традиции как объектов теоретической фольклористики: от реконструкции до интерпретации» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

<sup>1</sup> Статья представляет собой переработанную и дополненную версию работы, фрагмент которой был ранее опубликован в журнале «Антропологический форум» (2014. № 21. С. 152–165).

булагатов, причем последний оказывается земным охотником и метким стрелком, взятым на небо для исполнения роли громовержца и метателя молний [Агапитов, Хангалов 1958: 300; Балдаев 1961а: 202; Балдаев 1961b: 207]. Данный случай представляет собой диалектное и, по-видимому, довольно позднее приурочивание «грозовой» тематики к «небесному стрелку» Хухэдэй-мэргэну, который у монгольских народов обычно фигурирует в одном из фрагментов астральной мифологии, посвященном этиологии созвездия Орион (монг. *Гурван марал* 'Три оленухи') [Неклюдов 1980: 145–155].

С образом громовержца как небесного стрелка<sup>2</sup> связано бурятское поверье о небесных стрелах (*тэнгэрийн номо*), каковыми считаются различные находимые в земле предметы, начиная с орудий каменного века<sup>3</sup>; их относят к категории «спустившихся [с неба]» (*буудал, буумал* – от *буух* 'спускаться') [Балдаев 1991b], культ которых, возможно, также имеет не столь давнее происхождение [Балдаев 1991а: 203–204]. Осквернившись, эти предметы не способны подняться обратно на небо и используются в качестве оберегов и объектов поклонения. Аналогичным образом дело обстоит в калмыцких поверьях о «стреле дракона» (*лун суми*), каждый год выступавшей из земли на один локоть; нашедший ее обломок должен был держать его в ларце для хранения молитв и мог использовать в медицинских целях (следовало трижды прикоснуться им к больному месту со словами: «Пусть яд [этой опухоли] возьмет стрела», а затем воткнуть в землю) [Борджанова 1999: 36, 140–141; Душан 1976: 75]. Семантически инвертированным является мотив южнобурятского (бичурского) предания о выковывании бронзовых наконечников для стрел громовержца специально к тому предназначенным земным кузнецом (ночью

<sup>2</sup> Кстати, вполне вписывающегося в сюжет демоноборческого «основного мифа» [Иванов, Топоров 1974: 4–5 сл.].

<sup>3</sup> Ср.: молнии – древние каменные орудия, громовые топоры; если люди провинились, громовержец бросает в них топоры (орочи) [Березк. Из. Оружие Грома].

разложенные вокруг кузницы изделия исчезают – их забирает заказчик) [Тугутов, Тугутов, Нуркаева 1992: 320–321 № 143]; здесь, кстати, проявляется мифологическая связь между темами кузнечества и грозы (вспомним бога-кузнеца и громовержца Тора в германо-скандинавской традиции).

В шаманских рукописных текстах появляются и прямые персонификации молнии: Цахилган-тэнгри (*Čakilyan tngri*) [Банзаров 1955: 63] или – в виде «групповых божеств» – «ездящие на белых облаках пять Цахилган-тэнгри» (*Čikilyan tabun tngri*) [Heissig 1944: 58; Heissig 1970: 354]. Кроме того, функция громовержца передается другим богам, также расцениваемым как верховенствующие в пантеоне, причем эта функция может быть представлена не прямо, а описательно, через соответствующие эпитеты:

Г р о м о в о й г о л о с с в о й п о д а ю щ и й о к о л о с к а л ,  
о б љ е д и н я ю щ и й м ы с л и в с е х , о б л а д а ю щ и й г р о м -  
к и м г о л о с о м , с о г р о м н ы м м о л н и е в ы м  
т е л о м , о б л а д а т е л ь м н о г и х т у ч , с д е с я т к а м и т ы с я ч г л а з ,  
в ы с ш и й и з в с е х , н а х о д я щ и х с я в п е р е д и , в с е с и л ь н ы й А т а а  
т е н г р и м о й ! [П о п п е 1932: 159].

Иногда подобные эпитеты сопрягаются с атрибутами кузнечества:

...старший из девяноста девяти тенгриев великий Ма-  
хакала Дархан (кузнец) Гуджир тенгри <...> с б о л ь -  
ш и м з о л о т ы м м о л о т о м , с б о л ь ш о й  
с е р е б р я н о й н а к о в а л ь н е й <...> Твой гре-  
мящий голос да будет по ту сторону горной цепи! [Поппе  
1932: 156–157].

Разразившаяся гроза требует от людей особого поведения. Калмыки отгоняли ее от своих жилищ, ударяя по металлическим предметам и произнося заклинание: «Чуть-чуть подальше, Джандж-хурула подальше» (*Жахн-Жахн холабур, ЖанЖин*

*хурлын цааһур*); кроме того, они одевались в белое [Борджанова 1999: 33, 36; Эрнжэнэ 1980: 18]. Именно так поступали члены калмыцкого племенного подразделения меркитов: надев белые одежды, они выбегали из домов и, воздевая руки к небу, кричали: «Мы беркуты!» (*Бидн бүргд!*) или «Мы меркиты!» (*Бидн меркт!*) [Борджанова 1999: 33–35; Дугаров 1983: 90–101; Зориктуев 1983: 134–172]. У меркитов из родового подразделения тарбагатайских торгутов, потомков калмыков, которые в 1771 г. откочевали с берегов Волги в северо-западную Монголию, еще в XIX в. существовал «обычай во время грозы одеваться в белое платье, садиться на белую лошадь, скакать и кричать: “*Би мэркит! би мэркит!* я мэркит! я мэркит!”» [Потанин 1881: 44]. Буряты-шоноры (род шонор, от *шоно* ‘волк’), когда гремел гром, выбегали на улицу с криком: «У меня волчья кость! Я – внук волка!», представители рода хухыд (от *хүхэ* ‘синий, небесный’) сообщали о своей связи с небом, а кяхтинские табангуты при звуках грома поднимали руки и кричали: «Береги меня!» (*Намэ хара!*)» [Борджанова 1999: 33–34; Зориктуев 1983: 134–172]. Люди из рода урянх во время грозы также надевали белые одежды и скакали вокруг горы на белых конях с криками: «Мы происходим от Утай Тенгери и от рода урянх-зэмбе» [Борджанова 1999: 33–34; Дугаров 1983: 90–101]. Во всех этих случаях речь идет о дожившей до нашего времени многовековой традиции – как писал еще Рашид ад-Дин (XIV в.) о монгольском племени урянкат, «когда падает много молний, они поносят и небо, и тучи, и молнии и кричат на них. <...> Другие монголы поступают напротив: во время грозы они не выходят из кибиток и в страхе сидят [дома]» [Рашид ад-Дин 1952: 156].

Согласно миропониманию монгольского народного буддизма, гром, поражающий какое-либо одушевленное существо, считается следствием борьбы тэнгриев с асуриями. «Если молния упадет на животное и оно подохнет, они не едят его мяса, а сторонятся и убегают от него. Они твердо уверены в том, что если они так поступают, то гроза прекратится» [Рашид ад-Дин 1952: 156]. «К убитому скоту никто из монголов не прикасается; и громом пораженное суще-

ство, по словам бурят, не должно оставаться на поверхности земли. Создав духовенство для чтения приличных молитв, среди крика многочисленной толпы народа, невинную жертву поднимают они на устроенные нарочно *аранкеи*, или бревна на высоких столпах [*аранга* 'помост']. Такого рода зрелища посетители Забайкальского края могут видеть у селенгинских бурят, на долине, известной под именем Тамчи-тала<sup>4</sup>» [Ковалевский 1837: 74]. У калмыков место, в которое ударила молния, становилось священным – там совершался обряд «освящения земли» (*һазр тақлһи*), объектом поклонения было и дерево, пораженное молнией, а убитый молнией человек считался избранником бога – его душа отправлялась на небо. При грозе открывали верхнюю часть кибитки и окропляли ее кумысом или чаем; обходя посолонь, кропили молоком, прося тем самым у неба урожая и приплода для скота [Борджанова 1999: 33].

Согласно второму типу, «производителем грозы» является дракон (*луу*, калм. *лу*), изредка – некоторые другие существа. По свидетельству Рашид ад-Дина, монголы уже в его время верили, «что молния исходит от некоего животного, подобного дракону, и в их областях жители [будто бы] видят своими глазами, как оно падает с неба на землю, бьет по земле хвостом и извивается, а из его пасти извергается пламя» [Рашид ад-Дин 1952: 156]. Эти воззрения сохранились вплоть до нашего времени:

Луу падает с небес, сама видела. <...> Загремел гром, мы спешились, спрятались в кустах, пережидаем дождь. Тут как смерч из песка, толщиной с юрту, перевернул землю, так что корни оказались сверху и как будто электрический ток нас окружал. В таких случаях говорят, что упал луу (Отгон, 10.08.2009).

<sup>4</sup> Тамчинская долина – местность в Селенгинском районе Бурятии (на юге от Улан-Удэ), где на берегу Гусиного озера расположен один из старейших буддийских монастырей Забайкалья (Тамчинский или Гусиноозерский дацан, сер. XVIII в.), резиденция главы буддийского духовенства Бурятии.

Записи последних полутора веков демонстрируют определенную вариативность в интерпретации самой техники производства грома и молнии, которые, как это и бывает, рассматриваются традицией как две отдельные сущности (см. Березк. Из Оружие Грома). Соответственно, гром чаще всего определяется как голос (рев, рычание) луу: «дракон производит грозу; гром есть его голос» [Банзаров 1955: 64], «рев Лу – это гром» [Беннигсен 1912: 9]<sup>5</sup>, «гром производит луй<sup>6</sup>. Это – его крик» [Потанин 1883: 141], «гром – когда луу издает звук» (Энхтуяа, 22.08.2007), «гром это звук, издаваемый луу» (Жулхуу, 10.08.2009), «рыкает небесный дракон (*тэнгэрийн луу*)» (Дагвадорж, 27.08.2007), гром у калмыков – это небо подает голос (*теңгэр ду харчана*), а сверкание молнии – высекание огня (*бал цэжлэсэнэ*) [Борджанова 1999: 33]; гроза может быть и следствием или выражением гнева луу («гром – это когда луу сердится», Хандсурэн, 22.08.2007). Частой причиной молнии оказываются движения хвоста дракона<sup>7</sup>: «молнию он производит, быстро свивая и развивая свой хвост» [Банзаров 1955: 64], «луу машет хвостом, и поэтому появляется молния» (Бат-Очир, Дуужий, 23.08.2007). Аналогичные представления фиксируются у тувинцев и алтайцев, испытавших сильное монгольское влияние: «Гром тува-урянкайцы приписывают лу, который сердится и крутит хвостом, отчего происходит гром»; «гром производит Тердынг Улы» (= монг. *тэнгэрийн луу*), «гром производит Улу<sup>8</sup> <...> молния происходит от виляния его хвостом, гром его голос (Тотой, теленгитка)» [Потанин 1883: 140, 142]. Наконец, согласно калмыцким загадкам, гром – это зевок небесного

<sup>5</sup> Ни Беннигсен, ни Потанин в своих записях и пересказах обычно не передают долготы гласных.

<sup>6</sup> Форма *луй*, «дифтонгизирующая» долгое *у* и нигде, кроме этой записи, не зафиксированная, возникает, видимо, в результате ослышки собирателя; ср., впрочем, древнетюрк. *luj*, уйгурск. *luj jili* ‘год дракона’ [Räsänen 1969: 318].

<sup>7</sup> Ср.: молния – хвост радужного змея (пигмеи канго [Судан]) (Березк. 17А. Змея-молния).

<sup>8</sup> Ср. формы *ulu*, *olu* у сойотов и желтых уйгуров [Räsänen 1969: 318].

верблюда, а молния – брошенный аркан: «Кастрированный верблюд зевнул, конец аркана блеснул» (*Атн темэн аңһс-аңһс гижэ, арһмэжигн үзүһ гилвс-гилвс гихэд*) [Борджанова 1999: 32–33]; к фигуре «небесного верблюда» мы еще вернемся.

В отличие от этих примеров, где громовержец, по-видимому, является одной персоной (во всяком случае множественное число здесь никак не маркировано – ни грамматически, ни контекстно), существуют записи (в нашем случае дархатские), согласно которым гром возникает вследствие борьбы или столкновения драконов<sup>9</sup>: «луу сражаются между собой» (Хандсурэн, 22.08.2007), «раньше говорили, что два дракона между собой сражаются... иногда говорят, что драконы сталкиваются <...> дерутся – гром, а когда перестают – радуга», или, по другой (редкой) версии, «на небе живут обезьяны (*бич*), и они сталкиваются между собой» (Дуужий, 23.08.2007).

Единственным кандидатом на роль «небесных обезьян» является созвездие Плеяды [Мичид – от монг. *мич(ин)* / *бич(ин)* ‘обезьяна’, множ. ч. – *мичид*], с которым связаны представления о погодных катаклизмах (его перемещения с земли на небо и по небосводу вызывают невыносимый холод или жару). Поскольку же рисунок этих перемещений полностью совпадает с «обновленным» пониманием природных явлений («Гром происходит из-за того, что сначала жарко, а потом холодно» – Дуужий, 23.08.2007), механизм замещения «драконов» «обезьянами» становится вполне понятен. В калмыцкой загадке гроза изображается как битва двух богатырей – Тели и Вели [Борджанова 1999: 33].

<sup>9</sup> Мотив, характерный для американских индейцев: во время грозы Громы (Эне) сражаются друг с другом (михе [Мезоамерика]); предки сражаются друг с другом, используя стрелы-молнии как Громовое оружие (навахо); Туминкар сражается с великаном по имени Баукур; оружие Туминкара – громы и молнии (вапишана [Гвиана]) (Березк. Из. Оружие Грома). Представление о том, что гром и молния происходят от борьбы змеев, существует также, например, у южных славян, особенно болгар, македонцев и сербов [Толстой 1995а: 558], что, возможно, связано с тюркским компонентом на Балканах.

Существует примечательная диспропорция между количеством гроз и наличием на небе драконов – производителей грозы. Об этой странной закономерности нам в экспедициях говорили неоднократно, и обычно комментировалась она совершенно одинаково:

В астрологии (*зурхай*) есть такие года – с драконом и без. Местные люди [дариганга] молнии, гром, зарницы называют *гялбаа* ('сверкание'). Про некоторые годы говорят, что это годы с драконом. В год с малым числом драконов много бывает грома. В годы со многими драконами грома бывает мало. Если много драконов, то они надеются друг на друга и мало кричат. Вот как говорили (Моонон, 10.08.2008).

Да, так говорят, когда гремит гром, мол, драконы столкнулись. Если драконов много, в тот год гром гремит редко. Если мало, тогда гремит часто. Так считают. Почему? Потому что если драконов много, то каждый из них надеется на другого – тот, мол, закричит, поэтому гром гремит редко. А если всего один-два дракона, то надеяться не на кого, поэтому кричат часто, и гром гремит часто. Так говорили старики (Шагдарсурэн, 03.08.2008).

Есть такая легенда. Мол, если драконов мало, они думают – на кого надеяться? – и кричат сами (Батсух, 03.08.2008).

Источник этого неординарного поверья – китайская поговорка: «Драконов (лун) много – небо сухое, невесток много – [никто] еду не готовит» (*Лун до тянь хань / Сифуру до бу чжу фань*). Легко предположить, что первая часть поговорки смоделирована по второй – как своего рода «космический параллелизм»<sup>10</sup>. Монголы заимствовали, однако, только первую часть, сделав из

<sup>10</sup> Возможность именно такого способа сложения данного паремиологического текста мне подтвердил Б.А. Рифтин, который и сообщил мне эту поговорку.

«космического параллелизма» мифологическое представление, но сохранив общую логику провербиального параллелизма.

Особый случай – гром как грохот от передвижения обитателей Верхнего мира по небесному своду: «Гром производят небесные драконы (*тэнгэрийн луу*), когда они двигаются по небу» (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007); этот мотив можно было бы считать модификацией мотива *б о р ь б а д р а к о н о в*, однако сходные представления известны в разных традициях, что дает нам основания видеть здесь одну из реализаций самостоятельной мифологической темы<sup>11</sup>.

Наконец, комбинированным следует признать образ *г р о м о в е р ж ц а в е р х о м н а д р а к о н е* (изредка – на другом существе): дракон «кричит, когда на него садится Тенгир-бурхын <...> и едет», «гром происходит оттого, что Тенгри ездит на *лу* (драконе); когда Тэнгри потянет бурундук (повод), *лу* сердится и кричит» [Потанин 1883: 141, 138–139] (кстати, в обоих случаях речь идет не только о голосе дракона, но и о его движении по небу). Обратим внимание, что примеры – не собственно монгольские (халхаские), один из них бурятский (тункинский), а другой – ойратский (дербетский). Это позволяет нам рассматривать данные случаи в качестве промежуточных, совмещающих оба типа (небесный бог-громовержец; дракон-громовержец); в третьем примере (видимо, северохалхаском) распорядителями погоды, в том числе грозы, являются, напротив, земные духи-хозяева, именуемые дэбджитами (*дэлхий дэбджит* [Владимирцов 2005: 380] ‘земные благоподатели’; от буддийского эпитета *bde byed* тибетск. ‘благоподатель’). Впрочем, функция громовержца здесь не выделена и присутствует в общем «метеорологическом пакете».

<sup>11</sup> Ср.: бег коня Ича по небу вызывает гром (северные селькупы); когда человек, ставший Громом, двигается, раздается гром (помо [Калифорния]) (Березк. Из. Оружие Грома). Вспомним также славянское объяснение грома как звука от колесницы Ильи Пророка [Толстой 1995а: 558].

Как было сказано, подвержным животным громовержца может оказаться и другое существо:

Некоторые говорят, что лу <...> это небесный верблюд, тэнгриин-теме [*тэнгэрийн тэмээ*], при котором три человека: один сидит между кочками [т. е. горбами] и бьет в хэнгрик [*хэнгэрэг*], бубен; от этого происходит гром; другой помахивает в воздухе белым лоскутом, на котором написана тангутская молитва (такие лоскуты вешаются на деревья и называются цаган-шухур [*цагаан шүхэр* 'белый зонтик']); от этого происходит молния; третий потягивает за повод; из рта верблюда течет вода: это – дождь [Потанин 1883: 139].

Данный рассказ представляет собой следующую ступень детализации и модернизации мифологического мотива – центральному персонажу придается целая артель «узких специалистов», производящих (по отдельности) гром, молнию и дождь, в результате чего сам он лишается практически всех своих основных функций. Надо добавить, что приведенный текст, который был записан от грамотного халхаского ламы на северо-западе страны (хошун Лу-гуна), вероятно, отражает какую-то местную традицию – ойратскую или дархатскую, но опять-таки не халхаскую. Это подтверждается и тем, что связь грозы с верблюдом характерна именно для западной части региона: «лу сердится и кричит, как верблюд кричит в подобном случае» (у дербетов); «у Тэнгрэ-Буркана есть Каджир-Буура (то есть верблюд-жеребец Каджир); его коренной зуб (*азу тыжи*) [клык?] есть молния» (алтайское поверье) [Потанин 1883: 138, 141]. «Небесный верблюд» в качестве громовержца известен, как уже упоминалось, в мифологии калмыков [Акишев 1984: 69–76; Бакаева 1999: 102–106; Борджанова 1999: 32–33] и других ойратских народов. Вспомним, впрочем, одну гобийскую запись, также не исключаящую отмеченную связь: «Луу падает с небес, сама видела. Мы и скали в двоём потеряв -

шегося верблюда. Загремел гром <...> В таких случаях говорят, что упал луу» (Отгон, 10.08.2009).

Есть мнение: если громовержец, промахнувшись, упадет на землю, он может принять любой вид, в том числе человеческий (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007). Однако по самым распространенным поверьям, в таком случае он превращается в верблюжонка<sup>12</sup>, что к тому же увязывается с трудными родами верблюдницы: «Падающий луу превращается в мокрого верблюжонка. Верблюдница долго мучается при родах. Говорили: если луу упадет на землю, то верблюдница перестанет мучиться при родах» (Баточир, Дуужий, 23.08.2007); обе записи – дархатские. Получается так, что верблюдница рождает гром<sup>13</sup>; ср. также рассказ еще из одного гобийского интервью:

У меня была бесплодная кобыла. И вот просыпаюсь, вижу плаценту, а жеребенка нет. Лошадь лежит, видимо, таскала за собой послед. Пошла по следу, нашла мокрое место. Если бы там родился жеребенок, были бы его сле-

<sup>12</sup> Мотив отнюдь не единичный, в разных мифологических традициях оказавшийся на земле Гром (~ дух грозы) становится не просто маленьким, а именно «младенческим» существом, обычно ребенком: во время грозы перед крестьянином на поле падает мальчик; крестьянин соглашается не убивать его мотыгой, а помочь подняться назад (Япония); ребенок-Гром (~ мальчик-Молния, мальчик-Облако) застревает в дереве, человек способствует его возвращению на небо (индейцы Мезоамерики [текистлатеки, сапотеки, чинантеки, соке] и Чако [Нью-Мексико]); только раз (у матако) встретился случай, когда упавший Гром оказывается похож на ягненка (Березк. I4A. Гром в беде: падает на землю).

<sup>13</sup> Ср. мотив Гром боится рожениц в китайской традиции: Гром падает на крышу дома роженицы и не может подняться; попадает в комнату роженицы и, испачкавшись, не может взлететь на небо (Березк. I4A. Гром в беде: падает на землю). Последний пример (из новеллы Юань Мэя) объясняет причину этого «страха» как боязнь «осквернения» [Юань Мэй 1977: 208–209, № 195]. Об опасности, исходящей от женской «нечистоты», см. в работе А.С. Архиповой [Архипова 2016: 49–64].

ды. Но их не было, и я подумала, что, наверное, это был луу, который улетел. Накануне был гром, наверное, это он. Наверное, луу небольшой, раз помещается в брюхе лошади (Отгон, 10.08.2009).

Согласно фольклорным нарративам, громовержец, упавший на землю, оказывается совершенно беспомощным и попадает в полную зависимость от человека<sup>14</sup>, который волен либо просто помочь ему подняться на небо, либо потребовать за это какой-нибудь награды, либо даже наказать духа за преследование. Так происходит, например, в калмыцкой сказке «Сын Аралтана» [Илишкин, Очиров 1962: 189] или в предании о Мазан Баторе, включающем аналогичный эпизод, причем племенное подразделение меркитов (у донских калмыков), идентифицирующее себя с данным персонажем, использует это обстоятельство в разговоре, произносимом при грозе: «Джахо! Джахо! Мы – желтые меркиты! Наш нойон – Мазан Баатр» (*Жахо! Жахо! Биди – шар меркт! Нойн мини Мазн баатр*) [Борджанова 1999: 35–36]; ср. семантически прозрачный вариант в приведенном выше тексте: *жахан-жахан холабур...* ('Чуть-чуть подальше...').

Итак, можно с большой степенью уверенности предположить, что разнообразные персонификации громовержца вторичны по отношению к представлениям о грозе как о естественной функции Неба / небесного бога – едва ли не одной из основных его функций; это характерно для целого ряда мифологических традиций Старого и Нового Света – индоевропейских, финно-угорских и др. (Индра, Зевс, Юпитер, Тор, Перун, Укко, Хевизо, Оваси-оса и т.д.) [Мелетинский 1991: 662]. В наибольшей степени

<sup>14</sup> Мотив Гром в беде: падает на землю (Березк. I4A) встречается в южном Китае (Гуанси, Гуанджоу), у болгар (после бури на поле из тучи упал змей, человек долгое время носил ему молоко и еду), а также у индейцев Мезоамерики (соке) и Аргентины (тоба): озеро высохло и змея-радуга (ипостась громовержца) оказалась на суше; человек отнес ее в реку, за что ему был обещан обильный улов рыбы.

данное представление сохранялось у западных бурят, у которых вообще удержались наиболее архаические формы монгольской мифологии. Напомню: цитируя соответствующее бурятское (тункинское) поверье, Г.Н. Потанин называет гром «Тенгир-бурхыном» (*тэнгэри бурхан*), т. е. «небесным богом», прямо отождествляя одно с другим [Потанин 1883: 141]; та же логика, очевидно, лежит и в основе «ошибки И.Д. Черского», который, по мнению М.Н. Хангалова, «самое имя грома смешал с небом и полагал, что *тэнгэри* значит гром, а не небо» [Агапитов, Хангалов 1958: 300] – на самом деле здесь, вероятно, имеет место не ошибка, а синкретическое отождествление в самой традиции производителя и производимого (ср. русск. *Перун* как имя бога грома и молнии и как название молнии, а также громовой стрелы [Даль 1990: 103]).

Следует подчеркнуть: рассмотренные модификации центрального образа и разнообразные версии связанных с ним мотивов, как правило, не являются спонтанными, о чем свидетельствует их включенность в круг широких фольклорно-мифологических параллелей (гром как перемещение богов / духов по небосводу; столкновение / борьба драконов; беспомощность упавшего на землю громовержца и др.). Наличие этих параллелей может способствовать установлению источников у указанных мифологических новаций, хотя отдельные позиции остаются непроясненными (например, вопрос о верблюде как громовержце, встречающемся практически исключительно у монголов, причем преимущественно у западных).

Это, однако, не относится к дракону (*луу*), происхождение и история которого вполне могут быть реконструированы – с опорой на языковые данные.

## 2. История монгольского дракона

Монгольское слово *луу* / *луу* ('дракон') является заимствованием из уйгурского и встречается в письменных текстах (в том числе переводных буддийских) уже XIII–XIV вв., т. е. в эпоху особенно сильного

уйгурского влияния на монгольскую книжность [Кара 1981: 55]. В тюркские языки оно, видимо, приходит из китайского [Cleaves 1952: 85] – из какого-то северо-западного диалекта первого тысячелетия, в котором *lung* произносилось без конечного *-ng*, по предположению Дж. Клосона [Clauson 1972: 763] (лингвистические обоснования этого допущения не вполне понятны). Согласно другой гипотезе, источником монгольского *луу* является тибетское *лу* (*klu*) [Румянцев 1955: 266, прим. 67], обозначающее водных и метеорологических духов-хозяев («те, кто плавают в воде и ползают по земле»<sup>15</sup>).

Вообще, у китайских лун и тибетских лу довольно много функционально-семантических совпадений: связь с земными водами (Мот. В11.7.1, В11.7.1.1, В11.7.2), распоряжение погодой (Мот. В11.7), змееподобие (Мот. В11.2.1.1) и множественный зооморфизм (у дракона «голова как у верблюда, рога как у оленя, глаза как у зайца, уши как у коровы, шея как у змеи, живот как у морского зверя *шэнь*, чешуя как у карпа, когти как у ястреба, лапа как у тигра», голова коня и хвост змеи<sup>16</sup>, он может превращаться в коня и быка (ср. Мот. В11.1.2), он – прародитель всех зверей и птиц; тибетские лу в свою очередь бывают с лошадиными и бычьими мордами, с головами гусей, мышей и ящериц), а также цветовые характеристики (китайские драконы известны пяти цветов: желтые, зеленые, красные, белые, черные, что почти полностью соответствует пяти видам тибетских лу: белые, желтые, красные, голубые, черные) [Рифтин 1988: 77–78; Огнева 1988: 74; Smith 1919: 1, 78, 82, 90; Werner 1922: 208]<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Классификация, являющаяся следствием перенесения на луу характеристики нагов (санскр. *nāga*) буддийской мифологии [Гринцер, Мьяль, Чеснов 1988: 195–196].

<sup>16</sup> При этом столь «многосоставный» облик дракона [Werner 1922: 208] является специфически китайским и не имеет убедительных аналогов за пределами данной традиции (Мот. В11.2.1).

<sup>17</sup> Интересно, что драконы-вешапи грузинской мифологии также различаются по цветовым характеристикам, почти совпадающим с вышеприведенными: белые, красные и черные (наиболее сильные) [Чиковани 1987: 235].

Расхождения касаются ярко выраженной хтонической природы тибетских лун, наличия у них функций, неблагоприятных по отношению к человеку, – и, напротив, устойчивой ассоциации китайского лун с небом, с мужским началом (предания о рождении мифических первопредков и государей от связи женщины с драконом) и с набором «положительных» значений, в том числе с символикой императорской власти.

Подобная общность представлений (архаичность которых, похоже, более устойчива в тибетской традиции) может относиться к достаточно отдаленному прошлому, тем более что на основе древнейшего упоминания дракона лун (в надписях на гадательных костях XIV–XI вв. до н. э.) устанавливается его связь с названиями прототибетских племен цян [Рифтин 1988: 78]. Что же касается ассоциации дракона с землей, то она прослеживается еще по «Книге перемен» («Ицзин», VIII–VII вв. до н. э.), а хтонические признаки дракона рудиментарно удерживаются в представлении о его зимней спячке (~ вообще обитании) под землей (Mot. B11.3.3) и в преданиях, согласно которым лун живут в колодцах, стергут клады и знают расположение «земных жил»; «небесная» же локализации появляется позднее [Рифтин 1988: 78].

Указанному сближению препятствует то обстоятельство, что лингвистически китайский и тибетский термины неродственны, слово лун (*lung, lóng*) восходит к древнекитайскому *ron*, а прото-сино-тибетская форма восстанавливается как *\*rōŋ / \*rōk* (-й-), соответствующая в тибетском не слову *klu*, а слову *ābrug* (*'brug*) [Peiros, Starostin 1996], которое как раз обозначает дракона, производящего грозу и расцениваемого как источник грома. Этот образ, впрочем, вполне может оказаться не автохтонным, у разных тибето-бирманских народов в этом качестве вообще чаще фигурируют другие существа<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Свинья, а также лошадь, собака, корова, коза (у лепча сев.-вост. Индии); персонификация грозы – животное вроде свиньи с крыльями летучей мыши; гром – его голос, молнии происходят от взмахов крыльев

Вернемся к истории уйгурского и монгольского *луу / luu*. Едва ли не первая его тюркская фиксация обнаруживается в рунической надписи на Онгинском памятнике (кон. VII в.), содержащей выражение *lü julka* [Малов 1959: 9, 11; ДТС: 334] или *lüj julka* [Clauson 1972: 763; Räsänen 1969: 318] ‘в год дракона’ (обращает на себя внимание форма с передним *ü*, в последующих традициях не встречающаяся). Далее слово *luu* неоднократно используется в уйгурских текстах разного содержания – прежде всего в составе того же словосочетания «год дракона» (*луу јил*) [Radloff 1928: 215, 257 (фрагменты разных уйгурских текстов XII–XIV вв.)], т. е. пятый год 12-летнего календарного цикла [Самойлович 1927: 147–162], например: «в год дракона, во второй месяц, на двадцать пятый [день]» (*луу јил екinti aj beš otuzqa*) [Radloff 1928: 10]. Кроме того, по крайней мере с X в. драконы упоминаются как определенная категория мифологических существ; употребляется слово *luu* и как эквивалент санскр. *nāga* (‘змея’): «Внутри же семирядного рва лежат все виды ядовитых драконов и змей» (*jemä jeti qat qaram içintä alqu ayuluy luular julanlar jatur*)<sup>19</sup>; «десять великих царей-драконов» (*on uluy luu qanlari*) [Радлов, Малов 1913–1917; Radloff 1930; ДТС: 334]; «если бы мы стали заклинателями змей и колдунами» (*lü üntürgüci jadçı boltumuz ęrsär*)<sup>20</sup>.

Именно в составе сочетания «год дракона» (*луу јил*) слово *luu* попадает в монгольскую письменность, что не оставляет сомнения в его происхождении – уйгурском, но никак не тибетском; тем самым проблема этимологии данной формы выносится за пределы монголоведения – она является чисто тюркологической. Видимо, самое раннее упоминание этого сочетания в известных нам мон-

---

(у каренов Бирмы), дракон же в этом качестве присутствует лишь в рамках буддийской традиции. Представление о свинье как о животном, ассоциированном с громом или прямо воплощающим его, встречаются также в южном Китае и у индейцев Аргентины [Берез. Ё. Гром – животное].

<sup>19</sup> Уйгурская версия истории о царевичах Кальянмакаре и Папамкаре [Pelliot 1914: 225–272; Clauson 1972: 763].

<sup>20</sup> Буддийский текст о покаянии в грехах [Clauson 1972: 763; Bang, Gabbain 1930: 432–450].

гольских текстах – эдикт Хубилая 1268 г. (*jrġg manu luu jil qabur-un terigü:n sarayı:n qorin tabun-a Köke agu:la-da büküü-dur bičibej* ‘писано наше повеление на Синей горе в год Дракона, 25-го [дня] первого весеннего месяца’) и так далее, в надписях и документах следующих веков [Tumurtoġoo, Сесеġdari 2006: 13–14, 23–26 sq.].

В значении «дракон как сверхъестественное существо» слово *luu*, согласно монгольским версиям буддийских сочинений XIV–XV вв., входит в перечни категорий существ, населяющих обитаемый мир: «небесные боги, асуры, драконы, гандхарвы» (*tnġri, asuri, luu, gandarvi*), «лев, слон, дракон» (*arslan jaġa:n luu*), «небесные драконы и земные [духи-]хозяева» (*tnġri luus yaġarun eġen*), «могущественные небесные государи драконов» (*erketen tnġris luus-un qad*), «небесные верховные государи драконов» (*tnġris-ün deġedüs luusun qad*) [Tumurtoġoo, Сесеġdari 2006: 116–148 («Двенадцать деяний Будды»), 224 («Бодхичарьяаватара» [«Путь восхождения к свету»] Чойджи Одзера и комментарии к нему), 227–240 («Субхашитаратнанидхи» [«Сокровищница благих речений»] Сакья-пандиты Гунга Джалцана)].

Эти образы буддийского макрокосма используются, например, при описании героя книжноэпической Гесериады (нач. XVIII в.). В предсказании волхвов о будущем пришествии Гесера в мир он характеризуется как будущий владыка вышних небожителей (*deġer-e tnġri-ner-i*), драконовых царей (*luus-un qad-i*), фей десяти стран света (*arban jüg-ün dakinis-i*), т. е. всего этого мира (*ene čambutiüb-i*), а его облик описывается следующим образом: «Верхняя часть тела его Будда десяти стран света (*arban jüg-ün burqan*) исполнена, средняя часть тела его четырех великих небожителей (*dörben yeke tnġri-ner*) исполнена, нижняя часть тела его четырех великих драконовых царей (*dörben yeke luus-un qad*) исполнена» [Arban jüg-ün eġen...: 7–8]; «тело, исполненное [признаков] восьми царей драконов» упоминается и в призываниях, обращенных к Гесеру как к могучему охранительному духу [Rintchen 1958: 18–24].

Как следует из космографических текстов северного буддизма [Ковалевский 1837: 13–14], эти «цари драконов» (санскр. Нагараджа) обитают в области «четырех махарадж» на западном

склоне горы Сумеру в местности Марога (~ Мороба, Мадой), которая находится на север от горы Гандеша (Гималаи?) и на юг от горы Благовонной [Ковалевский 1837: 106–107]; там на море Мапама (~ Мапанг-далай, Анудат, Анудата) произрастает дерево Джанбудаши – его плоды служат пищей царю драконов, превращенному в рыбу [Ковалевский 1837: 120], а между золотых гор, возникших из «средних волн» первобытного океана, находятся места забав и развлечений царей драконов – семь морей, известных под именем Увеселительных (*čenggeldükii dalai*) [Ковалевский 1837: 91–97]; «драконы обитают, главным образом, в семи великих морях, окружающих вселенную, и находятся под управлением своих ханов» [Позднеев 1887: 317]. В любом случае «царство драконов» соотносится с самым нижним ярусом горнего мира.

С точки зрения «мифологической аксиологии», драконы, согласно подобным описаниям, принадлежат к области сугубо «положительных» значений (так, цари драконов выступают в союзе в тэнгриями против асуриев [Ковалевский 1837: 71], т. е. на стороне сил добра против демонических полчищ). Тем не менее, «драконов (нага), скрывающихся в черных и темных местах» подстрекают «к нападкам и противоборству» демоны-искусители шимнусы [Ковалевский 1837: 62] – вспомним «ядовитых драконов», лежащих «внутри семирядного рва», из уйгурского текста (ср. также огненный ров и поганое болото с червями с разных сторон «горячего ада» ламаистской мифологии [Ковалевский 1837: 138]). Подобная двойственность отражает, по-видимому, амбивалентность мифологического образа нагов (которые также могут быть переведены на монгольский как *луу*) – с одной стороны, хтонических персонажей с ядовитым дыханием и смертельным взглядом, а с другой – слушателей проповеди Будды, хранителей открывшейся им истины и сутры «Праджняпарамита», которая впоследствии, когда люди созрели до ее понимания, была добыта у них Нагарджуной [Bloss 1973: 36–53; Гринцер, Мьяль, Чеснов 1988: 195–196]<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Нагарджуна – индийский философ (II–III вв.), чрезвычайно почитаемый в северном буддизме, одна из центральных фигур махаяны.

Итак, слово *луу* попадает в монгольскую книжную словесность примерно в том же семантическом амплуа, что и в уйгурских текстах. Акцентируется локализация драконов на небе – не только в определении «небесные», но и в прямом противопоставлении «земле» («небесные драконы и земные [духи-]хозяева»), их «царственность» (*luus-un qad* ‘государи драконов’) и множественность – обратим внимание, что при этом используется «артикулированная» форма множественного числа (*luus*), которой, как мы убедимся, предстоит большое «мифологическое будущее». Однако ни в одном из этих тюркских и монгольских фрагментов дракон *луу* не представлен в качестве громовержца, тогда как, напомним, само это поверье у монголов существует по крайней мере с XIV в. (свидетельство Рашид ад-Дина).

Какие выводы следуют из вышеизложенного?

Если древнейшим для монгольских народов можно считать представление о грозе как об одном из основных проявлений неба / небесного (верховного) бога, то далее функция громовержца в различных фольклорных диалектах передается «специализированным» богам, а гроза оказывается метанием «громовых стрел», либо (реже) связывается с темой кузнечества. Наделение серпентоморфного дракона *луу* функциями производителя грозы (едва ли столь уж позднее [Румянцев 1955: 266, прим. 69], учитывая свидетельство персидского историографа) радикально меняет «мифологическую концепцию» грозы, которая теперь скорее соответствует отождествлению молний со змеями<sup>22</sup>, а не с оружием змеборца, как это чаще бывает в мифологических традициях (Березк. I3. Оружие Грома).

<sup>22</sup> Мот. А1141.1. Молния как огненная змея; Березк. I7А. Змея-молния. Ср. южномонгольское (ордосское) поверье о «змеях – белых стрелах» (*чаган сумун могай*). Рассказывается, что «такая змея бросается в воздух; попав в идущую мимо корову, она прошибает ей бок и входит в ее нутро» [Потанин 1893: 350]; это в свою очередь согласуется с мотивом «основного мифа» корова как мишень громовержца – поскольку она оказывается укрытием для его демонического противника [Иванов, Топоров 1974: 75 сл.].

Однако сам термин *луу* является чисто книжным заимствованием, обслуживающим, во-первых, прагматику календарных счислений («год дракона») и, во-вторых, терминологию описаний буддийского макрокосма – преимущественно в переводных текстах: «царство драконов», «царь драконов», причем ничто не свидетельствует о его функции громовержца (присутствующей, напомню, у китайского лун). Выражение же «голос дракона» (*luu-yin dayun*) для описания грома появляется, видимо, в результате преобразования исходного монгольского «голос неба» (*тэнгэрийн дуу / tngri-yin dayun*), хотя, с другой стороны, оно полностью соответствует и тибетскому словосочетанию (с тем же значением) *'brug sgra* [Ковалевский 1849: 1965], которое Ринчен Номтоев в своем тибетско-монгольском словаре истолковывает через монг. *ayungγ-a-yin dayun* («звук грозы»); это подтверждается и другими источниками XIX в. [Sumatiratna 1959; Яхонтова 2010: 297]. Значение «гром» у тибет. *'brug* («дракон») [Бир 2011: 43] дает основание увидеть второе значение «гром» также и у монгольского *луу* [Яхонтова 2010: 297] – исходя из соответствия монг. *luu-yin dayun* и тибет. *'brug sgra* (вспомним о возможном значении «гром» у монг. *тэнгэр / tngri*, бурят. *тэнгэри*).

Все эти данные (сообщение Рашид ад-Дина, языковые формы) позволяют предположить, что формирование образа луу как духа грозы происходило исключительно в рамках устной культуры, развиваясь параллельно с буддийской книжностью, хотя и не вполне независимо от нее – прежде всего в связи с размещением в Верхнем мире «царства драконов». На небесной локализации луу настаивает и поздняя народно-религиозная традиция (иногда даже прямо причисляющая его к небесным богам – Луу-тэнгри [Банзаров 1955: 63]): «Драконы живут на небе. <...> Люди говорят, что они – небесные создания...» (Нарангарвуу, 21.8.2006); «это небесный хозяин (*тэнгрийн огторгуйн эзэн*)» (Пурэвжав, 23.08.2007).

Трудно установить, в какой момент этому «буддийскому» луу передается (возвращается?) функция громовержца, однако заслуживает внимания то обстоятельство, что в перечне «царей драконов» (комментарий к сочинению Гуши Цорджи «Чихула

хэрэглэгчи»<sup>23</sup>) уже присутствует некий Царь драконов по имени Громогласный [букв. Великий голос] (*yeke dayun neretü luus qayan*) [Позднеев 1896: 317] – вспомним о «гремящем» («великом», «громком», «громовом») голосе небесного бога, верховного божества в шаманских призываниях [Поппе 1932: 156–159].

Происходит это, видимо, через вторичное функционально-семантическое сближение монгольского луу с китайским лун<sup>24</sup> – их отождествление в монгольской мифологии совершенно очевидно для наблюдателей XIX–XXI вв. Поскольку существует стойкое представление о том, что дракон иногда показывается людям («нисходит на землю или держится в воздухе так близко, что человек может увидеть его» [Банзаров 1955: 64]; «луу показывается тем, у кого удача (*хийморь*)», Дамдинсурэн, 15.06.2009), уместен вопрос о его внешнем облике, каковой полностью воспроизводит китайскую иконографию, в том числе эмблематическую («монголы представляли себе дракона таким же, только изменили его качества, потому что они не придавали ему никакого символического значения» [Банзаров 1955: 64]; «Бывает много изображений, в том числе китайских рисунков, луу – животное с длинным телом и с лапами», Жулхуу, 10.08.2009):

Дракон сей в чешуйчатых породах принимается за царя,  
имеет рога оленя, уши вола, голову верблюда, глаза его  
круглы, в плечах подобен змею, покрыт рыбьей чешуей,

<sup>23</sup> «Шастра, заключающая в себе все действительно необходимое» (*ᠰᠢᠭᠤᠯᠠᠰᠤᠰᠢᠷᠠᠨᠠᠨᠢᠭᠡᠭᠡᠯᠡᠭᠡᠳᠡᠲᠦᠨᠠᠨᠢᠭᠡᠰᠢᠷᠢ*, XVI в.) – выборочный перевод тибетского сочинения «Шейджа рабсал», вероятно принадлежащего перу Пакба-ламы (XIII в.), просветителя и религиозного деятеля при дворе императора Хубилая. Этот текст, в свою очередь, содержит изложение трактата буддийского философа Васубандху «Абхидхармакоша» (V в.), до того времени в Центральной Азии передававшегося лишь изустно и записанного для принца Чингима [Ковалевский 1837: 13; Пучковский 1941: 261–264; Heissig 1959: 26–34].

<sup>24</sup> Скорее всего, в XVII в., после завоевания Монголии цинским Китаем и интенсификации китайско-монгольских культурных контактов.

лапы тигра, а когти ястреба, передом силен, а задом изменяет [Ковалевский 2008: 200].

Луу, по верованию буддистов, «имеют на голове своей олени рога, коровьи уши и круглые глаза; самая голова их имеет форму верблюжьей; шея вроде змеиной, кожа на брюхе похожа на рыбью чешую; вершина спинного хребта у затылка и по форме и по внешнему покрову подобна тигровой; когти во всем, за исключением своей величины, похожи на ласточкины; передняя часть тела драконов выше, а задняя ниже и к хвосту делается тоньше [Позднеев 1896: 317].

Дракон, герб китайской империи, почитается символом императорской власти, мудрости и силы, а иногда и мужской силы природы (ян). Это баснословное животное обитает, по мнению китайцев, то в воздухе, то в воде; он покрыт чешуей, как рыба, и одарен крыльями, как птица; но всем телом он походит, по изображениям китайцев, на крокодила [Банзаров 1955: 64].

Характерно, что ровно по той же модели дается описание верблюда, что в свою очередь еще больше сближает его с драконом:

Верблюд соединяет в себе двенадцать статей животных, входящих в двенадцатиричный цикл. По форме шеи он дракон, по хвосту – змея, по хребту – лошадь, по руну – овца, по брови (комускю) – обезьяна, по челке (сангма) – петух, по колену – собака, по копыту – свинья, по уху – мышь, по брюху – корова, по глазам – тигр, по губе – заяц (кукунорская олетка из хошуна Чинхай-вана) [Потанин 1893: 355].

Особо подчеркивается изменчивость дракона (уже не имеющая отношения к геральдике), изобразительным выражением которой, возможно, и является «сложносоставной» характер его облика: «...знает время являться, скрываться, великим показаться и малым притвориться, показывать величие или сми-

рение, может растягиваться, сжиматься. Виды изменений его неограниченны» [Ковалевский 2008: 200]. «Драконы могут делаться невидимыми и произвольно менять величину своего тела: могут представиться и большими, и маленькими, и длинными, и короткими; вообще в своих изменениях и превращениях они очень непостоянны» [Позднеев 1896: 317].

Соответственно, в народных традициях «луу показывает разным людям по-разному» (Дамдинсурэн, 15.06.08), может представиться смерчем (Хандсурэн, 22.08.2007) или облаком особой формы: «Когда тоненькое облако висит на небе, говорят, что это свешивается хвост дракона. Я слышала, как люди в прошлом году говорили, что дракон свешивается»; вообще «их рисуют по-разному» (Нарангарвуу, 21.8.2006); вспомним песчаный вихрь на земле или верблюжонка как ипостась упавшего на землю луу. Китайский источник, вероятно, имеют и «два камня эрдене [эрдэни], которыми он [дракон] производит грозу; один во рту, другой в руке» [Потанин 1883: 141]; в этом бурятском (тункинском) поверье, очевидно, соединились чудесная жемчужина с головы китайского лун, с одной стороны, и магический камень джад, вызывающий дождь [Потанин 1893: 352; Molnár, Zieme 1994], с другой.

То же происхождение обнаруживается у представления о сезонной циркуляции и зимней спячке луу (которые «засыпают осенью, когда прекращаются дожди» (Отгон, 10.08.2009); «зимой все лусы, или драконы, спят» [Позднеев 1896: 404; Мот. В11.3.3]); оно входит в более широкий круг поверий об уходе на зимовье (под землю, под воду) рептилий (прежде всего змей) и амфибий, расцениваемых как метеорологические духи, с чем увязывается сезонное прекращение гроз и дождей. Рассказывается, что луу могут зимовать в самых разных местах:

– на высоких горах («если на скалах этих гор намерзает лед, образуя свесившиеся массы, думают, что этот лед образовался от дыхания луу» [Потанин 1883: 139–140 (монголы хошуна Лугуна; теленгиты р. Чуя); Мот. В11.3.2]);

– на земле [Потанин 1883: 140 (урянхайцы)] («еще луу могут спать в маленьких расщелинах, где песок не рыжего цвета, говорят, что там спят луу», Отгон, 10.08.2009);

– в воде («В теплое время года луу живет на небе, осенью, когда перестают лить дожди, в холодное время года впадает в спячку в водоемах», Жулхуу, 10.08.2009);

– в море / озере [Потанин 1883: 141 (тункинские буряты); Мот. В11.3.1; В11.3.1.1] и т.д.

В этом плане диагностическим является представление о зимовке луу в колодцах, точно совпадающее с соответствующим мотивом китайской мифологии и распространенное преимущественно (если не исключительно) в гобийских районах Монголии (поселки Манлай, Ханбогд, Улзийт), т. е. в непосредственной близости к Китаю<sup>25</sup>:

Зимой, когда нет грома, луу спят в колодцах (Отгон, 10.08.2009).

Луу – небесное существо. Впадают в спячку в колодце.

В соседнем сомоне видели их в колодце как что-то пестрое.

Видеть их – к счастью и к дождю (Ноёнхуу, 07.08.2009).

На дне колодцев люди видят как бы расшитый ковер или удивительное существо, это – луу. Если ковер, это, скорее всего, хорошо (Дамдинсурэн, 15.06.08).

Кто такой луу, неизвестно, но известно, что он впадает в спячку в колодце (Дэмбэрэл, 13.08.2009).

В колодце нашли спавшего луу. Нельзя говорить китайцам, в каком колодце спит луу, иначе они придут, бросят туда курительный табак, луу выбирается оттуда, а китайцы его заберут и увезут к себе (Жулхуу, 10.08.2009).

Много рассказов, что в колодцах видели много животных, пятнистых, пестрых. Брат с сестрой видели в колодце луу, что-то пестрое или черное, наверное луу. Если увидел луу в колодце, нужно покрыть колодец белой тканью,

<sup>25</sup> С китайским влиянием связано и представление о том, что «луу может впасть в спячку в матке животного» (Отгон, 10.08.2009).

а когда будет дождь, можно открывать – луу ушел, воду можно пить (Отгон, 10.08.2009).

Или – то же представление, но в рамках скептической позиции:

Говорили, что в сомоне Хулд впал в спячку луу, я не верю, думаю, что семья, которая там кочевала, распустила эти слухи, чтобы отвадить людей – в старину, когда считали, что в колодце спит луу, надо закрыть его белой материей и не пить воду (Дэмбэрэл, 13.08.2009).

Про луу в колодце слышала в детстве. Возможно потому, что тогда их много рыли, там скапливалось масло, которое [разными цветами] переливалось (Сандагсурэн, 07.08.2009).

В 1950-е годы прошел слух, что в одном колодце впал в спячку луу. Сам не увидел, но в колодце была льдинка, от нее были отблески. Второй раз меня послали посмотреть, что там, – там оказались радужные отблески на воде (Жулхуу, 10.08.2009).

Как-то в советское время там разнесся слух, что в местном колодце впали в спячку луу. Приехала комиссия разбираться. Она установила, что там умерли три мелких грызуна, и уже стали разлагаться. Вероятно, кто-то из стариков принял их за луу. Их сфотографировали, показали людям, объяснили все (Нарангэрэл, 06.08.2009).

Другим аспектом темы циркуляция луу между небом и землей является мотив «круговорота воды в природе», нарративное воплощение которого обнаруживается, например, в упоминавшейся калмыцкой сказке: громовержец, постоянно пребывающий в подземном мире (он входит в окружение властелина подземного царства Эрлик-хана), поднимается верхом на черной туче из озера, высыхающего при грозе, и падает на землю белым дрожащим верблюжонком, который, будучи отпущен героем, взлетает вверх белым облачком [Илишкин, Очиров 1962: 189]. Громовержец здесь носит имя

Лун-хан; так же у дербетов северо-западной Монголии зовется дух-хозяин местности вокруг города Улангом [Потанин 1883: 217]. Это – специфически ойратская форма (видимо, *luŋ-qān*)<sup>26</sup>, и если *luŋ* – не закономерная версия того же *lū*<sup>27</sup>, то придется считать его прямым заимствованием из китайского, «в обход» восточномонгольских диалектов, у которых культурно-языковая близость к Китаю гораздо очевиднее, но подобная форма вроде бы не засвидетельствована.

Наконец, многие особенности луу объясняются установившимся в центральноазиатском буддизме прямым соответствием между луу и нагами, отчего, как уже упоминалось, «государь лу» (*луу-хан*, *лун-хан* и т. д.) иногда адекватен буддийскому Нагарадже («царю змей»). Кроме того, на образ луу оказали влияние тибетские представления о водных и метеорологических духах-хозяевах *лу* (орфографически *klu*); в книжной традиции с помощью данного лексического заимствования (именно в транслитерированном написании – *klu*) передается значение «мифологические змеи» (*nāga*) – например, при описании гигантской птицы Гаруды, «пожирающей могучих лу [и?] земных [духов-]хозяев»<sup>28</sup> (*yeke kücütü klu yaǰariyin eǰeni idekü* [Дамдинсурэн 1979: 81, 119]). Что же касается самих китайского и тибетского образов, то поля их семантики чрезвычайно близки – местами до полного неразличения; сближение же с монгольским луу провоцируется как фонетическим созвучием (хотя гласная в тибетской форме, естественно, краткая), так и сходством атрибутов и функций (это, прежде всего, змееподобие и управление погодой).

Тем самым дается новый импульс мифогенезу, который мы обсудим в следующем разделе.

<sup>26</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить за некоторые пояснения проф. Ж. Цолоо (Институт языка и литературы МАН, Улан-Батор).

<sup>27</sup> Где гласная становится краткой в соответствии с калмыцкой фонетикой (ср. монг. *муу*, *залуу* и калм. *му*, *залу*), а *-ŋ* – вторичное, эпентетическое (скажем, по аналогии с *муңхъг*, *аңхън* и пр.).

<sup>28</sup> Птица Гаруда имеет устойчивую репутацию победителя змей, а в буддийской иконографии изображается со змеей в клюве.

### 3. Как небесные драконы становятся земными духами-хозяевами

Ближайшим мифологическим аналогом тибетских лу (*klu*) являются монгольские ландшафтные духи-хозяева, упоминаемые в «Сокровенном сказании» (XIII в.) и в более поздней шаманской традиции (*γaĵar usun-o eĵed qad* ‘государь-владыки земель и вод’ [Козин 1941: 192–193, § 272], *γaĵar usun-u eĵed* ‘владыки земель и вод’ [Bawden 1970: 64; Rintchen 1975: 21], *qan γaĵar usun* ‘государь земля-вода’ [Rintchen 1959: 5, 34, 54, 57]). Сам по себе бином *газар-ус* (‘земля-вода’), причем именно в данном контексте, полностью повторяет тюркское словосочетание *йер-су / jer sub* (‘земля-вода’), обозначающее деифицированную ландшафтную сферу, связанную с горой [Кляшторный 1981: 134; Стеблева 1973: 216], ее духов-хозяев. Что же касается слова *ээн / ээд* (‘владыка, хозяин / хозяева’), то по своей специализированной (а не обыденной) семантике (‘дух-хозяин’) оно прямо (но не этимологически) соответствует тюркскому *эе* (*ээ, ия, ийе, ие, эя, ээзи, иччи*), которым называются локальные духи, *genius loci* «низшей» мифологии [Басилов 1988: 659], т. е. относится к числу «базовых» концептов тюрко-монгольской народно-религиозной традиции.

По-видимому, по мере усложнения общественной организации у древнемонгольских племен, когда свое значение теряет старшинство в роде, уступая место власти военных вождей [Владимирцов 2002: 346, 369 и сл.], исходная форма *ээн / ээд* начинает дублироваться (а затем вытесняться) титулами *хан* (*qan / qad* ‘вождь, властитель; ‘государь’) и *нойон* (*noĵan / noĵad* ‘господин, повелитель; ‘князь’). Они, с одной стороны, вносят в мифологическую картину мира социально-иерархические отношения<sup>29</sup>, а впоследствии – и административные [Неклюдов 2012: 121–133],

<sup>29</sup> Ср.: «у аларских бурят местные духи называются убугут, “старики” <...> Х а т ы в ы ш е у б у г у н о в» [Потанин 1883: 215–216]; ранее автор замечает: «бурятские [аларские] убугуны [‘старцы’], по-видимому соответствуют мелким монгольским сабдыкам» [Там же: 123, 126]). Об аларских «убугунах» см. в работе Г.Д. Санжеева [Sandschejew 1928, 4: 973].

с другой же – дополнительно терминологизируют первоначальное обозначение, «неудобное» в силу широты своего бытового употребления и неизбежно проистекающей отсюда полисемии<sup>30</sup>.

Как явствует из упомянутых «шаманских» контекстов, монгольские духи «земель и вод», подобно тибетским лу, управляют также и погодой, т. е. «небесными водами», не говоря уж о том, что они могут быть активны в целом ряде других, не «метеорологических» проявлений, благодетельных или вредоносных (в зависимости от поведения человека). В сущности, отсюда – только шаг до слияния ландшафтных «хозяев» (*эзэн / эзэд*) с драконами-громовержцами и передачи под их управление земных угодий, что может происходить на основе совпадения функций персонажей (включая тибетских лу). Облегчению данной процедуры должна была способствовать идея циркуляции духов погоды между небом и землей – в режиме их сезонных зимовок в земле (на горах, в водоемах), как и «круговорота воды в природе».

В силу принципиальной множественности земных духов-хозяев весьма востребованной оказывается концепция множественности луу, одним из выражений которой является форма *luus* с ее «артикулированным» множественным числом. Как пишет А.М. Позднеев, этими «духами драконов» (*eĵen luus-un qan tngri*) населено небо в громадном количестве: есть древесные (*modun-u eĵen luus-un qan tngri*), водяные (*usun-u eĵen luus-un qan tngri*), горные (*ayula-yin eĵen luus-un qan tngri*), ветровые духи (*salkin-u eĵen luus-un qan tngri*) [Позднеев 1896: 403–404].

С сохранением до поры до времени «небесной локализации» этих управителей земными территориями (водами, лесами, горами) связан обряд призывания луса, проводимый в рам-

<sup>30</sup> В одной из экспедиций при попытке выяснить, кто является домашним духом (*гэрийн эзэн*) в городской квартире, где нет очага, хозяин которого (*галын эзэн*) обычно осуществляет эту функцию в монгольской юрте, мы получили ответ, что в городе эту роль играет управдом (*байшингийн эрхлэгч?*) [запись по памяти] – собеседник переключился с «мифологического регистра» на «бытовой».

ках культа обо (*овоо / обуу-а*) [Неклюдов 2013: 77–173], – подобные сооружения специально воздвигаются «как местопребывание гениев и драконов земли и воды, которые покровительствуют жителям» [Банзаров 1955: 68–69]. Ежемесячно в разные летние и осенние дни эти духи, по монгольским поверьям, нисходят на землю, а их владыка Белый царь драконов (*Сауан луус-ун ган тнгри*) спускается с неба только по 2-м и 16-м числам каждого летнего месяца [Позднеев 1896: 403–404]. Церемония его встречи в некоторых местах сохранилась до наших дней: «Так делают каждый год, когда звездочет (*зурхайч*) укажет. Такой день называется “день нисхождения луса”» (*луусын буух өдөр*<sup>31</sup>) (Жаргалсайхан, 30–31.07.2009). «Нисхождение луса» (*луусын буух*) и его сезонное чествование имеет ближайшее соответствие в теме нисхождения на землю небесных божеств в бурятском культе обо [Герасимова 1969: 105–144], как и в более общей идее поклонения спустившимся небесным объектам (*буудалам, буумалам*) [Балдаев 1991b]. По словам П. Палласа, буряты в XVIII в. возводили обо «в качестве дома для богов, чтобы дать богам возможность пребывать вблизи от своих подданных и тем самым оберегать их» [Pallas 1801: 214] (речь идет о Забайкалье, у северных бурят данный культ не засвидетельствован). В рамках этой традиции (при общественных молениях, по крайней мере) обо рассматривалось скорее как место для сезонного посещения небесного божества<sup>32</sup>, чем как его постоянное жилище.

Признаками появления дракона были дождь и радуга, истолковываемая как дорога, по которой дух сходит на землю<sup>33</sup> (напомню, что по современным поверьям радуга есть знак прекращения небесной схватки и, следовательно, окончания грозы,

<sup>31</sup> Или *луусын буулттай өдөр* [Davaa-Ochir 2008: 112].

<sup>32</sup> Если лус не спускаются на землю (не прибывают на обрядовую площадку), то это походит на ритуалы, проводимые в пустом доме, где нет хозяев [Davaa-Ochir 2008: 113].

<sup>33</sup> Как и вообще знак богоявления. Ср.: «После смерти дарихэ [Дара-эхэ ‘Матушка-Тара’] возрождаются так же, как гэгены. Место рождения их обозначается явлением радуги» [Потанин 1910: 34].

– Дуужий, 23.08.2007). Само чествование состояло в принесении жертв и чтении молитв: «В настоящий день мы, обращаясь с верою ко всем духам – драконам, возносим хвалы и жертвы. Владыки, обитающие в трех тысячах царств, владыки местностей и драконы...» [Позднеев 1896: 407].

Далее шел перечень этих «местностей» – мифических (Шамбала), сакрализованных (Утайшань) и вполне «светских» (Куку-нор, Амдо, Пекин), составляющих «карту мира» северного буддизма. При этом, судя по описанию А.М. Позднеева, «дух – царь драконов» («Лусун хан тэнгри»), с одной стороны, и «владыка местности» – «гацзарыйн эцзэн» [*газрын эзэн*] еще оставались отчетливо дифференцированными персонажами, им были положены разные, поочередно подносимые жертвы [Позднеев 1896: 404, 406–407]<sup>34</sup>: сначала – «дракону», нисходящему с неба, затем – «владыке местности», видимо, постоянно пребывающему на земле; противопоставление в мифологическом дискурсе «небесных богов» (*тэнгэр бурхан*) и «земных духов» (*газар лус*) иногда отмечается и сегодня (Саруул, 07.08.2008).

Ритуал начинался с поднесения балина Очирвани<sup>35</sup>, квалифицировавшемуся как божество погоды (особенно дождя), как покровитель змей (*нага*) и драконов (лу) [Беннигсен 1912: 8; Grünwedel 1900: 158, 160]. Следует добавить, что «владыкой

<sup>34</sup> «Известно, что каждому бурхану приносится особый балин [ритуальное изделие из теста] и всех их насчитывают до тысячи. Знать особенности каждого балина, а засим еще и толкование, относящееся до значения, причин и смысла этих особенностей, – дело действительно нелегкое» [Позднеев 1896: 159].

<sup>35</sup> Очирвани – монголизированная форма имени бодхисатвы Ваджрапани, одного из трех охранителей Будды (санскр. *Vajrapāṇi*, тибет. *Phyag na rdo rje*), причисляемого к категории «четырёх гневных» (монг. *догшид* [*<* тибет.]; т. е. к одной из форм дхармапалы). Согласно «Сутре золотого блеска» (монг. *Altan gerel sudur*), Ваджрапани – «великий глава якшей», которые в пураической традиции (*Viṣṇu Purāṇa*, IV–V в.) относились к змеям или пресмыкающимся – по видимому, в силу своей хтонической природы.

восьми великих земных лусов» почитается также Нагарджуна, который, согласно легенде, спускался в подводный дворец царя нагов, чтобы взять там сутру «Праджняпарамита». На иконе он изображается с нимбом, увитым восемью змеями; существует композиция<sup>36</sup>, в которой он восседает посреди водоема, окруженный восемью лусами, змееподобными ниже пояса, – красными, желтыми, синими и белыми; сходную структуру имеет изображение бурятских онгонов «водяных ханов»: 9 стоящих в водоеме фигурок (8 + 1 центральная) [Иванов 1957: 110–111]. Примечательно, что имя Нагарджуна, «прочтенное» как Создатель лусов (тибет. *Klu sgrub*, монг. *Луус бүтсэн / luus бүтүген*)<sup>37</sup>, в надписи на иконе становится эпитетом: «Святейший учитель Нага[р]джуна, создатель лусов» (*Nagaĵuna bayši luus бүтүген qutuγti*) [Grünwedel 1900: 30]. Наконец, в калмыцком «Благопожелании при обряде жертвоприношения земле» («Һазр тэклһна йордл») владыкой водяных драконовых царей (*Уси Лу хаани эзн*) оказывается Бурхан Цаган-Авга (*Цаган Авһ бурхн*) [Борджанова 1999: 158], т. е. общемонгольское божество Белый старец, являющийся главой земных духов-хозяев Среднего мира.

Обряд, описанный А.М. Позднесвым, относится к 1870-м гг., то же касается зафиксированных им мифологических представлений, включая еще не завершившееся слияние ландшафтного духа-хозяина (*газрын эзн*) и дракона-лууса, нисходящего с неба для встречи со своими земными подопечными, хотя, как замечает ученый, это уже совсем иной, не буддийский дракон [Позднеев 1896: 403–404]. Далее процесс семантической дивергенции протекает «на лингвистической почве» – путем придания суффиксу мн. числа *-s* словообразовательной функции и сингуляризации слова *luus*, причем одновременно в закрывшемся слог

<sup>36</sup> Например, на этикетке пакетика с ароматическим порошком, предназначенным для воскурения лусам («Лусын утлага» – Улан-Батор, Гандан, 2009).

<sup>37</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить А.Д. Цендину за пояснения, касающиеся этого перевода.

сокращается гласная (*luus > lus*). Это окончательно отделяет небесного дракона луу от луса – духа-хозяина водоемов Среднего мира, что, возможно, поддерживается созвучием *лус – ус* ('вода'; ср.: *ус цалгиж, лус баясав* 'воды вспучились, водяные возликовали'); впрочем, столь четкое разграничение луу и лусов прослеживается не во всех монгольских диалектах.

Далее процесс повторяется – уже с другим суффиксом множественного числа, в результате чего возникают формы *лусууд / лусад*, которые первоначально опять-таки обозначают только 'множество лусов'<sup>38</sup>, но затем сингуляризуются вышеописанным образом, порождая (у бурят, у ордосцев [Черемисов 1973: 288; Mostaert 1937: 703]) еще один мифоним с той же семантикой. На основе род. п. от *лус* (*лусын* 'лусов, лусовый'; *лусын хаан* 'водяной царь') возникают и другие обозначения для тех же или подобных им персонажей (*лусан, лосун, лосон, лосынай* [Потанин 1883: 228–229, 261, 285, 297, 330, 441, 479, 499, 509, 515, 519]); благодаря фонетической близости в то же гнездо втягивается имя *Лубсан / Лувсан* (от тиб. *blo bzang* 'благой разум'), ср. *Уна Лусан / Лосон / Лубсан*, владыка водяных духов-хозяев (*уһан хан, уһан хат*) у западных бурят, аналогичный Усун-хадын эзену, «царю воды», духу-хозяину вод у калмыков [Душан 1976: 62–63].

Насколько можно понять, все эти процессы завершаются к концу XIX столетия, во всяком случае монгольский пантеон богов и духов, описанный А.П. Беннигсенем, уже включает в себя небесных драконов луу и земных духов-хозяев лусов (~ лусутов) как совершенно отдельных персонажей.

Последние характеризуются довольно подробно. Мы узнаем, что «каждое озеро, каждая река, ручеек, ключ и колодец имеют своего лусута»; что обычно лусуты не показываются человеку, «но бывали случаи, что они допускали людей к себе»; впрочем, «если их не видно, это все же не значит, что их нет». Сообщается также, что лусы бывают мужского и женского пола (ср. монг. *лусын дагина* 'дева / фея [из племени] лусов', бурят. *лусут эхенер* 'русалка'),

<sup>38</sup> Это значение удержалось, например, у калмыков [Ramstedt 1935: 253].

подобно людям, они рождаются, женятся, болеют, стареют, умирают. Считалось, что лусы – это духи, принявшие буддизм, однако есть и «черные свирепые» лусы (*докшин хара лусут*) – духи, «не имеющие веры» (докшиты) [Беннигсен 1912: 9]<sup>39</sup>.

На определении *догшин* следует остановиться особо. Оно является производным от слова *догшид*, которое представляет собой монгольское прочтение тибетского выражения *drag gshed* ('гневный палач'), ложноэтимологически понятого как множественное число от исходно не существовавшей формы *догшин* и обозначающего категорию грозных божеств, хранителей буддийского учения (санскр. *dharmapāla*, тибет. *chos skyong*, чойджин), что соответствует разделению буддийских богов («бурханов») на «гневных» и «спокойных». Значение 'свирепый', которое закрепляется у возникшего таким образом монгольского прилагательного *догшин*, позволяет перенести данное определение на воинственных шаманских духов, побеждающих демонов болезни [Heissig 1944: 40–42], а также расширить его семантическое поле, включив туда значение 'дикий', в свою очередь интерпретируемое как 'не имеющий веры', 'не признающий (еще или вообще) буддийское вероучение'. Соответственно, возникают парадоксальные сюжеты об «усмирении», «буддийском обращении» дикого (*догшин*) бурхана Очирвани [Потанин 1883: 226–227] (в истоке – буддийское божество, докшит Ваджрапани).

Разделение лусов на «принявших» и «не принявших» вероучение связано, с одной стороны, с миссионерской деятельностью легендарного тантрического проповедника Падмасамбхавы (VIII в.), который обратил в буддизм местных «языческих» духов Тибета [Davaa-Ochir 2008: 36–37], сделав их защитниками религии (т. е. собственно докшитами), а с другой – с амбивалентностью самих этих локальных «хозяев», от которых исходит постоянная опасность для людского сообщества. Так, тибет-

<sup>39</sup> По калмыцким представлениям, «черные лусы» – это вообще духи природы [Ramstedt 1935: 253].

ские лу не только ведают погодой, но и насылают засуху, проливные дожди, мороз, болезни на людей и животных [Огнева 1988: 74], а монгольские «духи-хозяева – цари драконов» (*ejen luus-un qan tngri*) «суть причина всех несчастий человека: от них зависит болезнь людей, падеж скота и другие бедствия природы; вот почему монголы чествуют этих духов, стараясь задобрить их жертвами» [Позднеев 1896: 403–404]. В благопожелании<sup>40</sup>, посвященном воскурению лусам, говорится о «зле, исходящем от земных лусов» (*газар лусаас үүдсэн хорлол хөнөөл бүхэн*), которое должно быть усмирено. Эти опасения до нынешнего дня живы в народных поверьях:

Родители говорили нам, когда мы были детьми: «Земля и лусы разгневаются. Ведают погодой. <...> Если рассердить лусов, то будет буря. Их умиловить может шаман, который может все, или лама (Лханаажав, 21.08.2007).

Засуха, болезни людей и скота, большой дождь – все это, наверное, происходит из-за гнева земных духов (*газар лус*) и небесных богов (*тэнгэр бурхан*), так говорили в прежнее время (Саруул, 07.08.2008).

Вообще, раньше говорили, что нельзя из каждого места рубить деревья, складывать мусор (в некоторых местах) – рассердятся лусы. За нарушение люди болеют, скот падает – если рассердить лусов (Пурэвжав, 23.08.2007).

С другой стороны, «цветовая характеристика» духов (*хара лусут*) несомненно связана с упоминавшимися «цветовыми классификациями» китайских лун и тибетских лу, перенесенными в монгольскую традицию: есть синие (*köke luus tngri*), желтые (*sir-a luus tngri*), черные «духи драконов» (*qara luus tngri*) и их владыка – белый царь драконов (*цаган луус-ун қан тнгри*) [Позднеев 1896: 403]; «лусутов три рода: белые, синие и черные. <...> Белым жертву приносят зимой, синим весной, а черным летом»

<sup>40</sup> На упоминавшейся этикетке пакетика с ароматическим порошком.

[Потанин 1883: 262]. В южномонгольском шаманском призывании «синим луу» противопоставлены «черные свирепые» луу [Heissig 1944: 64], а в эпической традиции (в данном случае удзунчинской) используются поверья о «самом главном» золотом луу (*алтан луу*), за которым следует синий луу (*хөх луу*) и белый луу (*цагаан луу*); с первым обычно сравнивают императора, со вторым – ханов, с третьим – богатырей (Цэнд, 12.1978).

Однако те же материалы А.П. Беннигсена свидетельствуют о начале новых, уже не дифференцирующих, а скорее интегрирующих тенденций в монгольской мифологической системе. Связь между луу и лусом (~ лусутом), которая и поныне продолжает ощущаться носителями традиции<sup>41</sup>, явно нуждалась в осмыслении уже столетие назад. Так, «первичность» луу по отношению к лусу / лусуту отразилась в предании о «первом лусуте» Луван Луин Джалбо [Беннигсен 1912: 9] (от тибет. *klu dbang klu yi rgyal po* < санскр. Нагешвара-раджа 'государь владыка змей'; согласно современному дархатскому поверью, данный персонаж (Лууванджан) является «богом лусов и савдаков» – Пурэвсүрэн, 27.08.2007). По этому преданию, «первый лусут» вылупился из змеинового яйца в виде дракона луу, но не пожелал им оставаться, и тогда боги сделали его управляющим всеми водами на земле и ханом 77 царств лусутов (число 77 символизирует множественность земных духов, земных слоев и областей, в отличие от числа 99, относящегося к уранической мифологии). Лусуты, родившиеся от него, заселили все озера, ручьи, колодцы и другие водоемы. Что же касается громовержцев луу, то, как уже упоминалось, это лишь подвершные животные, отдаваемые зимой на хранение лусам [Беннигсен 1912: 9]; ср. тибетского Черного Лудуда ('Лу-демона'), вылупившегося из черного космического яйца и меняющего своих ездовых животных сообразно сезону [Огнева 1988: 74].

Часто наделяемые эпитетом «нижние» (*доор, door-a*), лусы (и их царства) в южномонгольском шаманском призывании ока-

<sup>41</sup> «Луу и лусы похожи» (Лханаажав, 21.08.2007).

зываются совсем смещенными из сферы «ландшафтной» в инфернальную, где они – Черный свирепый лус, Синий лус и все семьдесят семь тысяч и восемь великих лусов – локализируются на нижних слоях земли: седьмом, восьмом и десятом, около царства Эрлика, расположенного на девятом слое (*Dolu-γ-an dabqur γaǰar minü / Doǰšin qara luus / Nayiman dabqur Luus Labar köke luus / Yisün dabqur γaǰar Erlig ayimay elčid / Arban dabqur γaǰar altan delekei bökün luus / Doluγan tümen doluγan mingyan nayiman yekey luus-ud*) [Heissig 1944: 64–65]). Подчеркивается змееподобие лусов и вообще их связь со змеями, а также с рыбами (Mot. В11.2.1.3. Дракон как измененная рыба); можно вспомнить о царе драконов, превращенном в рыбу, в картине буддийского космоса [Ковалевский 1837: 120]<sup>42</sup>; ср.:

Раньше луу был рыбой, а потом поднялся на небо. Жил в озере, море (Дуужий, 23.08.2007).

Нельзя убивать рыб, потому что это дух озера, нельзя убивать змей, потому что это [может оказаться] владыка лусов (*лусын эзэн*). Раньше рыбы не ловили, и рыбаков не было (Пурэвжав, 23.08.2007).

Если убить рыбу, то лусы рассвирепеют (Хандсурэн, 22.08.2007).

В сказочно-эпическом фольклоре лусы часто фигурируют как обитатели и хозяева Нижнего (подземного, подводного) мира; по большей части они не враждебны герою и являются родственниками его матери или невесты (например, мать ойратского богатыря Борхон Хар-батора – дочь Черного лусута [Катуу, Лувсанбалдан 1982: 9]), тогда как по отцовской линии он имеет небесное происхождение [Михайлов 1963: 76].

В наше время духов-хозяев обычно называют парным сочетанием *лус-савдак* (бурят. *лусууд-сабдак*): Лууванджан – бог лус-

<sup>42</sup> Грузинские мифологические драконы вешапи в древней Колхиде также изображались в виде огромной рыбы [Чиковани 1987: 235].

савдаков (Пурэвсурэн, 27.08.2007); Нельзя рубить леса – лус-савдаки разозлятся (Пурэвжав, 23.08.2007); Лус-савдаки днем спят, а ночью бодрствуют (Амгаа, 14.02.2011) и т. д.

Название *савдак* – тибетское (*sa bdag* ‘владыка земли’), пришедшее в народные традиции Монголии по каналам переводной буддийской словесности. Это полный эквивалент сочетания *газрын эзэн / γајар-ин ејен*, практически совсем вытесненного данным заимствованием – в силу его семантической непрозрачности в монгольском языке и отсутствия полисемии, а следовательно – большей «терминологичности». По свидетельству Г.Н. Потанина (конец 1870-х гг.), дух-хозяин горы по-дербетски называется «сабдык», а по-бурятски – «хат» [Потанин 1883: 123, 126]. А.М. Позднеев (в дневнике 1892 г.) пишет о кроплении козьим молоком сабдаку, «покровителю урочища», которое старик-домохозяин совершает перед перекочевкой, и делает примечание: «Гений-хранитель местности, культ коего собственно шаманский» [Позднеев 1896: 7]; дело происходит на севере Монголии. Сходное определение дает и А.П. Беннигсен: «Сабдыки – это духи земли <...> гор, лесов, степей, пустынь, жилищ, вообще всего, что есть на земле. Они заведуют животными» [Беннигсен 1912: 8–9].

Бросается в глаза чрезвычайное сходство лусов (~ лусутов) и савдаков, согласно описанию А.П. Беннигсена. И те и другие относятся к разряду «гениев мест», первые — водоемов («каждое озеро, каждая река, ручеек, ключ и колодец имеют своего лусута»), вторые – земель («гор, лесов, степей, пустынь, жилищ, вообще всего, что есть на земле»), обе категории духов обладают «условной невидимостью» (лусы обычно не показываются человеку, «но бывали случаи, что они допускали людей к себе»; савдаки «людям... вообще не показываются, но бывали случаи, когда их видали»). Однако по своему генезису они существенно различаются: лусы, как мы помним, суть прямые потомки драконов луу (и в лингвистическом, и в мифологическом смысле), тогда как савдаками становятся души умерших «сильных людей» – ханов, правителей, военных, а также, видимо, шаманов

и колдунов («людей, которые при своей жизни умели насыпать порчу») [Беннигсен 1912: 9].

Практически деятельностью лусов и савдаков оказалась охвачена вся ландшафтная сфера (*газар-усун* ‘земля-вода’), издавна существующая в монгольской картине мира как единое целое. Поэтому соединение этих персонажей в некий обобщенный образ было неизбежным, как и взаимная инфильтрация их функций, а также устранение проблемы их различного генезиса. Теперь при попытке изолированного истолкования компонентов сочетания *лус савдак* носители традиции, как правило, испытывают определенные затруднения, и лишь не сразу, после некоторых размышлений, говорят о различных сферах их деятельности:

Лус-савдак – парное слово, одно и то же (с сомнением) (Лханаажав, 21.08.2007). Лус – например, рыба, савдак – скорее дерево. Но все же лус и савдак – одно и то же (Хандсурэн, 22.08.2007). Лус-савдаки – как змеи, те, которые летают – как орел (Оюун, 25-26.08.2007). Савдак – хозяин гор и местностей, лус – хозяин рек и озер (Богд-Очир, 23.08.2006).

#### 4. Спуск и падение как утрата статуса

Итак, смена драконом «мифологического ампула» может быть описана как перемещение персонажа вниз по ярусам многоуровневого космоса, с небес на землю, и затем – в inferнальные области мироздания; при этом переход из категории благодатного (хотя и грозного) бога-громовержца в опасного для человека (даже прямо зловредного) духа Нижнего мира сопровождается его неминуемой демонизацией.

Ни один из этих переходов не является однолинейным. В финальной фазе своей эволюции данный образ не столько трансформируется, сколько раздваивается на ‘дракона-громовержца’ (*луу*) и ‘духа-хозяина земных вод’ (*луус* → *лус* → *лусууд*), причем подобное раздвоение имеет диалектный характер и не является

всеобщим в монгольских традициях. Базой для возникновения нового «специализированного» персонажа, вероятно, является представление о множественности небесных драконов, которые далее ассимилируются с локальными духами ландшафтных объектов, преимущественно «водными». Катализатором данного процесса, по-видимому, становится сближение монгольских *луу* с тибетскими *лу*, гораздо более хтоническими, чем китайские *лун*, живая связь с которыми драконов *луу*<sup>43</sup> продолжает сохраняться монгольской традицией. Наконец, размещению лусов в подземных / подводных царствах мифологического космоса могло в свою очередь способствовать отождествление тибетских *лу* с буддийскими *нагами*.

Первоначально воды «земные» и «небесные», выпадающие на землю дождем, зависимость от которого в засушливых монгольских степях чрезвычайно велика, находятся под общим управлением небесных духов. Однако их сезонное / метеорологическое нисхождение, обусловленное мифологической «природой вещей» (вспомним также падение на землю духа грозы)<sup>44</sup>, парадоксальным образом приводит к окончательному закреплению подобных «небесных кураторов» за подведомственными им земными угодьями, а завершается их полным слиянием с местными духами-хозяевами, потенциально опасными для человека, если не прямо демоническими (вспомним о «зле, исходящем от земных лусов»). Наконец, тех же лусов (~ их хтонических родственников / двойников) мы обнаруживаем и обитающими в различных областях Нижнего мира.

Здесь можно усмотреть довольно близкую аналогию народным версиям ветхозаветного мифа об ангелах, сброшенных с неба и ставших адскими духами либо превратившихся в духов тех мест, на которые они упали [Толстой 1995b: 246–249].

<sup>43</sup> На самом деле – результат вторичного сближения «через голову» посредующего звена в виде уйгурского *луу* (см. выше).

<sup>44</sup> Можно в этом плане сравнить обряд призывания луса [Позднеев 1896: 403–404] и обряд вызывания дождя [Неклюдов 2012: 123–124].

## Сокращения

- Березк. – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог <<http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>>.
- ДТС – Древнетюркский словарь / Ред. В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л., 1969.
- МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1987–1988. Т. I–II.
- ППВ – Памятники письменности Востока, М., 1959–...
- AF – Asiatische Forschungen. Wiesbaden. 1959–...
- LSFU – Lexica Societatis Fenno-Ugricae. Helsinki, 1913–...
- Мот. – 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. Revised and enlarged edition. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958. 6 vols.

## Литература

- Агапитов, Хангалов 1958 – *Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири // Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1958. Т. I.
- Акишев 1984 – *Акишев А.К.* Образ верблюда в легендах Центральной Азии // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Архипова 2016 – *Архипова А.С.* Как убить шамана, или Зачем женщине штаны? // Вестник РГГУ. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2016. № 12 (21).
- Бакаева 1999 – *Бакаева Э.П.* Об образе верблюда в мифопоэтической традиции калмыков // Бюллетень Общества востоковедов РАН. М., 1999. Вып. 2.
- Балдаев 1991a – *Балдаев С.П.* «Спустившиеся» камни Иркутской области // Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.
- Балдаев 1991b – *Балдаев С.П.* Культ будалов или бумалов у бурят // Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.
- Банзаров 1955 – *Банзаров Д.* Черная вера, или шаманство у монголов // Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.
- Басилов 1988 – *Басилов В.Н.* Эе // МНМ. II.
- Беннигсен 1912 – Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннигсен. СПб., 1912.
- Бир 2011 – *Бир Р.* Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / Пер. с англ. Л. Бубенковой; под ред. А. Нариньяни. М., 2011.
- Борджанова 1999 – *Борджанова Т.Г.* Магическая поэзия калмыков: Исследования и материалы. Элиста, 1999.

## Многоликий дракон

- Владимирцов 2002 – *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002.
- Владимирцов 2005 – *Владимирцов Б.Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, ургинском и кентейском районах // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М., 2005.
- Герасимова 1969 – *Герасимова К.М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5.
- Гринцер, Мьяль, Чеснов 1988 – *Гринцер П.А., Мьяль А.Э., Чеснов Я.В.* Наги // МНМ. II.
- Даль 1990 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1990. Т. III.
- Дамдинсурэн 1979 – «Рамаяна» в Монголии / Изд. текстов, пер., исследование Ц. Дамдинсурэна. М., 1979.
- Дугаров 1983 – *Дугаров Д.С.* О происхождении окинских бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983.
- Душан 1976 – *Душан У.* Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Элиста, 1976. Вып. I.
- Зориктуев 1983 – *Зориктуев Б.Р.* К истории рода хухуд // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983.
- Иванов 1957 – *Иванов С.В.* К семантике изображений на старинных бурятских онгонах. М.; Л., 1957 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XVII).
- Иванов, Топоров 1974 – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Илишкин, Очиров 1962 – Калмыцкие сказки / Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очирова. Элиста, 1962.
- Кара 1981 – *Кара Д.* Уйгуро-монгольские литературные связи // Литературные связи Монголии / Ред. колл. П.А. Гринцер, Ц. Дамдинсурэн и др. М., 1981.
- Катуу, Лувсанбалдан 1982 – Бужин Даваа / Эмхт. Б. Катуу, Х. Лувсанбалдан. Улаанбаатар, 1982.
- Кляшторный 1981 – *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977 / Ред. колл. А.Н. Кононов (отв. ред.), С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. М., 1981.
- Ковалевский 1837 – Буддийская космология, изложенная Осипом Ковалевским. Казань, 1837.
- Ковалевский 1849 – Монгольско-русско-французский словарь / Сост. О. Ковалевский. Казань, 1849. Т. I–III.

- Ковалевский 2008 – Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского (1828–1833 гг.) / Подг. к изд., предисл., коммент. и указатели О.Н. Полянской. Улан-Удэ, 2008.
- Козин 1941 – *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongol Niguᠰa Tobᠰiyaᠨ. М.; Л., 1941.
- Малов 1959 – *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.
- Мелетинский 1991 – Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991.
- Михайлов 1963 – *Михайлов Г.И.* Луу и лус в произведениях героического эпоса монгольских народов // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М., 1963. № 63.
- Неклюдов 1980 – *Неклюдов С.Ю.* Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград, 1980. М., 1980. Ч. 1.
- Неклюдов 2012 – *Неклюдов С.Ю.* Бог как власть и диалог с ним // Антропологический форум. 2012. № 17.
- Неклюдов 2013 – *Неклюдов С.Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Ред.-сост. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М., 2013.
- Огнева 1988 – *Огнева Е.Д.* Лу // МНМ. II.
- Позднеев 1887 – *Позднеев А.М.* Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. СПб., 1887. Т. I. Дневник и маршрут 1892 года.
- Позднеев 1896 – *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1896 (Элиста, 1993).
- Поппе 1932 – *Поппе Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук. 1932. Т. I.
- Потанин 1881 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. II. Материалы этнографические.
- Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. Материалы этнографические.
- Потанин 1893 – *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. II.
- Потанин 1910 – Путешествия Г.Н. Потанина по Монголии, Тибету, Китаю. Обработаны по подлинным его сочинениям М.А. Лялиной / Изд. 2-е, просмотренное и исправленное Г.Н. Потаниным, с его предисловием. СПб., 1910.

## Многоликий дракон

- Пучковский 1941 – *Пучковский А.С.* Некоторые вопросы научного описания монгольских рукописей // Советское востоковедение. 1941. Т. II.
- Радлов, Малов 1913–1917 – *Suvarnaprabhasa* (Сутра Золотого блеска). Текст уйгурской редакции [Altun jaguq] / Изд. В.В. Радлов, С.Е. Малов. СПб.; Пгр., 1913–1917. [Вып.] I–VIII (Bibliotheca Buddhica. Т. XVII).
- Рашид ад-Дин 1952 – *Рашид ад-дин*. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. I. Ч. 1.
- Рифтин 1988 – *Рифтин Б.А.* Лун // МНМ. II.
- Румянцев 1955 – *Румянцев Г.Н.* Примечания // Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.
- Самойлович 1927 – *Самойлович А.* К вопросу о двенадцатилетнем животном цикле у турецких народов // Восточные записки. Л., 1927. Т. I.
- Стеблева 1973 – *Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник 1972 / Ред. колл. А.Н. Кононов (отв. ред.), С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. М., 1973.
- Толстой 1995а – *Толстой Н.И.* Гром // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. I.
- Толстой 1995б – *Толстой Н.И.* Откуда дьяволы разные? // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Тугутов, Тугутов, Нуркаева 1992 – Небесная дева лебедь: Бурятские сказки, предания и легенды / Сост., запись И.Е. Тугутова, А.И. Тугутова. Пер. и предисл. А.И. Тугутова. Комментар. И.Е. Тугутова, А.И. Тугутова, Л.Н. Нуркаевой. Иркутск, 1992.
- Черемисов 1973 – Бурятско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов. М., 1973.
- Чиковани 1987 – *М.Ч. Вешапи* // МНМ. I.
- Эрнжэнэ 1980 – *Эрнжэнэ К.* Цецн булг. Элст, 1980.
- Юань Мэй 1977 – *Юань Мэй.* Новые [записи] Ци Се (Синь Ци Се), или О чем не говорил Конфуций (Цзы бу юй) / Пер. с кит., предисл., комментарий. и прилож. О.Л. Фишман. М., 1977 (ППВ. LV).
- Яхонтова 2010 – Ойратский словарь поэтических выражений / Факсимиле рукописи, транслитерация, введение, пер. с ойратского, словарь с комментарием, прилож. Н.С. Яхонтовой. М., 2010 (ППВ. СХХ).
- Arban jüg-ün ejen... – Arban jüg-ün ejen Geser qayan-u toyuǰi orosiba (Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]). Kökeqota; Begeǰing, 1955.
- Bang, Gabain 1930 – *Bang W., von Gabain A.* Türkische Turfan-Texte. IV. Ein neues uigurisches Sündenbekenntnis // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse, XXIV. Berlin, 1930.
- Bawden 1970 – *Bawden C.R.* Notes on the Worship of Local Deities in Mongolia // Mongolian Studies / L. Ligeti (ed.). Budapest, 1970.

- Bloss 1973 – *Bloss L.W.* The Buddha and the Nāga: a Study in Buddhist Folk Religiosity // History of Religion. 1973. Vol. XIII. № 1.
- Clauson 1972 – *Clauson G.* An Ethymological Dictionary of Pre-Thirteen-Century Turkish. Oxford, 1972.
- Cleaves 1952 – *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1346 // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952. Vol. XV. № 1–2.
- Davaa-Ochir 2008 – *Davaa-Ochir G.* Oboo Worship: The Worship of Earth and Water Divinities in Mongolia. Thesis Submitted for the Degree M. Phil in Tibetan Studies. Department of Culture Studies and Oriental Languages. University of Oslo. Spring 2008.
- Grünwedel 1900 – *Grünwedel A.* Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. Leipzig, 1900.
- Heissig 1944 – *Heissig W.* Schamanen und Geisterbeschwörer im Kūriye-Banner // Folklore Studies. 1944. T. III.
- Heissig 1959 – *Heissig W.* Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. I. 16.–17. Jahrhundert. Wiesbaden, 1959 (AF. V).
- Heissig 1970 – *Heissig W.* Die Religionen der Mongolei // G. Tucci, W. Heissig. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1970.
- Molnár, Zieme 1994 – *Molnár A.* Weather-magic in Inner Asia. With an appendix: Alttürkische Fragmente über den Regenstein, by P. Zieme. Bloomington, Indiana, 1994 (Indiana University Uralic and Altaic Studies. Vol. CLVIII).
- Mostaert 1937 – *Mostaert A.* Textes oraux Ordos / Recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaires et glossaire par A. Mostaert. Peip'ing, 1937.
- Pallas 1801 – *Pallas P.S.* Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. St. Petersburg, 1801. Teil 2.
- Peiros, Starostin 1996 – A Comparative Database of Sino-Tibetan Languages. Based on Peiros-Starostin 1996. Электронное издание. URL: <http://starling.rinet.ru/cgi-bin/bdescr.cgi?root=config&morpho=0&basename=\data\sintib\stibet>
- Pelliot 1914 – *Pelliot P.* La version ouigoure de l'histoire des princes Kalyanaipkara et Papamkara // T'oung Pao. Leiden, 1914. Vol. XV.
- Radloff 1928 – *Radloff W.* Uigurische Sprachdenkmäler: Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben. Leningrad, 1928.
- Radloff 1930 – *Radloff W.* Suvarnaprabhasa (Das Goldglanz-Sutra) / Aus dem Uigurischen ins Deutsche übersetzt von Dr. W. Radloff. Nach dem Tode des Übersetzers mit Einleitung von S. Malov herausgegeben. L., 1930. (Bibliotheca Buddhica. T. XXVII). [Вып.] I–III.
- Ramstedt 1935 – *Ramstedt G.-J.* Kalmuckisches Wörterbuch. Helsinki, 1935 (LSFU. III).
- Räsänen 1969 – *Räsänen M.* Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk-sprachen. Helsinki, 1969 (LSFU. XVII).

## Многоликий дракон

- Rintchen 1958 – *Rintchen Y.* En marge du cult Guesser khan en Mongolie // Journal de la société finno-ougrienne. Helsinki, 1958. T. LX.
- Rintchen 1959 – *Rintchen [B.]* Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Sources littéraires. Wiesbaden, 1959. Vol. I. (AF. III).
- Rintchen 1975 – *Rintchen [B.]*. Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Wiesbaden, 1975. Vol. III. Textes chamanistes mongols. (AF. XL).
- Sandschejew 1927/1928 – *Sandschejew G.D.* Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten // Anthropos. 1927. Bd. XXII. Ht. 3–4. 1928. Bd. XXIII. Ht. 3–4.
- Smith 1919 – *Smith G.E.* The Evolution of the Dragon. Manchester; London; New York [etc.], 1919.
- Sumatiratna 1959 – Sumatiratna. Bod hor kyi brda yig ming tshing don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron me bzhus so (Светильник, рассеивающий мрак). Улан-Батор, 1959.
- Tumurtogoo, Cecegdari 2006 – Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XII–XVI Centuries). Introduction, Transcription and Bibliography / D. Tumurtogoo, G. Cecegdari (eds.). Taipei, Taiwan, 2006.
- Werner 1922 – *Werner E.T.C.* Myths and Legends of China. London; Bombay; Sydney, 1922.

## Информанты

- Амгаа, 34 года, халхасец, бывший милиционер, г. Улан-Батор. Зап. 14.02.2011.
- Баточир, 83 года, хотогойт (жена – Дуужий), пос. Хатгал Хубсугульского аймака. Зап. 23.08.2007.
- Батсук, 78 лет, экономист по образованию, до 1997 г. – председатель колхоза (жена – Шагдарсурэн), г. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака. Зап. 03.08.2008.
- Богд-Очир, 55 лет, практикующий ясновидец (*узмэрч*), г. Арвай хээр Убурхангайского аймака. Зап. 23.08.2006.
- Дагвадорж, ок. 70 лет, халхасец, писатель, г. Булган Булганского аймака. Зап. 27.08.2007.
- Дамдинсурэн, 63 года, зоотехник, пос. Хан-Богдо Южногобийского аймака. Зап. 06.08.2009.
- Дуужий, 66 лет, дархатка (муж – Баточир), пос. Хатгал Хубсугульского аймака. Зап. 23.08.2007.
- Дэмэбрэл, 68 лет, скотовод, начальник бага, пос. Улзийт Среднегобийского аймака. Зап. 13.08.2009.
- Жаргалсайхан, 47 лет, сомон Луус Среднегобийского аймака. Зап. 30–31.07.2009.
- Жулхуу, 71 год, халхасец, скотовод, сомон Манлай Южногобийского аймака. Зап. 09–10.08.2009.

- Лханаажав, 73 года, халхасец, скотовод, родом из аймака Баян Хонгор, сейчас живет в г. Улан-Батор. Зап. от 21.08.2007.
- Моонон, 62 года, дариганга, пастух, местность Ганга-нуур (12 км от центра сомона Дариганга). Зап. 12.08.2008.
- Нарангарвуу, 15 лет, ученица средней школы, сомон Хужирт Убурхангайского аймака. Зап. 21.08.2006.
- Нарангэрэл, 52 года, 36 лет занимается культработой в сомоне, пос. Хан-Богдо Южногобийского аймака. Зап. 06.08.2009.
- Ноёнхуу, 57 лет, халхаска, преподавательница монгольского языка и литературы, пос. Хан-Богдо Южногобийского аймака. Зап. 07.08.2009.
- Отгон, 76 лет, скотовод, затем швея, местность Шар Тойром, сомон Манлай Южногобийского аймака. Зап. 10.08.2009.
- Оюун, 52 года, из рода уларов (?), шаманка (муж – Хубилай), г. Мурэн Хубсугульского аймака. Зап. 25–26.08.2007.
- Пурэвжав, 83 года, халхасец, охотник, счетовод на фабрике, пос. Хатгал Хубсугульского аймака. Зап. 23.08.2007.
- Пурэвсүрэн, 85 лет, халхасец, партработник, лектор, музейный работник, г. Булган Булганского аймака. Зап. 27.08.2007.
- Сандагсүрэн, 39 лет, журналист, культурный работник, пос. Хан-Богдо Южногобийского аймака. Зап. 07.08.2009.
- Саруул, 73 года, охалхасившаяся чахарка, сомон Эрдэнэ-Цагаан Сүхэбаторского аймака. Зап. 06.08.2008.
- Хандсүрэн, 70 лет, халхаска, зоотехник и профсоюзный работник, пос. Хатгал Хубсугульского аймака. Зап. 22.08.2007.
- Хубилай, 64 года, дархат (жена – Оюун), г. Мурэн Хубсугульского аймака. Зап. 25–26.08.2007.
- Цэнд, 53 года, удзүмчин, г. Улан-Батор. Зап. 12.1978.
- Шагдарсүрэн, 68 лет (муж – Батсүх), г. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака. Зап. 03.08.2008.
- Энхтуаяа, 59 лет, дархатка, шаманка, урочище Унгулуг нуур Хубсугульского аймака. Зап. 22.08.2007.

А.Б. Старостина

Чжун Куй – бесоед и судья  
потустороннего мира

Потусторонний мир в народной религии средневекового Китая можно рассматривать как совокупность постоянно менявшихся сложных структур. Относительно посмертной участи человека во всех ее подробностях консенсуса не существовало. Точно так же крайне разнообразными были представления об окружающей людей нечисти. Они зависели от «удельного веса» буддийских и/или даосских верований в регионе, от распространенных там версий тайных религий, а также от других факторов.

Существовало «ядро» наиболее популярных персонажей, известных в большинстве регионов и социальных слоев. Оно тоже трансформировалось с течением времени. Большой интерес представляют механизмы, благодаря которым тот или иной дух оказывался включенным в это ядро и удерживался в нем в дальнейшем – иногда в течение многих столетий. Есть божества и демоны, пришедшие в народную религию из традиционной буддийской демонологии (например, Яньло-ван и Дицзан-ван, якши, ракшасы). Вера в их существование постоянно получала подкрепление от буддийских священнослужителей и мирян. Есть духи, прямо или косвенно связанные с официальными культами императорского Китая (боги города – чэнхуаны, Владыка Восточного пика – Дунъюэ дади). Круг представлений о них, как правило, включает и локальные поверья, и спущенные «сверху» биографические истории, и инструкции по поклонению. Есть не

включенные в даосский или буддийский пантеон и не имеющие отношения к официальным культам, но, тем не менее, известные по всему Китаю персонажи, чье происхождение восходит к глубокой древности. Таковы, например, животные-оборотни, способные вселяться в людей с дурными или, напротив, самыми лучшими намерениями; больше всего подобных историй сохранилось о лисах, змеях, мышах, хорьках или ласках.

При этом следует заметить, что божества и демоны народной религии, которые полностью или частично совпадают по имени и/или по основным функциям с даосскими и буддийскими божествами и демонами, необязательно имеют источником даосизм или буддизм. Так, Ди-гуань дади (Владыка, заведующий Землей) в даосском пантеоне – божество, отвечающее за происходящее на земле и под землей, в народной среде отождествлялось с древним добродетельным императором Шунем, легенды о котором существовали задолго до появления даосской религии. Цари драконов, происходящие от индийских царей нагов и включенные сначала в буддийский, а потом и в даосский пантеон, в народной религии часто оказываются хозяевами горного источника или даже колодца: пышный титул присваивают местным водяным духам.

В настоящей статье будет рассмотрено появление в «ядре» народной демонологии Чжун Куя – духа со сложной «родословной».

### *1. Бог из картины*

В XVII в. знаменитый текстолог Гу Яньбу предположил, что имя «Чжун Куи» первоначально обозначало дубину или молоток из персикового дерева, оружие, отпугивающее нечисть, – правда, в этом значении оно записывалось другими знаками (終葵). Начиная с Северной Вэй (386–534) в письменных памятниках фиксируется личное имя «Чжункуй», так что вполне возможно, что произошел некоторый перенос, который привел к появлению Чжун куя – мифологического персонажа [Гу Яньбу 1985:

2417–2418]. Эта точка зрения стала практически общепринятой [Ван Шуцунь 2002: 54–56; Кэ 1985: 281–282; von Glahn 2004: 123]. Она, в частности, была зафиксирована уже в знаменитом словаре «Канси цзыдянь»<sup>1</sup>. Гипотеза о том, что к IV–V вв. 終葵 могли записывать знаками 鍾馗 с очень похожим чтением, не противоречит и данным исторической фонологии<sup>2</sup>.

Популярно представление о том, что Чжун Куи как мифологический персонаж обрел имя и лицо только в первой половине VIII в. [Lust 1996: 290; von Glahn 2004: 122]. Вместе с тем, время возникновения Чжун Куя – мифологического персонажа могло быть более ранним, что и предполагается показать в настоящей работе.

Предположение о том, что его можно приурочить к VIII в., имело под собой следующие основания. Раннесунская антология «Вэнь юань ин хуа» («Пышные цветы садов литературы») включает придворные доклады танских сановников, содержание которых свидетельствует о том, что с 720-х гг. и как минимум до начала IX в. императоры имели обыкновение дарить придворным на Новый год вместе с календарем изображения Чжун Куя («Чжун Куи ту») [Ван Шуцунь 2002: 55; Tsai 2015: 97; von Glahn 2004: 123]. Самое раннее объяснение этой практики находится в двух текстах, авторы которых, возможно, опирались на общий источник. Первый из них – фрагмент, заимствованный предположительно из сборника танского автора Лу Чжао «Приватная история» («И ши», закончена в 847 г.). Он включен в компиляцию XIII в. «Обширные записки о временах года» («Суй ши гуан цзи»). В нем сообщается, что однажды император Сюаньцзун (правил с 712 по 756) во время болезни увидел во сне злокозненного чертенка в красной одежде, с телячьей мордой, одна

<sup>1</sup> См. также словарь «Канси цзыдянь». URL: <http://ctext.org/kangxizidian/185/2>, проверено 14.03.17.

<sup>2</sup> См., например, реконструкции среднекитайских чтений для знаков 葵 и 馗 в базе С.А. Старостина *Chinese Characters* на сайте <http://starling.rinet.ru>

нога обутая, другая босая, туфля на поясе. Этот чертенок похитил мешочек с благовониями Ян гуйфэй – любимой жены императора и собственную его величества нефритовую флейту. На расспросы он заявил, что его зовут Сюйхао, он любит красть все, что плохо лежит, а также мешать людям во время счастливых событий. Император кликнул стражников, но явился еще один черт, рослый, в рваной шапке, синем халате, подпоясанный поясом с роговыми нашивками, обутый в старомодные сапоги. Он поймал чертенка, сначала выцарапал ему глаза, а потом разорвал его на куски и съел. На вопрос «кто ты?» большой черт представился ученым мужем из Чжуннаньшаня, за сто лет до описываемых событий не взятым на службу после экзаменов и от расстройства покончившим с собой. Поскольку тогдашний император посмертно пожаловал его зеленым халатом, он в благодарность решил истребить всех бесенят Сюйхао на свете [Юань Кэ 1985: 352–353]. Этот же рассказ с меньшим количеством подробностей встречается в третьем цзюане авторского дополнения Шэнь Ко к книге «Записи бесед в Мэнси» («Мэнси битань», конец XI в.; подробно об этом сборнике см. [Алимов 2009: 328–354]). Шэнь Ко описывает Чжун Куя несколько по-другому: «На большом была шапка, синяя юбка, рубашка открывала одно плечо, ноги были обуты в сапоги. Поймал маленького, выковырял ему глаза, потом разорвал его на части и стал жевать» [Шэнь Ко 2014]. Этот Чжун Куй говорит, что он не смог сдать экзамены на степень военного цзиньши, но зато поклялся истребить всех оборотней в Поднебесной.

Далее оба текста, и Лу Чжао, и Шэнь Ко, сообщают о том, что Сюань-цзун проснулся здоровым, вызвал к себе знаменитого художника У Даоцзы (680–740), описал ему свой сон и велел его зарисовать. Шэнь Ко затем приводит информацию о том, что имя «Чжункуй» появилось уже давно, что иногда слово «куй» записывается другим иероглифом, и говорит, что в годы Кайюань возникла только традиция рисовать Чжун Куя (сведения, которыми воспользовался Гу Яньбу в своем очерке «Чжункуй»).

Сейчас сложно установить, какой из двух текстов написан раньше; следует учесть, что авторство Лу Чжао сомнительно.

Как бы то ни было, оба текста свидетельствуют о том, что слух об императорском сне, вдохновившем У Даоцзы, был достаточно распространенным самое позднее уже в XI в., а скорее всего и раньше.

Версии, изложенные Лу Чжао и Шэнь Ко, как замечает тайваньская исследовательница Цай Цзюньи (Джойс Цай), типичны для сунской агиографии (и новеллистики) [Tsai 2015: 127–128]. Чжун Куй – несчастный ученый, который стыдится возвращаться домой после карьерной неудачи и поэтому трагически гибнет. Он творит чудо (исцеляет императора, пожрав докучавшего тому беса) и получает признание, которого ему так не хватало при жизни.

Снилось ли на самом деле что-нибудь подобное Сюань-цзуну, определить уже невозможно. Но картина У Даоцзы, несомненно, существовала. О ней имеется множество письменных свидетельств, известно, что и танские, и сунские художники неоднократно копировали ее. У Даоцзы был известен своим мастерством в изображении божеств и демонов, причем демоны удавались ему особенно хорошо. Вполне возможно, что портреты Чжун Куя – императорские новогодние подарки, о которых упоминалось выше, – были копиями картины У Даоцзы.

Кроме вышеприведенных текстов о сновидении Сюань-цзуну, которые, по всей видимости, непосредственно отражают содержание картины, есть и другие описания этого первого известного изображения Чжун Куя. Так, в сборнике «Праздные речи провинциалов» («Е жэнь сяньхуа», X в.) приведена следующая история: «Некогда У Даоцзы нарисовал Чжун Куя одетым в синий халат, с одной ногой, обутой в сапог, с прищуренным глазом, с дощечкой на поясе, в головной повязке, с растрепанными волосами, спускающимися на виски. В левой руке он сжимал беса, указательным пальцем правой руки выкалывал ему глаз. Все это было выполнено в энергическом стиле и в полной мере отмечено очарованием, присущим танским картинам. Человек, у которого хранилась эта картина, преподнес ее Мэн Чану – государю

Позднего Шу. Тот очень любил ее и ценил, и она постоянно висела у него во внутренних покоях дворца. Однажды правитель позвал [придворного художника] Хуан Цюаня взглянуть на картину. С первого взгляда Хуан Цюань признал картину исключительной. Когда он закончил благодарить государя за милость, Чан сказал ему: “Если бы Чжун Куи выковыривал глаз бесу большим пальцем, это было бы еще выразительнее. Попробуй изменить для меня картину”. Цюань попросил разрешения вернуться к себе домой. Он несколько дней раздумывал над картиной, но все оставался недоволен. Поэтому он приготовил другой кусок белого шелка и нарисовал на нем Чжун Куя, который выцарапывал глаз бесу ногтем большого пальца». Далее он объяснил правителю, что исполнить его пожелание было бы невозможно, не испортив всю композицию и замысел У Даоцзы [ТПГЦ 2006: 1641]. Практически слово в слово эта история повторена в книге Го Жосюя (XI в.) «Записки о картинах, которые я видел или о которых слышал» («Тухуа цзяньвэнь чжи») [Го Жосюй 2015; Ван Шуцунь 2002: 57].

Не вполне понятно, был ли обут в один сапог сам Чжун Куи или его жертва, халат был на Чжун Куе, рубашка или даже юбка; рваная ли шапка или головная повязка. Во всяком случае, все сходится на некотором беспорядке и асимметричности в его одежде.

Есть свидетельства тому, что традиция одаривать придворных на Новый год картинами с изображением Чжун Куя продолжилась и при Северной Сун (960–1127). В 1072 г. двор распорядился отпечатать с обнаруженной в архивах картины У Даоцзы пять тысяч портретов Чжун Куя для раздачи на Новый год придворным обеих столиц; на следующий год тираж повторили [Lust 1996: 27].

Существует, тем не менее, свидетельство, что картина У Даоцзы, сохранившаяся в Позднем Шу, была уничтожена в конце X или начале XI в. по императорскому распоряжению. Если оно достоверно, то остается предположить, что существовали как минимум две картины с изображением Чжун Куя кисти У Даоцзы; или же картина, обнаруженная в 1072 г. в архивах, была

копией – возможно, написанной Хуан Цюанем. Во втором цзюане книги Хуан Сюфу «Записи об известных картинах Ичжоу» (ок. 1006) приводится такой рассказ: «В конце весны года под знаками цзя-инь (954) шускому правителю ночью приснился некто в рваной шапке и старом халате, с седыми бровями и большими глазами, с квадратными щеками и широким лбом. Он стоял на ступенях и, приподняв одну ногу, сказал: “Поправьте, пожалуйста”. Слова затихли, и правитель проснулся. На следующий день он, просматривая свои книги, обнаружил среди них старинную картину. На ней был изображен дух, который явился ему накануне во сне. На свитке на месте его левой ноги была дыра. Тогда правитель велел [Пу] Шисюню определить, чьей кисти эта картина. Шисюнь отвечал: “Кисти танского У Даоцзы. Изображенный на ней человек снился Минхуану [г. е. Сюань-цзуну] как дух болезни”. Приказали обновить эту ногу. Когда готовую картину принесли во дворец, шускому государю снова приснился тот же дух, который поблагодарил его: “Теперь я обут”. Император решил, что это наваждение, и велел сжечь картину»<sup>3</sup>. Император здесь – скорее всего сунский Тай-цзун (правил с 976 по 997). Интересно, что в рассказе не названо имя духа, который к тому же определен как воплощение болезни.

Гравюры с портретом Чжун Куя, бьющего бесов, скоро стали популярны в народе. Вплоть до конца династии Мин они оставались исключительно новогодними, а в XVI–XVII вв. лубки с Чжун Куем уже было принято вывешивать к празднику Середины лета [Lust 1996: 290]. Вплоть до наших дней именно этот день считается основным праздником, во время которого вспоминают Чжун Куя. Пекинские старожилы вспоминают, что еще в середине XX в. в пятом месяце по лунному календарю в старом Пекине неизменно появлялись торговцы лубками с изображениями Чжун Куя [У Дэинь, У Ифань 2010].

<sup>3</sup> Хуан Сюфу. Ичжоу мин хуалу (Записи об известных картинах Ичжоу). URL: <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=166123>, проверено 12.03.17.

И в наши дни Чжун Куй может выступать в качестве заместителя духов – стражей ворот (т. е. на двери дома иногда наклеивают его изображения). По сообщению А. Масперо, до XIII в. именно изображения Чжун Куя широко использовались для охраны дверей дома, и только при династии Юань их заменили лубки с танскими полководцами Юйчи Гуном и Цинь Шубао.

Чжун Куй приобрел массовую популярность прежде всего как персонаж лубков, и в этом качестве он был представлен народу императорским двором. Ряд поздних литературных и фольклорных сюжетов, связанных с его именем, предполагают, что Чжун Куй – это божество по преимуществу лубочное, несамостоятельное и едва ли существующее без бумажной или шелковой картинки. Так, в «Заметках из хижины Великое в малом» Цзи Юнь (†1805) говорит об изображении Чжун Куя, которое не в состоянии справиться с обычной лисой-оборотнем: «Повесили на стене маленькое изображение Чжун Куя. Ночью в комнате слышались прыжки и удары, решили, что лиса изгнана, но на следующий день она разговаривала по-прежнему. Подумали было, что Чжун Куй не настоящий, но лиса сказала: “Чжун Куй очень страшен, но, к счастью, он ростом всего лишь чи с небольшим, а меч у него только в несколько цуней длиной. Когда он вскакивал на кровать, я пряталась под кроватью, а когда он лез под кровать, я прыгала на нее, поэтому ему и не удалось меня ни разу ударить”» (пер. О.А. Фишман) [Цзи Юнь 1974: 286]. В пекинской опере «Записки о черном тазе» («У пэнь цзи») Чжун Куй на лубке становится свидетелем убийства, но не в состоянии помешать ему [Цзинь Хэнянь: 3–4].

Тем не менее, это лишь одна сторона образа Чжун Куя в народной культуре. Большая часть посвященных ему средневековых повестей и современных сказок рисуют его могущественным победителем демонов и защитником невинно обиженных. Едва ли Чжун Куй мог приобрести такие популярность и долголетие, если бы единственными источниками его образа были картина У Даоцзы и рассказы Шэнь Ко и Лу Чжао.

## 2. Обрядовые истоки образа

В связи с историей сна Сюань-цзун возникают два вопроса. Во-первых, как Сюань-цзун узнал имя существа, портрет которого просил нарисовать У Даоцзы? Если даже он услышал его во сне, каждый сон бывает обусловлен информацией, которую человек получает наяву. Во-вторых, почему люди приняли предложенный им культ неизвестного ранее божества?

Ответ на них, по всей видимости, один. Впервые рисунки с Чжун Куем при дворе появляются в годы Кайюань (713–741). Это время преобразований в самых разных сферах управления государством. Новую силу в это время набирает даосская школа Шанцин, которую глубоко почитает император. Идет работа над составлением даосского канона, открываются новые монастыри, при дворе постоянно приняты даосские ученые и маги со всего Китая [Сиа 2003: 144; Lewis 2012: 209–210]. Как ностальгически вспоминал известный даосский писатель Ду Гуантин († 933), «в середине годов Кайюань... [даосские наставники] распространяли повсюду свою доктрину, помогали мудрому владыке управлять государством и поддерживали его. Тогда учение чистого покоя и недеяния осияло весь мир. С теми годами не могли сравниться даже времена ханьского У-ди или Северной Вэй, в каком почете ни был тогда даосизм» [ТПГЦ 2006: 210].

В редакции словаря рифм «Цеюнь», составленной Ван Жэньсюем (издание датируется 706 г.), уже говорится о том, что Чжун Куй – это имя духа [Ма Шутянь 1993: 89]. В это время Сюань-цзун еще не правил страной; преобразования годов Кайюань не начались, но Чжун Куй уже не был маргинальным божеством, если о нем слышали даже конфуцианские ученые. Первое упоминание о Чжун Куе – божестве, по всей видимости, находится в «Каноне священных заклинаний из вышней пещерной бездны» («Тай шан дунъюань шэньчжоу цзин», V в.; об этой книге см. подробно [Mollier 1990; Campany 1993]). Самый ранний его список, в котором встречается имя Чжун Куя, относится к 664 г. (найден в Дуньхуане). Контекст таков:

«Что за нечисть онедужила живого человека? Человек в опасности. Вышний посылает к нему Силача и Красного воина. Пусть они убьют тьмы, миллионы чертей. Конфуций возьмет в руки нож, У-ван свяжет чертей веревками, Чжун Куи сможет убить их, и так [человек] будет избавлен от нечисти» (гл. 7)<sup>4</sup>. «Канон священных заклинаний...» не относится к школе Шанцин, но во многом близок к ней. Чжун Куи в процитированном тексте избавляет людей от болезней, и именно таким он и явился Сюань-цзуну (см. также [Зельницкий 2014: 102]).

Таким образом, Чжун Куи – не только «бог из картины».

Как было сказано выше, Гу Янью предполагал, что образ Чжун Куя связан с ритуальными дубинами/молотками из персикового дерева, которые служили для отпугивания нечисти. Эта гипотеза косвенно подтверждается тем, что и в дальнейшем Чжун Куи, уже персонифицированный, продолжает быть участником подобных обрядов.

Обряд изгнания злых духов, известный также как церемония «но», совершался в Китае в предновогодние дни с древности, причем главным его действующим лицом был жрец в маске «фансянши» [Крюков и др. 1983: 256]. В Дуньхуане был обнаружен танский текст, который получил условное название «Запись о предновогоднем обряде но Чжун Куя» («Чу си Чжун Куи цюй но вэнь»). В нем, в частности, говорилось о том, что Чжун Куи во главе сонма бессмертных изгоняет всякую нечисть [Ван Юнпин 2002: 383]. В данном случае Чжун Куи фактически заменял фансянши. В конце Тан появился так называемый «Танец Чжун Куя». При династии Сун предновогодние шествия с ряженым Чжун Куем продолжались, Чжун Куя выплясывали нищие, собирая подаяние в дни перед Весенним праздником [von Glahn 2004: 123]. Об участии Чжун Куя в церемонии «но» есть и более поздние известия.

<sup>4</sup> Манускрипт из Фонда китайских рукописей Пельо доступен на сайте Национальной библиотеки Франции, URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8303168p/f10.image>.

Уже в начале династии Сун в народных праздничных шествиях принимают участие не только ряженые Чжун Куи, но и ряженые бесы. Постепенно Чжун Куя начинают рассматривать и как победителя бесов, и как их предводителя. Это особенно наглядно отражается в изобразительном искусстве: появляются многочисленные изображения Чжун Куя, пьянствующего с бесами или отправляющегося с ними на загородную прогулку [Tsai 2015]. В это же время его отождествляют с адским судьей, и он получает второе имя – Паньгуань (или Паньр). Группа божеств-«судей» (паньгуань) стала оформляться в китайском даосизме в середине династии Тан. В их прерогативы входил, прежде всего, суд над душами умерших. Появление множества судей в пантеоне было обусловлено усиливавшимся влиянием на даосскую мифологию буддийской. Тем не менее, в даосизме функции паньгуаней оказались шире: они судействуют не только в адских судах, но и на небесах. Довольно быстро паньгуани перешли из даосизма в народную мифологию, в которой, как и следовало ожидать, строгие очертания даосской теологической схемы сразу же оказались размытыми. Чжун Куи как Паньгуань получает законное место в кумирнях бога города: каждому богу города (чэнхуану) полагался помощник-судья. Танец Чжун Куя получает название «танца судьи».

Итак, Чжун Куи – либо главный бес, господин и убийца бесов поменьше, никогда не приносящий вреда людям, либо праведный судья. Первый аспект возник раньше, что подтверждается текстами Лу Чжао и Шэнь Ко.

### *3. Мифологические предшественники Чжун Куя*

В «Каноне священных заклинаний из вышней пещерной бездны», где Чжун Куи впервые появляется в качестве противника нечисти, нет упоминаний о том, что он может съесть беса. По всей видимости, во всем этом тексте, рассказывающем о множестве казней, которым должны подвергнуться бесы, нет ни одного упоминания об их поедании. Но Чжун Куи в народной культуре,

в первую очередь, – пожиратель бесов. Это верно и для рассказа Шэнь Ко, и для современной поговорки «У Чжун Куя сытая отрыжка – бес в животе»<sup>5</sup>. Сам образ пожирающего бесов не особенно типичен для даосизма. С другой стороны, в китайской культуре существовали похожие представления. В качестве беса Чжун Куи не причиняет вреда людям просто потому, что не должен контактировать с миром человеческого из-за своего изначального предназначения: он страшный бес для бесов.

В народной мифологии встречаются такие персонажи, «бесы-бесоеды»: их не интересует земной мир, их жертвы и их пища – демоны и души умерших. Если не считать некоего цяняна, который в утраченном фрагменте «Истории Поздней Хань» характеризовался как дух-бесоед (упоминание об этом содержится в словаре «Канси цзыдянь»<sup>6</sup>), первый известный пример бесоеда – существо под названием чиго, которое упоминается в «Каноне чудесных странностей» («Шэнь и цзин», II в. н. э.): «На юге есть человек, который ходит по всей Поднебесной. Ростом он в семь чжанов, охват его живота равен росту. На нем темно-красное платье и пояс из белого шелка. Шею он оборачивает красной змеей. Не ест он и не пьет, утром глотает три тысячи злых демонов, вечером – триста. Демоны – это его пища, а роса – питье. Он зовется чиго, а еще Желтым отцом или Съедающим нечисть» (цит. по 482 цзюаню «Обширных записей годов Тайпин», где этот рассказ помещен в раздел, посвященный варварским народам) [ТПГЦ 2006: 3972]. «Полный очерк обычаев и нравов» («Фэн су тун и», конец II в.) сообщает о том, что бесов и оборотней могут поедать тигры<sup>7</sup> (из этих соображений на дверях уже в эпоху Хань рисовали тигров; и в наши дни «тигр, охраняющий жилище» – популярный сюжет лубков).

<sup>5</sup> Употребляется в значении «дело здесь нечисто», «у него что-то на уме».

<sup>6</sup> URL: <http://xh.5156edu.com/kx/a11747b37710c92919d.html>

<sup>7</sup> URL: <http://ctext.org/fengsutongyi/si-dian/tao-geng-wei-jiao-hua-hu>

В образе Чжун Куя соединились и даосские представления о победителях болезней, и элементы образности древней церемонии «но», и предания о защитниках жилища – бесоедах. Одной из главных характеристик эпохи Тан была открытость по отношению к новациям, в том числе мифологическим. Но далеко не всем новаторам удавалось принять участие в создании сложного персонажа, который смог бы надолго войти в ядро народных мифологических представлений. Но императора Сюань-цзуна и художника У Даоцзы ждал успех: Чжун Куи во многом обязан своей популярностью преобразованиям эпохи Кайюань, а также личной инициативе и таланту двух этих людей.

### Литература

- Алимов 2009 – *Алимов И.А.* Лес записей: Китайские авторские сборники X–XIII вв. в очерках и переводах. СПб., 2009.
- Зельницкий 2014 – *Зельницкий А.Д.* Чжун-куи – императорское божество? // Конференция «Путь Востока». Материалы XVI молодежной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока (25–27 апреля 2013 г.). СПб., 2014.
- Крюков и др. 1983 – *Крюков М.В., Переломов А.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.
- Ван Шуцунь 2002 – *Ван Шуцунь.* Чжунго няньхуа ши (История китайского лубка). Пекин, 2002.
- Ван Юнпин 2002 – *Ван Юнпин.* Даоцзяо юй Тан шэхуэй (Даосизм и танское общество). Пекин, 2002.
- Го Жосюй 2015 – *Го Жосюй.* Тухуа цзяньвэнь чжи (Записки о картинах, которые я видел или о которых слышал). Шанхай, 2015 (URL:<http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=418218><http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=13396>).
- Ма Шутянь 1993 – *Ма Шутянь.* Хуасячжушэнь: гуйшэньцзюань (Божества-Китая. Духи и бесы). Тайбэй, 1993.
- ТПГЦ 2006 – Тайпин гуанцзи (Обширные записи годов Тайпин). Пекин, 2006.
- У Дэинь, У Ифань 2010 – *У Дэинь, У Ифань.* Лао Бэйцзинфэнциннису (Народные глиняные статуэтки старого Пекина). Пекин, 2010.
- Цзи Юнь 1974 – *Цзи Юнь.* Заметки из хижины «Великое в малом» (Юэвэй цаотан бицзи) / Пер., предисловие, коммент. и прилож. О.Л. Фишман. М., 1974.
- Цзинь Хэнянь – *Цзинь Хэнянь.* У пэнь цзи. Пекин, б.г. (Издание конца 1920-х).

- Шэнь Ко 2014 – *Шэнь Ко*. Мэнси битань (Записи бесед в Мэнси). Пекин, 2014 (URL:<http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=13396>).
- Юань Кэ 1985 – *Юань Кэ*. Чжунго шэньхуа цыдянь (Словарь китайских мифов). Пекин, 1985.
- Campany 1993 – *Campany R.* Taoist Bioethics in the Final Age: Therapy and Salvation in the Book of Divine Incantations for Penetrating the Abyss // Religious methods and resources in bioethics. Boston, 1993.
- Сиа 2003 – *Сиа А.* (ed.) Encyclopedia of Chinese Philosophy. New York, 2003.
- Lewis 2012 – *Lewis M.E.* China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty. Cambridge, Mass., 2012.
- Lust 1996 – *Lust J.* Chinese Popular Prints. Leiden, 1996.
- Mollier 1990 – *Mollier C.* Une apocalypse taoïste du Vesiècle: le Livre des Incantations Divines des Grottes Abyssales. Paris, 1990.
- Tsai 2015 – *Tsai J.* Imagining the Supernatural Grotesque: Paintings of Zhong Kui and Demons in the Late Southern Song (1127–1279) and Yuan (1271–1368) Dynasties. PhD Thesis. New York, 2015.
- von Glahn 2004 – *von Glahn R.* The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture. Berkeley, 2004.

М.М. Паштова

Персонажи актуальной  
мифологии в фольклоре  
черкесов Анатолии:  
универсальное и локальное

Д о настоящего времени система мифологических персонажей в черкесской диаспоре не была подробно описана. Наши полевые исследования 2014 и 2015 гг. являются первой попыткой сопоставления устной традиции черкесов Анатолии и фольклора их исторической родины. Мы ставили своей целью сравнить основные сюжеты и мотивы мифологических нарративов, их поэтику и метаязык, механизмы визуализации персонажей фольклора, прагматические функции текстов. Одной из задач было описание системы демонологических персонажей у черкесов Анатолии.

Черкесская (адыгская) диаспора, составляющая 90% от численности этноса и рассредоточенная сегодня в Турции, странах Ближнего Востока, Европе и Америке, сформировалась вследствие окончания Кавказской войны и массового выселения черкесов в Османскую империю (*ИстамбылакГузэ*<sup>1</sup>) (сер. XIX в.). Исследуемая нами локальная традиция – анклав Узун-Яйла<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *ИстамбылакГузэ* (Истамбыляко; букв. ‘Стамбульский исход’) – термин, устоявшийся в адыгской устной традиции, общественно-политическом и художественном дискурсах, в историографии; важный элемент диаспорной (и шире – этнической) идентичности.

<sup>2</sup> Термин «Узун-Яйла» (тур. ‘Длинное плато’) употребляется нами в более широком, чем географическое, значении: имеется в виду культурный анклав, характеризующийся, в том числе самими носителями, особыми культурными и диалектно-языковыми чертами.

близ г. Кайсери (Турция). Здесь компактно располагается более 60 черкесских селений четырех этнических групп (кабардинцы, хатукайцы, абадзехи и кабардиноязычные абазины).

По теме «актуальная демонология» в ходе двух экспедиций нами было опрошено более 40 информантов в возрасте от 20 до 90 лет<sup>3</sup>. Многие из них проживают в городах, на летние месяцы возвращаясь в село.

В фольклоре черкесской диаспоры лучше сохранилась «низшая» мифология, нежели эпическая (нартская) традиция. Впрочем, это не является характерной особенностью диаспорного фольклорного поля, в той же мере это относится и к метрополии<sup>4</sup>: профессиональных сказителей – носителей эпической традиции – почти не осталось и на Кавказе.

В настоящей работе мы хотели бы обратить внимание на ряд локальных особенностей текстов актуальной демонологии, зафиксированных нами в анклав Узун-Яйла, и попытаться выявить условия их формирования – ландшафтные, социальные, исторические и др. Если мы имеем дело с сохранными в диаспоре «общезнаковыми» формами, следует выяснить, почему и как они сохранились про шествии полутора веков, если же это новообразования, возникшие в диаспоре, – нужно понять, что повлияло на их складывание. Аналогичная задача (проследить, как анклавная традиция, существующая изолированно

---

<sup>3</sup> Позже, через Facebook, мы получили еще несколько сообщений от носителей той же локальной традиции (Узун-Яйла – Кайсери). Эти тексты были отредактированы нами минимально (правка технических и грамматических ошибок с сохранением местных языковых особенностей). В ряде случаев на письменную речь влияет литературная традиция и грамматика: например, в устной речи этот же информант произнесет *г'атэ* – 'меч' с палатализованным заднеязычным г', но на письме использует литературную форму – *джатэ*.

<sup>4</sup> Поскольку на исторической территории не существует единого территориально-государственного образования, которое превосходило бы диаспору числом населения, здесь и далее термин «метрополия» употребляется нами условно.

от материнской культуры, сохраняет и воспроизводит элементы мифологии) решается в исследовании Е.Е. Левкиевской на материале украинцев Саратовской области [Левкиевская 2016]. «Чтобы по-настоящему описать и охарактеризовать специфику фольклорной культуры региона, зоны, локального очага, нужны по крайней мере два условия: возможно более полное знание ее в синхронном разрезе и представление о ее историческом движении, а также возможность сопоставить с достаточно репрезентативными материалами по другим регионам, зонам и очагам» [Путилов 1994: 150].

Как позволяют думать результаты последних фольклористических исследований [Адоньева 2004: 62–273], именно масштаб локальной традиции позволяет «выявить взаимосвязь социального и мифологического с наибольшей полнотой» [Христофорова 2010: 6]. Избирая в качестве объекта исследования тексты отдельно взятой локальной традиции в черкесской диаспоре, мы сопоставляем их с известными из полевых материалов, но системно не описанными регионально-локальными явлениями на Кавказе. Необходимо при этом отметить, что термины – имена мифологических персонажей, их функции и основные атрибуты – практически во всех этнических группах черкесов (Большой и Малой Кабарды, Моздока, Зеленчука, Кубани, Причерноморской Шапсугии) достаточно устойчивы и идентичны. Это позволяет нам (разумеется, с известной долей условности) прибегнуть к сопоставлению «узун-яйлинских» явлений и «общечеркесских». Чем подробнее будут в будущем описаны локальные традиции на Кавказе, тем, по-видимому, больше будет выявлено специфических деталей, отличных от видимой на сегодня общей схемы черкесской демонологии.

Черкесская мифологическая традиция в диаспоре представляет собой пример «живой» устной культуры. На ее сохранность, безусловно, влияет урбанизация и утрата языка в ходе ассимиляционных процессов. Очевидно неравномерное распределение фиксируемых текстов по возрастным категориям информантов: носитель традиции стремительно «стареет».

Записанные нами рассказы узун-яйлинского цикла обнаруживают ряд общих структурных и семантических признаков с текстами, зафиксированными на Кавказе во второй половине XX в. [ЗЭ; Мижаев 1986; Мижаев, Паштова 2012; Паштова 2013]. Постараемся дать представление о системе персонажей «низшей» мифологии в диаспорном фольклорном поле.

В ходе работы экспедиций 2014 и 2015 гг. в анклав Узун-Яйла зафиксирован следующий перечень имен мифологических персонажей:

**А л м а с т ы н , н а л м а с т ы н** (*алмэсты*, в языке хатукайцев и абадзехов – *кволбастэ*, см. ниже) – человекоподобное существо большого роста, чаще женского пола, покрытое густой шерстью (см. [Басилов 1997: 58; Напольских 2009: 219–221]). Сюжетам об алмастын, кроме традиционных мотивов и предметных атрибутов, присущ ряд местных специфических. Так, в узун-яйлинском тексте более выражен, например, звуковой код: алмастын не только плачет, но и свистит.

**Б л я г о** (*благгуэ*; от *блэ* ‘змея’ и *-гвуэ* ‘рыжий’) – в эпической традиции черкесов хтоническое существо, огромный рыжий дракон. В узун-яйлинском нарративе бяго – огромный удав, поглотивший целиком девушку.

**Г у б г о - Н а н а** (*Губгвуэ-Нанэ*; от *губгвуэ* ‘поле’ и *нанэ* ‘мать’). Известное больше по этнографической литературе общечеркесское название покровительницы полей – *Хадэ-Гуаццэ / Хэтэ-гуаццэ*. В узун-яйлинском нарративе является пахарям и косарям в облике доброй старухи, кормит их. В варианте имени этого персонажа *Талэ-Нанэ* используется тюркизм *tarla* ‘поле’.

**Д ж и н н ы** (*жинһэр, жыньһэр, джынэхэр*) – злые (черные) и добрые (белые) духи, огромного роста, невидимые для обычных людей. Персонаж заимствован из мусульманской мифологии до переселения. В узун-яйлинском фольклорном диалекте могут принимать облик лисы.

**Ж е ш т е о** (*жэцтеуэ, чэцтеуэ*; от *жэц/чэц* ‘ночь’ и *теуэ* ‘нападать’) – ночной демон, нападающий на спящего человека (ребенка). В узун-яйлинских версиях представляется

в виде черного индюка, злого старика или «чего-то темного». Для рассказов о жештео характерно употребление заимствованного термина, который обозначает турецкий аналог персонажа – *karabasan*.

И н ы ж и (*цIыфы джадэхэр, иныжьхэр*; от *цIыфы* ‘человек’ и *джадэ* ‘огромный’; *ин* ‘большой’ и *-жь/-жь* – суффиксальный эпитет в данном случае со значением ‘грозный, страшный, недобрый’) – мифические великаны. В узун-яйлинской традиции *цIыфы джадэ* – «великаны, с которыми абадзехи соседствовали, когда жили на родине, в горах».

К о л б а с т э (*кьолбастэ*) – женский персонаж, русалка в фольклоре западных черкесов и бесленеевцев, функциональный аналог одновременно двух персонажей – *алмасты* и *Психо-Наны* (см.). Упоминается в мифологических рассказах узун-яйлинских хатукайцев и абадзехов. Характерные местные мотивы: колбастэ может явиться причиной пожара, боится своего отражения в зеркале. Колбастэ живут в реке, сидят на деревьях, бродят группами; в одном из сюжетов в качестве атрибута защиты от колбастэ упоминается Коран, что нехарактерно для сюжетов, записанных в метрополии. Общечеркесский элемент «гребень» (*мажьэ*) также упоминается как средство укрощения колбастэ.

П с ы х о - Н а н а (*Псыхуэ-Нанэ*; от *псыхуэ* ‘речная долина’ и *нанэ* ‘мать, бабушка’) – узун-яйлинский аналог богини рек Псыхо-Гуаши, ведающей дождями. От одного из информантов зафиксировано *Архвуанэ-Нанэ* (от *архвуанэ* ‘водоворот’ и *нанэ* ‘мать’).

Т л е у ж е й (*лэужьей*; от *лэужь* ‘след’ и *-ей* – суффиксальный эпитет со значением ‘недобрый’) – «неудачу приносящий человек», одно из собирательных названий нечисти (наряду с *цIыхуей*, *цIыфыбзадж*, *бзаджэнаджэ* и др.). По стереотипным (общечеркесским и узун-яйлинским) описаниям, отличительные признаки тлеужей – неказистость, низкорослость, плоская стопа.

У д ы (*удхэр, удыхэр*) – ведьмы-оборотни. В инварианте принимают вид черной (серой) кошки. В узун-яйлинских рассказах могут принимать облик орла.

Х а д а д ж а д а (*хъэдэдждэ, хъэдэждэ*; от *хъэдэ* ‘мертвец’ и *къэдждыхьын* ‘бродить’) – восставший из могилы блуждающий мертвец, который не может упокоиться из-за своих земных грехов, а также если он похоронен неоплаченным. В узун-яйлинском фольклорном диалекте чаще репрезентируется сюжет о том, как молодые люди устрашали путников или своих друзей, переодеваясь в бродячего мертвеца.

Х а ш х а в ы т л е (*хъэцхъэвылэ / хъашъэцулэ*, букв. ‘голова собаки – ноги быка’) – мифическое химерическое существо, внушающее страх. По отношению к герою хашхавытле пассивно и неагрессивно, но лишь при условии, если герой не оглянется на него. Привлечь взгляд героя пытается ревом и хохотом. В Узун-Яйле хашхавытле продолжает бытовать в живой устной традиции, развиваясь и трансформируясь, в то время как в метрополии образ сохранился только в письменно зафиксированных эпических текстах и фразеологии.

Ш а й т а н ы (*шейтланхэр, шэйтанхэр*) – персонажи, вредящие человеку и животным, заимствованы из мусульманской традиции до переселения. Узун-яйлинский фольклор тяготеет к использованию термина в собирательном значении, маркируя им и другие виды нечисти – «джинны-шайтаны» (*жын-шейтлан*).

Будучи неосведомленными в местной терминологии, мы, задавая вопросы, поначалу употребляли названия мифологических существ, бытующие на исторической территории. «Узнавание» персонажа происходило интуитивно, после уточнения его функций и локуса – безошибочно. Что, собственно, подтверждает тезис о необходимости картографирования персонажей прежде всего по их функциям [Левкиевская 2003: 376–388].

Фактор временного проживания в сельской местности имеет значение для такого параметра, как условия бытования текстов. Насколько позволяет судить наш полевой опыт, временное возвращение в родные места лишь в пору активных полевых работ с апреля по ноябрь и в связи с этим – прерванность годового календарного цикла не создают прежних – традиционно-сельских – коммуникативных условий, в которых происходило бы

естественное воспроизведение фольклорных нарративов. Но, например, сам процесс экспедиционной записи часто превращался в подобие традиционных ночных посиделок *узршиэр*, когда рассказчики активно называли имена и топонимы, повествовали о встречах с демонологическими персонажами, объясняли суть запретов и предписаний, связанных с нечистой силой, и пр.

Мемораты о мифологических персонажах отнесены преимущественно ко временам постоянного проживания в сельской общине, т. е. периоду до 1970–1980-х гг. С этим во многом связана ностальгическая интонация повествования. Наши рассказчики не подчеркивали, что традиционные (доисламские) мифологические представления привезены с Кавказа, как это происходит, например, с циклами героических песен и преданий. Интонация повествования и стиль рассказов о встречах человека с мифологическими существами ориентированы на достоверность и осознаются скорее не как особый, жанрово очерченный вид рассказов или преданий (*хъыбар*), а как фрагменты былой повседневности.

Вера рассказчика в истинность сообщаемого определяет метаязыковые особенности текста. В процессе общения с собирателем информанты обычно задаются вопросами: существуют ли на самом деле демонические существа; если нет, то зачем нас ими пугали старшие? Если да, то все или лишь некоторые из них; какие именно? В зависимости от того, как информант отвечает (прежде всего себе) на эти вопросы, структурируется его метаязык: вводные слова и выражения, термины, «языковые ошметки», оговорки, ошибки и пр.

М.И. Мижаев пишет в связи с этим: «Некоторые информаторы (в том числе и люди пожилого возраста), пересказывая былички о встречах их знакомых с мифическими существами, сдержанны в оценках и непременно подчеркивают: “так я слышал”, “правда или нет, не знаю, лично мне в жизни подобное никогда не довелось видеть”. Другие, особенно пожилые женщины, иногда еще верят в достоверность суеверных рассказов, и среди них былички сохраняют свои традиционные жанровые функции» [Мижаев 1986: 135].

Исходя из метаязыковых особенностей рассказов наших собеседников (например, употребляемых ими зачинных выражений и специфических идиом), можно попытаться обозначить стилистический спектр выражения личного опыта и веры в сообщаемое:

«Достоверно»; рассказывает от первого лица: *сэ слъэгъуас* ‘я видел’.

«Достоверно»; рассказывает от первого лица, подразумевая возможное сомнение: *сэ слъэгъуауэ жызоІэ* ‘я утверждаю [думаю], что видел’.

«Достоверно»; рассказывает со ссылкой на третье лицо из числа ближайших авторитетных людей: *ди нанэ жиІэжт* ‘наша бабушка рассказывала’; *КІ’эдыкІуейһэ Мухъэдиныжь мыгъуэм илъэгъуауэ жиІыт* ‘Кадыкоевых Мухадин [бывалый] покойный говорил, что видел’.

«Может, и правда»; ссылка на неких рассказчиков: [*монхуэдэм*] *илъэгъуауэ жиІэт* ‘[такой-то] утверждал, что видел, не знаю’.

«Может, и правда»; обобщенно-неопределенный источник: *жаІэт, аІотыгъэ* ‘говорили’.

«Неправда, выдумки»; пренебрежительное отрицание какого бы то ни было источника: *къовэ хэт илъэгъуауэ жиІэми* ‘болтает тот, кто говорит, что видел’.

Есть еще одна метаязыковая деталь, обнаруженная нами в диалогном поле, на которую мы хотели бы обратить внимание. На исторической территории нечисть повсеместно обозначается обобщенными названиями типа *цІыхуей, лъэужьей, бзаджэнаджэ, цІыфыбзадж* со стереотипным значением ‘плохой, злой человек, приносящий несчастья’, с выраженной этико-эстетической семантикой. В речи же одного из самых авторитетных сказителей Узун-Яйлы мы впервые столкнулись с обобщенным маркированием демонологических персонажей термином *хъэпцхупци*, которым в литературном языке собирательно обозначают ползающих, хтонических тварей – червей, гусениц, ящериц, змей. Для общего обозначения нечистой силы местный фольклорный текст тяготеет к употреблению еще одного термина – *жын-шейтІан* (джинн-шайтан).

Мифологический дискурс оперирует рядом специфических локальных фразеологизмов, образованных по традиционным фольклорно-языковым моделям: *бажэ квыщотэг* 'там поднимаются лисы', т. е. там обитают / появляются / встречаются джинны в облике лисы.

В диаспорном поле нам встретилась также метаязыковая дихотомия *адыгэбзэ / алыхьыбзэ* ('язык адыге / язык Аллаха'), актуализирующая память о некогда бытовавших текстах заговоров на черкесском языке, вытесненных кораническими аятами. В рассказах — описаниях традиционных ритуальных действий (например, обряда вызывания дождя или снятия сглаза) могут сказать: *Адыгагъэм теухуаГым, зэк'ыр хуэдэус [зэрыжаГэр]...* 'К адыгству не относится, это как закир [исполняется]...' Или, например, о детской считалке с десемантизированными лексемами: *Мыр не адыгэбзэ, не алыхьыбзэ...* 'Это и не адыгский язык, и не язык Аллаха'.

В мифологических рассказах информантов может окказионально использоваться заимствованная лексика: *kartal* – тур. 'орел' вместо черк. *бгъэ*; *karabasan* – тур. название демона, нападающего во сне.

Эти оговорки, как правило, тут же «исправляются» переводом на черкесский язык (как уточняются для фольклористов, приехавших с Кавказа, любые тюркоязычные вкрапления) и осознаются как языковая оплошность, но не как устойчивые обозначения.

Основным очевидным фактором, обуславливающим местные особенности мифологической системы, является изменение ландшафта. Отсутствие больших лесов и глубоких рек в новых местах проживания в диаспоре «сужает» или «смещает» локусы мифологических персонажей. Характерные кавказские локусы – лесная чаща (*пабжьэжь, банэ мэз*), водоворот (*архуанэ*), место под речными водорослями (*псыхум хэлъ лъэхъц щлагъыр*), заливы (*псы дэуанГэ*), глубокие овраги (*квуэ*) – для узун-яйлинского ландшафта и, следовательно, нарративов менее характерны. Чаще упоминаются камень или родник как локусы обитания мифологических персонажей или места встречи с ними.

Опасными местами из-за возможной встречи с демоническими существами считаются, как и на Кавказе, заброшенные усадьбы и пепелища (*Хэкужъынэ кьолбастэ ис аЛотыгъэ*), кладбище (*кхъэ*), подножья стогов (*Иэтэ лъабжъэхэм*), места для сброса мусора (*пхъэнкИий идзыпИэхэм*), у родника (*псынащхъэм*), у реки (*псым*), в прибрежных зарослях (*псыГуфэ банэм*), под мостом (*лъэмьжым*), а также сама дорога.

Локусы обитания демонических существ конкретизированы общеизвестными местными топонимами:

*Бгы хужь жыхуэтГэр Къайнар уцыкГуэкГэ егъэзыхыпИэшхуэм дей. ЖаГэ: «сэ абдей бажэ сыщыхуэзас».*  
Белой горой что мы называем – это большой спуск по дороге в Кайнар. Говорят [часто]: «я там встречал лису».

*Аслъэнхъэблэ богъазым бажэ кыщотэг'ри кыппожьэри уигъэпсэукъым, жаГэт.*

В ущелье близ Асланхабле поднимаются лисы, идут на встречу и житья не дают, говорили.

Примечательно, что, по одному из рассказов, приходу черкесов (т. е. «человека») предшествовало обитание в этих местах демонических существ: «До того как мы поселились тут, в речке Кайнар жили колбастэ».

Мифологические персонажи визуализируются не только в привычных для черкесской мифологии образах, но и в обликах распространенных в местной фауне животных. Это можно считать локальным фольклорным образованием, выражено не диссонирующим с общечеркесской традицией. Чаще всего в этой роли выступают лиса и орел, например: *Удыр къэбыбыти, къартал фэдэу <...> къахлощтыгъэ*. – Уд прилетал(а) и как орел <...> напал(а) [на них].

Для мифологических рассказов о встречах с лисами-джиннами характерны следующие мотивы: лисы подсаживаются на арбу, мешают движению колеса, не могут переправляться через реку / ручей (соответственно, путник должен как можно скорее добраться

до воды, чтобы избавиться от джинна). Мотивы помехи движению арбы и боязни воды являются универсалиями, характерными для общечеркесских текстов о ведьмах (уа) и джиннах.

Индюк (*тхьэчэт, гуэгуи*) – также один из местных зооморфных образов, в котором иногда предстает известный и в метрополии ночной демон жештео. Является ли это влиянием какой-либо из окружающих этнокультурных традиций, нам установить не удалось. Наиболее распространенные варианты визуального образа жештео – старик с бородой или «что-то темное, черное». Нехарактерные для общечеркесской мифологии случаи «наложения» функций ночного демона и джинна (или шайтана) нужно считать местной особенностью и признаком разрушения сложившейся иерархии персонажей и их функций.

В нижеследующем меморате мы можем наблюдать подобное «совмещение» имен и функций жештео и шайтанов, а также то, каким образом мистическое толкование необычного явления сочетается с попыткой рационального объяснения.

Зытх.: *Жэцтеуэр лот?*

Инф.: *Жэцтеуэр х'эти жин-шейтIанс жи, <...> х'эти и лбыр мэувыIэри арас жи, яни.*

Зытх.: *Зэралбагвур дахуэдут ар, кьазэрыфIэцIыр?*

Инф.: *Уэлэхьи, дэх'э, пх'эIэцэшхуэкI'э дывэрти, пх'эIэцэвыр сэ зг'эх'урт, яни. <...> выр щIэцIати, ар жэщым дг'эх'урт, адре'эм махуэм вэти... Мы ди квуажэ чаирым, а щыгум де, иг'ы мыуэду гууэцIу сыгбуэлбас яни. <...> Вы'эри абде тIысау щыст. Мэлых'уэу Рэджэб жытIэри... Рэмэзан сымэ ядэк'уэшу зыгуэрэ щыIас... Абыи мэл иг'эх'урт. Иг'ы ар а квуэмкI'э кьыдэкI'с аби, си кгуэши, сэ айрэ мыхуэду сыздыщысым л'ак'уэ л'энык'уэжI'э мыхуэду мы си ныбэм де кьытеуас. Си ныбэм де кьытеуэс аби, «Рэджэб, Алых'ыи щы'а стекI' жызоIэ, уэлэхьи, сызгуоудым, собамIэм, нэфэс кьысхуэшэжырIым!». СтекI'ырIым. Иуж'ыи «Рэджэб, - жысIас, - уэлэхьи, сыноуэным кI'эрах'уэ кьысх'ынурэ!». КI'эрах'уэ<м> сеIэбэкI'ас,*

*си* *Иэблэр хвэйГым. Уэлэхьи, иужьым «бисмилэхьи рахьмани рэхьим» жыИэс сыкбьзыфИэтГысхьэри, не Рэджэб шыИэ, не Гэхвэу шыИэ, не мэлыхвэу шыИэ – зы! Амэ, х'эт жеГыри, льыр мэувыИэри арас жаИэ, х'эти бзаг'энаг'эс жаИэ, жын-шейтГанс жаИэ.*

Соб.: *Что такое жештео?*

Инф.: *Жештео – кто говорит, это джинны-шайтаны, <...> а кто говорит – кровь останавливается, ну.*

Соб.: *Каким его видели, каким казался?*

Инф.: *Уаллахи<sup>5</sup>, даха<sup>6</sup>, мы пахали большим плугом и я пас пахотного быка. Бык был в упряжке и ночью мы его пасли, в другое время, днем, он пахал. На нашем сельском поле, наверху, я вот так лег навзничь, ну. И быки там присели и сидят. Пастух Реджеб, мы назвали его... Рамазана дядя был какой-то... И он пас овец. Вот он из оврага вышел, брат мой<sup>7</sup>, и вот как я <лежал>, так он одной ногой вот на живот мне и наступил. Наступил мне на живот... «Реджеб, ради Аллаха, сойди! – говорю, – уаллахи, разрываюсь, злюсь, дышать не могу!» Не сходит. Затем: «Реджеб, – говорю, – уаллахи, пистолет достану и стрелять в тебя буду!» За пистолетом тянусь – рука не шевелится. Уаллахи, наконец, произнеся «биссимляхи рахмани рахим», я [поднявшись] сел, но ни Реджеба, ни пастуха коров, ни пастуха овец – никого... Но кто-то говорит, что это кровь останавливается, а кто говорит, что это нечисть, джинны-шайтаны, говорят.*

В фольклорном поле Узун-Яйлы фиксируется ряд мотивов, существующих также и в мифологических рассказах на исторической территории, но до сих пор не описанных исследователями.

<sup>5</sup> Уаллахи – клятва именем Аллаха.

<sup>6</sup> Даха – традиционное обращение к младшей по возрасту женщине, букв. «красивая».

<sup>7</sup> Обращается к одному из присутствующих.

Они относятся в основном к зрительным и визуальным свойствам и способностям демонических персонажей: колбастэ не может взглянуть вверх (*кбуэлбастэр дэплъеифырлым*), ведьма не дает заглянуть себе в глаза (*удым и нэм уцлигъаплгвэрлым*) и др.

На вопрос «видели ли этих демонов турки или другие ваши соседи (афшары, туркмены)?» мы не получали утвердительного ответа. Так же невидимы демоны и для нескольких человек одновременно: спутники рассказчика в момент встречи с демоном или спят, или отошли в сторону, и т. п. По одному из рассказов, герой, услышав под мостом плач алмастын, решил не будить своих спутников, чтобы они не испугались: «Я-то не знал, что такое страх <...> Но турки могли испугаться».

В одном из нарративов встречается мотив запрета со стороны самого демона рассказывать о встрече с ним:

*Мэртээей кбуажэ Сэбахъэт-Ана жаІэри зы нанэ диІэт. Абы илгэгъуат алмэстыныр. Пылггур ягъавзу нэхуцнэм кьэтэджати, мажъэкІэ и цхъэр ижъу псынэм деж цыст, жи. “Сэ сыцилгъагъум ІукІыжат”, – жери нанэм жиІэт ар. «Сызрылгэгъуар зыми жомыІэж!» – жиІэт жи. Ди нэхгъыжъхэм дагъашынэт абы цхъэ, псыхгъуэм фымыкІуэ <жаІэурэ> (мэдыхъэшх. – П.М.). Пэж, пцІы – сыцІэкъым ар. Ауэ а псыхгъуэм хуабжъу сыщышынэт.*

*В селении Мартазей по имени Сабахат-Ана у нас одна бабушка была. Она видела алмастын. Варили [как-то] булгур, она встала на рассвете и <увидела алмастын> у родника, расчесывающую себе волосы. «Увидев меня, она отошла», – так говорила бабушка. «Никому не рассказывай, что видела меня!» – говорила. Наши старшие из-за этого нас пугали, запрещая ходить на речку (смеется. – М.П.). Правда, ложь – не знаю этого. Но эту речку я очень боялась.*

К особенностям визуализации персонажей нужно причислить также то, что местная локальная традиция «старит»

женские мифологические образы. Это проявляется и в вербальном описании возрастного статуса, и в именах. Некогда величественное, с выраженными женскими чертами, божество рек Псыхуэ-Гуащэ («Речная Княгиня»), привлекающее путников-мужчин своей красотой, предстает в диаспорном варианте в облике страшной старухи с большим семейством, с новым именем *Псыхуэ-Нанэ*, в буквальном переводе – «Речная Бабушка». Рудиментом Псыхо-Гуаши можно считать упоминание о том, что «дочь Псыхо-Наны такой красоты, что у смотрящего на нее выпучиваются глаза, но встретить ее почти невозможно».

В узун-яйлинских вариантах имен покровительницы рек (*Псыхо-Нана*, *Архуана-Нана*) и покровительницы полей (*Губго-Нана*, *Тала-Нана*) также присутствует этот маркер возраста (*нана* – старуха).

*Иджыри ди нанэм жиІэт мыр. Зы махуэ талэм дэшхын сыхъати жи, хуабжбу дыггэ дзакъэт, сэри сыгувэт жи. Ди дадэ сымэ мэкву еуэт. СыщыкІуам лажъэт жи ахэр. «ФымэжэлІакъэ?» – жысІэти жи, – «дэ дышхащ, сьтышхэ!» – жаІэт жи. Зы нанэ къакІуэри дэ диггэшхаш, жаІэт жи. А нанэми Талэ-Нанэ фІащат (мэдыхъэшх. – П.М).*

*Еще наша бабушка рассказывала следующее. В какой-то день в поле еду понесла, говорит, солнце сильно палющее было и я задерживалась, говорит. Дедушка и другие косили сено. Когда я пришла, они работали, говорит. «Вы не проголодались?» – спрашиваю, – «Мы <уже> поели, какая еда!», – говорят. «Пришла одна нана и покормила нас», – говорят. И эту нану назвали Тала-Наной (смеется. – М.П.).*

Особенности менталитета, обусловленные 150-летним периодом изолированного проживания, являются одним из факторов, влияющих на содержание мифологических рассказов. На Кавказе в советское время под воздействием атеистической пропаганды происходила секуляризация и демифологизация

сознания; информанты ретроспективно связывают «исчезновение» демонических существ с периодом Второй мировой войны: *Зауэм кьрехужьэри нэхъ удэмауэ щытым макГуэ жиныр, тынышпІэм макГуэ. – Война их гонит, и джинны уходят туда, где тихо, уходят туда, где спокойно.* В диаспоре подобных четко обозначаемых хронологических меток не наблюдается, рассказывание о «некогда существовавших» демонических персонажах в прошедшем времени стилистически связано с ностальгией по жизни в сельской общине, в некоторых случаях – с утратой веры рассказчика в сообщаемое, обусловленной его личным опытом, в т. ч. получением образования и пр.

Исторический контекст бытования рассказов о мифологических существах обуславливает трансформацию мотивов, локусов, функций персонажей. Так, *хашхавытле*, персонаж нартской мифологии, привязывается к фактам истории Османской империи. В рассказах о Первой мировой войне и поражении в битве при Карсе он выступает как персонифицированный образ врага и приобретает новую локализацию: солдат попадает в плен к хашхавытле, «которые обитают в Сибири», там его откармливают, чтобы затем съесть. Герою удается бежать. Благодаря тому, что хашхавытле не могут передвигаться по замерзшему морю, пленник отрывается от преследующих его чудовищ, пересекает море и возвращается в Узун-Яйлу (цикл рассказов «Сафербелык»).

Характерный для диаспоры фольклорный жанр, сложившийся под влиянием восточных традиций, – кладоискательские комические истории. В ткань подобного рассказа непременно вплетается мотив охраны клада джином (*дыцэм тет иІэм...*), под воздействием чар которого создается визуальный обман – золото видится копателям луковой шелухой (*бжьыныфэу кьрегьэлъагъу*) или соломой. После прочтения специальной молитвы и окропления кувшина с кладом кровью жертвенного петуха (черного или белого оперения) луковая шелуха или солома вновь превращаются в золото.

В остальных случаях стереотипные действия и сам набор шайтанских «превращений» соответствуют общечеркесским сюжетам

и предметным символам. Обманутый путник видит шайтанов в образах близких знакомых и вовлекается в игрище, где его пытаются угостить махсымой (бузой) и праздничной едой. После произнесения им молитвенного «бисимляхи» напиток превращается в лошадиную мочу, угощения – в навоз. Местным аналогом стереотипного атрибута – «шайтанской коновязи» – выступает шиповник (*хьэцыбанэ*), в то время как в текстах метрополии эту функцию чаще исполняет борщевик (*батыргьэн*).

Особенностями местной флоры (климат Узун-Яйлы позволяет выращивать только определенные виды злаковых культур), а точнее сказать, утратой кукурузы и пшена, традиционно используемых на Кавказе в качестве сырья для изготовления ритуального напитка, объясняется замена еще одного предметного символа в мифологических рассказах. По кавказскому тексту, отыскавшая свой гребень алмасты, покидая дом своего хозяина, на которого ей пришлось батрачить долгое время, бросает ребенка в кипящее сусло (*хурьбэ кьэкьуалгэм*). В диаспорном тексте это, как правило, варящаяся пшеничная крупа – булгур (*пылгьур ягьавэм*).

В узун-яйлинских рассказах о джиннах чаще представлен сюжет об одиноком нелюдимом односельчанине, имеющем жену-джинна (*жын фыз / джынэ шгыз / джын хьаным*), прислужницу, покровительницу. Одна из местных особенностей рассказов о порче – наведение ее преимущественно мужчинами. Это объясняется тем обстоятельством, что владеющие заговорами и вообще арабской грамотой – в основном представители сильного пола, о которых говорят *жын пэшэгьу зи* *Иэ* ‘имеющий связь с джиннами’. Соответственно, жертвами любовных заговоров и порчи чаще фигурируют женщины, точнее – девушки. В метрополии же гендерные роли распределяются противоположным образом: *адыгэ* *Иэзэ* («адыгские знахар[к]и»), к которым обращаются за помощью в осуществлении магических действий, – преимущественно женщины. Данное предположение, впрочем, основывается на предварительных данных и нуждается в дополнительных полевых разысканиях как в диаспоре, так и на Кавказе.

Значительную роль играют мифологические нарративы и в идентификационном дискурсе. Через отношение к сообщаемому информант может утверждать свой личностный статус – социальный, гендерный, этнокультурный. К особенностям социальной структуры изучаемого анклава относится сохранение до недавнего времени социально-иерархических различий. Носители традиции произвольно дифференцируют фольклорный репертуар по признаку «престижности»: *хьэццIэцц хьыбар* (хабары, рассказываемые в элитных мужских клубах – кунацких) и *мэжджыт джабэ хьыбар* (байки, рассказываемые у стен мечети). С известной долей условности, основываясь прежде всего на замечаниях некоторых из наших информантов, рассказы о мифологических существах можно отнести к менее престижным, относящимся скорее к крестьянскому, детскому, женскому быту, нежели аристократическому, мужскому. Это обуславливает отношение рассказчика к сообщаемому и вообще желание / нежелание говорить на эту тему.

Мифологический текст актуализирует стереотипные представления об окружающих народах, различиях в образе жизни, этических и эстетических нормах:

*Аушэрхэм я гьаццIэри езыхэри алмэстынс... Тыркумэнхэри апхуэдэ кьабзэс... Жизнь афшаров и они сами – алмастын... И туркмены точно так же...*

Одна из функций текстов заключается в актуализации идей прекрасного и безобразного. Маркером *Алмастын / Кьолбастэ* являются растрепанные волосы, этот признак характерен также для переносного значения слова: его употребляют как порицание в адрес неухоженной, непричесанной девочки. Это же слово *алмастын* употребляется вместо «злая, некрасивая», *уд* – вместо «умная», *хьэццхьэвыльбэ* – как олицетворение грубой неуправляемой физической силы и т. п. Как видим, эстетическая функция (красивый / безобразный) сопряжена с функцией этической (добрый / злой), шире – с идентификационной по признаку «человек / не-человек»:

Соб.: Ты слышал об алмасты? Что такое алмасты?

Инф.: (Смеется). Алмастын, говоришь? Да разве можно найти кого-либо более [похожего на] алмастын, чем человек?! (имеется в виду, что человек стал злой как алмасты. – М.П.)

Эти фольклорно-языковые явления характерны и для общечеркесского текста.

Пришедшие из мусульманской традиции (или через нее) персонажи, фиксируемые в диаспоре, были заимствованы задолго до переселения черкесов в Османскую империю. Речь идет прежде всего о таких персонажах, как шайтаны, джинны и алмасты / колбастэ. Последний образ, по всей вероятности, функционально вытеснил аналогичный автохтонный – Псыхо-Гуашу, процесс демонизации которой продолжился в период проживания вне исторической территории.

В целом, мифологические рассказы о демонических существах в диаспоре чаще ассоциируются с детским опытом преодоления страха. В осмыслении страха как управляемого состояния заключается основная функция исследуемых текстов – аксиологическая. В воинских культурах, к которым можно отнести и традиционную черкесскую, личностные качества и социальные институты, способствующие мобилизации духа, имеют особую ценность. Формируются они, как видим, в том числе и через вербальную трансмиссию опыта преодоления страха в ситуациях рассказывания историй о демонических существах, а также через опосредованно связанные с их бытованием игры-испытания.

Умение осознать опасность, идентифицировать ее источник, знание стереотипных предписаний – всё это эксплицитно присутствует в рассказах о мифологических персонажах и является частью необходимых коммуникативно-когнитивных навыков. Эти универсальные культурные явления реализуются в специфических, культурно обусловленных локальных формах, преимущественно фольклорно-языковых.

Рассказы о демонических существах в черкесской диаспоре, больше и чаще чем их аналоги в кавказской культурной

метрополии, вовлечены в идентификационный дискурс. С одной стороны, мифологические персонажи являются символическими репрезентациями «чужого», «иномирного», «неадыгского». С другой же стороны, носители традиции осознают, что существа эти, а вернее сказать, представления о них, «тоже прибыли с родины»: *Хэкум дыкбыщик Гым, алмэстынхэри кыддик Гауц. – Когда мы выселялись из Хэку (родины), алмастын выселились с нами.* Подобную амбивалентность нужно считать свойством фольклорного мышления и одним из инструментов адаптации на новой территории: необжитые земли изначально воспринимаются как места обитания мифологических существ, в то же время демонические локусы являются одним из элементов структурирования нового пространства.

### *Сокращения*

- ЗЭ – Архив М.И. Мижаева. Материалы зеленчукской экспедиции 1992; Копия: Архив КЧИГИ. Оп. 23. Ф. 4. Д. 47.  
МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1987–1988. Т. I–II.

### *Литература*

- Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.  
Басилов 1997 – *Басилов В.Н.* Албасты // МНМ. II.  
Левкиевская 2003 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // Славянское языкознание. XIII международный съезд славистов. Люблина, 2003. Доклады российской делегации / Отв. ред. А.М. Молдован. М., 2003.  
Левкиевская 2016 – *Левкиевская Е.Е.* Актуальные демонологические представления в украинском анклаве Саратовской области // Демонология и народные верования: Сб. научных статей. М., 2016.  
Мижаев 1983 – *Мижаев М.И.* Образ иныжа в адыгском нартском эпосе // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии (характеристика жанра). Черкесск, 1983.  
Мижаев 1986 – *Мижаев М.И.* Жанровые особенности адыгских устных рассказов о мифологических существах // Традиции и современность: метод и жанр. Черкесск, 1986.

- Мижаяев, Паштова 2012 – *Мижаяев М.И., Паштова М.М.* Энциклопедия черкесской мифологии (на черк. яз.). Майкоп, 2012.
- Напольских – *Напольских В.В.* Удмуртские этимологии // Пермистика XII: диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками: Материалы 12 Международ. симпозиума (21–22 окт. 2008 г., г. Ижевск). Ижевск, 2009.
- Паштова 2013 – *Паштова М.М.* «Страшное» в черкесских мифологических текстах: вербальное и визуальное в образостроении // Вестник науки / Шэныгыгэгъуаз. Выпуск 3 (27). Майкоп: АРИГИ, 2011 (Электронная версия: URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/pashtova1.htm>).
- Путилов 1994 – *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Дискурс о колдовстве и локальные фольклорные традиции: семантика, прагматика, социальные функции. Автореферат ... дисс. докт. филол. н. М., 2010.

### *Информанты*

- Бжихатль Бурхан, 60 лет (сел. Жаникой – Узун-Яйла, Кайсери).
- Биф Кадыр, 31 год (сел. Мударей – Узун-Яйла, Кайсери).
- Бырс Даут, 85 лет (сел. Пазарсу – Узун-Яйла, Кайсери).
- Еутых Турхан, 54 года (Узун-Яйла – Кайсери).
- Кенет Шафий, 77 лет (сел. Бешказакхабле – Узун-Яйла, Германия).
- Кереф Альбуз, 52 года (сел. Жаникой – Узун-Яйла, Анкара).
- Курашин Гайдар, 81 год (сел. Курашинхабль – Узун-Яйла, Кайсери).
- Кушбоко Нармия, 75 лет (сел. Кархалак – Узун-Яйла, Кайсери).
- Мазако Джеудет, 70 лет (сел. Шигебахой – Узун-Яйла, Стамбул).
- Мартоко Сатаней, 23 года (сел. Маргазей – Узун-Яйла, Кайсери).
- Мыкоф Ахмет, Наджми, 34 года (сел. Жаникой – Узун-Яйла, Шанлыурфа).
- Нажмуко Медиха, 75 лет (сел. Хаусай – Узун-Яйла, Кайсери).
- Ордым Отуз (сел. Беязкой – Узун-Яйла, Кайсери).
- Сиюх Шазия, ок. 70 лет (сел. Панлы – Узун-Яйла, Кайсери).
- Тхамоко Джихат, 49 лет (сел. Мударей – Узун-Яйла, Стамбул).



---

*Духи и люди*



О.Б. Христофорова

Опознать беса. Часть 2:  
Практики экзорцизма  
в современном  
православном приходе

Данная статья продолжает тему символического исцеления, начатую автором в прошлом выпуске альманаха. В первой части исследования [Христофорова 2016б: 258–275] речь шла о вернакулярных теориях болезней и механизмах ритуального лечения. Среди этих механизмов одно из центральных мест занимает поиск причины заболевания (и/или вызывающего его агента), ее визуализация и устранение/изгнание. Во второй части на материале локального прихрамового сообщества рассматриваются практики экзорцизма в современной православии. Наша задача – выяснить, насколько целительские техники в данном сообществе соотносятся, с одной стороны, с теургической терапией в ее христианском понимании, и, с другой, с широко распространенными по ойкумене (если не универсальными) приемами ритуального лечения, описанными в первой части исследования.

\* \* \*

Весной 2015 г. в сети Интернет была широко распространена видеозапись, в которой православный священник ехал по

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Анализ текстов культурной традиции как объектов теоретической фольклористики: от реконструкции до интерпретации» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

Ил. 1  
Священник едет  
«верхом на бес».  
Апрель 2014.  
Источник:  
[http://www.dsnews.  
ua/static/files/gallery\\_  
uploads/images/  
gn\\_pop.jpg](http://www.dsnews.ua/static/files/gallery_uploads/images/gn_pop.jpg)



церковному двору верхом на прихожанине (ил. 1). Эта видеозапись была сделана 18 апреля 2014 г. на подворье Михаило-Архангельского храма в с. Хрустовая (Каменский р-н Приднестровской Молдавской Республики), и через год – после ее публичного обнаружения – вызвала широкий общественный резонанс<sup>1</sup>. Инцидент стал поводом для серьезного нареkania настоятелю со стороны митрополита (храм относится к самоуправляемой Молдавско-Кишиневской митрополии РПЦ МП)<sup>2</sup>. Тем не менее, внутри церковной общины резонансная ситуация воспринималась совершенно иначе – как часть ритуала изгнания беса. По видеозаписи видно, что священника, едущего верхом на молодом мужчине, окружают люди, в том числе с детьми; среди них схимонах

<sup>1</sup> Запись была опубликована несколькими российскими, украинскими и молдавскими интернет-изданиями.

<sup>2</sup> «Этого священнослужителя привлекут к ответственности по канонам. – Что это значит? – Его будет судить церковный суд. То, что вы видели, достойно порицания и сожаления», – заявил пресс-секретарь Митрополии Молдовы Вадим Кейбаш» («Митрополия Молдовы осуждает методы изгнания бесов в приднестровской церкви», 3.06.2015. URL: [http://ru.publika.md/mitropoliya-moldovy-osuzhdaet-metody-izgnaniya-besov-v-pridnestrovskoy-cerkvi\\_1629161.html](http://ru.publika.md/mitropoliya-moldovy-osuzhdaet-metody-izgnaniya-besov-v-pridnestrovskoy-cerkvi_1629161.html)).

и схимонахиня; комментарии окружающих, как и слова двух главных героев действия, вписывают перформанс в агиографический контекст – отсылают к житию св. Иоанна Новгородского, тому его фрагменту, где святитель путешествует в Иерусалим верхом на бесе (см. [Повесть 1981: 454]). Мужчина, «исполняющий роль» демона, взывает к священнику и людям вокруг, просит освободить его, ругается, кричит, однако для окружающих его поведение и речь – повод не прекратить мучение, а, напротив, усугубить, поскольку являют собой несомненный признак одержимости; мучают, таким образом, не человека, а сидящего в нем беса, с той лишь целью, чтобы он вышел из тела. Ниже приведена расшифровка аудиозаписи того, что происходило в Страстную пятницу 2014 г. во дворе Михаило-Архангельского храма:

*Священник: (Сидит верхом на молодом человеке, его под-  
держивают с обеих сторон двое мужчин.)* Давай, во, давай  
<вези>. Бес меня везет.

*Оператор<sup>3</sup>:* Бесы батюшку везут на святую гору Афон.  
В Иерусалим, да, батюшка?

*Священник:* Да, в Иерусалим, а потом на Афон.

*«Бесноватый»:* (Останавливается, стучит ладонями по  
плитке двора, кричит, рыдает. Один из поддерживающих  
священника мужчин крестится.)

*Священник:* Давай. Куда? Давай.

*«Бесноватый»:* Люди добрые, спасите меня! (Снова на-  
чинает идти.)

*Мальчик (ок. 6 лет):* Он не дает ему...

*Священник:* Бог благословил – на гору Афон везет.  
В Иерусалиме мы уже были.

---

<sup>3</sup> Как следует из другого источника, также созданного служителями Михаило-Архангельского храма, оператором был иеродиакон Силуан, служащий при храме Архангела Михаила; он снимал на камеру мобильного телефона. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Mmm36noF8nE>

«Бесноватый»: (Останавливается.) Не могу, выхожу.

Оператор: Слава Богу.

«Бесноватый»: (Снова начиная двигаться.) Поп, давай я тебя на руки возьму, понесу.

Священник: Не, надо везти так. Скажи «выйду».

Оператор: Слава Богу.

«Бесноватый»: Нет, я не скажу, не скажу!

Священник: Скажи «выйду».

«Бесноватый»: Не скажу, не скажу!

Священник: Сию секунду.

«Бесноватый»: Не скажу, повезу лучше.

Священник: Давай.

Оператор: Выходить не хочет, лучше повезти тебя, батюшка?

(Все смеются.)

Священник: Да. На Иерусалим едем.

«Бесноватый»: Не могу. Да что ты меня снимаешь? Снимай! (Стучит ладонями о плитку.) Мама, спаси меня! (Машет приветственно рукой в сторону камеры.)

Оператор: У бесов нет мамы.

«Бесноватый»: Надо сделать остановку. Поп, нажми на тормоза. (Все смеются.)

Священник: Давай. На Иерусалим едем. До Гроба Господнего едем.

«Бесноватый»: Нет!.. (Останавливается.) Согласен! (Везет дальше.)

Священник: Давай.

«Бесноватый»: Но не выйду!

Священник: А куда ты денешься?

Оператор: На Пасхальную службу <в Иерусалим>, да, батюшка?

Священник: Ты уже вышел. Ты уже вышел. Да.

«Бесноватый»: (Останавливается. Истошно вопит.)

Священник: Ты уже вышел.

«Бесноватый»: Не выйду!

Священник: Вышел.

«Бесноватый»: Не выйду!

Священник: Я знаю.

«Бесноватый»: Да ты не знаешь, никто не знает... (Начинает плакать, опускает голову на руки.)

Священник: (Берет его за ухо, поднимает голову.)

«Бесноватый»: (Начинает двигаться.) Всё, всё, всё, поехали, поехали, всё.

Священник: (Продолжая держать его за уши обеими руками.)

Это тормоза. Давай, давай. Давай.

«Бесноватый»: (Останавливается. Опускает голову.)

Не могу больше, не могу! (Слышен громкий женский смех. Сзади к процессии подбегает «бесноватая» – женщина лет 35.)

«Бесноватая»: Ай-ай-ай, не могу! (Хохочет.)

Оператор: Еще один дурило смеется. Под колокольный звон <поедете>?

«Бесноватый»: (Поднимая голову.) Я не могу. Поп, это ж (ирзб.) хана пришла! Всё!

Оператор: Витя, Витя, под колокольный звон его, и ударить в колокол. (К мужчине, проходящему между камерой и объектом съемки.) Тут батюшку бесы везут.

«Бесноватый»: (Воет.)

«Бесноватая»: (С хохотом и воплями начинает подгонять.) Давай быстрее, давай, эй! Н-но! Эй, давай, поехал!

«Бесноватый»: Мама, не надо, успокойтесь! (Ногой пытается оттолкнуть подгоняющую его сзади женщину.)

«Бесноватая»: Давай, но! Давай, но! Давай, побыстрее!

«Бесноватый»: Мама, я тебя сейчас фонариком бить стану. Господи, помилуй...

Оператор: (О подгоняющей женщине) Еще один помогает.

«Бесноватая»: Давай, давай, давай, до колокольни! Давай, до колокольни надо везти!

«Бесноватый»: (Ложится на землю.) Всё, не могу!

«Бесноватая»: Ой, я не могу!

*Священник: (Поднимается, встает ногами на «бесноватого», воздевает руки кверху. С двух сторон его поддерживают сопровождающие.)*

*«Бесноватый»:* (Хрипит.) Ох... Люди, люди, куда вы приехали? Это унижение прав человека! Это п....ц.

*«Бесноватая»:* (Воет.)

*Священник: (Улыбается.)* Судить будут.

*Мужчина, поддерживающий священника:* Европейский суд.

*Оператор:* Бесовский суд. Европейский – это бесовский.

*«Бесноватый»:* Вот что ему... Ничё не берет...

*(Слышен колокольный звон.)*

*«Бесноватый»:* Еще этот, колокол свой включил.

*«Бесноватая»:* Давай, быстро, давай!

*Священник: (К лежащему.)* Ничё не берет?

*«Бесноватый»:* Ничё не берет...

*Оператор:* С музыкой!

*«Бесноватая»:* И с музыкой?! Выходить, так с музыкой, ты понял?! Выходим, все выходим! Вот так, так, с музыкой!

*«Бесноватый»:* А ты что, поп, что ты жрешь? Толстый, с..а. Отьсл... Свининку жрешь?

*Священник:* Всю жизнь жру.

*«Бесноватый»:* Брешь! Не юродствуй. Не жрешь, я знаю. Ой, всё знаю. Ничё не знаю. Ох, выхожу, выхожу, выхожу! Поп, не надо, ты же мне на пузе катаешься. (Священник стоит на его поясице, слегка подпрыгивая. Слышны удары колокола.) Ой, не надо! Что я, дурак, сказал? Ты ж теперь не слезешь с меня. Что я делаю... (К одному из двух мужчин, поддерживающих священника, ударяя его кулаком по ботинку): А ты что здесь стоишь? Прихвостень. Рыжий поп, с..а, будущий.

*«Бесноватая»:* (Громко вскрикивает, хохочет.)

*Оператор:* 18 апреля 2014 года.

*«Бесноватый»:* (Воет. Удары колокола, визгливый смех женщины, окружающие крестятся.) Всё, ай, не могу. (Рычит.) Я ж упертый. Ой, плохо мне. Буду терпеть, но не

## Опознать беса. Часть 2

выйду. (*Священник, поддерживаемый под руки, топчется на лежащем, перемещаясь от спины к ногам.*)

Священник: Что делаем? Выйдем?

«Бесноватый»: Ай, ай, ай. Выхожу, выхожу. Выхожу, выхожу. Да что ты мне ж..у топчешь?

Оператор: (*К кому-то за кадром.*) Батюшка решил погонять бесов.

«Бесноватый»: Я знаю, что ты знаешь! Да выхожу, выхожу. Телефон не поломай, поп. Это ж Силуана телефон. (*Поднимает голову, к оператору.*) Силуан, спаси меня, он твой телефон ломает.

«Бесноватая»: Под музыку.

«Бесноватый»: Еще и под музыку. Ай, ай, коленочки мои! Ай, ай! (*Кричит.*)

«Бесноватая»: (*Громко кричит, хохочет.*)

«Бесноватый»: Ты, дурак, заткнись. Поп, дай ему по челу.

Священник: До чего ты дожил, что попа возишь! (*Двигается назад по ногам лежащего.*)

«Бесноватый»: Да дурдом какой-то.

Оператор: Слава Богу.

«Бесноватый»: Надо же, мне тут раскорячки мои разогнул. (*Хнычет.*) С..а, гестаповец...

«Бесноватая»: (*Крестится.*)

Оператор: Слава Богу.

«Бесноватый»: Поп, ты в ЧК не служил, б...ь? С..а... (*нрзб.*)

Оператор: Слава Богу.

«Бесноватый»: (*К оператору*): Пошел вон!

Священник: Что делаешь?

«Бесноватый»: Выхожу! (*К священнику, который топчется на икрах лежащего.*) Ты ноги мне все вывернул! (*Священник движется в обратном направлении – по ногам к спине. Лежащий кричит.*) Поехали... Приехали! Всё, от пристани отчалил теплоход... Эй, поп, поп! (*Плачет в голос.*)

Священник: Что делаем?

«Бесноватый»: Ничего, терпим.

Священник: Терпеть не надо, выходить надо.

«Бесноватый»: Не согласен.

Священник: Кто сильнее, ты или я?

«Бесноватый»: Не скажу. Я! Наверно. (Священник наступает на плечи лежащего.) Нет, нет, ты, поп, ты, ты.

Священник: Кто сильнее?

«Бесноватый»: Ох... Господь Бог. Ты ж поп, ты ж не Господь Бог.

Священник: Я знаю. Я грешник.

«Бесноватый»: Ну, дак и всё. Значит я сильнее тебя. Слезь с меня. Все сходится, все верно. Ну, выхожу, выхожу! Поп, сильный ты, сильный, тяжелый.

Священник: (Наступая на шею лежащему.) Сегодня Бог даст выйти полностью на Плащанице...

«Бесноватый»: Нет, на Пасху, не раньше.

Священник: (Наступая на голову лежащему.) Что я сказал?!

«Бесноватый»: Да я не слышал...

Священник: Сегодня выйдешь, сегодня.

«Бесноватый»: (Кричит.) Выхожу! Да. Вышел. (Лежит молча.)

Священник: Бог благословил. Бог благословил. (Сходит с лежащего. Поддерживавшие его мужчины крестятся. Звон колокола.)

«Бесноватый»: (Поднимая голову.) Тут ковры надо стелить, так людей мучают.

Священник: Сейчас будешь еще возить меня – ковры постелем.

«Бесноватый»: Да как постелешь – так и буду. Наколенники давай хоть мне – абсолютно не выйду. Тогда не выйду.

Священник: (Наступает ногой на поясницу лежащего.) Ну, как?

«Бесноватый»: Зачет. Ништяк.

Священник: (Ногой «разминает» поясницу и ягодицы лежащего.)

«Бесноватый»: Ну что ты меня мучаешь, поп?! Дак отсюда выхожу уже!

Опознать беса. Часть 2

*Мужчина, поддерживавший священника:* Слава Богу за всё.  
(Крестятся несколько раз оба мужчины, за ними священник.)

*Оператор:* Слава Богу.

*«Бесноватый»:* Слава Богу за всё.

*Оператор:* Слава Богу.

*«Бесноватый»:* (Поднимает голову, обращается к оператору.) Пошел вон.

*Оператор:* Слава Богу.

*«Бесноватый»:* (Об операторе.) Вот ты прихвостня себе вырастил!

*Оператор:* Слава Богу.

*«Бесноватый»:* Выхожу! (Плачет, стучит ладонью по плитке двора.)

*Оператор:* Слава Богу. Слава Богу.

*«Бесноватый»:* Не хочу, а что поделать? Не могу ничего с собой поделать!

*Священник:* А ты пробуй!

*«Бесноватый»:* Да пробую, стараюсь, а ничего не получается! Я говорю – молчать надо...

*Оператор:* Слава Богу. Слава Богу.

*Священник:* Ничего не получается?

*«Бесноватый»:* Не могу... Надо молчаливый подвиг...

*Священник:* Сказано: «Бесы вам повинуются». (Снова, опираясь на двух мужчин, встает на лежащего.)

*«Бесноватый»:* Не радуйтесь, мзда ваша на небесех...

Ой, поп, ну что ты! (Хрипит.) Поп, ну не надо, ну правда!

*Священник:* И (нрзб.) выходят, и остатки все выходят.

*«Бесноватый»:* Выходят...

*Оператор:* Слава Богу. Слава Богу.

*«Бесноватый»:* Уже все повыходило, пусти!

*Священник:* Сколько тебе лет? Старый?

*«Бесноватый»:* Да.

*Оператор:* Слава Богу.

(Подходит человек с фотоаппаратом, начинает снимать священника, стоящего на прихожанине.)

*Священник*: Вот видишь, а как он вез – ты меня не снял.

*Оператор*: Зато я снял.

«*Бесноватый*»: (*К оператору*.) Распять тебя надо, Силуан!

*Священник*: (*Сходя с лежащего*.) Еще везти, еще тебя снимут, давай!

«*Бесноватый*»: Нет!

*Священник*: Давай!

«*Бесноватый*»: Нет!

*Мужчина, поддерживавший священника*: Второй дубль (*Смеется*.)

«*Бесноватая*»: Подымайся! [Конец записи]<sup>4</sup>).

Священник, схавший «в Иерусалим» верхом на «бесе», – митрофорный протоиерей Валерий (Галайда), настоятель Михаило-Архангельского храма в с. Хрустовая. Он активно занимается отчитками одержимых, лечением алкоголизма, наркомании, рака, колдовской порчи, а также грыжи позвоночника. На приходе постоянно живут и получают окормление трудники, среди которых есть «бесноватые», кроме того, часто приезжают паломники со схожими проблемами в поисках исцеления.

«Бесноватый» в приведенной видеозаписи – Михаил, 1987 г. р., из г. Мариуполь. В видеоролике, специально снятом с апологетической целью служителями Михаило-Архангельского храма и опубликованном на YouTube 10 июня 2015 г., он говорит, что в прошлом был одержим нечистым духом, был «болен наркоманией и алкоголизмом, гавкал, ругался матом, мог кидаться на людей», был склонен к суициду – «и мне никто не мог помочь». «Ходил по бабкам, по экстрасенсам, по врачам, мне становилось от этого только хуже <...> Я узнал, что есть о. Валерий, очень хотел, стремился к нему попасть. Думал, это моя последняя инстанция, кто мне может помочь. <...> После трех дней вычиток

<sup>4</sup> Видео дня: Священник оседлал одержимого бесами // Полит.ру. 4 июня 2015 г. [Электронный ресурс.] URL: <http://polit.ru/article/2015/06/04/video/>

я перестал гавкать, я почувствовал реальное облегчение, я понял, что мне только здесь могут помочь. Я нахожусь здесь уже полтора года, я начал чувствовать себя здоровым человеком». По словам Михаила, он прочел житие Иоанна Новгородского, который лечал на бесе в Иерусалим, и сам решил попробовать на себе этот способ исцеления. «Ну, я батюшку попросил, он говорит – давай, почему нет. Ну, знаете, стало после этого намного легче, и мне, знаете, без разницы, что думают люди. Люди просто хотят оклеветать батюшку. Этот ролик был снят лично по моей просьбе для того, чтобы показать моим родным и близким – каким я приехал сюда, каким я стал, ну и вообще, результат этого всего <...> В тот момент, когда о. Валерий на мне сидел, по мне топтался, это не было ни больно, ни тяжело. Просто это там не я. Моя там просто как бы плоть. Там находится нечистый дух, который, ну, во мне. Этот крик, эти комментарии, этот мат, эти шутки издает нечистый дух, который во мне. Унижения моего человеческого достоинства там абсолютно не было. Я не знаю, почему это так решили и за меня, кто это решать может, если не я?»<sup>5</sup>

Оправдания, в которых также читается комментарий к целительскому методу, дает здесь и иеродиакон Силуан, автор рассмотренной выше видеозаписи: «В данном факте показано то, что священник при помощи молитвы, вот, и... Становясь ногами на такого больного человека, вот, выгоняет этого демона из этого больного человека. По факту разобраться – этот человек получает исцеление, очищение. Даже пускай таким методом, хотя людям может показаться, что это насильственный метод, но человек получает облегчение. Тот нечистый дух, тот демон, который в нем находится, он в этот момент выходит из его тела, из его организма»<sup>6</sup>.

Как уже отмечалось нами [Христофорова 2016б: 258–275], одержимость в культуре может расцениваться двояко: негативно – как болезнь, вызванная вселением в тело человека

---

<sup>5</sup> URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Mmm36noF8nE>

<sup>6</sup> Там же.

зловредного агента (духа умершего, демона и пр.), и позитивно – как часть ритуала, в ходе которого на адепта культа нисходит божество и посредством его тела общается с присутствующими, принимает дары, наставляет, пророчествует и исцеляет.

Эрика Бургиньон, классик антропологических исследований в этой области, определяет первый тип как простую одержимость, или «одержимость без транса» (*non-trance possession*), универсально распространенную<sup>7</sup>, второй – как «трансовую одержимость» (*possession trance*), характерную для так называемых «культов одержимости», распространенных в основном в Африке и Америке (*зар, бори, вуду, кандомбле* и др.). Она выделяет еще одну важную категорию – «транс без одержимости» (*non-possession trance*), или «визионерский транс», характерный для культур шаманского типа (Северная Азия и Северная Америка) [Bourguignon 2004: 137].

Для этих феноменов характерны разные проявления. **О д е р ж и м о с т ь б е з т р а н с а (I)** – это приписывание болезненных ощущений, ухудшения самочувствия действию вселившегося в тело человека вредоносного (или нейтрального, но неудовлетворенного) духа (демона, духа болезни, души умершего); вселение происходит по воле магического специалиста (колдовская порча) либо самого духа. Это состояние обычно временно и подлежит лечению (изгнанию духа, экзорцизму).

**Т р а н с о в а я о д е р ж и м о с т ь (II)** осмысляется как «вселение» духа или божества, обычно доброжелательного и обладающего высоким статусом. Божество специально приглашают и готовятся к его визиту, вселение происходит по воле божества, которое полностью вытесняет личность адепта (этим объясняют, почему человек, вышедший из транса, не помнит, что с ним происходило). Для этого типа одержимости характерна целенаправленная

---

<sup>7</sup> Этот вид представлений об одержимости непосредственно связан с самой распространенной вернакулярной теорией болезни, согласно которой болезнь вызывает поселившийся в теле человека зловредный сверхъестественный агент [Murdock 1980: 19–20].

подготовка к трансу (вербальная, акустическая, двигательная, ольфакторная – заклинания, музыка, танец, ароматы и благовония и т. п.). Это состояние повторяется систематически, а в некоторых видах такой медиумической активности (собственно, в культах одержимости, где человек во время инициации предоставляет свое тело духу как вместилище, которым тот пользуется, чтобы высказать что-то людям и получить от них угощение и почет) отношения инициированного и духа сохраняются на протяжении всей жизни человека и осмысляются как отношения раба и господина или как супружеские, или более экзотически, например, в африканских и афро-атлантических культах – как отношения лошади и всадника. Подчеркну, что в таких культах ритуальный лидер не входит в транс – он руководит ритуалом, следит за состоянием участников, общается с «вселившимися» в них божествами.

Напротив, т р а н с б е з о д е р ж и м о с т и, или визионерский транс (III), – удел религиозного лидера (ритуальных специалистов этого типа в научной литературе принято называть шаманами). Для этого типа транса характерна бóльшая степень контроля над измененным состоянием сознания: шаман по своей воле входит в транс (который – и это важно – понимается не как приход духа, а как переход души шамана в сверхъестественную реальность) и выходит из него; личность шамана не исчезает на время ритуала, нет и последующей амнезии. Шаман также может «впускать» в себя духов-помощников (чтобы угостить их и «продемонстрировать» собравшимся – знаком их присутствия являются издаваемые шаманом звукоподражания голосам животных и птиц), но при этом его собственная личность остается на месте. Основное же содержание ритуала составляет не приход духа к людям, а путешествие души шамана в «иные миры» с определенными целями (поиск украденной духом души больного<sup>8</sup>, добывание душ промысловых животных или души ребенка для бездетной пары и пр., см. подробнее [Новик 2004]).

---

<sup>8</sup> Эта теория происхождения болезней распространена, по Мердоку, значительно меньше.

Ситуации негативно оцениваемой одержимости – одержимости без транса – на наш взгляд, могут быть двух типов. В одном случае (тип IA) присутствие духа (как правило, вредоносного) в человеке в обычной жизни незаметно, наблюдаются лишь некоторые соматические, психологические и социальные симптомы, диагностируемые целителем как следствие одержимости (демоном, духом болезни, душой разгневанного предка). Дух активно проявляет себя только во время ритуала экзорцизма, суть которого – призвать духа к общению, вынудить его открыть себя и затем оставить человека. Такую одержимость, характерную для Южной и Юго-Восточной Азии (хотя и не только), следует считать целительским методом, хотя, конечно, прагматика провокаций по отношению к одержимому/демону не сводится только к лечебным задачам (как увидим далее, как раз эти задачи могут быть во многом декларативными).

Во второй ситуации (тип IB) обнаруживается «видимое» присутствие духа в теле человека вне ритуального контекста, в бытовой повседневности. Такая одержимость также является диагностической категорией (гораздо более прозрачной, чем в первом случае), однако не может быть рассмотрена как целительский метод – она понимается в традиции как перманентное болезненное состояние. Подобная картина типична для христианских, иудейских, мусульманских сообществ: как правило, именно так себя проявляет одержимость бесом, диббуком или джинном. Эта разновидность одержимости также требует экзорцизма, который иногда бывает столь же эффектен, как в первом случае, однако это необязательно, поскольку прагматические задачи здесь иные – объяснить патологическое состояние, канализировать эмоции «жертвы» и ее окружения, подтвердить основы картины мира. Одержимость такого типа бывает включена в не только в контекст локальной медицинской системы, но и в нормативную культуру в целом – так, одержимых могут «использовать» не только для подтверждения религиозной картины мира и правил благочестия, но и, например, для узнавания вора, определения колдуна, разного рода предсказаний, как это происходило, например, с икотными на Урале, см. [Христофорова 2016а: 308–315].

Вернемся к практикам экзорцизма, принятым в Михаило-Архангельском храме села Хрустовая. Нас будут интересовать в первую очередь следующие вопросы: по каким признакам опознается демон в человеке в среде прихожан этого храма? Что подразумевает целительский перформанс, каким образом происходит «изгнание бесов»? Какие дискурсивные стратегии сопровождают здесь целительские практики? Как именно экзорцизм в данном конкретном прихрамовом сообществе соотносится с духовным исцелением в христианском понимании, с одной стороны, и с универсальными механизмами ритуального лечения — с другой?

Материалы для исследования были собраны автором во время полевой работы на приходе Михаило-Архангельского храма в 2015–2017 гг. (данные включенного наблюдения и неформализованных интервью). Кроме того, использовались видеозаписи церковных служб и околоцерковных ритуалов 2010–2014 гг. (соборования, отчиток, «колоколов», «митры», «копья», подробнее см. ниже), а также проповедей и бесед о. Валерия. DVD с этими видеоматериалами продаются в местной свечной лавке как средства для домашнего лечения разных недугов (от бесоодержимости и колдовской порчи до рака и алкоголизма). Самостоятельная фото- и видеосъемка ритуалов после событий 2014 г., описанных выше, на приходе запрещена; служители также уже не делают их видеозаписей (отдельные фотографии, аудио- и видеозаписи проповедей и интервью с настоятелем можно увидеть на сайте храма)<sup>9</sup>.

Надо сказать, что храм в своем нынешнем виде существует лишь с 2009 г., когда он был освящен после реставрации (в советские годы храм лежал в руинах и был восстановлен усилиями нынешнего настоятеля). Однако свою целительскую деятельность о. Валерий начал раньше, еще в начале 1990-х гг. (он был рукоположен в 1992 г.); собственно, эта деятельность и позволила собрать деньги на восстановление храма. За прошедшие 25 лет о. Валерий и практики

---

<sup>9</sup> Сайт храма Архангела Михаила. URL: <http://hrustovaia.com/ru/tserkov/istoriya/>

экзорцизма на его приходе стали достаточно популярны, к нему приезжают в поисках исцеления не только из окрестных сел и городов Приднестровья, Молдавии и Украины, но и из России (особенно южных областей, а также из Санкт-Петербурга, Москвы, Урала и Сибири) и дальнего зарубежья (Германии, США и других стран).

В 2015–2017 гг. я проводила на этом приходе полевую работу во время нескольких «сеmidневок», или «соборов», – особых периодов в жизни Михаило-Архангельского прихода<sup>10</sup>. Круг церковных служб и околоцерковных практик в эти периоды направлен на лечение (духовное и физическое) паломников, во множестве съезжающихся в это время в Хрустовую и составляющих временное прихрамовое сообщество. Костяк этого сообщества достаточно стабилен – кроме клириков храма Михаила Архангела и специально приглашенных окрестных священников (числом до 10), это живущие при храме монашествующие (4–5 человек) и около 70 трудников (срок, на который они приезжают, варьирует от месяца до нескольких лет, некоторые приезжают повторно после перерыва). Надо сказать, что паломники в основе своей – также постоянные участники «сеmidневок», некоторые участвуют в них на протяжении нескольких лет – столько раз в год, на сколько хватает средств.

---

<sup>10</sup> Такие целительские недели при храме о. Валерий начал устраивать в 2000 г., еще до его окончательной реставрации. На сайте храма говорится: «Батюшка Валерий начал проводить “Сеmidневки” 17 лет тому назад, когда великий румынский старец Клеопа Илие благословил его на этот подвиг. “Семь дней подряд причащать народ, семь дней исповедовать народ, семь дней читать молитвы Василия Великого или Петра Могилы и семь дней совершать маслособорование, и тогда бесы будут полностью изгоняться этими молитвами, причастием и покаянием, результаты будут больше”» (URL: <http://hrustovaia.com/ru/semidnevka-prohodila-v-hrame-arhangela-mihaila-v-hrustovoj/>). Первоначально «сеmidневки» устраивали четыре раза в год, в каждый из церковных постов, затем – гораздо чаще. Так, после августовской 2016 г. следующими были «сеmidневки» в сентябре и октябре, в 2017 г. – в октябре.

Во время Успенского поста в 2015 и 2016 гг. в «семидневках» участвовало около 300 человек, в 2017 г. – примерно 200; в большинстве своем это одни и те же люди, но были и те, кто приезжал впервые, а также те, кто, побывав единожды, больше не возвращался.

Целительские практики, существующие в Михаило-Архангельском приходе в настоящее время, можно разделить на общепринятые и особые. К первым относятся (1) участие в таинствах исповеди, евхаристии и елеосвящения (соборования) (службы совершаются ежедневно в течение 7 дней<sup>11</sup>), (2) отчитка (по-местному, «вычитка») по чину свв. Василия Великого и Петра Могилы (совершается лично о. Валерием ежедневно между литургией и соборованием, реже после вечерни – если он с утра уезжает по делам), и (3) «колокола» (повседневное лечение звонами, когда во время благовеста и трезвона перед всенощной прихожане собираются под колокольной, и периодическое – во время специально устраиваемого звона колоколов на них льют воду, ее пьют и умываются ею стоящие под колоколами люди).

К особым относятся индивидуальные практики: (4) «митра» (возложение на голову человека митры – архиерейского головного убора; обряд публичный, совершает его о. Валерий в храме после вечерни по субботам и после «вычитки» по воскресеньям<sup>12</sup>);

---

<sup>11</sup> Настоятель в отправлении богослужений не участвует, литургию он служит только по великим праздникам. На приходе, кроме него, есть два иерея и иеродиакон, также для участия в службах во время седминок приезжают священники из окрестных сел. В обычное же время литургия служится в Хрустовой только по воскресеньям и праздникам. Во время «семидневок» в литургию помещаются так называемые «вставки» – особые молитвы, в которых просится об исцелении присутствующих.

<sup>12</sup> Митра, по виду – довольно старая, принадлежала, как рассказывают на приходе, одному из покойных ныне иерархов молдавской церкви, славившемуся прозорливостью. Ее подарили в митрополии в Кишиневе именно отцу Валерию, так как «только он знает, что с ней делать» (ПМА 2016, М60+, Кишинев, паломник).

(5) «копье» (индивидуальное лечение в келье прикосновениями – довольно болезненными, иногда до появления гематом и крови<sup>13</sup> – серебряного копья для проскомидии<sup>14</sup>, проводится оно после вечерни по будням); (6) «камень» (индивидуальная практика, также проводится в келье: о. Валерий кладет на голову человека «камень с Афона» и читает молитву – это и лечение, и оберег от «чародейства»); (7) «грыжа» – индивидуальное лечение грыжи межпозвоночных дисков, которое о. Валерий проводит в своей келье в послеобеденное время, параллельно с елосвящением<sup>15</sup>.

К числу целительских (точнее, диагностических) методов могут быть отнесены и личные беседы о. Валерия с паломниками. Они не имеют характера исповеди (настоятель берет себе исповедников очень редко), скорее, это для него способ понять, в чем коренится причина болезней и несчастий человека. И такая причина чаще всего находится в колдовской порче со стороны ближнего окружения паломника<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Происходящее на «копье» доступно для наблюдения по упомянутым видеозаписям; о других видах индивидуальных целительских практик («камень», «грыжа») и беседах в келье настоятеля мне известно из включенного наблюдения и рассказов прихожан.

<sup>14</sup> Это же копие о. Валерий держит в руке во время «вычиток» и «митры». По его словам, это «старинное серебряное копие» ему подарил специально для изгнания бесов священник, побуждавший его к этой практике; для проскомидии это копие уже не используется.

<sup>15</sup> Совмещать процедуры бывает очень трудно, нам нередко приходилось слышать, как во время вечерни в храм входил клирик или свечник и объявлял: «На копье, женщины!», или на соборовании, во время чтения Евангелия, раздавался зычный голос иеродиакона: «Кто записан на грыжу? На грыжу!» Те, кто стоял в очереди к келье о. Валерия «на грыжу» и не успевал вовремя, в конце соборования подходили к служащим священникам и помазались сразу все семь раз.

<sup>16</sup> О. Валерий в беседах с людьми «видит» на них колдовскую порчу, иногда называет имя колдуна, иногда нет (ПМА 2016, Ж35, Тирасполь – Москва, паломница; ПМА 2017, М 40+, Санкт-Петербург, паломник). Последний упомянутый информант приехал впервые, му-

Участие в таинствах (особенно соборование), отчитка, колокольные звоны – привычные целительские методы в православной церковной среде, использование копия для проскомидии в духовном лечении также встречается (см., например, [Дубовка 2017: 48]). Менее типичны или вовсе идиосинкразичны такие практики, как «митра», «камень», «грыжа». При этом и общераспространенные, и сугубо местные приемы, как считается на приходе, имеют единую задачу – комплексное лечение телесных и духовных немощей: беснования, «алкоголизма, наркомании, рака и многого другого» (ПМА 2015, М34, Молдавия, приходской повар).

Строго говоря, к экзорцизму можно отнести не все из упомянутых практик, однако в местном дискурсе концепты бесодержимости, колдовства и телесных немощей связаны настолько

---

чали боли в спине. Настоятель сказал ему, что это от колдовства, а во время «копья», по словам мужчины, этот колдун «проявился». После этого мужчина позвонил домой жене и наказал ей «ничего ни от кого не брать из еды, ни от родных, ни от чужих, ни конфетки, ни печенья». Ср. фрагмент интервью о. Валерия: «И, когда я читаю молитвы Василия Великого или Петра Могилы от колдовства и злых духов, то эти порчи, колдовство, наказания идут обратно на колдунов, и меня колдуны возненавидели, и сейчас вот ненавидят, и не любят, и не желают мне добра, а даже желают смерти. Потому что колдуны начинают болеть, страдать. Причины на то были. Мне очень стало страшно, что родная мама из Молдовы наколдowała родной дочери и вселила беса, я занимался изгнанием беса. Родная мама из Молдовы наколдowała родному сыну, я тоже этому очень сильно удивлялся. Из Одессы – родная сестра сестре. Я примеры эти привожу генералам, министрам, профессорам, жены президентов были у меня на отчитке и на беседе со мной. Я им пример привожу, что если не пожалела родная кровь друг друга, и колдовала, калечила, то что говорить о чужих – кумовьях, соседях и людях на работе. Мое мнение таково, что чужие колдуют еще больше, чем родные. Но и на моей практике было такое, что родные колдовали родным. Хотя в это мало кто верит, но у меня это на практике, на отчитках в моем храме случается» (сайт Храма Михаила Архангела. URL: <http://hrustovaia.com/ru/otets-valerij-nado-pomogat-esli-est-dar-ot-boga/>).

тесно, что даже мануальная терапия понимается и батюшкой-целителем, и его благодарными прихожанами как изгнание нечистых духов, а отчитки – как лечение телесных болезней, ср. данные с сайта храма: «Эти молитвы из трюбника Петра Могилы помогают больным избавиться от многих недугов, перед которым медицина бессильна – онкологические заболевания, эпилепсия, астма, менингит, психические болезни и т. д. Люди, по своей вере, получают очищение, исцеление души и тела. <...> В эти же дни, по просьбе присутствующих, Батюшка тушил копьё и прилаживал камни с горы Афон на болящих (более 70 болящих). Более 25 лет отец Валерий вправляет диски позвоночника и уже 12 лет как лечит грыжи межпозвоночных дисков» (сохранена орфография и пунктуация оригинала)<sup>17</sup>.

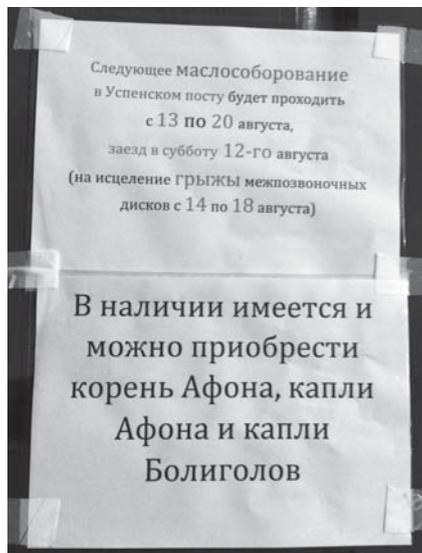
Репертуар целительских практик на Михаило-Архангельском приходе со временем расширяется. Начиналось все в 1990-е гг. с того, что о. Валерий давал прихожанам пить «через крест» и обливал их освященной таким образом водой (ПМА 2017, М65+, Молдавия, паломник). В последние годы это уже не практикуется, однако иногда по окончании «семидневки», после последних литургии, «вычитки» и «митры», настоятель освящает в алтаре воду (опуская в нее аналойный крест) в пятилитровых пластиковых бутылках, которые паломники увозят с собой. Одновременно появляются новые практики – так, «митра» появилась около пяти лет назад; «камнем с Афона» о. Валерий начал лечить в 2016 г., а начиная с 2017 г. в келье настоятеля (кабинет № 8) можно купить целебные «капли с Афона», «капли Болиголов» и «корень Афона» (ил. 2); рекомендации по их приему о. Валерий дает индивидуально (пить разбавленными или нет, кому-то – капать в глаза, кому-то – в уши, ПМА 2017, Ж40+, Санкт-Петербург, паломница). В этом же году в свечной лавке среди икон, духовной литературы, дисков с записями отчиток, пакетиков с освященным маком и четверговой солью, нательных крестов и ладанок, поясов с молитвой «Живый в помощи» и браслетов появились пуговки – «от глаза,

<sup>17</sup> URL: <http://hrustovaia.com/ru/semidnevka-prohodila-v-hrame-arhangela-mihaila-v-hrustovoj/>

чародейства, колдовства» (ПМА 2017, М40+, Молдавия, клирик). Черные и белые, «какие купили» (ПМА 2017, Ж60+, Молдавия, монахиня, свечница), обычные маленькие пуговицы с двумя отверстиями были освящены о. Валерием в алтаре на престоле. Как он сам сказал после «вычитки» в один из дней августовской «семидневки», их следует пришить на кусочек ткани и прикрепить на одежду изнутри – «минимум по три на человека». Стоимость одной пуговицы – 5 приднестровских рублей (около 20 российских).

Коммерциализация духовных практик на Михаило-Архангельском приходе требует отдельного комментария.

Здесь существует строгая такса на все «процедуры» – 10 долларов США (к оплате принимается разная валюта – рубли приднестровские и российские, молдавские леи, украинские гривны, евро). Столько стоит соборование и отчитка в день (заочное соборование<sup>18</sup> и отчитка дешевле – 5 долларов). Каждая процедура



Ил. 2  
Объявление на двери  
Михаило-Архангельского храма.  
2017. Фото автора.

<sup>18</sup> Заочное соборование, которое некоторые паломники заказывают для отсутствующих родственников, состоит в том, что вместо человека священники мажут елеем (всего семь раз за соборование) пояс «Живый в помощи», чаще всего завязанный на запястье паломника или на каком-то небольшом предмете (потом этот пояс нужно будет завязать на поясе того, кого заочно соборовали). Отмечу, что по православному канону заочное соборование, как и заочное участие в других таинствах, невозможно [Нефедов 1999], что не мешает верить

(«митра», «копье», «камень», «грыжа») тоже стоит 10 долларов (проходят их курсами по 5–10 процедур, как назначит о. Валерий), во столько же обходятся «капли». В среднем человек тратит около 400 долларов за время «семидневки», и это без учета стоимости проживания: паломники снимают жилье в Хрустовой по 3–5 долларов США за место, либо живут в гостинице соседнего г. Каменка, где номер стоит от 8 до 16 долларов (к этой сумме нужно добавить и стоимость такси – 3 доллара за поездку, поскольку последняя маршрутка идет из Хрустовой в Каменку в 16:20, а вечерние службы и «процедуры» затягиваются допоздна). Эти средства идут на содержание и ремонт храма, на трапезную, строительство (в 2012–2014 построены колокольня, купальня и часовня рядом с ней, строится гостиница для паломников, в планах – постройка женского монастыря в окрестностях села), на материальную поддержку священников (о. Валерий является благочинным Каменского округа), а также на другие цели, не все из которых нам известны.

Следующий вопрос, который нас интересует, – по каким признакам опознаются на Михаило-Архангельском приходе одержимые бесами?

Среди примерно 200–300 участников «семидневок» было небольшое число (5–6) явно нездоровых людей – их неадекватное поведение было неизменным, не зависело от ритуального контекста, их сопровождали родственники<sup>19</sup>. Из остальных около 30 человек (около 25 женщин, 5 мужчин – это были одни и те же люди все три периода наблюдений) заметно реагировали на

---

в его действенность ни прихожанам, ни клиру. Так, священник, помазав «бесноватую» молодую женщину, остро реагирующую на освященный елей, помазал также пояс на ее запястье и сказал: «Как твоя сестра сейчас дома вертится!» (ПМА 2016).

<sup>19</sup> Это в целом соотносится с более ранними данными, ср.: «Бесноватых» <...> наш народ отличает от безумных или сумасшедших. В то время как безумие последних проявляется постоянно, во все время, безумие бесноватых проявляется только тогда, когда к бесноватому приближаются какие-нибудь священные предметы: крест, иконы и т. п.» [Балов 1901: 82].

«целительские методы», при этом ведя себя абсолютно нормально вне их контекста.

Остановимся на поведении людей, воспринимаемых как одержимые (ранжировано по уменьшению частотности реакции): (1) Демонстрируют вербальные (кричат, рычат, выкликают) и невербальные (мимикой, жестами) признаки отвращения к освященному елею во время соборования. (2) Проявляют агрессию, кричат, ругаются, ведут разговоры со священником от лица беса, падают во время «митры». (3) Кричат, демонстрируют испуг во время «копья». (4) Демонстрируют телесные реакции (тошноту, дурноту), выгибаются, заламывают руки, катаются по полу, кричат («Выхожу!», «Не могу больше!», «Замолчи!» и т. п. во время отчиток, в особенности во время слов священника «Заклинаю»). (5) Бегают по храму, ругаются и дерутся друг с другом, бьют присутствующих во время отчиток, после чего иногда засыпают прямо на полу храма. (6) Демонстрируют телесные реакции, плачут, выкликают отдельные слова и фразы при кажении храма, во время литургии, отчиток, реже – вечера (при этом не обнаружено приуроченности начала припадка к Херувимской песни – знаменующей начало литургии верных, – о чем писали исследователи кликушества XIX–XX вв., см., в частности, [Макарова 2002: 138]). (7) Подходя к причастию, проявляют беспокойство, с трудом, будучи поддерживаемыми с двух сторон, принимают Св. Дары, после чего на несколько минут теряют сознание, засыпают либо катаются по полу с рычанием, слезами, медленно приходя в себя. (8) Ведут долгие монологи от лица «беса», обличают, ссорятся с окружающими (если телесные реакции прекращаются сразу по окончании ритуала, то такой «вербальный приступ», начавшись во время отчитки или елеосвящения, длится около 2–3 часов). (9) Демонстрируют телесные реакции, выгибаются, шипят, выкликают во время «колоколов». (10) Демонстрируют телесные реакции, выкликают при попадании на них св. воды (например, 19 августа, во время освящения плодов на праздник Преображения Господня). (11) Демонстрируют беспокойство, телесные реакции, выкликают при окказиональном соприкосновении с сакраменталиями (например,



Ил. 3  
Кабинет настоятеля. 2016. Фото автора.

в 2016 г. в храм привезли чудотворную икону св. Митрофана Воронежского из церкви соседнего села Катериновка, ее пронесли по аллее от ворот к храму над стоящими на коленях людьми, в это время некоторые паломники демонстрировали указанное поведение).

Все эти поведенческие особенности воспринимаются окружающими как знаки одержимости; на выкликающих, болтающих без умолку, мечущихся по храму агрессивных «бесноватых» стараются не обращать внимания, их слова и удары, иногда довольно чувствительные, воспринимают – судя по испуганным глазам и стеснительным улыбкам – со смешанными чувствами. По окончании служб можно услышать сказанные со смехом слова: «А как тебя, Иван Иванович, сегодня бес побил!» (ПМА 2016, М50+, Грузия, паломник). Терпеть битые со стороны «бесноватых» – не просто

проявление христианского смирения и человеческого участия к больным; оно имеет особый смысл и оценивается скорее позитивно: дело в том, что, в соответствии с местным дискурсом, «бесноватые» таким образом выгоняют бесов из других людей (иногда они действительно сопровождают свои удары криками: «Выходим! Все выходим! Говори: “Выходим!”») <sup>20</sup>. При этом считается, что приказ – кого бить, кого нет – им (бесам) «мысленно» дает о. Валерий, так что эта практика также воспринимается как целительская. Одна из паломниц все время старалась быть в эпицентре подобных «драк», но «бесноватые» ее не трогали, и она с огорчением констатировала: «батюшка не благословил меня бить» (ПМА 2016, Ж45+, Харьков, паломница). На все агрессивные выпады «одержимых» (действиями, словами) здесь принято отвечать «Слава Богу». При этом болезненность их ударов воспринимается как знак присутствия бесов в теле человека, то же самое касается и воздействия копием <sup>21</sup>, и кисточкой для помазания на соборовании (некоторые кисточки настолько вытерты, что ими скорее не мажут, а колют): если человек испытывает боль при прикосновении, если после воздействия на теле остаются черно-красные гематомы, то именно в этих местах тела скрывается бес. Если бесов нет, то, как считается, ни удары, ни прикосновения копия не причиняют боли и не оставляют синяков.

Приобрести ярлык «бесноватый» можно достаточно легко, после первой же службы, на которой человек демонстрирует признаки необычного поведения (границы которого, надо сказать, достаточно расплывчаты и способны с легкостью вбирать в себя индивидуальные черты). В первые же дни «семидневки» люди с подобным ярлыком формируют своеобразную группу внутри сообщества

<sup>20</sup> Ср. с вышеприведенными словами иеродиакона Силуана о физическом насилии по отношению к «одержимому»: «Даже пускай таким методом, хотя людям может показаться, что это насильственный метод, но человек получает облегчение. Тот нечистый дух, тот демон, который в нем находится, он в этот момент выходит из его тела, из его организма».

<sup>21</sup> Ср. [Дубовка 2017: 48].



Ил. 4  
Свечная лавка. 2016. Фото автора.

паломников, общаются, выделяют друг друга и во время ритуалов (проявляя агрессию), и своеобразно приветствуя друг друга при встрече<sup>22</sup>. Приписываемое состояние предоставляет прихрамовым «бесноватым», с одной стороны, пространство для перформанса (степень сознательного участия в котором и получаемые выгоды мы в данном случае не оцениваем), с другой – набор поведенческих моделей, следование которым (учитывая их гибкость) дает почти неограниченные возможности для самовыражения. Это модели двух типов – первые регулируют поведение «бесов», вто-

рые – их «носителей». Набор первых как раз и отличается широтой – «бесноватым» равно будут считать и того, кто замертво падает у причастия, и того, кто громко повторяет непонятное слово при каждении храма, и того, кто спокойно реагирует на таинства и сакраменталии, но (всего лишь) машет руками на отчитке или

<sup>22</sup> Например, Михаил, молодой человек, на котором о. Валерий «ехал в Иерусалим» в апреле 2014 г., в августе 2015 г. (тогда он по-прежнему «бесновался» во время отчиток), проходя мимо молодой девушки, также активно демонстрировавшей во время церковных служб свою «одержимость», взглянул в ее сторону, взревел – и тут же перекрестился, извинился и пошел дальше.



Ил. 5  
Южный притвор храма. 2016. Фото автора.

сплевывает слюну в полиэтиленовый пакетик во время литургии (замечу, что «незаметных» людей с такими пакетиками в руках на службах гораздо больше, чем тех, кто явно привлекает к себе внимание криками или жестами). Все эти, достаточно индивидуальные, реакции (важным при этом кажется, что каждый из наших героев не сбивался со своей личной поведенческой «траектории», своего типа реакций) создают для стороннего взгляда общий «репертуар одержимости», а «бесноватые» – особая группа внутри прихрамового сообщества – оказываются чем-то вроде группы актеров, распределивших между собой роли разыгрываемой пьесы (театральную метафору, но несколько иным образом, использует и К. Воробец при описании кликушества в России XVIII – начала



Ил. 6  
Соборование. 2016. Фото автора.

XX в. [Worobes 2001], об экзорцизме как «обрядовой драме», «где прихожане, наряду со священником, исполняли главные роли», пишет Е.А. Мельникова [Мельникова 2006: 248]).

Набор поведенческих моделей второго типа гораздо беднее, их единственный смысл – демонстративно снять с себя ответственность за свое поведение в «роли беса». Например, человек только что выкрикивал богохульства, катался по полу, и вдруг встает как ни в чем не бывало и прикладывается к иконе; или рычал и отворачивался от священника с кисточкой и баночкой елея, но после помазания крестится, благодарит священника и целует ему руку. Однако подобные действия представляют собой лишь демонстрацию отчуждения от самого себя, механизм,

разрешающий переход в другой поведенческий «регистр»; считать подобные ситуации состоявшимся экзорцизмом нельзя – каждую службу те же люди так же кричали и бились в припадках, внушая ужас и благоговение окружающим и достигая театрального эффекта, по всей видимости, важного для духовенства и для самого существования этого прихода – в том виде, в котором он сформировался за прошедшие четверть века.

Театральность экзорцизма затрагивает не только «бесноватых» и клириков, но и других людей: все, кто находится в огороженном стенами церковном пространстве – и во время служб, и во время отдыха между ними, за общей трапезой и в общей очереди в келью батюшки на «процедуры», – не просто наблюдатели, но участники (и можно даже сказать – основной объект воздействия) бесноватых и священства, подобно тому, как зрители в интерактивном театре – адресаты действий всего театрального коллектива – от режиссера и актеров до работников сцены. Из паломников, присутствующих на церковных службах и «целительских» процедурах, могут рекрутироваться – и рекрутируются – новые «бесноватые»: дело в том, что, согласно местному дискурсу, бесы есть почти во всех людях, только они «хорошо прячутся» и их «нужно вытащить наружу» (ПМА 2016, М60+, Кишинев, паломник). Если человек на службах стоит спокойно и не реагирует на сакраменталии и «работу» батюшки – это не значит, что он здоров. Напротив, если он постепенно начинает реагировать, кричать – значит, он на пути к выздоровлению. Чтобы изгнать беса, нужно сначала его «разбудить». Одна из постоянных паломниц, Ж40+, приезжала в Хрустовую, по словам ее мужа, 2 года, и только потом начала «бесноваться» на службах, что расценивается ею и ее родными положительно – «бес начал выходить» (ПМА 2016, М60+, Кишинев, паломник). С тех пор она уже семь лет приезжает с семьей в Хрустовую каждую «семидневку» и является одной из самых активных «бесноватых»: кричит, ругается, бьет других людей, спорит со священниками, отвечает на вопросы о. Валерия во время «митры», пророчествует.

Другая паломница, по ее словам, кричала на каждой службе, теперь проявляется «только когда батюшка работает»



Ил. 7  
«Колокола». 2016. Фото автора.

(ПМА 2015, Ж55, Кишинев): во время «митры» о. Валерий «вызывает на разговор» «сидящего в ней беса» по имени Генерал, «бес» ругает настоятеля за то, что он «плохой поп, молится, хочет всех спасти», дает по его указанию советы сидящим вокруг паломникам («продай квартиру, озолотишься, и батюшку не забывай»), бьет их с криками «Выходи!» (ПМА 2016, 2017). Это состояние продолжается уже несколько лет; «бес» в ней «приручен» о. Валерием; Св. Дары, освященное масло и сакраменталии не вызывают у нее неадекватной реакции.

По словам информантов, о. Валерий благословляет «бесам» выходить по-разному: кому-то битьем, кому-то слезами, кому-то иным способом. Так, одна из постоянных членов прихрамового сообщества (ПМА 2015–2017, Ж30+, Феодосия, паломница) часами говорит от лица «сидящего в ней беса»: произносит длинные монологи,

вступает в дискуссии со священниками и прихожанами, жалуется, обличает. В это состояние она впадает во время отчиток, соборования, и долго потом не может успокоиться. Голос при этом высокого регистра, отличный от ее обычного голоса (замечу, что в своем нормальном состоянии она крайне немногословна). На приходе говорят, что батюшка благословил выходить ее бесу разговорами.

На вопрос, который естественно возникает у неофитов, только начавших ездить в Хрустовую, – почему же не исцеляются «бесноватые», кричащие на отчитке: «Выхожу! Все выходим! Все вышли!» и вновь впадающие в это состояние на следующий день, – старожилы отвечают: «Потому что это непросто, батюшка говорит, если сразу выгнать беса, то это очень тяжело, человек может даже умереть» (ПМА 2016, Ж45+, Харьков, паломница). В словах самого о. Валерия есть и другой оттенок: «Вам с 18-ти лет посажено, а вы хотите, чтобы сразу выгнать!» (ПМА 2017). Местный дискурс здесь несколько противоречит публичным высказываниям о. Валерия, ср.: «В течение семи дней были у нас, в практике беснований, девятиголовые бесы, восьмиголовые и семиголовые, которые, как я читал в книге, выходят только когда человека ставят в гроб, а люди в настоящее время чистые, здоровые, и получили очищение. До семиголовых бесы выходят полностью, часто. А семи-, восьми-, девяти-, да, были такие люди с Молдовы, которые получили 100% исцеление» (URL: <http://hrustovaia.com/ru/otets-valerij-nado-pomogat-esli-est-dar-ot-boga/>).

\* \* \*

Итак, с одной стороны, целительские практики в Михаило-Архангельском приходе каноничны в христианском понимании – исповедь и причастие, в особенности же соборование считаются основными способами исцелить душу и тело человека<sup>23</sup>. В соборо-

<sup>23</sup> «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помянутся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак 5: 14–15), ср.: «И, призвав двенадцать, начал



Ил. 8

Преображение Господне, освящение плодов. 2016. Фото автора.

вании участвуют семь священников, в соответствии с Требником Петра Могилы. Однако в том же Требнике указано, что на протяжении одной болезни соборуются один раз, так что многократное соборование на протяжении короткого периода, как и соборование заочное, не могут считаться каноничными. Другие целительские приемы представляют собой целый спектр практик – от в целом привычных в православной традиции до нетипичных. Однако область экзорцизма никогда не была догматически разработана, поэтому священники оказывались свободны в выборе тех или иных приемов лечения, которые, конечно, могли быть локально специфичными, ср. [Мельникова 2006: 240].

С другой стороны, некоторые нюансы «семидневок», рассмотренные в широком кросс-культурном контексте, заставляют несколько по-иному взглянуть на происходящее в Хрустовой.

Вернемся к классификации типов одержимости и соответствующих социокультурных институтов. На Михаило-Архангельском приходе одержимость дискурсивно понимается как постоянное болезненное состояние, присущее почти всем без исключения («одержимость без транса» / *non-trance possession* типа IB). Результаты наблюдения говорят несколько о другом: за редкими исключениями, под которыми следует понимать случаи явных психических патологий, выделить «одержимых» (или, иначе говоря, опознать «бесов») можно лишь в контексте церковной службы или иной практики (литургии, соборования, отчитки, «митры», «копья» и т. п., личной беседы с батюшкой, а также действий и высказываний «бесноватых»). Иными словами, во время «семидневок» состояние «беснования» провоцируется разными способами, что скорее выглядит как целительский метод («одержимость без транса» / *non-trance possession* типа IA). С третьей же стороны, ряд признаков (перманентное, годами длящееся состояние «беснования», дискурсивно оформляемое как норма; наличие ритуального лидера, его

---

посылать их по два, и дал им власть над нечистыми духами. <...> Они пошли и проповедовали покаяние; изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк 6: 7, 12–13).

помощников, и паствы, состоящей из постоянного круга «бесноватых» и периферии, желающей попасть в этот круг; перформативность и квазитеатральность целительских практик; наконец, общение и «консультации» настоятеля с «бесами», их использование для пророчеств и исцелений) позволяет видеть, что типичная для православных общин одержимость без транса на приходе Михаила Архангела эволюционировала за прошедшие 25 лет в подобие трансовой, ритуальной одержимости. Ритуальная одержимость встречается в христианстве (как явление, однако, маргинальное – ср. «говoreние на языках» под воздействием Святого Духа у некоторых групп протестантов или нестинарство в Греции, когда участники празднования в честь св. Константина и Елены входят в транс (понимаемый как одержимость св. Константином), танцуют босиком на раскаленных углях, а также приобретают способность к ясновидению и целительству [Danforth 1989]). В Хрустовой же, что крайне нетипично, институционализируется одержимость не святыми, а демонами, что похоже скорее на «культы одержимости», или «культы несчастий», возникающие на окраинах христианского или мусульманского мира в зонах аккумуляции и массового травматического опыта. Имеют ли тут значение распад СССР и события в Приднестровье в 1992 г., постсоветский социально-экономический и идеологический кризис, актуализировавший латентные мировоззренческие комплексы (так называемый «архаический синдром»), массовое воцерковление тех лет и неизбежная актуализация народных верований? Вероятно, да, но это тема отдельного разговора.

### *Сокращения*

ПМА – Полевые материалы автора.

### *Литература*

- Балов 1901 – *Балов А.В.* Очерки Пошехонья. Верования // Этнографическое обозрение. 1901. № 4.  
Дубовка 2017 – *Дубовка Д.* Сила слова старца: механизм осуществления харизматической власти // Антропологический форум. 2017. № 33.

- Кулешов, Тарабукина 1997 – *Кулешов Е.В., Тарабукина А.В.* Культ духовного отца в прицерковной среде // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова, И. Полинской. Oakland, California, 1997.
- Макарова 2002 – *Макарова В.Ю.* Священник и больной (по материалам второй половины XIX – начала XX веков) // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сборник статей. СПб., 2002. Вып. 2.
- Мельникова 2006 – *Мельникова Е.А.* Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. 2006. № 4.
- Нефедов 1999 – *Нефедов Г., прот.* Таинства и обряды Православной Церкви. М., 1999.
- Новик 2004 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 2004. 2-е изд., испр. и доп.
- Повесть 1981 – Повесть о путешествии Иоанна Новгородского на беса // Памятники литературы Древней Руси. М., 1981. Вып. 4: XIV – середина XV века.
- Тарабукина 1994 – *Тарабукина А.В.* Концепция болезни у представителей прицерковного круга // Судьбы отечественной словесности XI–XIX веков: Тезисы докладов научной конференции молодых ученых и специалистов. СПб., 1994.
- Тарабукина 2000 – *Тарабукина А.В.* Фольклор и культура прицерковного круга. Дисс. ... к. филол. н. ИРЛИ РАН. СПб., 2000.
- Христофорова 2016а – *Христофорова О.Б.* Одержимость в русской деревне. М., 2016.
- Христофорова 2016б – *Христофорова О.Б.* Опознать беса. Ч. 1. Вернакулярные теории болезней и методы символического лечения // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016. Вып. 5.
- Bourguignon 2004 – *Bourguignon E.* Possession and trance // Encyclopedia of medical anthropology: Health and illness in the world's cultures / Eds. C.R. Ember, M. Ember. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004.
- Danforth 1989 – *Danforth L.M.* Fire walking and religious healing: The Anasstenaria of Greece and the American fire walking movement. Princeton Univ. Press, 1989.
- Murdock 1980 – *Murdock G.P.* Theories of illness: A world survey. Univ. of Pittsburgh Press, 1980.
- Paert 2010 – *Paert I.* Spiritual elders, charisma and tradition in Russian Orthodoxy. DeKalb, IL: Northern Illinois Press, 2010.
- Worobec 2001 – *Worobec C.D.* Possessed: Women, witches and demons in Imperial Russia. DeKalb: Northern Illinois Univ. Press, 2001.

Т.А. Михайлова

Демоны-заместители:  
синтаксическая функция  
как обоснование  
фольклорного нарратива

В статье рассматривается механизм возникновения ряда устойчивых фольклорных сюжетов, в которых, как правило, действуют разного рода демоны. Речь идет о сюжетах, объединенных темой нанесения вреда (вплоть до убийства) детям собственными родителями (хотя, конечно, выявленные при анализе структурные схемы данными сюжетами не ограничиваются). Моей главной задачей, как я ее вижу, было соотнесение реальности, вполне конкретной и часто документированной, с описывающими ее традиционными нарративами, причем как меморатами, так и фабулатами.

В качестве структурной базы предлагается системное описание некоего события, причем сюжетопорождающим фактором (одновременно искажающим реальный ход этого события) оказывается замещение нежелательного как для социума, так и для его отдельного члена факта. В данном случае иногда трудно провести четкую грань между откровенной ложью, которую вполне осознает именно как ложь «автор» одного из описанных ниже нарративов, и ситуацией, при которой рассказчик сам начинает верить в то, что он рассказывает (что отчасти, возможно, уже явление психопатологическое). Но особую важность при этом составляет окружение нарратора и его адресаты, собственно – та традиция, на которую он может опереться. И в таком случае уже можно говорить не столько о патологическом восприятии отдельного индивида, сколько о «патологичности» социума в целом.

Однако если внутри социума существует некая определенная стойкая традиция верить во что-то, что с позиций, так сказать, рациональных предстает скорее как бред, то можно ли говорить о патологичности отдельного индивида, живущего по законам этого социума? Видимо, нет. Это было ярко показано в книгах О.Б. Христофоровой о верованиях в Прикамье [Христофорова 2010: 238–261; Христофорова 2013] и отдельных ее работах и докладах, да и, конечно, – не только ее.

Так, например, если у крестьянина заболела и пала корова, то он может объяснять это и рационально, но может и приписать случившееся злой воле соседа, который «знает» и его корову «сделал». Но при этом сам факт смерти коровы не отрицается. Но строго говоря, ситуации подобного типа по самой своей природе изначально бессубъектны и поэтому в приведенную мною ниже базовую схему вписаны быть не могут, по крайней мере – в чистом виде. И это неслучайно: сюжет, лишенный каузации, скорее всего и не может быть базовым для возникновения нарратива. Если некое зло так и остается в области «пассивного залога», то и спасение от этого зла будет нереализуемым. Например: подземный источник иссяк и реки высохли – такая ситуация рациональна, но при этом бесперспективна. Другое дело, например, если город лишился воды, потому что питающий ее реки и ручьи ключ завалила своим телом гигантская жаба...

Аналогичным образом, если крестьянин сам заблудился в лесу и осознает этот факт именно как следствие собственной невнимательности, бессмысленным будет обращение к несуществующему агенту, являющемуся причиной случившегося. Но если его «завел леший», естественным будет произнесение неких кодовых слов, которые освободят заблудившегося и «раскроют ему глаза». Но интересно, что грань тут провести можно не всегда. Как пишет М.В. Строганов, «человеку в диком лесу свойственно заблудиться, на реке или в озере утонуть, а в болоте сгинуть <...> Но быличка описывает это так, будто бы человек не по собственной вине заблуждается в лесу, но его водит леший; будто бы человек не по собственной вине тонет в воде, но его топят водяной

или русалка» [Строганов 2016: 377]. В приведенной цитате для меня оказывается особенно важным понятие вины, которую текст былички стремится снять с персонажа.

Каузация бессубъектного предиката перспективна, поскольку автоматически выделяет субъект совершенного злого деяния и высвобождает нарративное пространство для повествования о возвращении ситуации в исходное состояние (если даже не лучшее). Но при этом, а точнее, параллельно с этим персонификация аморфного агенса имеет и дидактические цели: нельзя подходить к болоту не потому, что «туда затянет», а потому, что там сидит соответствующий болотный демон. Интересно, что чисто физиологические по своей природе негативные ощущения также могут каузироваться, причем источником неприятных ощущений оказывается демон, соотносимый с локальной или этнической традицией. Как было показано еще Э. Джонсом в его классической книге «О ночном кошмаре» [Jones 1951], одни и те же ощущения удушья в сочетании с временной утратой способности двигаться (так называемый «сонный паралич») в германской традиции описываются как приход маары, в балканской – как атака вампира, в центральноевропейской – как появление страшной старухи или белой кобылы. К этому можно добавить, что в русской традиции демоном в таких случаях обычно считается домовый (см. [Левкиевская 1999: 123]).

Все сказанное – очевидно и старо, настолько старо, насколько стара или архаична традиция рассказывать сказки<sup>1</sup>, причем не только поучительные или содержащие некие «положительные образцы». Однако, как мне кажется, склонность человеческой психики к заведомо иррациональному – особенно на определенных стадиях как индивидуального (детство), так и коллективного

---

<sup>1</sup> Сейчас в психологии возник термин «сказкотерапия», включающий в себя не только рекомендации по использованию сказочных нарративов в работе с трудными детьми, но и анализ самого возникновения традиции, которую принято считать в первую очередь дидактической. См., например, [Зинкевич-Евстигнеева 2000].

развития – до конца все-таки не прояснена. Видимо, из-за разности самих подходов к анализу феномена. Возможно, включается какой-то механизм защиты, который дает псевдорационализирующие толкования чему-то, что не может быть объяснено и что, в силу самой своей природы (зло или угроза зла), должно неизбежно вызывать страх. В редких случаях речь может идти и о добре или чудесной помощи: наиболее яркий и очевидный пример – замена субъекта (родители или иные взрослые родственники) персонажем, который воспринимается как приносящий чудесные дары. Я имею в виду представление о том, что на Рождество или Новый год подарки детям приносит Санта-Клаус или Дед Мороз (ср., однако, сказку «Морозко», сюжет которой сложнее). Однако базовая схема нарратива при этом остается прежней: в данном случае – замена реального агенса агенсом вымышленным. Но, как я понимаю, осознание того, что Деда Мороза не существует, возникает в мозгу ребенка только на каком-то возрастном уровне, определить который я, естественно, не берусь. Но совершенно очевидно, что оно характеризует общий переход от «магического» мышления к рациональному. Не можем ли мы в таком случае говорить о своего рода социовозрастной стратификации общества в целом, что, наверное, уже выходит за рамки моей небольшой работы?

Структурный анализ сказочных нарративов имеет богатейшую традицию<sup>2</sup>. Однако мое небольшое исследование, а точнее – предлагаемая методика, лежит немного в стороне от данного направления фольклористики и нарратологии. И главным отличием, как я это вижу, является то, что объектом анализа служит не волшебная сказка и даже не мемораты, а некие базовые ситуации, имевшие

---

<sup>2</sup> Отсылаю здесь к замечательному изданию [Структура 2001], в котором не только воспроизводятся новаторские для своего времени работы Е.М. Мелетинского, Е.С. Новик, С.Ю. Неклюдова и Д.М. Сегала по структурному анализу волшебной сказки, но и дан объемный и тонкий обзор работ по этой теме [Рафаева, Рахимова, Архипова 2001], содержащий огромную библиографию.

место в реальной жизни и в данном обществе регулярно повторяющиеся. Описание «события» (а точнее – рассказа о нем) посредством выделения базовых синтаксических функций составляющих его элементов также имеет свою историю. Так, почти полвека назад Хеда Ясон писала: «Формальная структура определения во многих аспектах схожа со структурой языка. Сходство это столь близко, что между ними могут быть установлены особые корреляты, при которых анализируемый материал может быть описан в терминологии структурной лингвистики <...> Нарративные структуры также имеют свой «синтаксис», согласно которому сюжетный состав (который может быть уподоблен словарю языка) формируется в повествование. Базовые черты при этом оказываются всегда, или почти всегда, универсальными» [Jason 1969: 416].

«Синтаксический» подход к фольклорному нарративу привел ее позднее к известной схеме: субъект – предикат – объект (см. [Jason 1977]), при помощи которой описываются типические для сказки ситуации, например: чудесный помощник – вручает – волшебное средство. Предлагаемая мною схема, действительно, на первый взгляд кажется чуть ли не повторением схемы Ясон, однако это не совсем так: во-первых, как я уже говорила, я отталкиваюсь не от сказки, а от жизни; во-вторых – для меня главным оказывается не обобщение (леший ~ чудесный помощник), а вытеснение (мать → леший). В ходе дальнейшего изложения я надеюсь прояснить свою мысль.

\* \* \*

Базой для моего анализа является тема убийства родителями (братьями или сестрами) маленьких детей (как правило, своих либо детей от первого брака супруга), причем под убийством я понимаю не обязательно убийства запланированные, но и гибель детей в результате несчастного случая или недостаточно заботливого и внимательного к ним отношения, а также – оставление детей в заведомо опасном для жизни месте. Такие случаи имели место всегда и, к сожалению, нередко и сейчас (в чем легко можно убедиться в новостных лентах и прочих источниках массовой информации).

Причем речь идет не только об избавлении от нежелательных, как правило внебрачных, новорожденных, но и о гибели более взрослых детей. Однако в глазах социума отношение к данным явлениям заметно меняется. Так, например, когда я в свое время переводила книгу Клода Фрера «Сообщества зла», в главе о Жиле де Реце меня поразило описание того, что некоторые родители сами приводили к нему детей за определенную плату, зная, что больше никогда их не увидят. Во время процесса они утверждали, что думали, что дети будут служить в замке, но, как пишет автор, часто это было не так. Но, что тут важно, отдавая детей на смерть (надо вспомнить, что это был экономически очень тяжелый период, так как страна была разорена после Столетней войны), родители все же осознавали, что совершают зло, но, возможно, и самим себе не могли открыто в этом признаться (часть родителей на суд вообще не явилась, см. [Фрер 2000: 68]).

Сказка Шарля Перро «Мальчик-с-пальчик», как известно, начинается с рассказа о том, что родители, доведенные до отчаяния нищетой и голодом, были вынуждены отвести своих детей в лес и оставить там. Предположительно, толчком к актуализации сюжета послужил реальный голод, охвативший Францию во второй половине XVII в. Он был вызван серией аномально холодных зим, губивших урожай и скот. Отчасти это привело к необычайной активизации волчьих стай, которые не только нападали на одиноких путников, но и приходили по ночам в деревни. Таким образом, зачин повествования реален, однако в дальнейшем, как известно, благодаря находчивости младшего сына дети якобы не погибают<sup>3</sup>. Сам мотив оставления детей в лесу или ином «вне-пространстве», естественно, гораздо более архаичен, имеет ритуалистическую основу и хронологически и географически далеко выходит за пределы Франции конца XVII в., однако его актуализация, как мне кажется, отчасти вызвана объективными обстоятельствами.

---

<sup>3</sup> Можно предположить, что красная накидка с капюшоном, в которой ходила героиня одноименной сказки, также должна была служить для нее защитой от волков. Но это – только предположение.

Мое сознательное детство приходится на 1960-е гг., когда из голодных деревень в большие города хлынули потоки дешевой рабочей силы. Часть деревенских девушек устраивалась в семьи «домработницами»: в их обязанности входило практически все – и стирка, и приготовление еды, и уборка, и уход за ребенком. Такая «помощница» была и в нашей семье: это была Е., женщина, родившаяся в начале 1930-х в деревне в Чувашии. Мне было уже лет шесть, и она постоянно пыталась вовлечь меня в работы по дому, к чему я была совершенно не приучена. В пример она обычно ставила саму себя, и, наверное, это была правда: шестилетняя крестьянская девочка действительно уже не воспринимается как ребенок, и ей поручают простые задания, в частности – следить за младшими детьми. В качестве примера того, как необходима при этом осмотрительность и осторожность, она нередко рассказывала мне поучительные истории о том, как она что-то разбила, разлила, потеряла и как ей потом досталось за это от матери. Один из рассказов мне особенно запомнился:

Вот мама ушла в поле, а мне велела качать зыбку с Манечкой. Зыбка к потолку была прикручена. Ну, я ее качала, она смеялась, я все сильнее, а тут мне вдруг будто кто шепнул: «Садись туда сама». Я села, мы стали качаться, да все сильнее, зыбка и оторвалась и на пол упала. Я сверху была, Манечку и придавила совсем. Ну, заплакала и к маме побежала. Она мне кричит: «А с Манечкой кто?» Я ответила: «Девчонка соседская»<sup>4</sup>. Она: «Какая девчонка?!» Я заплакала и все сказала. Ну, уж и пороли меня потом!

Естественно, за пределы семьи эта история не вышла, хотя, как я понимаю, происходила она уже в 1930-х гг. Никаких ссылок на замещающего демона в рассказе не было.

Другой яркий случай описан в воспоминаниях Б.Ф. Егорова: сестры, которым было велено сидеть с младшей сестренкой

<sup>4</sup> Видимо, первое инстинктивное желание перенести вину на другого.

и никуда из дома не отлучаться, вытащили девочку в палисадник и положили на открытое солнце, в результате она умерла от перегрева (время действия – 1913 г.) [Егоров 2004: 32]. И тут, конечно, демоны не присутствовали. Но, что интересно, в обоих случаях, кроме горя родителей и возможного наказания детей, более ничего не последовало, никаких судебных санкций применено не было. Видимо, дети воспринимались как не совсем полноценные члены общества, и перелом в отношении к ним произошел относительно недавно. Реконструируя по записанным меморатам бытовую практику более ранних веков, мы с легкостью можем увидеть все те же мотивы, в частности – смерть ребенка от перегрева. Но вот выглядеть-то эти описания начинают немного иначе!

Безусловно, за фольклорными сюжетами о гибели или временном исчезновении / удалении детей лежит реальная практика жестокого или небрежного обращения с ними, приводящая к их гибели, либо же – намеренное убийство ребенка. Однако, как я понимаю, факт убийства матерью или иным близким родственником ребенка всегда воспринимается как некая аномалия, грех, дурной поступок. Отсюда возникает стремление вытеснить свершившееся как из индивидуальной памяти субъекта<sup>5</sup>, так и из памяти микросоциума (и из коллективной памяти в более широком смысле). И тут необходима некая опора, представляющая собой, пользуясь модным теперь словом, мем – то есть передающаяся из поколения в поколение традиция, естественно воплощающаяся в нарративах, имеющих характер не только фабулата, но и мемората. Моя задача состоит в том, чтобы описать «синтаксис» этого явления на уровне простейшей клаузы. При этом в ходе развития сюжета начинают действовать механизмы замещения, легко группируемые именно по синтаксическим признакам.

<sup>5</sup> Вытеснение из памяти некоего события считается одним из важнейших элементов психоанализа, поскольку представляет собой специфический «механизм защиты» психики индивида (см. [Лапланш, Понталис 1996: 121–126]), однако обращение к традиции в данном случае, как я понимаю, начинает играть роль некоего опорного моста между реальностью и описанием (восприятием) этой реальности. См. также о защитной функции галлюцинации в [Руднев 2013: 90–93].

\* \* \*

Итак: «мать убила своего ребенка»: *субъект – предикат – объект* (SVO). Механизм замещения вытесняет один из базовых членов клаузы, распространяющейся далее в нарратив.

З а м е щ е н и е с у б ъ е к т а – S. В данном случае выделяются сюжеты двух типов.

Тип 1 (более распространенный) – ребенка убила (стала причиной гибели) не мать (сестра, отец, мачеха), а демон, традиционный для данной культуры представитель низшей мифологии, иногда – «специализирующийся» в данной области. Отчасти эти сюжеты соприкасаются с темой наличия в каждой культуре особых демонических персонажей, которыми специально «устрашают» детей: *тебя бука заберет*.

Пример 1: вернувшись с поля, отец застаёт жену в состоянии беспамятства, в руках ее лежит задушенный ребенок. Придя в себя, мать рассказывает, что ребенка задушила явившаяся на ее неосторожный псевдопризыв полудница. Приходом полудницы может объясняться и гибель ребенка, оставленного в жаркий день в поле без надлежащего присмотра. Полудница – демон, являющийся в полдень, т. е. в потенциально опасное время; широко распространен в славянском фольклоре (и на территории русскоязычной России) и, как принято считать, несет в себе архаические черты солярного духа, а в плане «реального» – воплощение солнечного удара (см. [Иванов, Топоров 2000: 322]). Она наказывает тех, кто работает в поле в полдень, но также может унести или умертвить оставленного на меже ребенка (либо заменить его собственным). Ср. приведенные Э.В. Померанцевой полевые данные: «Ими же раньше детей пугали. Если там ее не слушают, вот и говорят: Полудница придет! Будто девки такие ходили и детей таскали» (записано в 1971 г. в с. Баншиково Шелопугинского района Читинской области, см. [Померанцева 1978: 149]).

Этот же сюжет, например, был взят из чешского фольклора и переложен стихами романтиком Карлом Эрбеном. Стоящий за строками его баллады сценарий очевиден и легко прочитывается:

мать пытается утихомирить мешающего заниматься хозяйством ребенка:

«Вот гусарик, вот петрушка, петушок хорошенький!  
На! Играй!» – Но все игрушки – бац! и в угол брошены.  
И опять надрывным криком несмысленнош нудится;  
«Погоди ж, чертенок, мигом вызову Полудницу!»  
«Эй, Полудница, приди-ка, век мне с ним, что ль,  
маяться!»  
Глядь – пред кем-то двери тихо сами открываются...

Кончается баллада строфой – ключом:

Женщина, ребенка стиснув, пала как обрушена;  
мать еще вернули к жизни, а дитя – задушено  
[Эрбен 1948: 50–52].

Можно предположить, что в припадке гнева мать сама задушила ребенка, но затем приписала это полуднице – возможно, неумышленно, а в результате описанного замещения субъекта демоном; замещения, произошедшего в измененном состоянии сознания, но несомненно – с опорой на уже имеющуюся фольклорную традицию. В данном случае реконструкция «действительного события» на материале фольклорного сюжета, да еще в литературной обработке, может, на первый взгляд, показаться сомнительной. Однако распространенность сюжета может объясняться как его глубокими архетипическими корнями, так и повторяемостью ситуаций, причем на вполне реальном уровне. Широко отмеченный в фольклоре мотив «проклинания» детей, с моей точки зрения, не может служить доказательством того, что в реальной действительности не имели места случаи жестокого обращения с ними, в частности – на вербальном уровне. Так, распространение различных версий легенды о Тристане и Изольде не отрицает реальности супружеских измен.

Итак, можно реконструировать следующее развитие мотива: небрежное отношение к ребенку в качестве типичной ситуации воплощается в его оставление на поле во время летней страды, что завершается гибелью ребенка от солнечного удара. Так появляется «замещающий демон» – полудница, однако в дальнейшем и она сама расширяет свои функции, и другие женские демоны (русалки и проч.) также в качестве вторичной атрибутики обретают способность красть, подменивать или умерщвлять детей.

Однако, признаюсь, такие ситуации для славянской традиции скорее редки. Связанные с детьми демоны, как правило, являются скорее персонификациями собственно детских же заболеваний (криксы и проч.) и таким образом реализуют механизм каузации, описанный выше, но не замены реального субъекта. В греческой традиции, напротив, известен, например, демон по имени Гелло (или Гулуа, греч. Γέλοῦδες, мн. ч.), «специализирующийся» в нанесении вреда роженицам и умерщвлении новорожденных: генезис этого образа, известного еще со времен Античности, сложен (соотнесение демона с морской стихией, видимо, представляет собой для Греции вторичную интерпретацию (несмотря на предположение А. Барба, что Гелло – архаический дух, персонифицирующий водную стихию и первозданный хаос в целом, см. [Barb 1966])<sup>6</sup>. Ср. также аккадскую Ламашту и ряд других демонических персонажей, которые, согласно предлагаемой трактовке, в качестве основной функции имеют вытеснение взрослого (матери, сестры и проч.), на самом деле являющегося причиной гибели ребенка<sup>7</sup>.

Обратимся к традиции ирландской, в которой, признаюсь, я ориентируюсь лучше, с одной стороны, и которая изобилует рассказами о «похищениях» детей, с другой.

<sup>6</sup> Обширный материал о Гелло размещен на сайте BESTIARY.US: Энциклопедия вымышленных существ (URL: [www.bestiary.us](http://www.bestiary.us)).

<sup>7</sup> О Гилу, Лилит и подобных женских демонических персонажах см. также статьи А.К. Лявданского, М.М. Каспиной и О.В. Чёха в четвертом выпуске нашего альманаха (М.: «Индрик», 2015). — *Прим. ред.*

До недавнего времени Ирландия занимала одно из первых мест в Европе по проценту детской смертности. Так, например, по данным переписи 1851 г. (первой переписи в стране, см. [Boyle, O'Grada 1982: 38]), из 100 умерших мужчин 29 относились к возрастной группе 0–4 года, 18 – 5–9 лет (т. е. 47% всех умерших – дети!), 40 были представителями большой возрастной группы (от 10 до 60 лет) и лишь 13 входили в группу «за 60». Примерно такие же данные и в группе «женщины» (подгруппа 5–9 лет дает несколько больший процент – 29%). Тот факт, что эти страшные цифры отражают тяжелейший для страны период – так называемый «картофельный голод», сокративший примерно на 30% население страны (отчасти – за счет эмиграции), – никак не влияет или влияет в незначительной степени на процентное соотношение: почти половина родившихся в Ирландии детей не доживала до 9 лет. Причем на самом деле эти цифры также занижены, поскольку учитывают только детей, умерших после крещения (о чем ниже). Более того, в процитированной работе приводятся среднестатистические данные по стране в целом, тогда как в восточных районах, особенно в больших городах, детская смертность не была такой высокой, что автоматически повышает ее процент в западных графствах и в сельской местности.

От чего же умирали дети? Конечно, в первую очередь от причин естественных: разного рода болезней и недоедания. Но достаточно большой процент при этом занимали и несчастные случаи (см. подробнее в [Conley 1999]). Естественно, в силу климатических условий о смерти от солнечного удара в Ирландии говорить не приходится, поэтому и подобий славянской полуднице в местном фольклоре нет. Наиболее частой причиной гибели ребенка были болота: оставленные без присмотра, дети подходили к краю трясины, часто – тянулись за красивыми болотными ирисами, и падали. В ирландской традиции существует поверье, что болотный ирис – это на самом деле демон-фейри (ирл. *sidhe*), который специально принимает облик цветка, чтобы заманить ребенка и затем унести его в свое царство. Действительно, почти все несчастные случаи, связанные с исчезновением и гибелью

детей, связывались с фейри, стремящимися их похитить<sup>8</sup>. Мотивация в данном случае была следующей: фейри не могут зачать и родить нормального ребенка, поэтому для пополнения их числа необходимы обычные дети (см. [Jenkins 1977: 42]). Существовало множество апотропеических средств, призванных защитить детей от фейри: букеты из маргариток, цветы красной вербены, ветки рябины, металлические предметы, зашитые в одежду ребенка, зола, выворачивание наизнанку одежды ребенка, листочки клевера и так далее. Как пишет К. Бриггс, «при таком изобилии средств защиты остается лишь удивляться тому, что так много детей все-таки оказывались жертвами фейри» [Briggs 1977: 336]. Ответ на этот вопрос прост: отсутствовало главное средство – забота матери или других старших родственников<sup>9</sup>.

То есть вновь, как и в ситуации с полудницей, происходит замещение субъекта (мать, не выполняющая своих обязанностей следить за сохранностью ребенка) локальным демоническим существом, которое и является «истинной» причиной гибели ребенка. В своих словах я вижу известное противоречие: вера в фейри и иных подобных им демонических существ, казалось бы, должна была вызвать естественную потребность охранять ребенка от них, причем не при помощи названных выше средств, а просто – постоянным личным присутствием. Но на самом деле ситуация здесь предстает как более сложная. С одной стороны, обилие домашней работы не оставляло для крестьянской женщины такой возможности. С другой – мать и сама боялась фейри, которые нередко заманивали в свой мир и взрослых людей. И, наконец, с третьей стороны, здесь могло иметь место бессознательное

<sup>8</sup> В прибрежных районах эти функции отчасти исполняли русалки (морские девы), отчасти демоны, носившие название Келпи и имеющие образ лошади: они либо заманивали детей себе на спину и погружались с ними в море, либо просто хватали их зубами и утаскивали в воду.

<sup>9</sup> Ребенок XXI века, С., 4 года, прослушав стихотворение «Где вьются над омутом лозы», где, как известно, есть строка «Пока не проснулась мать», с удивлением воскликнула: «Но как же эта мать могла спать, если она пошла гулять с ребенком?!»

стремление к своего рода регулированию численности младших членов семьи (вспомним мальчика-с-пальчик). Причем, как верно, хотя и немного цинично, пишет Р. Дженкинс, «женщина, ссылающаяся на фейри как на источник гибели или исчезновения своего ребенка, знала, что в рамках крестьянской семьи и микросоциума в целом она найдет полную поддержку, потому что хозяйка дома всегда представляла как наиболее важный член семьи и поэтому ее предположительное участие в исчезновении ребенка не обсуждалось, а слова ее никогда не ставились под сомнение» [Jenkins 1977: 52]. То есть, иными словами, сообщение о том, что ребенка в болото заманили фейри, опиралось на соответствующую цензуру коллектива, который «по умолчанию» как бы договаривался считать такое объяснение рациональным.

Развивая тему демонических существ, специализирующихся на похищении детей (которая, естественно, практически безбрежна и, что интересно, имеет тенденцию к рекрутированию в нее новых персонажей), останавлиюсь на образе «гусей-лебедей», исполняющих функции своего рода медиаторов между этим миром и миром Бабы-Яги. Этот сюжет широко известен, однако в силу архаичности прошел несколько стадий многотактового наращивания сюжетных ходов и, естественно, не относится к меморатам. Но все же: почему оставленного на дороге без присмотра Иващечку уносят именно гуси-лебеди, выступающие в роли «похищающего демона»? Появление ребенка всегда рассматривалось как некий загадочный феномен, а сам ребенок воспринимался как посланник из Иного мира, откуда он мог быть кем-то в земной мир принесен.

Действительно, стойкая тема современного фольклора (детей приносят аисты) распространилась сейчас практически во всех странах европейской культуры, хотя в основном уже утратила установку на достоверность. Ее источником могли послужить датские предания, либо – балтийские, однако совершенно очевидно, что во многих регионах аисты вытеснили в этой функции каких-то иных птиц, видимо – тоже перелетных. Интересно, что миф об аисте (естественно, без установки на достоверность) существует

в настоящее время и в Ирландии, где аисты вообще не водятся, конкурируя с «детским объяснением», что детей покупают в особых магазинах. Фольклорные данные в Ирландии и Уэльсе фиксируют также рассказы о том, что детей находят среди водорослей, выброшенных волной прибоем, что явно соотносится с общим представлением о прибрежной полосе, открывающейся только во время отлива, как о некоем не-пространстве, лиминальной зоне. Именно на этом месте принято оставлять так называемых «подменышей» (которых сиды-фейри унесут к себе, оставив на этом же месте украденного ими ребенка).

Можно предположить, что изначально функции медиатора исполняли не аисты, а какие-то другие перелетные птицы. Моя идея вновь подтверждается германскими параллелями: в объемном очерке Н.А. Ганиной об острове Рюген, в частности, говорится: «В названии красного валуна *Schwanenstein*, треугольным выступом поднимающегося из моря близ местечка Ломе, произошла контаминация славянского *swant*- ‘святой’ и германского *swan*- ‘лебедь’, благодаря чему «святой камень» стал рассматриваться как «лебединый камень», на который *лебеди приносят новорожденных* (выделено нами. – Т.М.); ср. рюгенский обычай *swaanslagen* ‘убить лебедя’ – обряд после родов, чтобы охранить роженицу; лебедя, естественно, не бьют, а просто уходят из дому и возвращаются. Вокруг крупных валунов еще в XIX в. обводили новобрачных после венчания» [Ганина 2011: 7]. Немотивированное на уровне описания ритуала убийство лебедя вновь, как мне кажется, находит свое объяснение: лебедь приносит новорожденных, но он же может и унести ребенка, поэтому его и следует «убить» (ср. русские фольклорные сюжеты о гусях-лебедях, которые стремятся унести оставленного без присмотра мальчика в Иной мир). Демонические «белые птицы» приносят новорожденного героя Кухулина в ирландской саге «Рождение Кухулина» (см. [Dillon 1953]).

Итак, мы можем реконструировать бытовавший на Британских островах миф о том, что детей приносят лебеди или гуси (ср. аналогичные польские и кашубские поверья о том, что детей

приносят гуси-лебеди в [Виноградова 1995: 174]; ср. также балканские изображения лебедей, в частности – известную колесницу из Дуплая, 1500 до н. э., на которой изображена богиня Света и Солнца и, что для нас важно, которая запряжена не лошадьми, а лебедями [Bilić 2016]). Данное предание кажется логичным: дети появляются из Иного мира, и поэтому естественным оказывается предположение, что принести их должны именно *перелетные* птицы. И именно они, улетая «в Иной мир», могут украсть оставленного без присмотра ребенка.

Число аналогичных примеров может быть бесконечно умножено, поскольку практически каждая народная традиция знает тему демонов-агрессоров, которые обычно похищают или убивают ребенка. Но все примеры в основном касались случаев «преступной небрежности», вызвавшей гибель ребенка. Намеренное убийство ребенка, описываемое как замена субъекта (S – мать или иной старший родственник) демоном без замены самого объекта, нечасто. Все же в качестве предположения можно реконструировать группу таких сюжетов (тип 2), базовой основой для которых служит следующий механизм: причиной гибели ребенка стала не мать, а «другая» мать, вернее – случившееся произошло не с S, а с ее «дублером»: другой матерью из той же деревни. Однако демоны присутствуют и здесь.

Пример 1: мать забыла ребенка в поле и вспомнила об этом только ночью (пример взят из доклада Л.Н. Виноградовой). Рано утром она вернулась на поле и нашла ребенка накормленным и богато одаренным, предположительно – русалками. Завистливая соседка нарочно оставила своего ребенка на ночь в поле, но наутро нашла его разорванным на части, естественно, ими же.

Пример 2: распространенный сюжет об отсылании падчерицы в заведомо гибельное место, известный в русской традиции по сказке «Морозко» (Аф 55, вар. 2). В отличие от предыдущего примера, толчком для которого послужила «преступная халатность» первой матери, мачеха в сказке посылает девушку в лес (сватает за Морозко – как иносказание), несомненно, желая ей гибели. В результате погибшей оказывается родная дочь.

Схематически оба нарратива оказываются странным образом сходными:

1. ребенок (Р) оказывается в лиминальном пространстве, где ему грозит гибель от рук местного демона;
2. Р не погибает, но, напротив, оказывается одаренным демоном;
3. мать другого ребенка (Р-2) с корыстными целями размещает своего ребенка в том же месте;
4. Р-2 погибает.

Однако сюжетные схемы двух приведенных нарративов при всем их сходстве синтаксически не тождественны: здесь, скорее, мы имеем дело с псевдозаменой уже не субъекта, который остается тем же, а предиката, причем заменой ненамеренной. Мачеха не погубила падчерицу, а невольно способствовала ее одариванию, но попытка повторить тот же сценарий с родной дочерью оказывается для последней губительной ввиду ее дурного характера (на уровне сказочного нарратива). Опять-таки в качестве осторожного предположения мы можем реконструировать стоящую за сюжетом ситуацию, при которой истинным объектом агрессии и была родная дочь, которую намеренно послала в лес родная же мать<sup>10</sup>, в синтаксической схеме сказки в первой ее части выраженная нулем. Но, повторяю, это только предположение.

\* \* \*

З а м е щ е н и е п р е д и к а т а – V. Иными словами, ребенок *не был убит* (не погиб в результате небрежности и проч.), но отправился в чудесный мир, откуда вернется в новом качестве.

<sup>10</sup> Широко распространенный мотив гонимой падчерицы, как пишет Е.М. Мелетинский, восходит к мотиву гонимой жены, который в свою очередь является реакцией на распад полигамной системы (см. [Мелетинский 1958: 161–163]). Наверное, это так, более того, легко реконструируется семантический сдвиг: гонимая жена → ребенок от гонимой жены, однако поливалентность фольклорного мотива позволяет ему вписаться одновременно в несколько нарративных схем (в нашем случае – убийство детей демоном).

Применительно к теме «детства» – это сюжеты об отправленных в лес или иную лиминальную зону детей с первоначальной целью избавиться от них (ср. «мальчик-с-пальчик», «двенадцать месяцев» и проч., ср. также «гуси-лебеди»<sup>11</sup>). Обретя демона-помощника либо победив демона-хозяина локуса, ребенок возвращается, наделенный дарами. Расширение объектных рамок выводит нас к собственно «историческим корням» волшебной сказки, поэтому приводить здесь примеры смысла не имеет. Их слишком много и они всем хорошо известны. Более того, замещение V, как правило, смещает и сам текст в область фабулатов, т. е. вместо интерпретации локального события (мемората) мы имеем дело с обобщенными развернутыми повествованиями, для которых характерна система бинарных оппозиций: убит – не убит (см., в частности, [Иванов, Топоров 1975: 55]). Таким образом, в моем анализе в указанном случае невольно происходит смешение сказочных нарративов с примерами актуальной демонологической прозы, что, наверно, не совсем правильно. Однако, как известно, генетически сказка восходит к нарративу с установкой на достоверность.

Для мемората замещение V не представляется характерным.

\* \* \*

З а м е щ е н и е о б ъ е к т а – О. Иными словами, мать убила не своего ребенка. В этом случае замещение объекта реализует сюжет: уничтоженное существо (ребенок) было не только не собственным ребенком, но вообще – не человеческим ребенком, а подложенным демонами подменшешем. Сюжет распространен очень широко, однако, как правило, его реализация осложняется дополнительной заменой V: мать (отец, близкие родственники) стремятся как бы не столько у н и ч т о ж и т ь вторгшегося в их пространство демона, принявшего вид ребенка, сколько

<sup>11</sup> Вспомним также ритуалы инициации и попытку реконструкции В.Я. Проппом мифа, возможно, стоящего за ними [Пропп 1946].

в е р н у т ь собственное похищенное дитя. Примеров борьбы с подменщиками и стоящих за этими нарративами реальных фактов убийства нежелательных (обычно – больных) детей известно много, причем уже на уровне меморатов.

Если в описанных нами случаях замены субъекта демоном речь скорее шла о небрежности или плохом обращении, то при замене объекта, как правило, мы уже имеем дело с намеренными убийствами. Как и случаи гибели детей в результате плохого обращения, намеренные их убийства были всегда, есть и сейчас и, наверно, будут и далее. Естественно, за рядом патологических исключений (родовой психоз) речь идет обычно о детях двух типов: ребенок с врожденным уродством или ребенок, появившийся в результате незаконной связи. Отношение к избавлению от детей обеих указанных групп в разных социумах и в разные эпохи демонстрирует столь необычайную широту подходов и оценок феномена, что можно было бы действительно сказать: общество характеризуется тем, как оно относится к неполноценным и незаконным детям.

Тема эта, наверно, заслуживает отдельного исследования<sup>12</sup>, я же ограничу свой анализ все той же Ирландией (отчасти – Скандинавским регионом).

В Ирландии XIX в. убийство рожденного вне брака ребенка считалось преступлением, однако сам факт внебрачных родов был связан с таким позором (в первую очередь для родителей оступившейся девушки), что от такого ребенка обычно стремились скорее избавиться, а его появление на свет – скрыть. Причем, по данным, приведенным в книге К. Конли, роль исполнителя часто брала на себя не мать, а бабушка нежеланного младенца (см. [Conley 1999: 116–118]). По официальным данным, за период с 1866 по 1892 г. было зарегистрировано 1056 случаев намеренного инфантицида, однако, предположительно, таких случаев было во много раз больше, поскольку роды часто

<sup>12</sup> Могу предположить, что такие работы в том или ином виде уже существуют, но просто мне неизвестны.

происходили в семье, повитуха не приглашалась, и о самом факте появления подобного ребенка мог никто и не узнать. Кроме того, в эту статистику не входят и «анонимные» дети, чьи тела были найдены у моря или в оврагах.

Здесь необходимо отметить важный для ирландского народного менталитета момент: в общественном сознании (в отличие от юридической нормы) позорным и требующим осуждения был не столько факт избавления от нежеланного младенца, сколько возникающее при этом стремление избежать необходимости его окрестить. Да и собственно закон в этом отношении, как это ни странно звучит сейчас, был довольно гибок. Так, К. Конли приводит рассказ о женщине по имени Мэри Фордер, которая убила собственного ребенка, родившегося в браке, но в результате адюльтера (муж ее длительное время отсутствовал). Однако ребенок вначале получил имя и был окрещен, поэтому, несмотря на то, что поступок Мэри был квалифицирован как намеренное убийство, она получила очень мягкий приговор: всего шесть месяцев исправительных работ. А вот Элизабет Макнамара, которая жила вдвоем с отцом, родила ребенка в сарае и через несколько минут задушила его, стремясь скрыть от отца свой позор, была наказана гораздо строже: пять лет тюремного заключения.

Множество подобных случаев анализируется в известной книге Энн О'Коннор «Убийство детей и традиция мертвых детей» [O'Connor 1991]. Ее основной вывод: убийство новорожденных осуждалось крестьянским сообществом не только как убийство само по себе, но и как невольное дополнительное рекрутирование представителей низшей мифологии, все тех же фейри, которыми, в частности, становились дети, умершие некрещеными. Ср. также в славянской традиции *потерчат*, из которых «с течением времени вырастают, с одной стороны, кикиморы, с другой – мавки и русалки» [Зеленин 1995: 70]. Аналогичным образом, в мифических существ превращаются некрещеные и занесенные на пустошь незаконные дети в исландских поверьях:

Утбурды<sup>13</sup> – драуги особого вида, которые получают, когда бесы вселяются в некрещенных детей, вынесенных матерями на пустошь. Утбурды ползают на одном месте и держат в руке тряпку, в которую были запеленаты. Они не отходят далеко от того места, где их выкинули. Они могут заморочить человека только совсем рядом с собой, а их вой часто слышен на пустоши, особенно в бурю или в ненастную погоду [Корабль призраков 2010: 47].

Таким образом, как я понимаю, выделенные мною случаи (убийство нежеланного ребенка и избавление от подменыша) на самом деле скорее смыкаются: если во втором случае мы имеем дело с последовательной заменой объекта демоном, то в первом – с устранением демона потенциального, причем грань здесь оказывается довольно зыбкой. Так, говоря проще, исландская мать убивает уже как бы не своего ребенка, а существо, которое должно превратиться в утбурда. Как я понимаю, в Исландии резкого общественного осуждения традиция заносить ребенка на пустошь не вызвала, возможно, в силу слабости и малой укорененности там религиозного сознания.

Другой выделенный мной случай – борьба с подменышами – практически универсален, прост в описании и реализует в чистом виде схему замещения демоном объекта. О теме подменышей в ирландском фольклоре мне уже случалось писать (см., например, [Михайлова 2008]). Интересно, что далеко не все описанные случаи убийства подменыша в ирландской традиции относятся к быличкам или меморатам; даже в конце XIX в. вера в то, что неполноценные дети – это подброшенные фейри, оказывалась настолько стойкой, что соответствующие свидетельства можно почерпнуть из газет и материалов судебных процессов.

Подменыши устранялись обычно не сразу после рождения, поскольку не сразу приходило и осознание факта, что ребенок родился неполноценным. Подробный анализ и соотнесение

---

<sup>13</sup> Термин восходит к исл. *adbera út barn* ‘занести ребенка’.

традиционных описаний подменыша с распространенными врожденными заболеваниями был проведен в свое время ирландской фольклористкой С. Эберли (см. [Eberly 1988]), которая пришла к выводу, что практически у всех народов в «подменыши» записывался ребенок, родившийся с какими-то физическими или умственными недостатками. Однако в традициях архаических такой необычный ребенок мог восприниматься и как наказание богов, и напротив – как посланник Иного мира, о котором следует особым образом заботиться<sup>14</sup>. Но народная традиция воспринимала, как она пишет, все проще. Отказ от желания смотреть в лицо истине и стремление подменить реальность вымыслом, как считает Эберли, – черта, присущая скорее народному сознанию: в традиции фольклорной рождение урода не воспринималось как наказание свыше, он просто объявлялся иным существом, оставленным взамен нормального человеческого младенца, якобы украденного. Эберли отмечает также, что существующие в фольклорной традиции описания тех или иных мифических существ, как правило, похожих друг на друга в разных культурах (небольшой рост, диспропорция рук и ног, одноглазость, гипертрофия носа или рта и проч.), обязаны своим появлением именно внешности детей-уродцев и детей с врожденными умственными отклонениями. Русская традиция здесь оказывается единодушной с ирландской: как пишет, например, С.В. Максимов:

эти обменыши бывают очень тощи телом и крайне уродливы: ноги у них всегда тоненькие, руки висят плетью, а голова непременно большая и свисшая на одну

<sup>14</sup> На интересную деталь обращает внимание ирландский археолог Дж. Ваделл: среди континентальных кельтских захоронений V–II вв. до н. э. выделяются отличающиеся необычайно богатым инвентарем захоронения женщин, как правило, страдающих врожденными уродствами (горб, хромота, вытянутый череп и проч.). Автор склонен видеть в них захоронения почитаемых жриц, которыми становились именно благодаря врожденному уродству (см. [Wadell 2015: 119 ff.]).

сторону. Сверх того, они отличаются природной тупостью и злостью и охотно покидают своих приемных родителей, уходя в лес. Впрочем, живут они недолго и часто пропадают без вести или обращаются в головешку [Максимов 1989: 17].

Обычно устранение подменыша в Ирландии происходило, когда тому было от нескольких месяцев до пяти лет. То есть феисиды обыкновенно «похищали» только маленьких детей, еще не в полной мере ставших членами социума. И, как это ни странно, традиция считать их лишь потенциальными людьми была настолько стойкой, что вплоть до начала XX в. матери, которые, как считалось, не совсем удачно сумели избавиться от подменыша, а на деле – убили собственных детей, в общественном мнении не воспринимались как совершившие преступление. Например, как сообщалось в газете «Морнинг Пост», в июле 1926 г. пожилая крестьянка по имени Энн Рош, жившая на западе Ирландии, утопила в реке четырехлетнего сына своей соседки, «помогая» ей изгнать подменыша и вернуть украденного ребенка. Эта идея возникла у обеих женщин, поскольку маленький Майкл в свои четыре года действительно не мог ни ходить, ни стоять, ни говорить. На суде Энн сказала, что совсем не хотела убивать ребенка, она лишь стремилась его вылечить. И местный суд признал ее невиновной (аналогичных случаев приводится довольно много в книге Анджелы Бурк «Сожжение Бриджит Клери», см. [Bourke 1999: 24–38]).

Однако, как мы уже отмечали, все указанные случаи касались обычно детей маленьких, и таким образом, например, Джоанна Дойл, задушившая в январе 1888 г. своего 13-летнего сына-дауна Патси, составляла скорее исключение и, что характерно, в отличие от многих других матерей была заключена под стражу и затем признана невменяемой. Согласно приведенным А. Бурк свидетельствам, эта женщина действительно производила впечатление не совсем нормальной. Она задушила «подменыша» в присутствии другого своего сына, тоже с синдромом Дауна, и своего

мужа, который вполне разделял идею жены, что их сын был просто подменен сидами. На суде она продолжала повторять, что это был не ее сын Патси, а «мерзкий подменыш», после чего была помещена в психиатрическую клинику Дундрум в Дублине, где и закончила свои дни. Интересно, однако, еще одно свидетельство: полицейский врач, объявивший ненормальной Джоанну, уже после суда встречался с ее старшей дочерью Мери. Той было 18 лет, и она производила впечатление вполне нормальной и рассудительной девушки. На вопрос, почему же ее мать пошла на такое страшное преступление, Мери ответила: «Я не удивилась, когда узнала об этом. Я уже давно слышала, что люди говорили, что это подменыш. И я тоже так думаю» [Bourke 1999: 34]. На этом фоне достаточно трогательно выглядят рассказы о том, как несчастные родители смиряются со своей бедой и в течение долгих лет растят в своем доме «подменыша», оставленного взамен их украденного ребенка. Так, в работе С. Эберли приводится рассказ о семье, жившей в конце XIX в. в Корнуолле: их ребенок был украден пикси на второй день после рождения, а на его месте была оставлена пикси-девочка, которую семья пожалела и не стала подвергать жестокой процедуре «испытания». Эта девочка-пикси дожила до 20 лет, но так и не научилась говорить и ростом была не выше пятилетнего ребенка.

\* \* \*

Во всех приведенных примерах (за некоторыми исключениями) демон-субститут не является продуктом конкретного сюжета, но, как правило, уже присутствует в системе верований социума. Предположительно, этим создается верификационное поле, знакомый фон, помогающий эффективнее реализовать механизм замещения. Так, навсегда покинувший жену муж в ее интерпретации в Ирландии XIX в. украден сидами, а в СССР – исполняет ответственное задание за границей. Синтаксически же реализуется одна и та же модель: замещение V.

Предложенная методика анализа фольклорных нарративов предстает как перспективная и теоретически применимая

к другим сюжетам. В то же время она никак не пересекается с известными указателями сюжетов (ни типа Аарне–Томпсона–Утера, ни типа Христиансена). Наиболее близкой областью изучения здесь является механизм возникновения лжи как синтаксической структуры (пресуппозиция), а также психопатология в целом, в частности, неприятие рассудком того, что имело место или может иметь место. Главной остается опора на фоновую традицию социума, который в случаях убийства родителями собственных детей с готовностью создает оправдательные мемораты и фабулаты. В народной среде мать никто не поместит в клинику или, в лучшем случае, уложит на кушетку аналитика. Реализовав свое желание избавиться от ребенка, она отдает дань традиции, которая снимает чувство возможной вины: ведь его унесли гуси-лебеди или задушила полудница, или это вообще оказался нечеловеческий ребенок. И все, и рассудок спокоен, и человек вполне здоров и продолжает жить дальше.

В качестве заключения хотелось бы позволить себе буквально воспроизвести заключительный абзац статьи С.Ю. Неклюдова о реальном историческом факте (процесс над Мартеном Герром) и его неожиданных фольклорных параллелях: «Все это объясняет, каким образом могут возникать столь поразительные параллели между “событийными синтагмами” реальной истории и традиционного нарратива, между “драматургией жизни” и “драматургией повествования”. Совпадение элементов житейской “сценарной схемы” (опирающейся на ментальные стереотипы традиции) и ряда повествовательных мотивов (в конечном счете формирующихся на той же основе) предполагает относительное единообразие их последовательности и характера их сцеплений. При этом надо оговориться, что реконструируемое “описание исторической действительности” неизбежно остается своего рода “виртуальной реальностью”, которая во всех отношениях беднее подлинной жизни и структурируется отсутствующими в повседневности ретроспективными интерпретациями (в том числе мифологическими)» [Неклюдов 2004: 35].

*Сокращения*

МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1987–1988. Т. I–II.

*Литература*

Виноградова 1995 – *Виноградова Л.Н.* Откуда дети берутся? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1995.

Ганина 2011 – *Ганина Н.А.* Остров Рюген: к основам взаимодействия культур и языков // Атлантика: Заметки по исторической поэтике. 2011. Вып. IX.

Егоров 2004 – *Егоров Б.Ф.* Воспоминания. СПб., 2004.

Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Зинкевич-Евстигнеева 2000 – *Зинкевич-Евстигнеева Т.Д.* Практикум по сказкотерапии. СПб., 2000.

Корабль призраков 2010 – *Корабль призраков.* Исландские истории о привидениях / Пер. с исл. О. Маркеловой. СПб., 2010.

Иванов, Топоров 1975 – *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа / Сост. Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов. М., 1975.

Иванов, Топоров 2000 – *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Полудница // МНМ. II. Лапланш, Понталис 1996 – *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М., 1996.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Домовой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.

Максимов 1989 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989 (1903).

Мелетинский 1958 – *Мелетинский Е.М.* Образ гонимой падчерицы в волшебной сказке // Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958.

Михайлова 2008 – *Михайлова Т.А.* Подменыши и как с ними бороться. Фольклор и действительность // Кирпичики: Культурная антропология и фольклористика сегодня. Сборник статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / Сост. А.С. Архипова, М.А. Гистер, А.В. Козьмин. М., 2008.

Неклюдов 2004 – *Неклюдов С.Ю.* «Сценарные схемы» жизни и повествования // Русская антропологическая школа. Труды. М., 2004. Вып. 2.

Померанцева 1978 – *Померанцева Э.В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.

- Пропп 1946 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Рафаева, Рахимова, Архипова 2001 – *Рафаева А.В., Рахимова Э.Г., Архипова А.С.* Еще раз о структурно-семиотическом изучении сказки // Структура волшебной сказки / Сост. С.Ю. Неклюдов. М., 2001.
- Руднев 2013 – *Руднев В.П.* Энциклопедический словарь безумия. М., 2013.
- Строганов 2016 – *Строганов М.В.* Былички о нечистой силе: типология персонажей как типология места // Демонология и народные верования. Сборник научных статей / Сост. А.Б. Ипполитова. М., 2016.
- Структура 2001 – Структура волшебной сказки / Сост. С.Ю. Неклюдов. М., 2001.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. М., 2010.
- Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.
- Эрбен 1948 – *Эрбен К.Я.* Баллады, стихи, сказки / Пер. с чешск. под ред. П.Г. Богатырева. М., 1948.
- Barb 1966 – *Barb A.A.* Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1966. Vol. 29.
- Bilić 2016 – *Bilić T.* The Swan Chariot of a Solar Deity: Greek Narratives and Prehistoric Iconography // Documenta Praehistorica. 2016. Vol. XLIII.
- Bourke 1999 – *Bourke A.* The Burning of Bridget Cleary. A True Story. London: Pimlico, 1999.
- Boyle, O'Grada 1982 – *Boyle P., O'Grada C.* Fertility Trends, Excess Mortality and the Great Irish Famine. Dublin: Poolbeg, 1982.
- Briggs 1977 – *Briggs K.* A Dictionary of Fairies: Hobgoblins, Brownies, Bogies and other Supernatural Creatures. London: Penguin Books, 1977.
- Conley 1999 – *Conley C.* Melancholy Accidents: The Meaning of Violence in Post-famine Ireland. Dublin: Lexington Books, 1999.
- Dillon 1953 – *Dillon M.* (ed.). Serlige Con Culainn. Dublin: DIAS, 1953.
- Eberly 1988 – *Eberly S.* Fairies and the Folklore of Disability: Changelings, Hybrids and Solitary Fairy // Folklore. 1988. Vol. 99. № 1.
- Jason 1969 – *Jason H.* A Multidimensional Approach to Oral Literature // Current Anthropology. 1969. Vol. 10.
- Jason 1977 – *Jason H.* Ethnopoetry: Form, Content. Function. Bonn: Linguistica biblica, 1977.
- Jenkins 1977 – *Jenkins R.P.* Witches and Fairies: Supernatural Aggression and Deviance among Irish Peasantry // Ulster Folklore. 1977. Vol. 23.
- Jones 1951 – *Jones E.* On the Nightmare. London: Bradford, 1951.
- O'Connor 1991 – *O'Connor A.* Child Murderess and Dead Child Tradition. Helsinki: FF Communication, 1991.
- Waddell 2015 – *Waddell J.* Archaeology and Celtic Myth: an Exploration. Dublin: Four Courts Press, 2015.



---

*Демонология литературная*



А.К. Жолковский

О геноме «Змея Тугарина»  
А.К. Толстого

## 1. «Геном»

Метафорическое обращение к словарию современной биологии в разговоре о балладе Толстого «Змей Тугарин» (1867; далее *ЗТ*<sup>1</sup>) подсказывается

– двойственной биологической природой заглавного персонажа – человека (татарина), который по ходу сюжета во змея... перекинулся вдруг (строфа 18);

– соответственной гибридностью самого текста, сочетающего черты былины (первая публикация так и была озаглавлена: «Былина»), романтической баллады (в традиции XIX в. и в духе других баллад Толстого) и политической сатиры (сродни знаменитой «Истории государства российского от Гостомысла до Тимашева», 1868/1883, и ряду подобных стихотворных текстов автора);

– и, ввиду отчетливой фольклорной составляющей *ЗТ*, – заглавием классической книги Проппа, восходящим, как известно, не к лингвистике, а к ботанике – морфологии растений.

## 2. Глубинное решение

Толстой считал *ЗТ* «лучшей из своих баллад» [Толстой 2004: 628]. Чем же она так хороша? Отвлекаясь от непреходящей

<sup>1</sup> См. [Толстой 2004: 170–176], а также [http://az.lib.ru/t/tolstoj\\_a\\_k/text\\_0090.shtml](http://az.lib.ru/t/tolstoj_a_k/text_0090.shtml)

злободневности содержания баллады, сосредоточимся на ее художественной, в частности, «демонологической» структуре.

Полагаю, что конструктивным принципом *ЗТ* как раз и является установка на совмещение разных жанров, дискурсов, топосов. Говоря очень кратко, материал традиционной русской былины (борьба былинного богатыря со зловещим полуфантастическим антагонистом – змеем, Идолищем Поганым и т. п.) претворен в балладу о встрече Властителя с Мастером Слова (волхвом, певцом, предсказателем), а их диалог, в свою очередь, поставлен на службу инвариантной теме А.К. Толстого – идеализации киевско-варяжской Руси в противовес последующему, по-азиатски деспотическому, самодержавному правлению<sup>2</sup>.

### 3. Былинный слой

Итак, перед нами, прежде всего, своего рода былина. В ней действуют князь Владимир, русские богатыри и их супостат

---

<sup>2</sup> Ввиду такой трехслойности структуры *ЗТ* для полноценного ее описания требуется специалист одновременно по русским былинам, балладам и по творчеству А.К. Толстого. Мой интерес к *ЗТ* – главным образом общетеоретический, структурный, и, сосредоточиваясь на совмещениях как стержне художественной структуры *ЗТ*, я применяю понятийный аппарат так называемой поэтики выразительности, или модели «Тема – Приемы – Текст», разработанной мной совместно с покойным Ю.К. Щегловым и вдохновленной теоретическими идеями С.М. Эйзенштейна (см. [Жолковский, Щеглов 1996]). Что касается фольклорной стороны вопроса, то тут, с благодарностью пользуясь советами С.Ю. Неклюдова и Н.В. Петрова, я руководствовался прежде всего классической работой о былинах [Скафтымов 1924], книгой [Пропп 1958] и более непосредственно релевантной статьей [Казаков, Петров 2011], а в осмыслении скандинавского контекста *ЗТ* опирался на [Матюшина 2011]. За консультации по А.К. Толстому и балладе я признателен А.С. Немзеру; некоторые наблюдения, далее без ссылок развиваемые в этих заметках, почерпнуты из его книги [Немзер 2013]. Упомяну также проницательную статью о балладе Шиллера «Граф Габсбургский» и ее переводе Жуковским [Виницкий 2004: 64–98].

отталкивающего, демонического и даже зверского облика. Дело происходит, как водится, у водной преграды (Днепр) и в то же время на пиру, что тоже типично для былин (совмещены два разных былинных мотива). Враг выступает в обличье змея, былины о поединках с которым Алеши Поповича (победителя Тугарина Змеевича) и Добрыни Никитича (победителя Змея Горыныча) были уже известны ко времени написания *ЗТ* [Данилов 1977 (1768/1804)], хотя всего набора былин, которым располагает сегодняшняя фольклористика, Толстой знать не мог. Некоторые детали поединка со змеем явно взяты из русских былин, в частности, ссылки на прецедентные победы над змеем: см. строфы 10 (Илья и Соловей-разбойник), 13 (Алеша Попович, история с коровой) и 16–17 (Добрыня, бумажные крылья и т.д.). Есть и ряд других характерных деталей. Однако былинными мотивами сюжет не ограничивается, а содержит ряд других, от этого жанра далековатых, но для баллады Толстого центральных.

#### *4. Поэт и царь*

Прежде всего, это балладный мотив взаимодействия между певцом и властителем. Самый авторитетный русский образец в этом отношении – это, конечно, «Песнь о вещем Олеге» Пушкина (1822/1825), в целом же традиция, с которой имеет дело Толстой, восходит к Гёте («Певец», 1783), Шиллеру («Граф Габсбург», 1803), Уланду («Три песни», 1808), к их переводам Жуковским (ср., в частности, его «Граф Гапсбургский», 1818), «Старой были» Катенина (1828) и другим балладам начала XIX в.

А в более широком плане это вообще тема пророчества и его сбываемости/опровергаемости, представленная такими архетипическими мифологемами, как судьба царя Эдипа.

#### *5. Пророк-супостат*

Одно из главных – и в высшей степени оригинальных – художественных решений *ЗТ* состоит, конечно, в том, что фигура

пророчествующего волхва/певца/поэта совмещена с демонической фигурой антагониста – татарина/змея/идолища, заклятого врага Руси. Соответственно, само пророчество звучит враждебно, оскорбительно и кажется тем менее правдоподобным.

Заметим, что, скажем, в «Песни о вещем Олеге», да и в «Царе Эдипе», предсказания вполне зловещи, но они никоим образом не подаются как враждебные властителю. Впрочем, вполне традиционны и откровенно злобные негативные пророчества – вспомним Терсита, предрекающего (во II песни «Илиады») поражение ахейцам и принуждаемого замолчать.

В отличие от ЗТ, в «Илиаде» мрачное предсказание не сбывается, и ахейцы в конце концов побеждают. Но обращает на себя внимание сходство двух эпизодов по линии уродства пророка, наносимых ему унижительных, но не смертельных побоев, его осмеяния и принуждения к молчанию. Ср. сходные фрагменты ЗТ и «Илиады»:

И вот незнакомый из дальних рядов *Певец* выступает на княжеский зов <...> *Глаза словно щели, растянутый рот, Лицо на лицо не похоже, И выдались скулы углами вперед,* И ахнул от ужаса русский народ: *«Ой рожка, ой страшная рожка!»* <...> И *вспыхнул* Владимир при слове таком, В очах загорелась *досада* – Но вдруг *засмеялся* – и *хохот кругом* В рядах *прокатился*, как по небу гром <...> *Смеется* Владимир, и с ним сыновья, *Смеется*, потупясь, княгиня, *Смеются* бояре, *смеются* князья, Удалый Попович, и старый Илья, И смелый Никитич Добрыня. <...> *«Стой! – молвит Илья, – твой хоть голос и чист, Да песня твоя не пригожа! Был вор Соловей, как и ты, голосист, Да я пятерней приглушил его свист – С тобой не случилось бы то же!»* <...> *«Стой! – молвит Попович <...> Но тот продолжает, осклабивши пасть <...> «Стой! – молвит, поднявшись, Добрыня, – не смей Пророчить такого нам горя!» <...> И начал Добрыня натягивать лук, И вот, на потеху народу, Струны богатырской слышавши звук, Во змея певец перекинулся вдруг И с шипом бросается в воду <...> А змей, по Днепру*

расстилаясь, плывет, И, смехом преследуя гада, По нем улюлюкает русский народ: «Чай, песни теперь уже нам не сплет – Ой ладо, ой ладушки-ладо!» (ЗТ, строфы 2–3, 6–7, 10, 13–14, 16, 18, 20; выделено мной. – А.Ж.).

Только Терсит меж безмолвными каркал один, празднословный; <...> Вечно искал он царей оскорблять, презирая пристойность, Всё позволяя себе, что казалось смешно для народа. Муж безобразнейший, он меж данаев пришел к Илиону; Был косоглаз, хромоног; совершенно горбатые сзади Плечи на персях сходились; глава у него подымалась Вверх острием, и была лишь редким усеяна пухом <...> теперь скиптроносца Атрида С криком пронзительным он поносил <...> но внезапно к нему Одиссей устремился. Гневно воззрел на него и воскликнул голосом грозным: «Смолкни, безумноречивый, хотя громогласный, вития! <...> и не смей <...> скиптроносцев порочить» <...> Рек — и скиптром его по хребту и плечам он ударил. Сжался Терсит, из очей его брызнули крупные слезы; Вдруг по хребту полоса, под тяжестью скиптра золотого, Вдулась багровая; сел он, от страха дрожа; и, от боли Вид безобразный наморщив, слезы отер на ланитах. Все, как ни были смутны, от сердца над ним рассмеялись: <...> «Ныне ругателя буйного он обуздал велеречью! Верно, вперед не отважит его дерзновенное сердце Зевсу любезных царей оскорблять поносительной речью!» («Илиада», II, 212–277; пер. Н.И. Гнедича; выделено мной. – А. Ж.).

Естественной мотивировкой парадоксального совмещения в одном персонаже функций предсказателя и антагониста (змея) является опора ЗТ на частый в былинах мотив злопыхательских, но не сбывающихся, предсказаний-угроз змея, идолица и прочих вражеских фигур. Ср. угрозы, посылаемые Калином-царем киевскому князю с утрашающим гигантом-татаринном:

Садился Калин на ременчет стул, Писал ерлыки скоропищеты, Ко стольному городу ко Киеву, Ко ласкову князю Владимиру, Что выбрал татарина выше всех, А мерою тот татарин трех сажен, Голова на татарине с пивной котел <...> От мудрости слово написано, Что возьмет Калин-царь Стольной Киев-град, А Владимира-князя в полон полонит, Божьи церкви на дым пустит (былина «Калин царь», входящая в сборник Кирши Данилова).

Но важно подчеркнуть, что в *ЗТ*, в отличие от подобных речей в былинах, негативное пророчество носит не вспомогательный характер, а поставлено в самый центр композиции (и по своему содержанию касается судьбы не каких-то отдельных персонажей или даже всего Киева, но всей последующей истории России).

Кроме того, на главную роль среди персонажей здесь выдвигается Владимир, обычно играющий второстепенную роль, поскольку главная в былинах всегда отводится богатырю и его победе над антагонистом [Скафтымов 1924]. В *ЗТ* вместо поединка богатыря со змеем налицо типично балладная коллизия между властителем и певцом/предсказателем.

Отметим, что совмещение в одном лице персонажа, предсказания которого окажутся пророческими (об этом ниже), и персонажа предельно отрицательного являет типичную для романтизма, а затем и романтического реализма второй половины XIX в., принципиальную проблематизацию демонической фигуры мефистофельского типа.

### 6. Реакция на пророчество

Мотив пророческого слова и реакции на него нередок у Толстого. Таков сюжет баллады «Василий Шибанов» (знаменитой своим неудачным анжамбманом: *Шибанов молчал. Из пронзенной ноги...*; 1840), строящейся вокруг того, как Иван Грозный, частый отрицательный персонаж Толстого, в ответ на разоблачительное устное послание Курбского подвергает мученической смерти присланного им вестника.

Нежелание слушать неприятные пророчества лежит и в основе другой баллады Толстого, «Канут» (1872), позаимствованной из датских источников, где заглавный герой упорно пренебрегает всеми предупреждениями, предсказаниями, дурными предзнаменованиями и даже вполне прозрачными намеками присланного за ним певца, чем обрекает себя на гибель. Заметим, что Вещий Олег Пушкина и Эдип пытаются, пусть безуспешно, учесть пророчество, Канут же полностью его игнорирует.

### 7. Перебранка

Примечательно, что на зловещие пророческие речи змея/татарина отвечает не какой-то один богатырь одного былинного сюжета, а целых четверо положительных персонажей – Владимир и три канонических богатыря: Илья Муромец, Алеша Попович и Добрыня Никитич. Для былин это ситуация довольно необычная. Все три богатыря и Владимир редко действуют сообща, иногда конфликтуют друг с другом, а здесь выступают единым фронтом. Более того, такая перебранка одного со многими не типична для русского былинного эпоса и могла быть вдохновлена знакомством Толстого со скандинавскими сагами, и прежде всего «Перебранкой Локи» из «Старшей Эдды».

Кстати, со скандинавскими перебранками схож и нелетальный для змея исход конфликта. В русских богатырских былинах змей неизменно убивается, иногда даже дважды, – как в былине «Алеша Попович» (из сборника Кирши Данилова). Застольные же скандинавские перебранки, как правило, не приводят к боевому поединку, кончаясь чисто словесной победой или ничьей. Что Толстой был знаком с этой традицией, очевидно, поскольку у него есть вариации на скандинавские темы («Песня о Гаральде и Ярославне», 1869; «Гакон слепой», 1869–1870; «Канут», 1872; и некоторые другие), так что связь перебранки в *ЗТ* с этой традицией весьма вероятна<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> О соотношении перебранок в былинах и в сагах см. [Казаков, Петров 2011; Матюшина 2011].

## 8. Техника подтверждения пророчества

Оригинальным – и, конечно, неслучайным – является и выбор Толстым того способа, которым в *ЗТ* демонстрируется верность предсказания. В отличие от классических случаев, таких как сюжеты об Эдипе и о вещем Олеге, в *ЗТ* зловещее предсказание не сбывается в рамках сюжета. Эдипу предсказывают, что он убьет отца и женится на матери, и несмотря на все попытки обмануть судьбу, это происходит, так что герою приходится нести трагическую ответственность. Кудесник предсказывает Олегу смерть *от коня своего*, и в конце песни именно такая смерть наступает князя. А в *ЗТ* змей предсказывает Руси ужасное «татарское» будущее, но в сюжете баллады оно не наступает.

Наступает оно, во всяком случае с точки зрения Толстого, в ходе последующей истории государства российского, известной читателю баллады в силу его знакомства с этой историей. В результате точки зрения положительных героев *ЗТ* и читателя расходятся: Владимир и его присные смеются над нелепыми предсказаниями татарина, читатель же понимает, что в дальнейшем – за пределами киевского хронотопа баллады – они сбылись, более того, что Толстой с присущей ему иронией вложил в уста этой *страшной роже* свои любимые мысли о российском деспотизме<sup>4</sup>.

Это один из самых сильных и оригинальных эффектов *ЗТ*, но в литературном отношении, разумеется, такой тип реализации пророчества не уникален и имеет свою традицию.

<sup>4</sup> Авторская игра с маской татарина особенно ясно проступает там, где тот критически отзывается о татарщине и положительно – о варяжском укладе Киевской Руси: «Обычай вы наш переймете, На честь вы поруху научитесь класть, И вот, наглотавшись *татарщины* всласть, Вы Русью ее назовете! И с честной поссоритесь вы стариной...» (*ЗТ*, строфы 14–15, выделено мной. – А. Ж.). Толстой использует тут технику сдвига оценочной точки зрения, характерную для былин, ср.: «Тут *собака* Калин царь говорил Илье да таковы слова: Ай ты старья казак да Илья Муромец! Да служи-тко ты *собаке* царю Калину» («Илья Муромец и Калин царь»; см. [Успенский 1970: 24]).

## 9. Традиция

Начнем со сравнительно недавних случаев.

Таков, например, нарративный прием забегания вперед в жизнеописании исторического персонажа, судьба которого известна читателю помимо текста. Вспомним у Пастернака проспективный, в буд. вр., очерк биографии Марии Стюарт:

...Стрекозой такую Родила ее мать Ранить сердце мужское,  
Женской лаской пленять. *И за это*, быть может, Как огонь горяча,  
Дочка *голову сложит Под рукой палача* <...> Но *ко-  
нец героини* До скончанья времен *Будет славой отныне*  
*И молвой окружен* («Вакханалия», 1957/1965; выделено мной. – А.Ж.);

и аналогичный опережающий набросок творческой биографии Пушкина, хотя и весь в прош. вр.:

*В его устах звучало «завтра», Как на устах иных «вчера».*  
*Еще не бывших дней жара Воображалась в мыслях*  
*кафру, Еще не выпавший туман Густые целовал ресни-*  
*цы.* Он окунал в него *страницы* Своей мечты. Его *ро-*  
*ман* Вставал из мглы... («Подражательная [вариация]»; 1918/1923; выделено мной. – А. Ж.).

Пастернак опирается тут на известный (сформулированный им в другом тексте с забавной ошибкой, см. [Жолковский 2016: 221–234]) парадокс, что историк – это пророк, предсказывающий назад: уже зная будущее, можно из нарративного прошлого магически «предсказывать» его.

Знаменитый пример из научной фантастики – «Янки при дворе короля Артура» (1889) Марка Твена. Там герой, попавший в далекое прошлое и приговоренный к смерти, спасается благодаря знанию естественной истории: сообразив, что дело происходит как раз накануне затмения солнца, дата которого ему

известна, он «предсказывает» это затмение, чем подтверждает свои притязания на статус придворного волшебника, закрепленный за злым Мерлином.

Классический источник всех таких мест в литературе нового времени – «Энеида» Вергилия, вымышленное повествование которой строится как телеологически направленное к основанию и возвышению Рима, вершиной чего станет правление Августа – современника Вергилия. В книге VI Эней встречается в царстве мертвых со своим отцом Анхизом, и тот показывает ему *вереницу душ* его будущих потомков, которым предстоит вернуться на землю в виде сначала мифических, а затем и исторических правителей Рима. Его обзор римской истории изобилует предсказаниями о том, что случится с Энеем, его сыном Сильвием, с Ромулом, римскими царями вплоть до Юлия Цезаря и, наконец, Октавиана Августа, – случится как в тексте поэмы, так и за его пределами, в известных современникам поэта фактах римской истории (VI, 750–889).

Пророчество это – в отличие от речей татарина в *ЗТ* – в основном положительное, хотя в нем есть и трагические ноты. Таковы упоминания о распрях между родственниками, о недавней гражданской войне и даже о ранней смерти Марцелла, любимого племянника Августа, которого он прочил в наследники (VI, 861). «По свидетельству Светония-Доната, чтение этого места Вергилием вызвало у Августа слезы»<sup>5</sup> – наглядный пример того, как действует контрапункт внутри- и внетекстовой информации, характерный для данного типа подтверждения пророчества.

Не отказался от использования аналогичного временного контрапункта и великий поклонник Вергилия, задним числом записавшийся к нему в ученики, – автор «Божественной комедии».

Данте пишет ее в изгнании, но биографию своего авторского героя до этого периода его жизни он не доводит, так что загробное царство, где он встречается со своим предком Каччагвидой

<sup>5</sup> См. [Вергилий 1979, примечание к VI, 861].

(«Рай», 15–17), он посещает хронологически *до того*, как в реальной жизни ему придется отведать горький, точнее соленый, хлеб изгнания. И строки об этой горечи появляются в повествовании не как биографический факт, а как пророчество, услышанное Данте-персонажем от Каччагвиды: *Ты узнаешь (proverai), как круты ступени и солон хлеб...* Время тот употребляет будущее, но к моменту написания поэмы это уже реальные факты жизни автора, – налицо все тот же эффект забегания из прошлого в уже свершившееся будущее.

Сам же Вергилий, в свою очередь, во многом следовал за Гомером. В XI песни «Одиссеи» мы находим более или менее аналогичный эпизод. Тень Тиресия на границе подземного царства предсказывает Одиссею его будущее, которое в пределах самой поэмы сбывается лишь отчасти, а в остальном проецируется на общий фон греческой мифологии.

Отметим интересную эволюцию: у Гомера – по-видимому, вымышленная, но уже личная история эпического героя, у Вергилия – вымышленная биография эпического героя, перетекающая в реальную историю, а у Данте – личная биография реального авторского персонажа, вписанная в реальную историю города и страны. В этом отношении Толстой, конечно, ближе всего к Вергилию, сосредоточенному на полном охвате всей римской истории.

Чем пророчество змея-татарина резко отличается от речи Анхиза, это откровенно негативным взглядом на предрекаемую – и для читателей уже свершившуюся – историю. *ЗТ* читается как сознательное обращение вергилиевской схемы: там серия триумфов (пусть с отдельными срывами), здесь – последовательное движение в худшую сторону (хотя и оспариваемое Владимиром и другими слушателями).

Образец аналогичного, но негативного предсказания – во всяком случае, негативного для властителя, которому оно адресовано, – Толстой мог найти у Шекспира, в «Макбете». Сначала ведьмы предсказывают Макбету и Банко, что Макбет будет королем, а Банко пращуром королей (I, 3), а в более поздней сцене (IV, 1),

в ответ на запрос Макбета, уже короля, *Придет ли к власти в этом королевстве Потомство Банко*, являют ему призрак окровавленного Банко и процессию восьми будущих королей-призраков, включая правящего в момент первого представления трагедии (1611) короля Якова I Стюарта (1603–1625), очевидное сходство которых с Банко уязвляет Макбета:

...Ма к б е т. Ты слишком сходен с духом Банко. Прочь! Мне твой венец палит глаза. А ты, Второй венчаный лоб, ему под масть. И третий – тоже <...> Четвертый! Хватит! Иль эту цепь прервет лишь Страшный суд? Еще! Седьмой! Я не желаю видеть. Но вот восьмой; он зеркало несет, Где видно множество других; иные – *С трехствольным скипетром, с двойной державой*<sup>6</sup>. Ужасный вид! Но это правда: Банко, В крови, с улыбкой кажет мне на них, Как на своих. Неужто это так? (пер. М. Лозинского; выделено мной. – А.Ж.).

Негативное пророчество татарина тоже касается потомков (внуков) князя, к которому он обращается, но в целом выдержано не столько в конкретных династических терминах, с именами будущих правителей, как у Вергилия, или хотя бы их перифрастических описаниях (как в Макбете), а в обобщенных исторических, политических и нравственных категориях.

«Но род твой не вечно судьбою храним, Настанет тяжелое время, Обнимут твой Киев и пламя и дым, *И внуки твои будут внукам моим* Держать золоченое стремя!» <...> Певец продолжает: <...> Бесценное русским сокровище честь <...> На вече народном вершится их суд, Обиды смывает с них поле – Но дни, погодите, иные

<sup>6</sup> Эти атрибуты как раз и указывают на Якова I (чьим предком считался полубогатырь Банко) как на первого короля Англии, Шотландии и Ирландии.

придут, И честь, государи, заменит вам кнут, А вече – каганская воля!» <...> Певец продолжает: «И время придет, Уступит наш хан христианам, И снова подыметя русский народ, И землю единый из вас соберет, Но сам же над ней станет ханом! И в тереме будет сидеть он своим, Подобен кумиру средь храма, И будет он спины вам бить батожем, А вы ему стукать да стукать челом – Ой срама, ой горького срама! <...> Обычай вы наш переймете, На честь вы поруху научитесь класть, И вот, наготовавшись татарщины всласть, Вы Русью ее назовете! И с честной посоритесь вы стариной, И, предкам великим на сором, Не слушая голоса крови родной, Вы скажете: “Станем к варягам спиной, Лицом повернемся к обдорам!”» (строфы 5, 8–9, 11–12, 14–15; выделено мной. – А. Ж.).

#### *10. Функции в балладе Толстого*

Что же дает автору *ЗТ* обращение к такому типу осуществления пророчества?

Во - п е р ы х , пророчество и сбывается, и не сбывается: не сбывается в сюжете, сбывается за его рамкой.

Во - в т о р ы х , не сбываясь в собственно сюжете, оно оставляет Владимиру и его сотрапезникам возможность, великодушно пощадив врага (слегка напугав его, осмеяв и отпустив восвояси), полностью торжествовать в своем замкнутом, облюбленном Толстым идиллическом хронотопе.

Такое расщепление хронотопа *ЗТ* опирается на характерную общую черту сюжетов о пророчествах. То или иное откладывание, «ненаступление», налицо в большинстве из них. Прежде всего, по самой природе мотива, налицо обязательный разрыв между тем моментом, когда предсказание делается, и тем, когда оно сбудется. Далее, мрачные предсказания обычно начинаются с констатации благополучного настоящего и ближайшего будущего, по контрасту с которым более далекие беды предстают и менее правдоподобными, и более драматичными. Так, ведьмы

предсказывают Макбету, что сам он будет править, но дети его – нет. Пушкинский кудесник начинает с величия и удачливости Олега и лишь потом переходит к пророчеству о его смерти:

*«Победой прославлено имя твое; Твой щит на вра-  
тах Цареграда; И волны и суша покорны тебе; За-  
видует недруг столь дивной судьбе <...> Под грозной  
броней ты не ведаешь ран; Незримый хранитель  
могущему дан. Твой конь не боится опасных трудов  
<...> И холод, и сеча ему ничего... Но примешь ты  
смерть от коня своего» (выделено мной. – А. Ж.).*

Аналогичный, но более краткий отказный ход есть и в *ЗТ*, с очевидным кивком в сторону пушкинского текста:

*Владычество смелым награда! Ты, княже, могуч и казною  
богат, И помнит ладьи твои дальний Царьград – Ой ладо,  
ой ладушки-ладо! Но род твой не вечно судьбою храним,  
Настанет тяжелое время, Обнимут твой Киев и пламя  
и дым, И внуки твои будут внукам моим Держать золоче-  
ное стреля! (выделено мной. – А. Ж.).*

В *ЗТ*, благодаря тому, что подтверждение пророчества выно-  
сится за пределы собственно сюжета, игра с «ненаступанием»  
доводится до максимума: мрачные предсказания читаются одно-  
временно в модальном ключе – как смешные угрозы неведомого  
певца, и в реальном – как уже сбывшиеся в последующей истории.

В - т р е т ь и х, демонстрируется одобряемая Толстым терпи-  
мость по отношению к враждебному полемическому слову, так  
выгодно отличающая Владимира от Ивана Грозного (той же  
баллады «Василий Шибанов» и романа «Князь Серебряный»).

В - ч е т в е р т ы х, вполне зловещее и устрашающее предска-  
зание сбывается, но как бы под ненавязчивым знаком вопроса.  
Толстой оставляет возможность далекому будущему разрешить  
вековые проблемы России:

*«И если настанет година невзгод, Мы верим, что Русь их  
победно пройдет, – Ой ладо, ой ладушки-ладо!»* Пирует  
Владимир со светлым лицом, В груди богатырской отра-  
да, Он верит: *победно мы горе пройдем, И весело слышать  
ему над Днепром: «Ой ладо, ой ладушки-ладо!»* (строфы  
28–29; выделено мной. – А.Ж.).

Наконец, в - п я т ы х, на первый план выдвигается собствен-  
но поэтическое – пророческое – слово, и это отдельная важная  
подтема ЗТ.

## 11. Метапоэтический слой

Сюда относится не только само пророчество, образующее сердце-  
вину сюжета, но и ответные речи Владимира и его сотрапезников,  
причем собственное слово автора парадоксально распределено  
между обеими сторонами перебранки. Ср. беглый монтаж фраг-  
ментов баллады, в котором курсивом мною выделены метапоэти-  
ческие, метасловесные и вообще метакоммуникативные детали:

*Пирует Владимир <...> И слышен далеко звон кованых  
чар – Ой ладо, ой ладушки-ладо!* И молвит Владимир:  
*«Что ж нету певцов?» <...> Певец* выступает на кня-  
жеский зов – И начал он *петь на неведомый лад <...>*  
И *вспыхнул Владимир при слове таком <...> Певец* про-  
должает: *«Смешна моя весть И вашему уху обидна? Кто  
мог бы из вас оскорбление снесть?» «Стой! – молвит  
Илья, – твой хоть голос и чист, Да песня твоя не пригожа!  
Был вор Соловей, как и ты, голосист, Да я пятерней при-  
глушил его свист – <...> Но тот продолжает, ослабивши  
пасть <...> не смей Пророчить такого нам горя! Тебя я уз-  
нал из негодных речей <...> Ты часто вкруг Киева-града  
Летал и шипел <...> Струны богатырской послышавши  
звук <...> Чего уж он в скарденной песни не нес <...> По нем  
улюлюкает русский народ: «Чай, песни теперь уже нам не*

*споет <...> За колокол пью Новаграда! <...> Пусть звон его в сердце потомков живет – <...> Я пью за варягов <...> Народ отвечает: «За князя мы пьем! <...> И весело слышать ему над Днепром: «Ой ладо, ой ладушки-ладо!» И слышен далеко звон кованных чар...*

Текст насыщен мотивами застольного общения, тостов, пения и неодобрительных, вплоть до запрещения, реакций на него, символического звона колоколов и *кованных чар*, опознания супостата по *негодным речам*, квази-фольклорного припева (*Ой ладо...*) и т. п.

Особенно эффектно совмещение боевого и артистического мотивов в строчке о звуке богатырской струны (строфа 18), окончательно спугивающем змея: этот как бы музыкальный звук издает лук Добрыни, что, возможно, отсылает к аналогичному совмещению мотивов в сцене, где кульминационное натягивание Одиссеем тетивы своего лука сравнивается с игрой на музыкальном инструменте:

*...Так женихи говорили, а он <...> великий осматривал лук. Как певец, прибывший Цитрою звонкой владеть, начинать песнопенье готовясь, Строит ее и упругие струны на ней <...> без труда напрягает – Так без труда во мгновение лук непокорный напруг он. Крепкую правой рукой тетиву потянувши, он ею Щелкнул: она провизжала, как ласточка звонкая в небе. Дрогнуло сердце в груди женихов, и в лице изменились Все... («Одиссея», XXI, 405–415; пер. В.А. Жуковского; выделено мной. – А. Ж.).*

Внимание к металитературным аспектам текста вообще характерно для поэзии. Но в случае *ЗТ* оно особенно уместно ввиду тематизации в балладе мотива словесного пророчества. Говоря очень просто, Толстой всеми возможными художественными средствами настаивает на релевантности своей авторской роли, убеждая прислушаться к его словам.

### Литература

- Вергилий 1979 – «Энеида» / Пер. с лат. С.А. Ошерова под ред. Ф.А. Петровского, комм. Н.А. Старостиной // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979.
- Виницкий 2004 – *Виницкий И.* «Небесный Ахен»: Политическое воображение Жуковского в конце 1810-х годов // Пушкинские чтения в Тарту 3: Материалы международной научной конференции, посвященной 220-летию В. А. Жуковского и 200-летию Ф.И. Тютчева / Ред. А. Киселева. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2004.
- Данилов 1977 (1768/1804) – Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977.
- Жолковский 2016 – *Жолковский А.К.* Гегель ненароком // Звезда. 2016. № 5.
- Жолковский, Щеглов 1996 – *Жолковский А.К., Щеглов Ю.К.* Работы по поэтике выразительности: Инварианты – Тема – Приемы – Текст. М., 1996.
- Казаков, Петров 2011 – *Казаков Г.М., Петров Н.В.* Сюжетные функции перебранок в эпической поэзии (саги и былины) // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». 2011. № 9.
- Матюшина 2011 – *Матюшина И.Г.* Перебранка в древнегерманской словесности. М., 2011.
- Немзер 2013 – *Немзер А.С.* При свете Жуковского. Очерки истории русской литературы. М., 2013.
- Пропп 1958 – *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. М., 1958.
- Скафтымов 1924 – *Скафтымов А.П.* Генезис и поэтика былин. Очерки. Саратов, 1924.
- Толстой 2004 – *Толстой А.К.* Полное собрание стихотворений и поэм / Вступ. ст., сост. и примеч. И.Г. Ямпольского. СПб., 2004.
- Успенский 1970 – *Успенский Б.А.* Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. М., 1970.

С.В. Алпатов

«Сатана там правит бал»:  
роман «Мастер и Маргарита»  
и европейская сатира  
Нового времени

«Великий бал у Сатаны» – кульминационная глава романа М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита», связывающая воедино прежде самостоятельные линии повествования и предворяющая разрешение основных сюжетных конфликтов, – по сей день вызывает острые дискуссии булгаковедов. Одни исследователи рассматривают данную главу (и шире – вторую часть романа) как полноценное воплощение авторского замысла. Другие склонны видеть в главах «Полет», «При свечах», «Великий бал у Сатаны» и «Извлечение мастера» своего рода эскизы, не получившие (в силу экстралитературных обстоятельств) окончательной правки и отражающие разные этапы художественной и идейной разработки общей темы. В зависимости от подобранных интерпретаторами образных и мотивных ключей, а также расставленных ими смысловых акцентов события «праздничной ночи полнолуния» мыслятся то как живописная реплика сезонного шабаша ведьм, то как встроенная в логику «евангельского романа» карнавальная пародия на Тайную вечерю, то как созвучная богоборческой большевистской эпохе «черная месса», прославляющая дьявола. Идейные установки самого автора соответственно реконструируются литературными критиками в диапазоне от бесознательного кощунства художника, поглощенного собственным материалом, до рационального конструкта в духе религиозной мистики начала XX в., балансирующего на грани ортодоксии и гуманистической ереси [Дунаев 2004: 279–305; Яблоков 2001: 154–159].

К числу прототекстов «Великого бала у Сатаны» традиционно относят изображение Вальпургиевой ночи в «Фаусте» И.В. Гете и одноименной опере Ш. Гуно, описания шабашей ведьм и колдовских процессов в энциклопедическом словаре Брокгауза – Ефрона, демонологические материалы книги М.А. Орлова «История сношений человека с дьяволом», а также впечатления Булгакова от приема в американском посольстве 22 апреля 1935 г. [Соколов 2003: 153–169]. При этом особо подчеркивается, что в творческом бэкграунде писателя оказываются не столько отдельные художественные произведения или документальные источники, сколько общий для них мифопоэтический универсум [Сазонова, Робинсон 2012: 319–376]. Более того, конструируя собственный «демонологический миф», Булгаков не просто воспроизводит или продолжает предшествующую литературную традицию, но в игровом ключе перестраивает и переосмысляет исходные контексты [Ранчин 2015: 501–510].

Несмотря на разнообразие переплавленных писателем источников и отсутствие единства среди исследователей в понимании целей и результатов столь сложного синтеза, большинство ученых выделяет определенный круг «общих мест», структурирующих главу «Великий бал у Сатаны», в числе которых недостаточно изученными остаются генезис и художественная прагматика следующих компонентов:

– маркированная календарная приуроченность описываемых событий;

– шахматная партия в рамках «малого приема» у Сатаны;

– парад грешников в начале «большого бала»;

– суд Сатаны над грешниками [Гаспаров 1994: 28–82].

Разгульно-эротическая составляющая большого бала (а также загородных и камерных приготовлений к нему) непосредственно увязана в романе с темой Вальпургиевой ночи, контрастивно замещающей латентную тему «тридневного Воскресения». Однако привязка романной хронологии к интервалу 1–5 мая – срокам Вальпургиевой ночи и Страстной седмицы 1929 г. – возникает на заключительных этапах работы писателя над текстом, тогда

как в ранних редакциях романа события происходили в середине июня [Соколов 2003: 324]. Этот факт, с одной стороны, позволяет связать булгаковские картины буйства демонических сил (женских персонажей, в особенности), а также мотив договора героя (героини) с нечистой силой – с гоголевскими повестями «Майская ночь, или Утопленница» и «Вечер накануне Ивана Купала». С другой стороны, указанный хронологический люфт свидетельствует не только о постепенной кристаллизации в процессе редактирования романа «страстной» символики сюжетного календаря, но и о сохранении во всех его редакциях архетипической идеи «праздника весеннего полнолуния», объединяющей мотивы «весеннего новолетия» в подвижный лунный цикл, подобный фольклорному обрядовому интервалу от Масленицы до Троицы, в котором «с учетом природно-климатических различий территорий, заселенных славянами (от Белого моря на севере до Адриатики на юге), цикл “побудительных” мотивов прослеживается на протяжении почти трех месяцев: от первых чисел февраля до конца апреля и даже начала мая» [Агапкина 2002: 107].

В рамках сцен «малого приема» тема шахматной партии Бегемота с Воландом объединена с темой сногшибательных карточных трюков Азazelло общими мотивами «игры с судьбой» и «игры со смертью». Можно уверенно связывать генезис этих мотивов в романе с эпизодами карточной игры в преисподней в гоголевской «Пропавшей грамоте», а также в пушкинских фрагментах «Фауст в аду». Если влияние гоголевского демонологического дискурса прослеживается на всех этапах творческой биографии М.А. Булгакова, то внимание писателя к пушкинским «фаустовским» наброскам, несомненно, было стимулировано выходом в 1932 г. (в связи с празднованием столетия со дня смерти Гете) ряда публикаций, специально посвященных данной теме [Алексеев 1979: 30–33].

В свою очередь, пушкинские картинки посещения Фауста ада содержат как прямое упоминание готовящегося в преисподней бала: «Сегодня бал у Сатаны / На именины мы званы...» [Пушкин 1: 370], так и общий с гетевским «Фаустом» мотив парада грешников, собирающихся к началу торжества:

«Сатана там правит бал»

«Кто идет? – Солдат.  
– Это что? – Парад.  
Вот обер-капрал,  
Унтер-генерал» [Пушкин 1: 370].

Напомним, что в рисуемой Гете картине сбора гостей на Брокене группа старичков-мужчин (генерал, министр, нувориш, писатель), толкующих у полупотухшего костра о «последних временах», противопоставлена шумному и динамичному кругу демонов-женщин: это Лилит, первая жена Адама, танцующие молодка и старуха, а также ведьма-старьевщица, предлагающая гостям сувениры: «Здесь все клинки от крови ржавы, / На рюмках отпечатки губ / С остатками былой отравы» [Гете 2: 299–301].

Характерно, что булгаковский парадный вход «ста королей» также представляет собой не просто живописную галерею выдающихся злодеев, но своего рода структурированный реестр грешников и типологию грехов: за отравителем королевской любовницы следует любовник королевы и отравитель собственной жены, за ними госпожа Тофана, помогавшая женам травить их мужей, а за удушенной мужьями госпожой Тофаной появляется Фрида, задушившая собственного младенца.

Как кажется, в тексте булгаковского романа не находит прямых соответствий сатирический этюд Оноре де Бальзака «La Comédie du diable» (собравший на приеме у Сатаны Адама и Клеопатру, Фридриха Великого и Алкивиада, Сократа и Конфуция, Вольтера, Корнеля, Шекспира, Сервантеса, Рабле и прочих) – за исключением эпизода театрального представления, разыгрываемого именитыми участниками адского собрания перед Сатаной и тридцатью двумя миллиардами окаянных в партере, а также бесчисленным множеством чертовок в ложах (подобно дьявольской антрепризе в Варьете и сонном видении Никанора Босого) [Balzac 1831: 323–394].

Гораздо больше общих черт у анализируемого фрагмента «Мастера и Маргариты» с новеллой О. Сенковского «Большой выход у Сатаны». Помимо сходных мизансцен аудиенций у владыки

ада, произведения Сенковского и Булгакова роднит сатирическое изображение современного им мира русской литературы. Более того, обнаруживается такое совпадение на уровне микромотивов, как «взвешивание» Воландом рукописи булгаковского Мастера, с одной стороны, и попадающих в руки к Сатане печатных новинок у Сенковского, с другой [Сенковский 1833].

Хотя непосредственным стимулом к созданию сатиры О. Сенковского справедливо считают опубликованную годом ранее «La Comédie du diable» Оноре де Бальзака, не менее важно учитывать тот факт, что русский текст «Большого выхода у Сатаны» возник как перевод и отчасти переработка польского текста «Posłuchanie u Lucyfera», опубликованного Сенковским в июне 1832 г. полуанонимно (без подписи, но с пометой на последнем листе «Печатать дозволяется. Цензоръ О. Сенковскій») в четырех номерах петербургского сатирического еженедельника «Bałamut» [Сенковский 1832]. Петербургская газета, содержащая в каждом номере от одного до трех юмористических опусов, воспроизводила модель «Уличных ведомостей» («Wiadomości Brukowe»), сатирической газеты «Общества бездельников» («Szubrawcow towarzystwo»), издававшейся О. Сенковским со товарищи в 1816 г. в Вильно.

Роль польских (и шире – европейских) печатных и рукописных сатирических газет XVII–XVIII вв. в генезисе русской сатиры Нового времени заслуживает особого внимания. Унаследовавшие фольклорные формы календарной «общинной критики» [Агапкина 2002: 89–105], с одной стороны, и формат позднесредневековых фастнахтшпилей, с другой, «масленичные» газеты<sup>1</sup> имели в своей структуре устойчивый мотив: появление сезонного демонологического персонажа Масленицы с ежегодной инспекцией нравов. Русские рукописные версии «Ведомости о масленичном поведении» включали стандартное изображение ожидания Масленицы

<sup>1</sup> Ср. следственное дело Тайной экспедиции 1798 г. «О газетах, издаваемых в Курляндии под названием масленичных» (РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Ед. хр. 3274. 28 лл.).

(нередко в виде газетных вестей о высадке ее в Кронштадте и продвижении на коляске к Петербургу), парадной театрализованной встречи, безудержного праздничного разгула и безжалостного выпроваживания дорогой гостью по результатам плачевной битвы Масленицы с Постом [Кузьмина 1958: 49–60]. Любопытно стилизованное созвучие в изображении затрапезного вида королевы Марго (в накинутом на голое тело засаленном домашнем халате) во время ужина с Воландом после бала и облика изгоняемой Масленицы:

Проскакала она мимо моего зрения на двух ухватах, как на костылях, подпираясь вместо посоха сковородником, в замасленном сарафанишке, с привешенною на левом бедре сковородою, накинув на плеча нагольную шубионку, закутавши свою голову затасканным утиральником, высуня запекшийся от усталости язык, положила оной на отекшие от бывшего его празнества губы [Кузьмина 1958: 60].

Отрываясь от масленичного контекста, рукописные сатиры неизменно сохраняли специфическую остроту и нелюбопытную – «дьявольскую» – точку зрения на жизнь человеческого сообщества<sup>2</sup>, непосредственно смыкаясь с традицией европейского плутовского романа, описывающего быт и нравы той или иной страны и эпохи глазами странствующего *picaro*, иностранца или же хромого беса собственной персоной. В этом плане «Мастер и Маргарита» также образует единый жанровый комплекс как с современными ему формами плутовского романа типа «Хулио Хуренито» И. Эренбурга, «Двенадцати стульев» и «Золотого тельца» И. Ильфа и Е. Петрова, так и с гоголевскими поэмами о странствующих ревизорах российской действительности – Хлестакове и Чичикове [Николаев 2006].

На протяжении более чем трех столетий традиция европейских «дьявольских газет» эволюционирует от жанра

<sup>2</sup> Ср.: «Gazeta Pana Rubinkowskiego diabelska z Torunia 7 7bris 1720» [Maliszewski 1990: 232].

«разговоров в царстве мертвых», собирающих у престола Сатаны выдающихся древних и новопреставленных медийных персон (императоров, генералов, князей церкви, популярных писателей и философов), до локальных сатирических «вестей» о злободневных казусах политической, религиозной или повседневной жизни [Boyes 1943]. На русской почве сатирические тексты данного жанра впервые появляются в корпусе вестей-курантов Посольского приказа, например: «Список з грамоты, какову писал владетель темности ко французскому синклиту о новопревращенной вере» (РГАДА. Ф. 155. Оп. 1. Ед. хр. 7. Ч. 3. Л. 338–341) – перевод 1686 г. неустановленного европейского памфлета о гонениях на французских протестантов после отмены в 1685 г. Нантского эдикта [Алпатов, Шамин 2013: 29].

Первым оригинальным русским произведением в жанре «газет с того света» выступает журнал Ф. Эмина «Адская почта» (1769). Возникший как переработка серии французских памфлетов Э. Ленобля «Диалоги между бесом хрымым и бесом кривым» (1708) [Рак 1998: 28–89], журнал Эмина не только вызвал живой интерес у современников<sup>3</sup>, но и послужил импульсом для ряда печатных [Крылов 1789; Писарев 1792] и рукописных<sup>4</sup> подражаний.

Существенно, что издание Эмина использует и формат эпистолярного диалога двух путешествующих бесов, обменивающихся сведениями об увиденном и услышанном, и собственно формат журнальных заметок, а именно – «ведомостей из присоединенных к аду провинций»:

Вчера к вечеру прибыл к нам из ада его Святейшество папа, которого велено держать под крепким присмотром, дабы назад во ад не возвратился; при всем том приказано его

<sup>3</sup> «Я ведь не монах, живу в мирских суетах. / У меня есть Адская почта, истории и арабские сказки», – заявляет анонимный создатель сатиры «Пышность нынешнего время» [Тихонравов 5: 42–43].

<sup>4</sup> *Леонтий (Яценко), архим.* Почта духов (1802; РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. Ед. хр. 378. 271 лл.).

*«Сатана там правит бал»*

содержать великолепно, как того знатность его особы требует. Для делания разных на его стол напитков, привезено из ада несколько тысяч бочек смолы и несколько сот анкорков соку из аконита, из которого для его Святейшества будет сделан преизрядный бишоф. Причина папской ссылки следующая. Как был его Святейшество представлен их адским светлостям Плутону и Прозерпине, то уведомил сих владельцев о своем чине, потом и о могуществе, которое имел на свете, сказав, что он, живучи в Риме, имел власть продавать и царство небесное. Плутон, сие услышав, вздрогнул на своем огненном престоле и с гневом сказал папе: «Когда ты мог продавать царство небесное, то и мое здесь кому-нибудь продать или заложить, либо на аренду отдать отважишься» [Эмин 1769: 65].

Мотив торговли теплыми местечками на том свете использован Эминым еще раз в связи с темой откупов:

Славный откупщик разных напитков прислал сюда своего приказчика, который живет в нашем предместьи и хочет все адские горючие вещества откупить, дабы оными всех подданных Плутоновых довольствовать и нажить себе от того великую прибыль. Однако ж ему адское правление в том отказало. Он бы и наших всех приказных людей весом денег перетянул на свою сторону; но та беда, что к нам приходят все голяки и не привозят с собою денег, на которые едва бы и наш адский житель не полакомился [Эмин 1769: 70].

По образцу «Адской почты» и на основе ее ключевых образов и мотивов в первой трети XIX столетия возникает рукописная стихотворная сатира «Газета из ада», в течение века получившая распространение в разных слоях российского общества – от образованных разночинцев до полуграмотных крестьян, от раскольников-кержаков до академистов-богословов [Алпатов 2014].

Регулярно сохранявшая при переписывании формат газетного листа [Пригарин 2009: 193–194], «Газета из ада» включала в себя под № 1 сообщение о появлении курьера из преисподней с известиями о близящемся конце времен:

№ 1

На сих днях выехал кульер из ада:  
Какова будет грешным награда.  
Привез он почту страшных газет:  
Кои придут на тот свет.  
Сатана, предвидя кончину сих дней,  
Повелел наполнить ад разных огней  
И приказал измерить адску глубину,  
Где было б сажать грешных за вину [Алпатов 2014: 159].

Под следующим номером шло объявление о готовящемся бале у Сатаны, организованном в аду синхронно с безумным масленичным разгулом на земной поверхности, не требующим бесовского стимулирования и участия:

№ 2

О Сырной недели князь тьмы извещен,  
Что мир уже почти весь развращен,  
Во дни Масличны учинил с бесами бал.  
Как совершенно о том узнал,  
Что во дни Масличны народ творит,  
Он слугам своим так говорит:  
– Ныне вы все от трудов своих праздны,  
Так и мы творим утехы разны.  
Покой вам даю, на бал приходите  
И от трудов своих отдохните! [Алпатов 2014: 159].

Корпоративный отдых в преисподней рушится из-за появления новых покойников, требующих определения их статуса в геенне согласно греховным заслугам. Сатана выносит приговор

*«Сатана там правит бал»*

старому ловеласу, убитому в момент прелюбодеяния; пьянице, умершему в похмельном угаре; беспечным чернецам; скаредным вельможам; ростовщику, мечтающему откупить ад для посмертных финансовых махинаций:

№ 3

Сатана, увидя издаലെка  
В блуде убита человека,  
Закричал громогласно: «Возми вас провал!  
Не дадут кончить мне торжественный бал!»  
Явился блудник пред князя тьмы, трепещет:  
Сатана на него зубами скрежещет.  
Но видя, что уже стар,  
Усмехнувшись сказал: «Экой ты угар,  
Что в целой век, несыта твоя утроба,  
Грешил до самого гроба!»  
Потом закричал чертям: «Возьмите тычину,  
Гоните мерзавца в мрачную пучину!»

№ 4

Сатана, повернясь, вскричал: «Охъ!  
Бегите, черти, пьяница издох!»  
Привели пьяницу пред Сатану,  
Которой с крепкова похмелья дал тычка ему.  
Сатана велел внуку, чтоб его спросил,  
Кто его так сильно искусил?  
Пьяница сказал, что «нечистой дух».  
Сатана ему рек: «Врешь ты, мой милый друх!  
В это время бесы все ушли оттоле,  
А вы грешили по своей воле!»

№ 5

Появились на тот свет и Господа.  
Бес из ада кричал: «Пожалуйте сюда!  
Я вас отменно буду угощать:

Огонь горящ и жупел возмущать.  
Милостивые государи,  
Я велю греть чай не в самовари,  
Но для роскошных и жирных тел  
В аде есть большой котел!  
Чтоб вам промочить скаредну душу,  
Разогрею вам олово вместо пуншу!

№ 6

Появились на тот свет беспечны чернецы.  
Бес, смеясь, сказал: «А вы зачем, отцы?  
Вы свою жизнь проводили в монастырях,  
Вам должно жить в райских краях!  
Но видно вы не бережно жили  
И в моей области честь заслужили!»  
Бес предстал к ним без хвоста:  
– Потому что не наблюдали поста  
И ленивы были молиться Богу,  
Надобно вам указать дорогу!  
С коих мантии повелел скинуть  
И во тьму кромечную вринуть.

№ 7

Дух злобы написал устав по ломам,  
Как делать резон простым и вельможам.  
Внезапно скончался злой откупщик,  
Которой был проценщик и ростовщик.  
Как появился на тот свет,  
Сатана спросил у него отчет:  
– Много ли, мой друг, ростовых денег скопил?  
Но злой откупщик так возопил:  
– Я столь много успел скопить,  
Что мог бы у тебя и ад откупить!  
Бес, усмехнувшись, рек:  
– Подлинно ты злой человек!

*«Сатана там правит бал»*

Ты и во аде кабак хотел завести!  
Ну, брат, здесь твоя миновалась честь.  
Надеялся на деньги и Бога забыл,  
Проценты копил и роскошно жил.  
Вот здесь узнаешь, как грабить бедных!  
Ступай во ад и будешь в последних! [Алпатов 2014: 160].

Парадоксальная природа справедливого и беспристрастного суда Воланда над попавшими в его власть людьми неоднократно обсуждалась булгаковедами [Зеркалов 2004: 18–130]. Размен героями (но не автором) романа цельной, небесной, вечной Истины на множество частных, земных, сиюминутных Правд закономерно предоставляет Сатане власть судить о человеческих мнениях (взглядах, убеждениях) и поступках, ими вызванных, репрезентируя стоящую за ним Истину апофатически: «Каковы бы ни были первоначальные замыслы автора “романа о дьяволе”, Воланд окончательной редакции – это олицетворенная в традиционном “дьявольском” облике абсолютная Истина (но не абсолютная “Правда”, которая быть таковой в принципе не может)» [Яблоков 2001: 158–159].

При всем при том, крайне характерен отказ Воланда выносить какое-либо суждение или вообще иметь дело со случаями, не проходящими по его ведомству. Речь идет не только о Фриде, сохранившей безумное упование на милосердное разрешение трагического узла ее судьбы вопреки почти естественнонаучному (ежедневно в течение тридцати лет) подтверждению неизбежности закона справедливой кары. В той же обойме до поры до времени не решенных судебных остаются и Иван Бездомный, и изверженный из спекулятивно-административного ада Никанор Босой, и нижний сосед Николай Иванович, определенный было по протекции на теплое место в адской поварне, но отказавшийся от своего счастья, и десятки других – еще живых или уже физически умерших, но не пристроенных в загробных обителях ада или рая – персонажей «Мастера и Маргариты».

Как кажется, и весь безличный поток самоубийц, сводниц, палачей, доносчиков, изменников, сыщиков, безумцев, проходящих

перед взором Маргариты и прикладывающихся к ее колену, не может на равных правах с «эталонными» злодеями (индивидуально прописанными в начале парада великих грешников) претендовать на звание «ста королей» в империи Вооланда. Да, в свое время они все как один не прошли искуса «денежного дьявола», рассыпающего «валюту», как конфетные фантики, направо и налево<sup>5</sup>. Однако в результате никаких земных благ или прочного посмертного статуса они не приобрели, а для Булгакова судьба человека в вечности несоизмерима с юридическими или даже этическими оценками в текущей годовой отчетности.

Сходным образом в рассматриваемой нами «Газете из ада» отдельные «номера», посвященные выдающимся грешникам, венчает раздел «Смесь», объединяющий богатых и бедных, элиту и массы, больных и здоровых в один собор нравственно убогих:

Смесь.  
Предстали бесов целой хор,  
Пригнали грешников целой собор:  
Митрополиты, архиепископы, епископы,  
Иереи, цыгане, евреи,  
Целовальники, сапожники, башмачники,  
Портные, пьяницы, табашники,  
Клеветники, подлые дворяне  
И развратные миряне.  
Кривые, слепые, хромые и вся нищета,  
Которые жили хуже скота [Алпатов 2014: 161].

<sup>5</sup> Ср. русский вариант подписи к переводной французской картинке «Le Diable d'argent»:

«Видите, как глаза у них разгорелись на даровщинку-ту: ремесленные промышленники, броса свои рукоделия, бегут во след проворно, как алатарские нищие в Донской на дележ, как дмитровские лущники с чесноком, как владимирские лапатники на Балчуг за киселем, как карачаровские охотники за зайцом, а не так как за нетопырем. Вот так-то наши заполевали!» [Алпатов 2015: 255].

Поразительным образом суд Сатаны в рукописной сатире совпадает с определением булгаковского Воланда: в его области находят себе место и достойное вознаграждение все сознательно выбравшие тьму и ее статусные преимущества, прочие – «нищие духом» – извергаются вон – искать место в вечности на свой страх и риск:

Речь к нищим.

«Вы бегите, убогие твари!

Здесь место заняли вельможи и бояре!»

Нищие, пройдя страшное мытарство,

Подхватя свои сумки и драго в Небесное Царство.

Конец [Алпатов 2014: 162].

Выявленные в ходе анализа существенные корреляции между ключевыми мотивами главы «Великий бал у Сатаны» и отечественными произведениями на тему «торжественных приемов у Сатаны» (в частности, интертекстуальные совпадения с текстами «адских газет») оставляют открытым вопрос о непосредственном знакомстве М.А. Булгакова с конкретными образцами данного рода новоевропейской сатиры. Вместе с тем, несомненным фактом является знакомство потенциальной читательской аудитории романа «Мастер и Маргарита» (1920–1940-х гг.) с многочисленными рукописными и фольклоризованными версиями указанных сатир<sup>6</sup>.

Кроме того, активная работа Булгакова и целого ряда его современников в формате газетного фельетона породила особое жанровое поле: новую «энциклопедию русской жизни» и одновременно «человеческую комедию» в виде открытого корпуса памфлетов на злобу дня.

<sup>6</sup> Концептуально близкие суждения о сходстве топики «Адских газет» и демонологического слоя «Мастера и Маргариты» и, одновременно, о популярности такого типа изображения потустороннего мира см. [Пригарин 2009: 192].

В свою очередь, тесно связанная с жанром фельетона 1920-х гг. сказовая техника «несобственно-прямой речи» объединила в общем контуре булгаковского романного слова речевые жанры слуха, сплетни, заявления официальных органов, протокола допроса, справки, телеграммы, редакционной передовицы, рекламного объявления, лекции по истории религии, антирелигиозной агитки, исторического анекдота-апокрифа, подаваемых каждый раз как очередная «Правда»: от Бездомного, от Берлиоза, от Воланда, от Левия Матвея, от Семплеярова, от Бобы Кандаупского, от Аннушки со Смоленского рынка и безмянной кухарки из арбатского переулка.

Таким образом, в романе «Мастер и Маргарита» картина социального и духовно-нравственного хаоса советской действительности 1920–1930-х гг. конструируется Булгаковым как частный вариант новоевропейской сатирической дистопии «последних времен» [Щеглов 2004: 410–421] – точно так же, как это делает рукописная сатира «Истинный образ нынешнего века»<sup>7</sup>:

Нынешний век  
Зри человек:  
Грех скончался.  
Правда сгорела.  
Искренность спряталась.  
Правосудие сбежало.  
Добродетель ходит по миру.  
Благодеяние под арестом.  
Помощь в доме сумасшедших... [Алпатов 2015а: 92].

Суммируя сказанное, подчеркнем, что отношения эпизода «Великий бал у Сатаны» из романа М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» с традицией новоевропейских сатирических текстов круга «Газет из ада» выходят за пределы прямых сюжетных

<sup>7</sup> Отечественная сатира французского происхождения [Duranton 2014: 524], регулярно включавшаяся в XIX–XX вв. как в состав «Газеты из ада», так и в народный анекдот «Солдатский Отче наш» [Алпатов 2011].

схождений и интертекстуальных заимствований в область европейского «демонологического мифа», с одной стороны; межжанрового пограничья плутовского романа, газетного памфлета и сатиры-меннипей, с другой; и, наконец, в сферу общей для фольклора и литературы Нового времени топики: «вывихнутых из суставов» времен, парадоксально обновляющихся в ежегодном цикле повседневности, и зримого конца света, вновь и вновь откладываемого непостижимую милосердную волею.

### Сокращения

РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва).

### Литература

- Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Алексеев 1979 – *Алексеев М.П.* Незамеченный фольклорный мотив в черновом наброске Пушкина // Пушкин: Исследования и материалы. Л., 1979. Т. 9.
- Алпатов 2011 – *Алпатов С.В.* «Солдатский Отче наш»: генезис и эволюция народной сатиры XVIII–XX вв. // Традиционная культура. 2011. № 4.
- Алпатов, Шамин 2013 – *Алпатов С.В., Шамин С.М.* Европейский юмор в России XVII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 4.
- Алпатов 2014 – *Алпатов С.В.* «Ведомость из ада»: Судьбы европейской сатиры в отечественных религиозных субкультурах XVIII–XX веков // Вестник церковной истории. 2014. Т. 33. № 1.
- Алпатов 2015 – *Алпатов С.В.* Денежный дьявол: лубочная картинка в контексте фольклорно-литературных взаимодействий XVIII–XX веков // Рябининские чтения – 2015. Петрозаводск, 2015.
- Алпатов 2015а – *Алпатов С.В.* Топосы в системе интертекстуальных связей фольклора и литературы Нового времени // Традиционная культура. 2015. № 3.
- Гаспаров 1993 – *Гаспаров Б.М.* Литературные лейтмотивы. Очерки по русской литературе XX века. М., 1993.
- Гете 1985 – *Гете И.В.* Избранные произведения в 2 тт. М., 1985.
- Дунаев 2004 – *Дунаев М.М.* Православие и русская литература. В 6 частях. М., 2004. Ч. VI/1.
- Зеркалов 2004 – *Зеркалов А.* Этика Михаила Булгакова. М., 2004.

- Кузьмина 1958 – *Кузьмина В.Д.* Русский демократический театр XVIII в. М., 1958.
- Крылов 1789 – *Крылов И.А.* Почта духов. СПб., 1789.
- Николаев 2006 – *Николаев Д.Д.* Воланд против Хулио Хуренито // Вестник МГУ. Серия 9 «Филология». 2006. № 5.
- Писарев 1792 – *Писарев А.* Переписка двух адских вельмож, Алгабека и Алгамека... Перевод с арапо-еврейского языка греко-японским переводчиком в 1791 000 году. М., 1792.
- Пригарин 2009 – *Пригарин А.А.* «Газета из ада»: «липованские» списки сатирического творчества // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI в.: история и современность. Сб. науч. трудов и материалов. Вып. 3. Киев, 2009.
- Пушкин 1985 – *Пушкин А.С.* Сочинения в 3 тт. М., 1985.
- Рак 1998 – *Рак В.Д.* Русские литературные сборники и периодические издания второй половины XVIII века: Иностранные источники, состав, техника компиляции. СПб., 1998.
- Ранчин 2015 – *Ранчин А.М.* «Причастие дьявола» и авторская идея в романе Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита» // *Slavia Orientalis*. 2015. № 3.
- Сазонова, Робинсон 2012 – *Робинсон М.А., Сазонова Л.И.* Демонологический миф в памяти литературы XX века (роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита») // Сазонова Л.И. Память культуры. Наследие Средневековья и барокко в русской литературы Нового времени. М., 2012.
- Сенковский 1832 – [*Сенковский О.*] Posłuchanie u Lucyfera // *Wafamut*. СПб., 1832. № 23–26. 4, 11, 18, 25 июня.
- Сенковский 1833 – *Сенковский О.* Большой выход у Сатаны // Новоселье. СПб., 1833.
- Соколов 2003 – *Соколов Б.В.* Булгаков: Энциклопедия. М., 2003.
- Тихонравов 1863 – Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н.С. Тихонравовым: В 5 тт. М., 1859–1863.
- Щеглов 2004 – *Щеглов Ю.К.* Антиох Кантемир и стихотворная сатира. СПб., 2004.
- Эмин 1769 – *Эмин Ф.* Адская почта. СПб., 1769.
- Яблоков 2001 – *Яблоков Е.А.* Художественный мир Михаила Булгакова. М., 2001.
- Balzac 1831 – *de Balzac H.* Romans et contes philosophiques. 2e édition. Paris, 1831. Т. II.
- Boyes 1943 – *Boyes B.* News from Hell. Satiric Communications with the Nether World in English Writing of the Seventeenth and Eighteenth Centuries // Publications of Modern Language Association. 1943. Vol. 58. № 2.
- Durantont 2014 – *Durantont H.* Vieilles polémiques et genres nouveaux dans les chansonniers satiriques du 18<sup>e</sup> siècle // Dix-huitième siècle. 2014. № 46.
- Maliszewski 1990 – *Maliszewski K.* Obraz świata i Rzeczypospolitej w Polskich gazetach rękopiśmiennych z okresu późnego baroku. Torun, 1990.

## *Сведения об авторах*

***Алпатов Сергей Викторович*** – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Автор более 150 работ по традиционной культуре, медиевистике и фольклорно-литературным взаимодействиям. Основные публикации: «Подаришь уехал в Париж»: русская поговорка в европейском контексте // *Живая старина*. 2015. № 4; Мотив «виселица – свадьба» в контексте научной методологии П.Г. Богатырева и О.М. Фрейденберг // *Функционально-структуральный метод П.Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора*. М., 2015; Европейский памфлет «Страсти, или переговоры в Рашате» в российской столице и провинции 1798 г.: конфликты интерпретаций // *Ляпусы и казусы в европейской эпистолярной культуре*. М., 2016; Бытовой юмор в русско-немецком разговорнике Тённиса Фенне 1607 г. // *От Смуты к Империи. Новые открытия в области археологии и истории России XVI–XVIII вв.* Москва; Вологда, 2016; Топика русских стихотворных фацетий XVIII в. в контексте фольклорной традиции Нового времени // *Slavia Orientalis*. 2016. № 4. E-mail: [alpserg@gmail.com](mailto:alpserg@gmail.com)

***Бакус Григорий Владимирович*** – старший научный сотрудник АНО НИЦП «Тверьком», г. Тверь. Научные интересы: интеллектуальная культура позднего Средневековья Западной Европы, охота на ведьм и преследования маргинальных групп в Европе

позднего Средневековья – раннего Нового времени, европейская демонология. Основные работы: Так кто же судьи? Судебная процедура в отражении *exemplum* XV века // *Право в средневековом мире*. 2010. М., 2010; Физиология сверхъестественного: природа демонов и ее репрезентации // *Диалог со временем*. М., 2012. Вып. 42; Реальное и мнимое: демоны и ведьмы Ульриха Молитора // *In Umbra. Демонология как семиотическая система* / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2; За три дня до смерти и много лет тому назад: История Агнессы и Анны, ведьм из Равенсбурга, в *experientia* Генриха Инститориса // *In Umbra. Демонология как семиотическая система* / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014. Вып. 3; Чудо для святых, колдовство для прочих: Воображаемая кастрация в «Молоте ведьм» // *Казус. Индивидуальное и уникальное в истории – 2017* / Под ред. О.И. Тогоевой, И.Н. Данилевского. М., 2017. Вып. 12. E-mail: bakusgrig@mail.ru

***Жолковский Александр Константинович*** – лингвист, литературовед, прозаик; кандидат филологических наук, профессор славистики Университета Южной Калифорнии (Лос-Анджелес). Автор трех десятков книг: монографий (о синтаксисе языка сомали, прозе И.Э. Бабеля, прозе М.М. Зощенко, поэзии Б.Л. Пастернака) и сборников статей о русской прозе и поэзии и по вопросам литературной теории, в том числе работ об А.С. Пушкине, Л.Н. Толстом, Н.С. Лескове, И.А. Бунине, А.А. Ахматовой, О.Э. Мандельштаме, С.М. Эйзенштейне, Фазиле Искандере, теоретической поэтике и инфинитивной поэзии. Среди последних книг: *Поэтика за чайным столом и другие разборы*. М.: Новое литературное обозрение, 2014; *Напрасные совершенства и другие виньетки*. М.: АСТ, 2015; *Блуждающие сны*. Статьи разных лет. 3-е изд. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус (Серия: «Культурный код»), 2016; *Exungueleonem. Детские рассказы Л. Толстого и поэтика выразительности*. М.: Новое литературное обозрение, 2016 (в соавторстве с Ю.К. Щегловым); *Выбранные места, или Сюжеты разных лет*. М.: КоЛибри, 2016; *Толково-комбинаторный словарь*

русского языка. Опыты семантико-синтаксического описания русской лексики. 2-е изд., испр. М.: ЯСК, Глобал Ком, 2016 (в соавторстве с И.А. Мельчуком); Русская инфинитивная поэзия XVIII–XX веков. Комментированная антология. М.: Новое литературное обозрение (в печати). Веб-сайт: [http:// www-bcf.usc.edu/~alikh/alikh.htm](http://www-bcf.usc.edu/~alikh/alikh.htm). E-mail: [alikh@usc.edu](mailto:alikh@usc.edu)

**Зотов Сергей Олегович** – аспирант РГГУ. Член ПФО (Платоновское философское общество), АИЭМ (Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма), ЛИСКА (Лаборатория исторической, социальной и культурной антропологии). Автор ряда статей об иконографии алхимии. E-mail: [gargantuua@gmail.com](mailto:gargantuua@gmail.com)

**Махов Александр Евгеньевич** – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН и ИМЛИ РАН, профессор кафедры теоретической и исторической поэтики РГГУ. Автор более 200 научных работ по истории европейской поэтики и литературоведения, средневековой христианской демонологии, ренессансной эмблематике, в том числе книг: *Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии*. М., 2006; *Средневековый образ: между теологией и риторикой*. М., 2011; *Эмблематика. Макрокосм*. М., 2014. E-mail: [makhov636@yandex.ru](mailto:makhov636@yandex.ru)

**Михайлова Татьяна Андреевна** – доктор филологических наук, профессор кафедры германской и кельтской филологии филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник отдела индоевропейских языков Института языкознания РАН. Научные интересы: история ирландского языка, ирландский фольклор, традиционные саговые нарративы, заговоры, представления об ином мире, эпиграфика, предания о вампирах. Основные публикации: *Суибне-Гельт: зверь или демон, безумец или изгой*. М.: Аграф, 2001; *Хозяйка судьбы. Образ женщины в традиционной ирландской культуре*. М.: Языки славянской культуры, 2004; *Банши. Мифология и фольклор*

Ирландии (совм. с П. Лайсафт). М.: О.Г.И., 2007; Граф Дракула: опыт описания (совм. с М. Одесским). М.: О.Г.И., 2009; Ирландия от викингов до норманнов: язык, культура, история. М.: Языки славянской культуры, 2012; Filiacarissima: ранняя кельтская эпиграфика как объект лингвистического и историко-культурного анализа. М.: Языки славянской культуры, 2017.

***Неклюдов Сергей Юрьевич*** – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, научный руководитель и профессор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Член-корреспондент Международного союза фольклористов, главный редактор журнала «Шаги / Steps», председатель редколлегии серий «Исследования по фольклору и мифологии Востока» и «Сказки и мифы народов Востока». Автор более 600 работ, посвященных проблемам теоретической фольклористики, мифологии, эпосу и традиционной литературе монгольских народов, современному русскому городскому фольклору. Основные публикации: Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: Наука, 1982 / Wiesbaden, 1985 (совм. с Ж. Тумурцереном); Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984 / Хух-Хото, 1991; Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001 / The Hague – Paris: Mouton, 1974; Palermo: Sellerioeditore, 1977; Aachen: Rader-Verlag, 1986; Quebec, 1992; Florianopolis: Ed. daUFSC, 2014 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сегалом); Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик); Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015; Темы и вариации. М.: Индрик, 2016; Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М.: Индрик, 2016. E-mail: sergey.nekludov@gmail.com

***Паштова Мадина Михайловна*** – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии и народного

искусства Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований (Майкоп). Научные интересы: культура черкесской диаспоры, полевая фольклористика и антропология, регионально-локальные исследования, мифология, игровая культура. Основные публикации: Черкесская (адыгская) народная лирика. Традиционные необрядовые жанры. Майкоп: ИП Паштов З.В., 2009; Энциклопедия черкесской мифологии (в соавторстве с М.И. Мижаяевым, на черк. яз.). Майкоп: ИП Паштов З.В., 2012; Культура черкесов Анатолии: материалы полевых исследований / Сборник фольклорных текстов (на черк. яз.) / Сост., предисловие и комментарии М.М. Паштовой. Анкара: Kafdav Yayincılık, 2017. E-mail: gupsa@mail.ru

***Старостина Аглия Борисовна*** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, старший преподаватель кафедры истории и филологии Дальнего Востока ИВКА РГГУ. Научные интересы: кросс-культурные контакты Китая и Запада, сравнительная мифология, философия истории средневекового Китая, современная китайская философия. Основные публикации: Философия истории Лян Шумина. М., 2009; Chinese Medieval Versions of Sleeping Beauty // *Fabula*. Vol. 52 (2011). Issue 3–4; Борьба разума с китайской традицией // Китай на пути к возрождению. М., 2014; «Записи об изучении духов» Сюй Сюаня (X в.): состав и структура сборника // Человек и культура Востока – 2014. Исследования и переводы. М., 2015. E-mail: abstarostina@gmail.com

***Суриков Игорь Евгеньевич*** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела сравнительного изучения древних цивилизаций Института всеобщей истории РАН, профессор кафедры истории и теории культуры Отделения социокультурных исследований РГГУ, профессор департамента истории Учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук Московского физико-технического института. Автор около 400 работ по истории и культуре античного мира. Основные публикации: Остракизм

в Афинах. М., 2006; Солнце Эллады: История афинской демократии. СПб., 2008; Очерки об историописании в классической Греции. М., 2011; Сократ. М., 2011; Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012; Античная Греция: Ментальность, религия, культура. М., 2015. E-mail: isurikov@mail.ru

**Тогоева Ольга Игоревна** – доктор исторических наук, ведущий 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; Еретичка, ставшая святой. Две жизни Жанны д'Арк. М.; СПб., 2016; Человек читающий: между реальностью и текстом источника / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2011; Событие – образ – реконструкция. Историко-художественные тексты как основа исторической реконструкции. Коллективная монография / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М., 2013; Многоликая повседневность. Микроисторические подходы к изучению прошлого / Отв. ред. О.И. Тогоева. М., 2014. E-mail: togoeva@yandex.ru

**Христофорова Ольга Борисовна** – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, директор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, профессор Центра социальной антропологии РГГУ, ведущий научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города Московской высшей школы социальных и экономических наук («Шанинка»). Научные интересы: фольклористика, социокультурная, медицинская и визуальная антропология; устная несказочная проза, народная герменевтика, демонология. Основные публикации: Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998 (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25);

*Сведения об авторах*

Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: РГГУ; О.Г.И., 2010; Spirit possession in a present-day Russian village // Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association. 2010. Vol. XV; Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013 (Сер. «Традиция, текст, фольклор: типология и семиотика»); Одержимость в русской деревне. М.: Неолит, 2016. E-mail: okhrist@yandex.ru



ДЕМОНОЛОГИЯ  
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ  
СИСТЕМА

*Альманах*

---

ВЫПУСК

6

Корректор *М. Н. Толстая*  
Дизайн-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  
**+7(495)938-01-00**  
**www.indrik.ru**  
**market@indrik.ru**

Налоговая льгота —  
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная.

21,5 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87



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, отношения с которыми определяют многое в культурном обиходе. 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».