

# In Umbra

ДЕМОНОЛОГИЯ КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

№ 8



Российский  
государственный гуманитарный  
университет

Факультет культурологии

Центр визуальных исследований  
Средневековья и Нового времени

Центр типологии и семиотики фольклора



In Umbra  
ДЕМОНОЛОГИЯ  
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ  
СИСТЕМА

*Альманах*  
№ 8

Москва  
2019

УДК 2-167.62(08)

ББК 86я43

2 I 35

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*

© Антонов Д.И., Христофорова О.Б.,  
составление, 2019

© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2019

ISBN 978-5-7281-2546-4

## Содержание

### Фигуры и образы: иконография «врага»

<i>Майзульс М.Р.</i>	
Оптические иллюзии. Очки апостолов и очки сатаны . . . .	9
<i>Антонов Д.И.</i>	
Жесты демонов в русской иконографии . . . . .	55

### Описывая демонов: книжные и фольклорные традиции

<i>Антонов Д.И.</i>	
Мотивы и функции: древнерусская книжная демонология (к постановке проблемы) . . . . .	69
<i>Суриков И.Е.</i>	
Демонология Ферекида Афинского (к вопросу о фольклорных элементах в сочинениях древнейших греческих историков) . . . . .	74
<i>Башарин П.В.</i>	
Образ джиннов в мусульманской магии . . . . .	106
<i>Левкиевская Е.Е.</i>	
Диалектные особенности полесских представлений о домашних мифологических персонажах . . . . .	152
<i>Петров Н.В.</i>	
Маленькие демоны: колдуны и их помощники в русских мифологических рассказах . . . . .	166

Взаимодействуя с божествами и духами:  
правила поведения

*Петрухин В.Я.*

- Идолы, демоны и ритуальная коммуникация  
(Скандинавия и Русь) ..... 189

*Виноградова Л.Н.*

- Народная демонология в жанре запретов  
и правил поведения: как вести себя во время грозы? ..... 197

*Дорони Д.Ю.*

- Мертвые в мире перемен:  
от могил до «Бессмертного полка» на Алтае ..... 223

Рассказывая о демонах: прагматика нарративов

*Старостина А.Б.*

- Потустороннее судопроизводство на горе Тайшань  
в китайской сюжетной прозе VI–X вв. .... 267

*Кузнецова Е.А.*

- «Злой дух» в следственном процессе:  
переславское дело о Луке Синявине ..... 285

*Попов М.А., Моррис М.-В.В.*

- Черная береза и чертово поле: демонология  
и фольклорная топография д. Цыганово ..... 330

*Сведения об авторах* ..... 350



Фигуры и образы:  
иконография «врага»

*М.Р. Майзульс*

Оптические иллюзии.  
Очки апостолов и очки сатаны

На одре лежит умершая Дева Мария. Вокруг собрались ученики ее божественного Сына. Седовласый Петр с кадилом читает заупокойную службу. А перед кроватью сидят еще два апостола с книгами на коленях. У того, что постарше, на нос водружены очки (ил. 1). Они помогают ему разобрать текст, по которому он водит пальцем. Воображение позднесредневекового испанского мастера перенесло в новозаветные времена изобретение, сделанное менее чем за полтора столетия до того. Таких примеров анахронизма – смешения времен и «проекции» в далекие времена костюмов, архитектурных стилей, изобретений или других атрибутов настоящего – в средневековой иконографии, как хорошо известно, не счесть [Nagel, Wood 2010].

В искусстве XIV–XVI вв. очки, как и многие другие технические новинки – механические часы, пушки, аркебузы и т. д., – регулярно появлялись в сценах, действие которых разворачивалось в далеком прошлом, или вовсе переносились в пространство воображаемого (так, на некоторых изображениях Сошествия во ад демоны, стремясь защитить свое царство от Христа, пришедшего спасти ветхозаветных праведников, палят в него из огнестрельного оружия). Причем в очках представляли

---

Эта статья представляет собой расширенный вариант главы «Очки для апостолов. Оптические метафоры» из моей книги «Мышеловка св. Иосифа. Как средневековый образ говорит со зрителем», вышедшей в издательстве «Слово» в 2019 г.



как евангелистов, отцов церкви и прочих христианских интеллектуалов, так и злокозненных иноверцев, например, иудейских первосвященников, которые подкупили Иуду, чтобы он предал Христа.

Как инструмент, помогавший исправить изъяны зрения, очки превратились в религиозный и моральный знак, но знак двойственный. Они могли ассоциироваться с истинным знанием и прозрением, а могли – с заблуждением и слепотой (аналогично в позднесредневековой иконографии зеркало в одних контекстах олицетворяло гордыню, тщеславие или суетную заботу о телесной красоте, а в других призывало к самопознанию, памятованию смерти и служило инструментом спасения). В этой статье я, отталкиваясь от краткого очерка, написанного Кьярой Фругони [Frugoni 2011], см. также [Mann 1992], предлагаю взглянуть на историю очков как предмета-метафоры, который, в зависимости от контекста, отсылал зрителя то к божественному, то, наоборот, к дьявольскому началу.

### Стекла для чтения

История изобретения очков, которая была тщательнейшим образом изучена поколениями эрудитов, тем не менее, полна пробелов. Мы точно не знаем, кто одарил человечество этим ценным приспособлением. Хотя увеличительные стекла были известны задолго до Средневековья, очки, судя по всему, были изобретены где-то около 1285 г. в Центральной или Северной Италии<sup>1</sup>. Первыми появились очки с выпуклыми линзами, предназначенные для коррекции врожденной и, главное, возрастной дальнозоркости. Они помогали тем, у кого ухудшилось зрение вблизи и кому стало трудно читать и писать. Тем самым они продлили интеллектуальный век множества церковных и светских интеллектуалов. В отличие от увеличительного стекла, которое держали над текстом или клали на лист рукописи, чтобы сделать буквы побольше, стекла очков, закрепленные перед глазами, компенсировали изъян рефракции и позволяли увидеть изображение в реальном размере. Очки, предназначенные для близоруких, появились намного позже, во второй половине XV в. [Rosen 1953; Rosen 1956; Neaman 1993; Ilardi 2007: 79–95; Frugoni 2011: 3–14; Джеймс, Торп 1997: 354–362].

О том, кто мог изобрести очки, известно совсем немного. В 1676 г. Франческо Реди, профессор медицины из Пизы, упомянул в письме другу о том, что у него есть один манускрипт, датированный 1299 г. В предисловии неизвестный автор сетовал на то, что его глаза ослабли, и теперь он уже не в состоянии работать с текстами без помощи такого недавнего изобретения, как очки. Кроме того, в 1306 г. доминиканский теолог Джордано да Ривальто в проповеди, произнесенной в церкви Санта-Мария-Новелла во Флоренции, тоже упомянул об этой технической новинке: «Не прошло и 20 лет с тех пор, как было открыто искусство изготовления очков, призванных улучшить зрение. Это одно из самых лучших и необходимых в мире искусств. <...> Я видел человека, первым создавшего очки, и беседовал с ним» [Джеймс, Торп 1997: 357].

Среди собратьев фра Джордано по монастырю св. Екатерины в Пизе был Алессандро делла Спина – писец, художник-миниатюрист и знаток механики. В «Древней хронике», составленной в XIV в. в этой обители, упоминалось, что он овладел и искусством изготовления очков. Но придуманы они были еще до него. Однако их анонимный изобретатель стремился сохранить свои профессиональные секреты, а делла Спина охотно учил новому ремеслу. В любом случае, эта новинка оказалась очень востребована. Уже в конце XIII в. в Венеции, которая была известна своими умелыми стеклодувами, активно производили не только увеличительные стекла, но и очки для чтения (*occhiali, roidi da ogli, rodoli de ogli, rodoli da lezer* и т. д.) [Neaman 1993: 192–196].

### Очки до очков

Самое раннее из известных изображений «стеклол для чтения» было создано где-то через три четверти века после того, как они были изобретены. В 1352 г. Томмазо да Модена расписал капитулярную залу в доминиканском монастыре Сан-Николо в Тревизо портретами сорока выдающихся богословов и проповедников, подвизавшихся в этом ордене. Все они были изображены за учеными трудами – с книгами, перьями, чернильницами, песочными часами и другими инструментами, необходимыми для интеллектуальных занятий. На одном из таких

портретов мы видим французского кардинала Гуго де Сен-Шера (ок. 1200–1263), который сосредоточенно что-то пишет. На его носу водружены очки, которые, вероятно, были изобретены лет через двадцать после его кончины. Неподалеку изображен кардинал Николя Кэне де Фреовиль († 1325), он рассматривает текст в книге с помощью небольшой лупы. Наконец, на портрете известного проповедника Пьетро Изнардо да Кьямпо из Виченцы († 1244) на полке лежит вогнутое зеркало. Такие издавна использовались для чтения, поскольку увеличивали текст [Neaman 1993: 208, fig. 6; Daxecker 1997: 169; Ilardi 2007: 18–26, fig. 66–68; Frugoni 2011: 16, fig. 4, 5, 327–328].

К тому моменту, как Томмазо да Модена изобразил очки, этим изобретением пользовались уже три поколения ученых клириков и других специалистов, профессионально работавших с рукописями и записями. Потому неудивительно, что в искусстве очки превратились в атрибут пожилых интеллектуалов и всех, кто в силу своего ремесла был связан с чтением и письмом.

Вероятно, сразу или вскоре после того, как очки появились на изображениях, их, в силу средневековой привычки к анахронизму стали «переносить» и в далекое прошлое. В них начали представлять древних отцов церкви, а также апостолов, евангелистов и реже ветхозаветных пророков – прежде всего тех, кто достиг немалых лет и должен был утратить природную зоркость<sup>2</sup> (ил. 2–4). Апостолы в очках регулярно появляются на позднесредневековых изображениях Успения Богоматери, где кто-то из учеников Христа без «стекол для чтения» не может разобрать текст молитв или псалмов [Daxecker 1997: fig. 1, 2; Frugoni 2011: 17–24, fig. 9–12; Ilardi 2007: 270–272, 276–291, fig. 9–25] (ил. 5). Из «докторов» церкви в очках или с очками, лежащими на столе, чаще всего представляли Августина Гиппонского († 430), наверное, самого влиятельного западного богослова, и Иеронима Стридонского († 419/420) – образцового христианского интеллектуала: аскета, экзегета, историка и переводчика Библии с древнееврейского и греческого на латынь (ил. 6).

### Боговоплощение под лупой

В середине 1430-х гг. Ян ван Эйк написал образ Девы Марии, в который был инкорпорирован портрет донатора Йориса ван дер Пале (ок. 1370–1443), каноника церкви св. Донатиана в Брюгге. Это изображение было предназначено для семейной часовни, где должно было упокоиться его тело, и где другим клирикам предстояло служить заупокойные мессы на помин его души.

В центре на престоле восседает царственная Мадонна с Младенцем. По ее правую руку стоит епископ Донатиан Реймский, небесный покровитель Брюгге, а по левую на колени опустил сам пожилой каноник (ил. 7). За ним изображен его тезоименитый святой – воин Георгий в сияющих латах, который представляет его Богоматери. В руках у ван дер Пале молитвенник или часослов и пара очков с выпуклыми стеклами, которые ему требовались для чтения (ил. 8). Ван Эйк, непревзойденный мастер оптических эффектов, даже показал, как строки, имитирующие текст, слегка искажаются одной из линз. Текст в рукописи не читается, но видно, что он начинается с инициала «D», возможно, это слово *Domine* («Господи») [Smith 2014: 58].

Кажется, будто ван дер Пале только что оторвал взор от книги. Однако на Богоматерь он тоже не смотрит: его взгляд, как и на многих портретах донаторов, помещенных внутрь какого-то сакрального действия, устремлен вперед, в пустоту. Вряд ли ван Эйк стал бы изображать ван дер Пале с очками в руках, если бы они действительно не требовались немолодому канонику для чтения. Однако до него в европейской живописи ни один из донаторов не был запечатлен в очках, хотя многие наверняка ими тоже пользовались. Зачем понадобилось подчеркивать его возраст и слабость его зрения? И нет ли в этой детали скрытого символического послания?

Поскольку похоже, что еще мгновение назад ван дер Пале был погружен в текст псалмов или молитв, Крэйг Харбисон вполне убедительно предположил, что сакральная сцена, которая предстает перед ним и перед нами, – это визуализация его духовных упражнений. Не видение, явленное перед его физическим взором (как в многочисленных средневековых текстах, где пространство, в котором находится визионер, внезапно

озаряется светом, и перед ним предстает Христос, Дева Мария, ангел-вестник или кто-то из святых), а скорее образ, возникший в его сознании в ходе молитвенных размышлений о Богородице и ее божественном Сыне. Изобразив очки не на носу, а в руке каноника, ван Эйк показывает, что тот отвратил свой взор от чувственной, материальной реальности и погрузился в себя, во внутреннее созерцание, для которого линзы уже не требуются [Harbison 1985: 100–101, fig. 17; см. также: Rothstein 2005: 49–50, fig. 8; Williamson 2013: 29, fig. 16].

Восприняв эту гипотезу излишне буквально, другой исследователь нидерландской живописи, Стивен Хэнли, возразил Харбисону, что до второй половины XV в. линз для коррекции близорукости еще не существовало. Очки применялись лишь для работы вблизи и в иконографии ассоциировались, прежде всего, с чтением и письмом. Потому, сняв с ван дер Пале очки, ван Эйк вряд ли имел в виду, что тот закрывает свой взор от всех сенсорных впечатлений – он отрывает его лишь от страниц книги. Одна из линз его очков увеличивает текст, погрузивший его в состояние медитативного созерцания. По версии Хэнли, это как раз и важно [Hanley 2009; см. также: Smith 2014: 57–58, fig. 9]. Дело в том, что в католическом богослужении важнейший гимн, посвященный Деве Марии, назывался «Магнификат». Его текст, взятый из первой главы Евангелия от Луки, начинается со слов *Magnificat anima mea Dominum* («Величит душа моя Господа»). Поэтому Хэнли предположил, что ван Эйк сыграл на двух значениях латинского глагола *magnificare*. Держа линзу очков над страницей, ван дер Пале буквально увеличивает, а метафорически возвеличивает, славит Слово Божье, ставшее плотью, то есть Христа, воплотившегося через Деву Марию, а также и саму Деву, которую Господь возвеличил, взяв себе в материю.

Хотя это предположение доказать едва ли возможно, во фламандской живописи был другой персонаж, который с помощью очков точно читал текст «Магнификата». В XVI в. в них нередко стали изображать Иосифа, мужа Марии и приемного отца Христа. Видимо, это требовалось для того, чтобы подчеркнуть его возраст. Ведь к моменту брака с Марией он, как считалось, был уже стариком. На одном из изображений Святого семейства, созданном Йосом ван Клеве, Иосиф, сняв очки, смотрит на Деву Марию (ил. 9). На свитке, который он только что читал,

можно разобрать текст, посвященный боговоплощению. Там как раз записаны слова, которыми Елисавета, будущая мать Иоанна Крестителя приветствовала Марию, будущую мать Богочеловека («благословен плод чрева Твоего»). А затем идет ответ Девы: «И сказала Мария: величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, спасителе моем...» (Лк. 1: 42, 47).

### Слепота иноверия?

Доктора церкви, евангелисты, апостолы и прочие христианские интеллектуалы были не единственными, кого в искусстве XIV–XV вв. часто изображали в очках. Очень рано в них стали представлять и книжников-иноверцев.

В 1367–1369 гг., то есть через полтора десятилетия после того, как Томмазо да Модена водрузил очки на нос французского кардинала, другой итальянский мастер, Андреа де Бартоли да Болонья, получил заказ на роспись одной из часовен в нижней церкви Сан-Франческо в Ассизи. Капелла, где упокоился кардинал Эгидий Альбернос, была посвящена св. Екатерине Александрийской. По преданию, эта юная христианка из знатного рода была казнена в начале IV в. при римском императоре Максенции. Она была исключительно образована, и, чтобы заставить ее отречься от веры, повелитель решил устроить ей диспут с множеством языческих философов и риторов. Однако она взяла над ними верх, и часть из них тоже уверовала в Христа. В Позднее Средневековье Екатерину почитали как небесную покровительницу девушек, монахинь, студентов и ученых. На фреске в Ассизи один из языческих мудрецов, полемизирующих с мученицей, придерживает на носу очки, а другой рассматривает текст в книге с помощью лупы [Ilardi 2007: 22–25, fig. 12, 13; 280; см. также: Daxecker 1997: 170–171, fig. 4].

В ту же эпоху очки стали появляться и на многочисленных изображениях иудейских книжников, фарисеев и иерархов. На иллюстрациях к Новому Завету их можно увидеть на носу у «учителей», перед которыми двенадцатилетний Иисус проповедовал в Иерусалимском храме (Лк. 2: 46–47); первосвященников, которые, подкупив Иуду, обрели Иисуса на смерть (Мф. 26: 14–15, Мк. 14: 10–11, Лк. 22: 1–6); иудеев, которые в Синедрионе обрушились с обвинениями на диакона Стефана,

ставшего первым христианским мучеником (Деян. 6: 9–15, 7: 1–54), и т. д. [Daxecker 1997: 170–171, 173, 182–183, fig. 6, 17, 18; Frugoni 2011: 25, fig. 13; Ilardi 2007: 292–297, fig. 26–30].

Взглянем на несколько примеров. На немецкой алтарной панели середины XV в. *могель* на глазах у Марии и Иосифа, которые остались за занавесью, делает обрезание младенцу Христу (ил. 10). В позднесредневековой католической иконографии первая кровь, пролитая Иисусом, часто предстает как предвозвестие грядущих Страстей (см. ниже). За младенцем, которого придерживает первосвященник, стоит иудей в очках, устремивший взор не на него, а в книгу. Эта деталь не обязательно несла символический и тем более специфически антииудейский смысл. Но если да, то, как порой предполагают, она могла напоминать о том, что иудеи не видят истинного смысла собственно Писания (по убеждению христианских богословов, оно полно пророчеств о Христе), а замыкаются в букве Закона. Аналогично на алтаре из церкви св. Иакова в Ротенбурге-на-Таубере (1466) престарелый первосвященник (?), который обрезает крайнюю плоть Иисуса, носит очки (ил. 11). Но в этой детали едва ли мог быть заключен какой-либо негативный смысл, поскольку чуть ниже на алтаре в таких же очках, как мы уже видели, был изображен сам апостол Петр (см. ил. 2).

На миниатюре из Роскошного часослова Жана Беррийского двенадцатилетний Иисус в Иерусалимском храме наставляет иудейских учителей об истинном смысле ветхозаветного Закона (ил. 12). И «все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его» (Лк. 2: 47). Один из них, старик, который что-то показывает ему в тексте Писания, изображен в очках. Еврейские книжники здесь вовсе не демонизированы и, более того, признают правоту Иисуса. Тем не менее сам сюжет противопоставляет подлинную мудрость Христа (он восседает на престоле как истинный учитель и, загибая пальцы, перечисляет доводы) и ложное или, по меньшей мере, неполное знание собравшихся вокруг книжников.

В 1492 г. пьемонтский священник и художник Джованни Каневазьо расписал фресками церковь Нотр-Дам-де-Фонтен рядом с городком Ля Бриг. Особое место в его росписях занимает обширный цикл Страстей: от Входа Господнего в Иерусалим до Сошествия Христа во ад. В сцене, где Иуда пересчитывает

30 сребреников, за которые он обязался предать Учителя, один из первосвященников или старейшин, положив ему руку на плечо, следит за его действиями через стекла очков [Plesch 1998: 162, 178 (п. 78), fig. 13] (ил. 13). Первосвященник в очках появляется и на одной из миниатюр в Молитвеннике кардинала Альбрехта Бранденбургского, иллюминированном Симоном Бенингом в Брюгге ок. 1525–1530 гг. (ил. 14). Бородатый мужчина в красном колпаке с пришитым к нему листом с псевдо-еврейской надписью отсчитывает монеты, которые будут выплачены Искарриоту за предательство. И похож на менялу или сборщика податей, как примерно в ту же эпоху их представляли другие нидерландские художники, Квентин Массейс или Маринус ван Реймерсвале (см. ниже).

Конечно, на изображениях иудейских законоучителей очки, так же как в иконографии евангелистов или отцов церкви, могли просто напоминать об их учености и книжных занятиях, которые притупляют зрение. В этом случае еврейских «клириков» представляли в очках по тем же мотивам, что и христианских. Однако в сюжетах, где иноверцы обличают, преследуют или истязают Христа и его святых, позднесредневековые мастера стремились изобразить врагов веры максимально отталкивающими. Утрированно уродливые лица, физические дефекты, непристойные жесты, экзотические или позорные одеяния, предательски рыжие волосы – все детали облика и костюма должны были продемонстрировать зрителю их злобу и внутреннюю порочность [Mellinkoff 1993]. Потому вероятно, что и очки, оказавшись на носу язычников-римлян и особенно иудеев, приобретали новый, теперь уже негативный, смысл. Но какой?

В культуре Средневековья физическая слепота или временное помрачение зора – одна из главных метафор, обозначавших интеллектуальное и нравственное ослепление, неспособность или нежелание узреть истину. Вокруг слепоты был выстроен целый арсенал обличительных образов, которые использовались в полемике против еретиков и иноверцев, прежде всего иудеев.

Апостол Павел в Послании к римлянам (Рим. 11: 8, 10) сетовал на то, что большинство народа Израилева, которое отвергло Христа, ожесточилось, и глаза их помрачились. Вслед за ним христианские богословы на протяжении столетий



повторяли, что иудеи, отказавшись признать Христа мессией, обещанным их пророками, слепы к истинному смыслу их собственного Писания. Они держатся за поверхность, мертвящую букву Ветхого Завета и не желают видеть, что его подлинный, глубинный смысл раскрывается в фигуре Христа – мессии, обещанного иудейскими пророками [Camille 1989: 178–180, 188–189; Zonno 2014; Lipton 2014: 61–62].

В последние столетия Средневековья антииудейская иконография, которая стала как никогда разветвленной и агрессивной, постоянно возвращалась к обвинению в слепоте. На порталах готических соборов – в Страсбурге, Бамберге, Магдебурге и т. д. – можно увидеть двух дев: царственную Церковь (*Ecclesia*), невесту Христову, и отвергнутую Синагогу (*Synagoga*), которая олицетворяла Ветхий Завет и иудейский закон. Чаше всего она понуро стоит, бессильно держа скрижали, корона с ее головы съехала, а древко, на котором реял ее стяг, сломано. Ее глаза закрыты повязкой, обернутой вокруг головы, или вуалью, спускающейся ей на лицо (а в книжной миниатюре ее голова или только верхняя часть лица порой оказывается за рамкой изображения) [Ювалова 1983: 87–94, ил. 92, 94, 96, 97, 99, 296]. Этот образ, который возник за столетия до того, противопоставляет зрячую Церковь и слепую Синагогу, свет христианства и тьму иудаизма (ил. 15).

Более того, на многих изображениях глаза Синагоги застилает не кто иной, как сам «отец лжи» – сатана (в облике змея или в привычном обличье гибридного существа, соединяющего черты человека и зверя) (ил. 16). Такие образы не просто изобличали иудаизм за его отказ признавать божественность Христа, но прямо демонизировали иудеев, представляя их как слуг дьявола. На миниатюре из немецкой «Исторической Библии» начала XV в. Синагога, извернувшись назад, в ужасе отшатывается от Распятия, но не видит ни Христа, ни Церковь в короне, которая собирает в чашу кровь Спасителя. Все из-за того, что на плечах у Синагоги устроился бес, который рукой закрывает ее глаза, чтобы она не смогла узреть истину [Dresden. Sächsische Landesbibliothek. Ms. A 49: Fol. 189v; см.: Berger 2000: 32, Ill. 20].

С повязкой, закрывающей глаза, стали изображать не только Синагогу, но и самих иудеев [Pereda 2013: 116, 124,

126–127, 130, 140, 144–153, fig. 1, 4; Nirenberg 2015: 34–37, fig. 1.3–1.5]. Взглянем, к примеру, на миниатюры, украшающие «Бревиарий любви» – поэму-энциклопедию, написанную на провансальском языке монахом-францисканцем и трубадуром Матфре Эрмингау († 1322). На нескольких страницах подряд изображения ветхозаветных пророков и новозаветных святых чередуются с фигурами иудеев, которым звероподобные демоны завязывают глаза или закрывают взор руками, чтобы они не вняли пророчествам и не постигли подлинного (как подразумевается – христианского) смысла своего Писания [Camille 1989: 188–189, fig. 104; Zonno 2013: 169–170] (ил. 17).

На одной из миниатюр английской Холкхэмской Библии, где история от Сотворения мира до Страшного суда представлена в виде изображений с краткими подписями, Иисус обличает книжников и фарисеев за лицемерие и слепоту (Мф. 23) (ил. 18). У двоих фарисеев на лбу закреплены маленькие скрижали, а третий держит скрижали побольше на уровне глаз. Они закрывают книжникам взор и указывают на их духовную слепоту. Ясно, что мастер имел в виду филактерии (*тфилин*) – кожаные коробочки с фрагментами текста Торы, которые во время молитвы иудеи с помощью ремешков закрепляют на левой руке и на лбу. Как можно было прочесть в латинском переводе Нового Завета, сделанном Иеронимом Стридонским, Иисус, критикуя показное благочестие книжников и фарисеев, говорил, что они *dilatant phylacteria* – «удлиняют свои филактерии» (Мф. 23: 5). Мастер, работавший над Холкхэмской Библией, изобразил их в форме скрижалей.

В католической иконографии скрижали давно олицетворяли иудейский закон и служили одним из атрибутов Синагоги, которая на бесчисленных изображениях их держит в руках или бес- сильно роняет на землю<sup>3</sup>. В 1218 г. указ, выпущенный от имени малолетнего короля Генриха III, предписал иудеям, живущим в Англии, пришить к одежде специальный знак. Он был призван сделать их тотчас опознаваемыми. Всякий христианин должен был понимать, что перед ним иудей, а не собрат по вере. Задача ввести подобную визуальную сегрегацию иудеев и сарацин была впервые поставлена в 68-м каноне IV Латеранского собора 1215 г. Однако он не конкретизировал, как именно должен выглядеть еврейский знак. Потому каждое из королевств или

городов, где такие меры были введены, определяло его форму самостоятельно. Скажем, во Франции или многих германских княжествах иудеям предписывали носить на верхней одежде нашивку в виде цветного (часто желтого) круга или кольца. Однако в Англии, которая первой в Европе потребовала от евреев себя идентифицировать, знак выглядел как две параллельные полосы из пергамена или ткани, символизировавшие скрижали [Sansy 2001; Silverman 2013: 51–52, fig. 12; Tolan 2016]. На миниатюре из Холкхэмской Библии взор фарисеев буквально застилает их Закон. И дальше него они ничего не видят.

Вероятно, на исходе Средневековья многие изображения первосвященников или фарисеев в очках считывались зрителями-католиками как вариация на древнюю тему иудейской слепоты [Lipton 2014: 245]. На алтарной панели «Се человек» (*Ecce Homo*), написанной на исходе XV в. баварским художником Конрадом Вайдером, перед Христом стоит жестикулирующий фарисей в золотых очулярах с темно-зелеными линзами (ил. 19). Затемненные стекла действительно применялись, чтобы защитить чувствительные глаза<sup>4</sup>. И сами по себе явно не были негативным маркером. Однако в сцене, где иерусалимская толпа требовала от Пилата распять Христа (Ин. 19: 5–7), эта деталь, вероятнее всего, указывала на духовную слепоту фарисея, его нежелание видеть свет истины [Daxecker 1997: 172, fig. 6; Frugoni 2011: 25, fig. 14].

На Пасху (26 марта) 1475 г. в альпийском городе Тренто было найдено тело двухлетнего Симона Унфердорбена, который пропал за несколько дней до того, в Великий четверг. Он лежал в реке рядом с домом (по другой версии – в подвале самого дома), принадлежавшим Самуилу (Шмуэлю) – одному из лидеров местной еврейской общины. Обнаружив труп мальчика, его слуги в страхе поспешили известить хозяев, а те – власти города. Сразу после пропажи ребенка в Тренто стали ходить слухи о том, что это дело рук иудеев. И когда его тело обнаружили, тотчас возникло дело о ритуальном убийстве. Власти обвинили местных евреев в том, что они замучили ребенка, чтобы использовать его кровь для изготовления мацы и в других пасхальных ритуалах. Более двадцати человек было арестовано. После череды допросов с применением пытки часть обвиняемых признала свою вину и была отправлена

на костер. Трентское дело стало одним из самых громких примеров «кровавого навета» и спровоцировало волну аналогичных обвинений в соседних итальянских городах: Реджио, Мантуе, Портобуффоле, Вероне и т. д. [Po-chia Hsia 1992].

На следующий день после обнаружения тела Симона его выставили на алтаре приходской церкви Сан-Пьетро, которую посещали его родители. И уже 31 марта было объявлено о том, что невинноубиенный отрок совершил первое чудо. Иоганн Хиндербах, епископ и правитель Тренто, начал кампанию по канонизации Симона как мученика. Его культ распространялся не только с помощью текстов, описывавших его жестокое убийство и перечислявших сотворенные им чудеса, но и через многочисленные изображения, которые были подробно изучены Дэвидом Арефордом [Areford 2010: 164–227] и Стивеном Боудом [Bowd 2015].

На одной из ранних гравюр, которая была создана в Северной Италии во второй половине 1470-х гг., пятеро иудеев – четверо мужчин и женщина – втыкают в лежащего на столе ребенка-мученика ножи с иглами и собирают в чаши вытекающую из него кровь (ил. 20) [Zafran 1979: 25-26, fig. 9a; Harran 2013: 60-61, fig. 7]. У всех убийц на одежде видны круглые или овальные нашивки с изображенной в центре фигурой свиньи. Это знаки, которые сразу же указывали зрителю гравюры на то, что преступники – иудеи. В различных городах Северной и Центральной Италии, как и в других концах Европы, евреев в то время действительно принуждали носить различные знаки или детали одежды (шляпы определенного цвета для мужчин, накидки и серьги для женщин и т. д.), позволявшие тотчас же их узнать в христианской толпе. Как мы уже говорили выше, эти знаки часто выглядели как цветные круги или кольца из ткани. Однако в реальной практике, насколько сегодня известно, в них никогда не помещали изображения свиней или других существ (скорпионов, сов, летучих мышей и др.) из антиеврейского бесптиария. Эта деталь, призванная изобличить злодейскую нечистоту иудеев, совмещает реальность с воображаемым. На гравюре главный из убийц вонзает Симону в левый бок (т. е. в область сердца) острые ножницы. На его крючковатый нос водружены очки (на других изображениях убийства Симона, которые на рубеже XV–XVI вв. популяризировали его культ – в частнос-

ти, на знаменитой гравюре из «Нюрнбергской хроники» (1493) Гартмана Шедела – этой детали нет [Po-chia Hsia 1992: fig. 3; Lipton 2014: fig. 16]).

В том, что ключевой злодей предстает в очках, вероятно, стоит видеть не просто реалистическую деталь (указание на то, что у него было плохое зрение), а напоминание о духовном помрачении убийц. На этой гравюре истекающий кровью Симон лежит на столе. На других вариантах сюжета – в частности, на той же иллюстрации к «Нюрнбергской хронике» – он стоит, а его руки распростерты так, что напоминают позу распятого. Христианский младенец, (якобы) замученный иудеями незадолго до Пасхи, тем самым уподобляется Христу, некогда убитому их предками. Глядя на иудея в очках, истязającego тело Симона, зритель, живший в XV–XVI вв., явно вспоминал о сценах, где враги Иисуса – первосвященники и фарисеи – тоже, как мы только что видели, нередко изображались подслеповатыми.

Кроме того, важно обратить внимание на то, что еще один иудей вонзает нож в пенис ребенка. Рана на гениталиях, действительно, была обнаружена при осмотре его мертвого тела, а во время процесса обвиняемые дали показания, что один из них, Моисей Старый, вонзил нож в пенис Симона [Po-chia Hsia 1992: 28, 63, 66]. На гравюре этот жест, в котором историки видят отсылку к ритуалу обрезания, тоже уподоблял Симона Христу [Po-chia Hsia 1992: 57–60]. Ведь Иисус, как всякий еврейский мальчик, на восьмой день был обрезан (Лк. 2: 21). Этому событию, по крайней мере, с VI в. был посвящен христианский праздник, отмечаемый 1 января. В богословской традиции обрезание, знак завета между избранным народом и его Богом (Быт. 17: 10–14), интерпретировалось как ветхозаветный прообраз крещения, а также как символ воскресения Христа из мертвых. Что важнее в контексте Симона Трентского, первую кровь, которая была добровольно и смиренно пролита Богочеловеком, порой толковали как его первую муку от рук иудеев и предвозвестие ожидающей его крестной казни, необходимый пролог к Искуплению [Steinberg 1983: 50–65, 156–159; Lipton 2014: 225–228]<sup>5</sup>. Кровь, которую младенец потерял при обрезании, соотносили с кровью, смешанной с водой, которая на Голгофе польется из его бока, пронзенного копьем Лонгина (Ин. 19: 33). А та прообразовывала евхаристическое вино, пресуществляющееся в кровь

Христову – главное таинство, без которого нет спасения. Через эту сеть богословских и визуальных ассоциаций мученичество Симона соотносилось с муками Христа, а очки на носу убийцы трентского мальчика, вероятно – с древней темой иудейской слепоты и неверия.

### Подслеповатые бесы

Как и многие технические новинки, очки в фантазии позднесредневековых художников легко переносили не только в далекое прошлое, но и в мир воображаемого – в иконографию демонов и преисподней. Если у ангелов, совершенных существ, в христианском искусстве всегда хорошее зрение, то бесы, мастера пародии и мимикрии, часто щеголяли в очках, словно люди. Эта деталь явно напоминала об их духовном помрачении, но заодно, вероятно, вызывала усмешку. Подслеповатые демоны слишком несовершенны, чтобы испытывать перед ними лишь страх. На одном рисунке Луки Синьорелли (1450–1523) главный бес показывает трем другим какую-то книгу. И последний из зрителей, атлетически сложенный демон с рогами, глядит на нее, поправляя на носу очки [Ilardi 2007: 321, fig. 60] (ил. 21–24)<sup>6</sup>.

Демоны в очках встречаются у Иеронима Босха, который, конструируя своих монстров, часто вплетал в их тела или переосмысливал в фантастическом духе какие-то повседневные предметы. На его «Искушении св. Антония» (ок. 1500–1510) недалеко от самого отшельника изображен звероголовый бес-священник – демон или один из кошмарных фантазмов, которыми пустытника осаждал дьявол (ил. 25). Водрузив на нос очки, он что-то читает (распевает анти-псалмы или служит анти-мессу?) по синей дьявольской книге. Дирк Бакс полагал, что Босх изобразил его с мордой овцы (что вовсе не очевидно). И потому видел в этой детали указание на глупость и распутство, которые ассоциировались с этим животным. За спиной подслеповатого клирика на воде плавает причудливая конструкция: тело птицы (утки?), у которой вместо шеи впереди вырастает нос корабля. Внутри, за тонкой решеткой, похожей на клетку для птиц, видна голова «пассажира»: старика (Бакс почему-то называет его монахом) в синей шапочке и в очках (ил. 26). Судя по раскрытому рту, он тоже что-то читает или распевает, глядя на лежащий

перед ним листок бумаги. Стремясь привязать почти каждую деталь в «Искушении св. Антония» к какой-то фламандской поговорке, фразеологизму, фольклорному мотиву или игре слов, Бакс предположил, что утка (*ende, end, eend*) может напоминать о конце / смерти (*end(e)*), а очки указывать на то, что «монах» – обманщик или жертва обмана [Ilsink 2016: 140–159, № 4, ill. P. 144; Вах 1979: 93–94, 100–101, fig. 35, 36].

На этом примере хорошо видно, как посылка, будто каждый элемент изображения обязательно должен нести какое-то конкретное, ясно формулируемое послание, легко заводит исследователя на зыбкую почву. Создавая свои inferнальные миры, Босх явно заимствовал элементы из обширного фонда средневековой демонологии и причудливого репертуара маргиналий, визуализировал всем известные выражения и играл со зрителем, превращая привычные предметы в фантастические декорации своих inferнальных царств. Однако мир, который порождало его воображение, вряд ли был устроен как дидактический ребус, где за каждой из деталей был обязательно закреплен какой-то конкретный грех или моральный изъян.

Где-то за 10 лет до «Искушения св. Антония» Босх написал панель – когда-то она была частью большого створчатого алтаря – с изображением Иоанна Богослова на острове Патмос [Ilsink 2016: 160–179, № 6]. На ней мы видим вдохновенного апостола, который, пребывая «в духе» (Откр. 1: 10; 4: 2), глядит в небеса: «И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве и кричала от болей и мук рождения». В христианской традиции в Жене, которая предстала в видении перед апостолом Иоанном, видели указание на Деву Марию и боговоплощение. Потому Босх изобразил ее в облике Богоматери, держащей на коленях младенца Иисуса. Это видение Иоанну показывает синий ангел, который «диктует» ему текст Откровения (ил. 27).

За спиной у апостола стоит странный демон-гибрид с телом насекомого (ил. 28). У него крылья, похожие на птичьи, поднятые вверх короткие руки и человеческое лицо с длинным носом, на который водружены очки без дужек. В его круглый живот, поблескивающий словно металлический доспех, вонзилась стрела, а на голове в темном капюшоне стоит конструк-

ция, похожая на гнездо, в котором пылает адское пламя. Перед насекомовидным демоном лежит крюк – такими бесы в средневековой иконографии (в том числе и на других работах Босха) в аду тащат к себе или истязают грешников. А на груди у него прикреплен желтый или золотой значок в форме небольшого щитка.

На многих позднесредневековых изображениях Иоанна на острове Патмос мы видим беса, который пытается украсть у него чернильницу [Strickland 2019: 58–59, fig. 2.15]. Например, на панели, созданной ок. 1480 г. кем-то из круга Дирка Боутса, за спиной у апостола в воздухе реет темно-коричневый черт с рогами, клыками и крыльями летучей мыши, который, схватив чернильницу, выливает ее содержимое на землю (ил. 29). У Босха чернильница и футляр для перьев лежат на земле, у ног Иоанна. Судя по упавшему крюку, короткорукий бес пытался их украсть, но не сумел этого сделать, либо украл, но выронил. Тем не менее, Дебра Стрикленд в статье, посвященной антиеврейским образам в работах Босха, пытается доказать, что этого объяснения мало. Она предполагает, что насекомовидный демон за спиной у автора Откровения – это не просто очередной похититель чернильницы, а бес-«иудей».

На чем основана эта гипотеза? На том, что у гибрида «стереотипно еврейское лицо, изображенное почти в профиль, чтобы подчеркнуть длину его носа»<sup>7</sup>; он одет в очки, которые в позднесредневековой иконографии часто появляются на носу у еврейских первосвященников или фарисеев; значок у него на груди похож на «круги» (*rota*), какие предписывали носить иудеям, чтобы христиане случайно не приняли их за своих, а они не смогли выдать себя за христиан; его паукообразное тело и длинный хвост напоминают изображения скорпиона, а скорпион, как хорошо известно, в католической иконографии того времени был одним из главных символов иудеев. Опираясь на давнюю традицию демонизации этого насекомого, средневековые авторы считали его главным свойством коварство – он жалит внезапным ударом хвоста. В многочисленных текстах скорпион выступал как одно из олицетворений дьявола и еретиков. С XIII в. в церковной иконографии он, не теряя более широкого обличительного потенциала, превратился в первую очередь в символ иудаизма [Bulard 1935; Capriotti 2014].



Потому на многочисленных сценах Страстей Христа истязают, ведут на Голгофу и распинают воины со скорпионом на флагах или гербах.

Как и коварно-двуличный скорпион, демон на панели Босха предстает с человеческим (безобидным?) лицом и (раз-  
зящим?) хвостом насекомого. Стрикленд упоминает еще одну  
связку между скорпионом и иудеями. В 9-й главе Откровения  
Иоанна Богослова рассказывается о том, как из кладезя бездны  
вырвется дьявольская саранча со скорпионьими хвостами:  
«И из дыма вышла саранча на землю, и дана была ей власть,  
какую имеют земные скорпионы. <...> И дано ей не убивать их,  
а только мучить пять месяцев; и мучение от нее подобно му-  
чению от скорпиона, когда ужалит человека. <...> У ней были  
хвосты, как у скорпионов, и в хвостах ее были жала; власть же  
ее была – вредить людям пять месяцев». На средневековых  
иллюстрациях к Апокалипсису «саранчу» нередко изображали  
со стереотипными еврейскими профилями, бородами и в остро-  
конечных шапках, напоминающих «юденхуты» [Strickland 2019:  
42, 46–62, fig. 2.5, 2.6, 2.8, 2.13, 2.14, 2.15].

Эти примеры подталкивают Стрикленд к выводу о том,  
Босх, в духе своего времени, изобразил врага апостола Иоанна  
не просто как демона, а как демона-«иудея» (или, если форму-  
лировать точнее, заложил в этот образ явный антиеврейский  
посыл). Хотя, на первый взгляд, ее аргументы звучат убедитель-  
но, они, как мне представляется, приводят к спорному выводу.  
Антииудейская иконография, которая на рубеже XV–XVI вв.  
в Северной Европе была беспрецедентно разнообразна и агрес-  
сивна, черпала образы из обширного арсенала «знаков инако-  
вости» (Рут Меллинкофф) и атрибутов, которые объединяли  
грешников или иноверцев с их «отцом» – дьяволом.

Во-первых, совершенно не очевидно, что Босх действи-  
тельно хотел придать демону, стоящему за спиной у Иоанна,  
тело скорпиона. Его длинный хвост не похож ни на реальный  
облик этого членистоногого, ни на его средневековые изображе-  
ния. Скорее вероятно, что Босх – как великий мастер гибриди-  
зации – вообще не имел в виду никакого конкретного насеко-  
мого или земноводного, а представил демона с таким длинным  
и гадким хвостом, чтобы сразу же показать зрителю, что перед  
ним дух тьмы, дьяволово отродье. Например, похожие хвосты

нетрудно найти у нескольких бесов, истязających грешников, на «Страшном суде» (ок. 1500–1505), который сейчас хранится в Вене [Ilsink 2016: 290–307, № 17].

Во-вторых, длинный и прямой нос на аскетично-худом лице демона совсем не похож на крючковато-хищные носы, какие действительно были нередки в анти-иудейской иконографии [Naggar 2013]. Что важнее, так называемый «еврейский» профиль в позднесредневековом искусстве вовсе не был зарезервирован за иудеями. С крючковатыми носами изображали и других иноверцев или христиан-грешников. Наконец, хотя очки на исходе Средневековья действительно часто применялись в антииудейской иконографии как знак духовного помрачения и иноверия, из этого не следует, что всякий демонический персонаж в очках – иудей или призван напомнить о «слепоте» сынов Израилевых. Бес-священник со звериной головой с центральной панели «Искушения св. Антония» лучшее тому доказательство. Там, где историки склонны видеть выпад в адрес конкретных этноконфессиональных групп, средневековые и ренессансные мастера, применяя привычные им «знаки инаковости», нередко вкладывали общее моралистическое послание (обличение неверия, порока, глупости и т. п.).

### Оптическая сатира

На рубеже Средних веков и Нового времени очки уже давно перестали быть новинкой и редкостью. Это был повседневный, всем знакомый предмет, который стал вездесущ как на носах европейцев, страдавших изъянами зрения, так и в иконографии. Атрибут учености и книжной культуры, очки превратились в излюбленный инструмент нравоучения, сатиры и религиозной инвективы – потому их так часто можно увидеть на полемических гравюрах, с помощью которых протестанты атаковали Римскую церковь<sup>8</sup>. В эпоху, когда одной из доминант культуры было обличение глупости или безумия, очки во многих сюжетах использовались для осмеяния псевдо-мудрости, заносчивого невежества и (само)обмана (ил. 30). В них щеголяли лжеучителя, мошенники, шарлатаны всех мастей, шуты, дураки, ослы и обезьяны – изображая их в костюмах клириков, докторов или юристов, художники высмеивали напыщенную

лжеученость [Мохеу 1982: 640; Kaenel 2000: 94; Ilardi 2007: 323–326; Frugoni 2011: 26–27] (ил. 31, 32).

Около 1540 г. Эрхард Шён выпустил в Нюрнберге гравюру, на которой сова, ночная птица, держит в правой лапе пару окуляров [Marías 2017] (ил. 33). Дело происходит солнечным днем, но рядом бессмысленно горит свеча. Однако ни естественный, ни искусственный свет, ни линзы не помогут сове узреть истину, если она того не желает: «Что могут дать свечи или очки, если я не хочу видеть?». В средневековой церковной проповеди у совы, как известно, была самая дурная репутация. Она олицетворяла иноверие, ересь и лженауку – тьму, противостоящую свету истины (потому сов так часто можно увидеть на различных работах Босха). Во множестве текстов и изображений эта птица символизировала иудейский закон. Как можно было прочесть в «Физиологе», сова любит ночь и бежит от солнечного света – точно так же иудеи отвергают Христа и предпочитают тьму свету [Strickland 2007: 223–224; Hirsch 2010]. На гравюре Шёна сверху приводится цитата из Евангелия от Иоанна: «Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его» (Ин. 3: 20). А слева дана предшествующая строка: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3: 19). Очки не помогают полуслепой сове прозреть, а напоминают о ее помрачении.

Значение очков, как и любого атрибута, который может толковаться как *in bono*, так и *in malo*, зависело от контекста, а этот контекст нам далеко не всегда очевиден. В конце 1520-х гг. антверпенский мастер Квентин Массейс написал сцену, которую потом копировали и варьировали на свой лад многие другие художники: двое мужчин сидят за столом, заваленным монетами; один из них, водрузив на нос очки, что-то записывает в регистр; второй, ухмыляясь, глядит на зрителя и указывает пальцем в книгу (ил. 34). Эта двоица, которую историки принимали за банкира и его клиента или за двух менял, видимо, представляет сборщиков налогов [Silver 1977: 82–88]. Они получали процент от собранного, а потому были весьма заинтересованы в том, чтобы выбивать подати до последней монетки. Как гласила фламандская поговорка, «ростовщик, мельник, меняла и сборщик налогов – четыре евангелиста Люцифера».

Судя по перекошено-злой физиономии второго персонажа, Массейс рисует их без особой симпатии. Кучки монет, регистр и записи, лежащие на полке сверху, обличают алчность и крючкотворство. Возможно, что очки тут просто нейтральная бытовая деталь, ведь работа с документацией, действительно, ослабляет глаза. Однако общий контекст подсказывает, что скорее они напоминают о моральной слепоте персонажа, который ведет бухучет.

В одной из недавних работ искусствовед Ларри Силвер предложил взглянуть на эту деталь под иным углом зрения [Silver 2015]. В Позднее Средневековье очки превратились в иконографический атрибут умеренности (*temperantia*) – одной из четырех кардинальных добродетелей (наряду с благоразумием, справедливостью и мужеством). А умеренность ассоциировалась с тщательностью, измерениями и учетом. Потому ее порой представляли как даму, у которой на голове стояли часы, в зубах была зажата уздечка, в руке она держала очки, а под ее ногами помещали мельницу. Все эти технические изобретения (мельницы такого типа появились в Европе в XII в., очки – в XIII в., а механические часы – в XIV в.) превращались в символы самоконтроля: над временем своей жизни, над тем, что человек говорит, и над тем, куда устремляет взор (ил. 35).

На известной гравюре, сделанной по рисунку Питера Брейгеля Старшего, женщина, символизирующая эту добродетель, держит в руках очки. А слева от нее за столом сидит счетовод в примерно такой же старинной одежде, как на картине Массейса. Он тоже отсчитывает монеты и сверяет результат с тем, что записано в его grossбухе [Naag 2018: № 38, 45] (ил. 36). На изображениях Умеренности очки олицетворяют точность и внимание к мелочам, а в денежных делах без них никуда. Но можно ли из этого заключить, что Массейс представляет своих мытарей чуть ли не как эталон практической добродетели? Вряд ли. Для этого у персонажа в зеленом шапероне оскал слишком зверский.

Очки на носу у апостолов или иудейских первосвященников – это, конечно, один из многочисленных примеров стихийного или, напротив, просчитанного анахронизма, который был так характерен для средневекового и ренессансного искусства. Они встают в один ряд с изображениями воинов царя Давида

в облике средневековых рыцарей или Иерусалима евангельских времен как североевропейского города с готическими шпилями и зубчатыми стенами. Однако прошлое редко сливается с настоящим. На иллюстрациях к священной или мирской истории изображение чаще всего соединяет черты настоящего с какими-то архаизирующими или экзотизирующими элементами. Они указывают на то, что действие все же происходит не здесь и сейчас, а где-то в ином времени и/или пространстве. Такой анахронизм редко сводится к механическому переносу элементов из настоящего в прошлое. Он подразумевает активную работу воображения, а многие обиходные предметы или технические новинки, как мы говорили, превращаются в вещи-метафоры<sup>9</sup>.

\* \* \*

Очевидно, что на многих средневековых изображениях очки на носу персонажа не просто говорили о том, что у него плохое зрение, подчеркивали его преклонный возраст или напоминали о профессиональной принадлежности к миру знания, текстов и рукописей. Они трансформировались в позитивные или негативные атрибуты. Скажем, на носу апостола или отца Церкви они указывали на его удивительную ученость и духовную зоркость, а на носу фарисея – на его религиозное и нравственное помрачение. Однако из того, что такое возможно, вовсе не следует, что на конкретном изображении очки – это деталь, значимая для оценки персонажа. Историк тут легко впасть в грех свехинтерпретации и «перегрузить» изображение смыслом. Эта проблема давно знакома всем, кто следит за дискуссиями вокруг «скрытых символов» (Эрвин Панофский) во фламандской живописи XV в. (см., например [Harbison 1984; Carrier 1987]).

На знаменитом «Поклонении волхвов» (1564) Питера Брейгеля Старшего за спиной чернокожего «короля» в белоснежном одеянии стоят два странных персонажа: красноносый мужчина с выпученными глазами и его серолицый сосед с плохо выбритыми щеками и в толстых очках<sup>10</sup> (ил. 37). Ни тот, ни другой не смотрят на божественного младенца (в отличие, скажем, от воина, стоящего по правую руку Девы Марии, который, глядя то ли на Младенца, то ли на старшего из волхвов с его даром, раскрыл глаза в изумлении). В этой «крестьянской» версии

Богоявления, совсем не похожей на торжественно-аристократические действия, которые писали многие другие художники, много грубых, простецких лиц – взять хотя бы второго волхва, с морщинистой кожей и красным носом (он то ли опустил взгляд к земле, то ли прикрыл глаза, но точно не смотрит на Младенца)<sup>11</sup>. Тем не менее, два персонажа сбоку, совсем не похожие на кого-то из свиты волхвов, будоражат любопытство историков.

Придя вслед за звездой в Вифлеем, короли-мудрецы с трех концов света вручили божественному младенцу свои дары. В соответствии с христианским толкованием, это событие олицетворяло признание Христа всеми народами земли и универсальность его послания. Волхвы увидели Богочеловека, а зритель, рассматривавший изображение этой сцены на книжной миниатюре, алтарной доске или стене церкви, смотрел на волхвов, смотрящих на него. И присоединялся к их взгляду. Потому небритый мужчина в очках, который у Брейгеля не глядит на Иисуса, как предполагают исследователи, должен быть как-то связан с христианской альтернативой прозрения/слепоты, веры/неверия. Даниэль Аррас сформулировал это предельно кратко. «Его ошарашенный вид и толстые стекла очков ясно дают понять, что он абсолютно ничего не видит» [Arasse 2013: 49, 55–56, 47 ill.], то есть, видимо, олицетворяет неведение и неверие.

И действительно, на исходе Средневековья на изображениях Распятия и в других эпизодах Страстей появилось множество персонажей, которые внимательно взирали на разворачивающееся перед ними действие или, напротив, не замечая Христа, занимались своими делами, беседовали друг с другом или смотрели куда-то в сторону. Резкий рост числа (не)зрителей и заполнение религиозных сцен случайными прохожими и повседневными сценками, не имевшими прямого отношения к основному сюжету, отвечало установке на реализм и приближение сакрального к опыту зрителя через повседневные детали. Однако невнимание некоторых персонажей к израненному телу Спасителя кажется слишком демонстративным. А потому историки обоснованно предполагают, что они могли напоминать зрителю, которого призывали к неустанному размышлению о Страстях и эмоциональному слиянию со страдающим Богом, об опасности духовной рассеянности и пагубного сосредото-

чения на мирском. Иначе говоря, они олицетворяли неверное зрение и служили для зрителя анти-моделью<sup>12</sup>. Странный персонаж в толстых очках, не смотрящий на божественного младенца, вероятно, по замыслу Брейгеля, принадлежит к их числу. Но можно ли это считать доказанным? Нет, поскольку часто очки – это просто очки.

### Примечания

- <sup>1</sup> Само собой, существуют и более ранние датировки. Так, Джудит С. Ниман в одной Псалтири, иллюминированной в Генте в 1240–1260-х гг. [Bruxelles. Bibliothèque royale. Ms. BR 5163-64; Fol. 32], обнаружила на полях *drôlerie* в виде фигурки дракона. Над его глазами нарисованы крошечные круги, которые отдаленно напоминают очки (и даже с чем-то, похожим на дужки, которых у первых очков, насколько мы знаем, не было). Поскольку датировка рукописи предшествует вероятной дате изображения очков, историк предполагает, что это приспособление на самом деле могло появиться раньше и не обязательно в Италии. Правда, нельзя исключать, что это на самом деле не очки (изображение очень схематично), или что они были пририсованы дракону позже [Neaman 1993: fig. 1, 3].
- <sup>2</sup> См. обширную подборку изображений очков на позднесредневековых религиозных образах: [http://www.antiquespectacles.com/rivet\\_spectacles/paintings/paintings.htm](http://www.antiquespectacles.com/rivet_spectacles/paintings/paintings.htm)
- <sup>3</sup> Представляя древний Иерусалимский храм или другое культовое иудейское пространство, фламандские и немецкие художники XV–XVI вв. часто помещали туда статую, фреску или витраж с фигурой пророка Моисея, держащего в руках скрижали, или изображали скрижали, стоящие на алтаре.
- <sup>4</sup> См. изображение монаха-писца Леонарда Вагнера в очках с зелеными стеклами на полях Лоршского Градуала 1511–1512 гг. [Stuttgart. Württembergische Landesbibliothek. Cod. mus. I 2 65: Fol. 236v].
- <sup>5</sup> В аллегорическом «Паломничестве Иисуса Христа» Гийома де Дегильвиля новорожденному Богочеловеку делает обрезание морщинистая женщина – олицетворение Ветхого Закона, – пришедшая к нему со скрижалями и ножом [Lipton 2014: 225–227, fig. 11].

- <sup>6</sup> Этот рисунок, возможно, был сделан как эскиз для цикла фресок, посвященных Страшному суду и Антихристу, который Синьорелли создал в капелле Сан-Брицио в соборе Орвьето.
- <sup>7</sup> Надо заметить, что такое лицо, как у беса, стоящего за спиной Иоанна, встречается у Босха на панели «Смерть купца» ок. 1500–1510 гг. [Ilsink 2016: 316–335, № 19]. Там на первом плане изображен бледный длинноносый демон в черном капюшоне и со светлыми крыльями, который смотрит куда-то вбок. За его спиной даже лежит такой же крюк (правда, принадлежит он явно не ему, а другому, полностью зооморфному бесу, забравшемуся под сундук). Как пишет Стрикленд, судя по длинному носу демона, а также по тому, что алчность и ростовщичество в церковном дискурсе прямо ассоциировались с иудеями, в этой фигуре тоже можно увидеть отсылку к иудаизму или к грехам христиан, которые впадают в нравственное «иудейство» [Strickland 2019: 55, fig. 2.11, 2.12].
- <sup>8</sup> До того очки регулярно встречались в мире книжных маргиналий – на носу у комичных и гибридных персонажей, изображавшихся на полях рукописей.
- <sup>9</sup> Одним из самых ярких примеров такого «слияния» техники и метафоры может служить винный пресс, в котором Христос давит виноград или сам превращается в «виноград», из которого выжимают кровь-вино. На этих изображениях, которые известны с XII в., прессы самых разных конструкций олицетворяют крестную муку и напоминают о спасительной силе евхаристии.
- <sup>10</sup> В отличие от средневековых очков, они, насколько можно разглядеть, держатся на носу с помощью мягких дужек.
- <sup>11</sup> Существуют даже не слишком убедительные гипотезы о том, что Брейгель, вслед за загадочным «Поклонением волхвов» Иеронима Босха из «Прадо», отошел от традиционного смысла этого сюжета и чуть ли не превратил Богоявление в некое зловещее действо. Якобы не слишком благообразный облик и детали одежды «королей», а также гротескно-грубые лица выстроившихся вокруг воинов указывают на то, что перед нами олицетворения сил тьмы и ереси, которые угрожают Младенцу [Pinson 1994].
- <sup>12</sup> См. главу «Lots of Looking» в недавней книге Сары Липтон «Темное зеркало. Средневековые истоки антиеврейской иконографии» [Lipton 2014].



### Иллюстрации

1. Апостол в очках. Гонсало Перес. Успение Богоматери (фрагмент алтарного образа из Бурго-де-Осмы), ок. 1410–1430 гг. *Barcelona. Museu Frederic Marès. № MFM 934.*
2. Апостол Иаков в одежде паломника и апостол Петр в очках, которые приходилось придерживать на носу (этот тип конструкции известен как *rivet*). Фридрих Херлин. Апостолы Иаков и Петр (панель алтаря двенадцати апостолов из церкви св. Иакова в Ротенбурге-на-Таубере), 1466 г.
3. Евангелист Марк. Часослов (*The Tilliot Hours*). Тур, ок. 1500 г. *London. British Library. Ms. Yates Thompson 5. Fol. 12.*
4. Пророк Моисей. Библия. Хагенау (Агно), ок. 1441–1449 гг. *Heidelberg. Universitätsbibliothek. Cod. Pal. germ. 19. Fol. 141v.*
5. Петр и еще один апостол, которые отпевают усопшую Деву Марию, вооружены очками для чтения. На других миниатюрах рукописи, где ученики Христа предстают без книг, никаких очков у них нет. Часослов Сфорца. Миниатюра, созданная в 1490–1494 гг. Джованни Пьетро Бираго. *London. British Library. Ms. Add. 34294. Fol. 272.*
6. Очки св. Иеронима. Жауме Феррер. Св. Иероним (панель алтаря свв. Иеронима, Мартина и Себастьяна), ок. 1450 г. *Barcelona. Museu Nacional d'Art de Catalunya. № 114743-000.*
- 7, 8. Ян ван Эйк. Мадонна с Младенцем и каноником ван дер Пале, 1434–1436 гг. *Brugge. Groeninge Museum. № 0.161.1.*
9. Йос ван Клеве. Святое семейство, ок. 1512–1513 гг. *New York. The Metropolitan Museum of Art. № 32.100.57.*
10. Мастер алтаря Тухеров. Обрезание Господне, ок. 1440–1450 гг. *Aachen. Suermondt-Ludwig-Museum.*
11. Обрезание Господне. Фридрих Херлин. Фрагмент Алтаря двенадцати апостолов из церкви св. Иакова в Ротенбурге-на-Таубере, 1466 г.
12. Роскошный часослов Жана Беррийского. Париж, ок. 1380 г. *Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. NAL 3093. Fol. 62.*
13. Иуда и первосвященники. Фреска в церкви Нотр-Дам-де-Фонтен под Ла-Бригом (Франция), 1492 г.
14. Симон Бенинг. Молитвенник Альбрехта Бранденбургского. Брюгге, ок. 1525–1530 гг. *Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. Ludwig IX 19. Fol. 93v.*

15. Синагога держит в руках скрижали с псевдо-еврейским текстом и сломанное древко, на котором закреплен флаг с так называемой «еврейской шапкой» (*judenhut*), а поверх ее закрытых глаз повязана полупрозрачная вуаль. Конрад Виц. Синагога, 1435 г. *Basel. Kunstmuseum*.
16. Церковь и Синагога со скрижалями. Вокруг ее головы обвивается дракон – дьявол. Петр Коместор. Схоластическая история. Лондон (?), ок. 1283–1300 гг. *London. British Library. Ms. Royal 3 D VI. Fol. 93*.
17. Матфре Эрмингау. Бревиарий любви. Южная Франция, XIV в. *Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. 857. Fol. 98v*.
18. Холкхэмская Библия. Англия, ок. 1327–1335 гг. *London. British Library. Ms. Add. 47682. Fol. 27v*.
19. Конрад Вайдер. Се Человек (одна из панелей, добавленных к алтарю, написанному Михаэлем Пахером, для приходской церкви в Грисе, Южный Тироль), ок. 1485–1490 гг.
20. Мученичество Симона Трентского. Северная Италия, вторая половина 1470-х гг. [Zafran 1979: fig. 9a].
21. Лука Синьорелли. Четыре демона рассматривают книгу, ок. 1500–1503 г. *New York. The Morgan Library and Museum. № 1965.15*.
22. В аллегорическом сочинении «Белиал» (1382) неаполитанский священник Якоб де Терамо описал воображаемый суд, на котором дьявол попытался оспорить у Бога власть над миром. Он отправил туда своего представителя – демона Белиала. На миниатюре тот приносит в адское царство бумагу из трибунала, и один из демонов, который ее рассматривает, носит очки. *Якоб де Терамо. Белиал, 1461 г. München. Bayerische Staatsbibliothek. Ms. Cgm 48. Fol. 132*.
23. Обличение алчности. Представители всех сословий: клирики (от монахов до папы) и миряне (от королей до простолюдинов) – палат из различных орудий по дьяволу, воплощающему грех стяжания. В его руках несколько тяжелых кошель, тело покрыто монетами, а на нос водружены очки (как на сатирических изображениях алчных менял и ростовщиков?). Гравюра «Все сословия стреляют в денежного дьявола», вторая половина XVI в. *Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-1950-412*.
24. В прозрачной яйцеподобной структуре сидит седобородый дьявол, повелевающий своими подручными-демонами. Один из них приносит ему игральные карты и кости – символ суетных удо-

- вольствий. Очки не только надеты на нос сатаны, но и заменяют ему ступни. Последователь Иеронима Босха. Испытание св. Антония, ок. 1550 г. *Картина продана в 2016 г. на торгах Sotheby's.*
25. Демонический клирик. Иероним Босх. Испытание св. Антония, ок. 1500–1510 гг. *Lisbon. Museu Nacional de Arte Antiga. № 1498.*
26. Еще один клирик (?) в корабле-птице. Иероним Босх. Испытание св. Антония, ок. 1500–1510 гг. *Lisbon. Museu Nacional de Arte Antiga. № 1498.*
27. Иероним Босх. Иоанн Богослов на острове Патмос, ок. 1490–1495 гг. *Berlin. Gemäldegalerie. № 1647A.*
28. Демон в очках. Иероним Босх. Иоанн Богослов на острове Патмос, ок. 1490–1495 гг. *Berlin. Gemäldegalerie. № 1647A.*
29. Круг Дирка Боутса. Иоанн Евангелист на острове Патмос, ок. 1480 г. *Rotterdam. Museum Boijmans Van Beuningen.*
30. Тщеславный собиратель книг, который обложился томами, но ничего в них не понимает и приумножает не знание, а пыль. Шутовской колпак с бубенцами демонстрирует его глупость. Он водрузил на нос очки, но они не прибавят ему мудрости. На других сатирических изображениях того времени в очках за преподавательской кафедрой часто сидит осел – пустобрех, который ничему не может научить. Иллюстрация к первому изданию «Корабля дураков» Себастьяна Бранта (Базель, 1494).
31. Шут в колпаке с ослиными ушами и с жезлом-*маротом* в руке, приклонив руку к щеке, с ухмылкой глядит на зрителя. Этот жест визуализирует фразеологизм «смотреть сквозь пальцы», т. е. равнодушно взирать на зло, происходящее вокруг. Очки в руках шута, видимо, указывают на его нравственную слепоту или равнодушие. Нидерланды, ок. 1500 г. *Stockholm. Nationalmuseum. № NM 6783.*
32. Роскошный шлем, заказанный в 1511 г. императором Максимилианом I в подарок английскому королю Генриху VIII. Закрученные рога, напоминающие бараны, и карикатурно-агрессивная личина сделала этот образ похожим одновременно и на дьявола, и на «позорные маски» (*Schandmaske*), в какихставляли нарушителей общественной нравственности, и на изображения шутов в очках (так, что после смерти короля вскоре стали считать, что шлем принадлежал не ему, а его шуту Уиллу Соммерсу). Очки, возможно, были добавлены к шлему, чтобы усилить пародийное сходство с его хозяином – королем. Генрих, как известно, был

- близорук и владел множеством пар очков [Jäger 2016: 178–187].  
*Leeds. Royal Armouries. № IV.22.*
33. Эберхард Шён. Сова, боящаяся света (*Das Lichtscheue Eule*), ок. 1540 г. *Gotha. Herzogliches Museum (Landmuseum).*
34. Квентин Массейс. Сборщики налогов, конец 1520-х гг. *Vaduz/Vienna. Liechtenstein Collection.*
35. Умеренность. Книга о четырех добродетелях. Франция, ок. 1450 г. *Oxford. Bodleian Library. Ms. Laud Misc. 570. Fol. 16.*
36. Филипп Галле. Умеренность (гравюра по рисунку Питера Брейгеля Старшего), ок. 1559–1560 гг. *New York. The Metropolitan Museum of Art. № 26.72.43.*
37. Питер Брейгель Старший. Поклонение волхвов, 1564 г. *London. The National Gallery. № NG3556.*

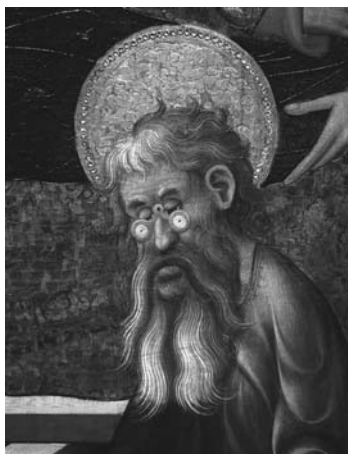
### Литература

- Джеймс, Торп 1997 – Джеймс П., Торп Н. Древние изобретения. Минск, 1997.
- Ювалова 1983 – Ювалова Е.П. Немецкая скульптура 1200–1270. М., 1983.
- Arasse 2013 – Arasse D. Take a Closer Look. Oxford; Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Areford 2010 – Areford D.S. The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe. Visual Culture in Early Modernity. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2010.
- Bax 1979 – Bax D. Hieronymus Bosch, His Picture-Writing Deciphered. Rotterdam: A.A. Balkema, 1979.
- Berger 2000 – Berger P. The Roots of Anti-Semitism in Medieval Visual Imagery: An Overview // Religion and the Arts, 2000. Vol. 4. № 1.
- Bowd 2015 – Bowd S. Tales from Trent: The Construction of ‘Saint’ Simon in Manuscript and Print, 1475–1511 // Frazier A.K. The Saint Between Manuscript and Print: Italy 1400–1600. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2015.
- Bulard 1935 – Bulard M. Le Scorpion symbole du peuple juif dans l’art religieux des XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> siècles. Paris: E. de Boccard, 1935.
- Camille 1989 – Camille M. The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.

- Capriotti 2014 – *Capriotti G.* Lo Scorpione sul petto. Iconografia antiebraica tra XV e XVI secolo alla periferia dello Stato Pontificio. Roma: Gangemi Editore, 2014.
- Carrier 1987 – *Carrier D.* Naturalism and Allegory in Flemish Painting // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1987. Vol. 45. № 3.
- Daxecker 1997 – *Daxecker F.* Representations of Eyeglasses on Gothic Winged Altars in Austria // Documenta Ophthalmologica. 1997. Vol. 93.
- Frugoni 2011 – *Frugoni Ch.* Le Moyen Âge sur le bout du nez. Lunettes, boutons et autres inventions médiévales. Paris: Les Belles Lettres, 2011.
- Haag 2018 – *Haag S.* (ed.). Bruegel: The Hand of the Master. Exhibition, Vienna, Kunsthistorisches Museum, October 2, 2018 to January 13, 2019. Vienna: KHM-Museumsverband, 2018.
- Hanley 2009 – *Hanley S.* Optical Symbolism as Optical Description: A Case Study of Canon Van der Paele // Journal of Historians of Netherlandish Art. 2009. Vol. 1. № 1.
- Harbison 1984 – *Harbison C.* Realism and Symbolism in Early Flemish Painting // The Art Bulletin. 1984. Vol. 66. № 4.
- Harbison 1985 – *Harbison C.* Visions and Meditations in Early Flemish Painting // Semiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art. 1985. Vol. 15.
- Harran 2013 – *Harran D.* The Jewish Nose in Early Modern Art and Music // Renaissance Studies. 2013. Vol. 28. № 1.
- Hirsch 2010 – *Hirsch B.D.* From Jew to Puritan: the Emblematic Owl in Early English Culture // Hirsch B., Wortham C. (eds.). “This Earthly Stage”. World and Stage in Late Medieval and Early Modern England. Turnhout: Brepols, 2010.
- Ilardi 2007 – *Ilardi V.* Renaissance Vision from Spectacles to Telescopes. Philadelphia: American Philosophical Society, 2007.
- Ilsink 2016 – *Ilsink M. et al.* Hieronymus Bosch. Painter and Draughtsman. Catalogue raisonné. T. 1–2. New Haven: Yale University Press, 2016.
- Jäger 2016 – *Jäger F.* Sovereign Infamy: Grotesque Helmets, Masks of Shame and the Prehistory of Caricature // Behrmann C. (ed.). Images of Shame: Infamy, Defamation and the Ethics of “Oeconomia”. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.
- Kaenel 2002 – *Kaenel Ph.* L'apprentissage de la déformation: les procédés de la caricature à la Renaissance // Sociétés & Représentations. 2000. Vol. 10. № 2.

- Katz 2003 – *Katz D.E.* The Contours of Tolerance: Jews and the Corpus Domini Altarpiece in Urbino // *The Art Bulletin*. 2003. Vol. 85. № 4.
- Lipton 2014 – *Lipton S.* Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography. New York: Metropolitan Books, 2014.
- Mann 1992 – *Mann H.H.* Augenglas und Perspektiv. Studien zur Ikonographie zweier Bildmotive (Studien zur profanen Ikonographie 1). Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1992.
- Marías 2017 – *Marías F.* Censuring Public Images: A Woodcut in the Inquisition Trial of Esteban Jamete // Lynn K., Rowe E. (eds.). *The Early Modern Hispanic World: Transnational and Interdisciplinary Approaches*. New York: Cambridge University Press, 2017.
- Moxey 1982 – *Moxey P.F.* Pieter Bruegel and The Feast of Fools // *The Art Bulletin*. 1982. Vol. 64. № 4.
- Nagel, Wood 2010 – *Nagel A., Wood Chr. S.* Anachronic Renaissance. New York: Zone Books, 2010.
- Neaman 1993 – *Neaman J.S.* The Mystery of the Ghent Bird and the Invention of Spectacles // *Viator*. 1993. Vol. 24.
- Nirenberg 2015 – *Nirenberg D.* Aesthetic Theology and Its Enemies Judaism in Christian Painting, Poetry, and Politics. Waltham: Brandeis University Press, 2015.
- Pereda 2013 – *Pereda F.* “Eyes That They Should Not See, and Ears That They Should Not Hear”: Literal Sense and Spiritual Vision in the Fountain of Life // Dekoninck R., Guiderdoni A., Granjon E. (éds.). *Fiction sacrée. Spiritualité et esthétique durant le premier âge moderne*. Leuven; Walpole: Peeters, 2013.
- Pinson 1994 – *Pinson Y.* Bruegel's 1564 Adoration: Hidden Meanings of Evil in the figure of the Old King // *Artibus et Historiae*. 1994. Vol. 15. № 30.
- Po-chia Hsia 1992 – *Po-chia Hsia R.* Trent 1475: Stories of a Ritual Murder Trial. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Rosen 1953 – *Rosen E.* Carlo Dati on the Invention of Eyeglasses // *Isis*. 1953. Vol. 44. № 1/2.
- Rosen 1956 – *Rosen E.* The Invention of Eyeglasses // *Journal of the History of Medicine and Allied Science*. 1956. Vol. 11.
- Rothstein 2005 – *Rothstein B.L.* Sight and Spirituality in Early Netherlandish Painting. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Sansy 2001 – *Sansy D.* Marquer la différence: l'imposition de la rouelle aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles // *Médiévales*. 2001. № 41.

- Silver 1977 – *Silver L.* Power and Pelf: A New-Found “Old Man” by Massys // *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*. 1977. Vol. 9. № 2.
- Silver 2015 – *Silver L.* Massys and Money: The Tax Collectors Rediscovered // *Journal of Historians of Netherlandish Art*. 2015. Vol. 7. № 2.
- Silverman 2013 – *Silverman E.* A Cultural History of Jewish Dress. London; New York: Bloomsbury, 2013.
- Smith 2014 – *Smith J.L.* Jan van Eyck’s Typology of Spiritual Knighthood in the Van der Paele Madonna // *Melion W., Clifton J., Weemans M.* *Imago Exegetica. Visual Images as Exegetical Instruments, 1400–1700*. Leiden; Boston: Brill, 2014.
- Steinberg 1983 – *Steinberg L.* The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion. New York: Pantheon, 1983.
- Strickland 2007 – *Strickland D.H.* The Jews, Leviticus, and the Unclean in Medieval English Bestiaries // *Merback M.* (ed.). *Beyond the Yellow Badge. Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*. Leiden: Brill, 2007.
- Strickland 2019 – *Strickland D.H.* Monsters, Demons, and Jews in the Painting of Hieronymus Bosch // *Idelson-Shein I., Wiese Chr.* (eds.). *Monsters and Monstrosity in Jewish History: From the Middle Ages to Modernity*. London: Bloomsbury Press, 2019.
- Tolan 2016 – *Tolan J.* The First Imposition of a Badge on European Jews: Henry III of England’s 1218 Mandate // *Pratt D. et al.* (eds.). *The Character of Christian-Muslim Encounter. Essays in Honour of David Thomas*. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- Williamson 2013 – *Williamson B.* Sensory Experience in Medieval Devotion: Sound and Vision, Invisibility and Silence // *Speculum*. 2013. Vol. 88. № 1.
- Zafran 1979 – *Zafran E.* Saturn and the Jews // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1979. Vol. 42.
- Zonno 2014 – *Zonno S.* Illuminated Darkness: the Image of the Blind or Blindfold Man in Some Thirteenth- and Fourteenth-Century European Manuscripts // *Clarke K.P., Baccianti S.* (eds.). *On Light*. Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2014.



*Ил. 1*



*Ил. 2*



*Ил. 3*



*Ил. 4*





Ил. 5



Ил. 6



Ил. 7



*Ил. 8*



*Ил. 9*



*Ил. 10*



Ил. 11



Ил. 12



*Ил. 13*



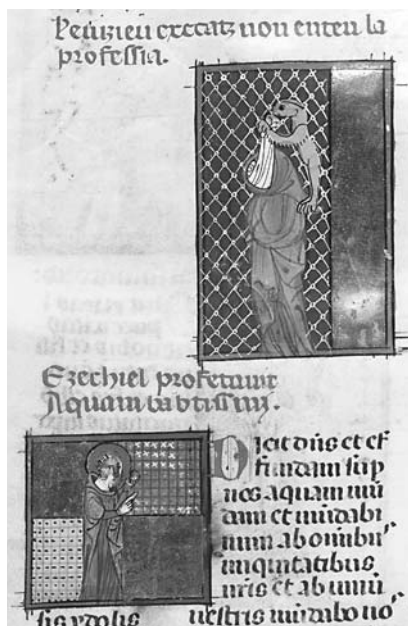
*Ил. 14*



Ил. 15



Ил. 16



Ил. 17



*Ил. 18*



*Ил. 19*



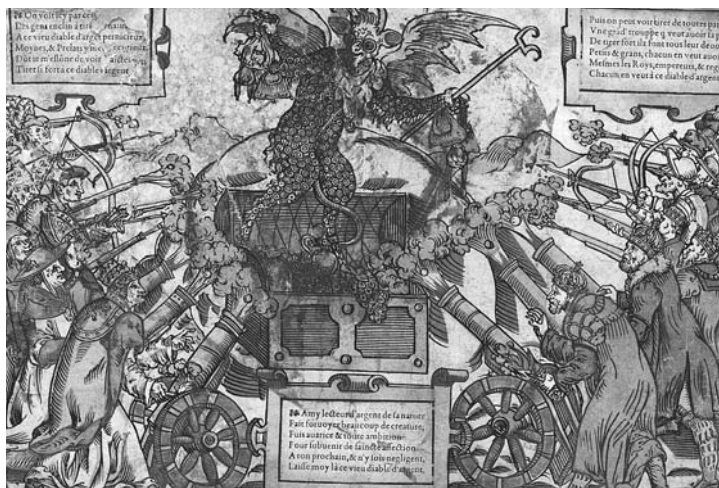
Ил. 20



Ил. 21

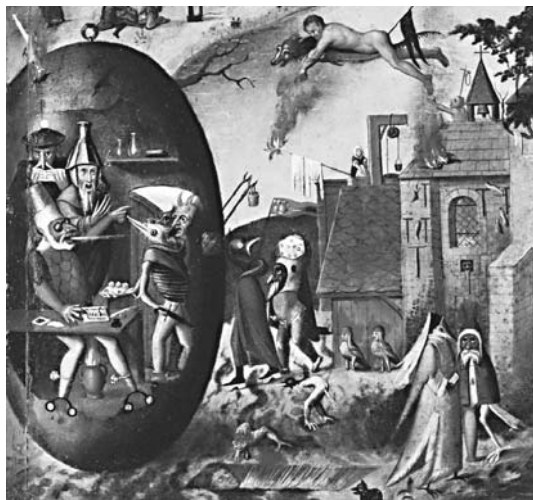


Ил. 22



Ил. 23

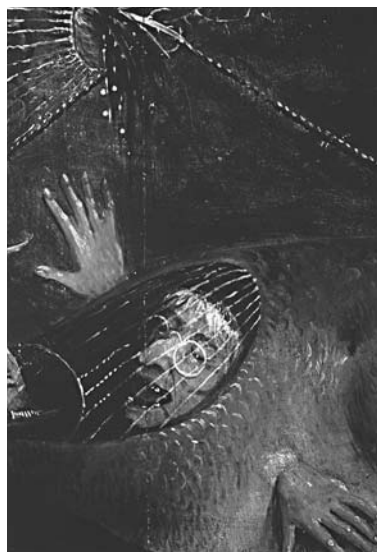




Ил. 24



Ил. 25



Ил. 26



*Ил. 27*



*Ил. 28*



*Ил. 29*



Ил. 30



Ил. 31



Ил. 32

Wer arges thut/basset das licht/vnd kumpt nit an das  
licht/auff das feyne werck nicht gelafft werden/Joannis.ij.c.



Ил. 33



Ил. 34



Ил. 35



Ил. 36



Ил. 37

*Д.И. Антонов*

## Жесты демонов в русской иконографии

Жесты в иконографии – это знаковый язык, который позволяет отобразить множество идей и сюжетных нюансов (см. известную работу Ф. Гарнье о жестах в средневековом европейском искусстве [Garnier 2003]). С помощью различных поз и жестовых комбинаций на изображении передаются коммуникативные и иерархические отношения между персонажами, суть их диалога, совершаемые ими действия, а иногда и довольно сложные сюжетные построения. Неудивительно, что жестикуляция демонов оказывается важным компонентом визуальной демонологии. В нем ярче всего отражаются основные роли, которые играют падшие ангелы в иконографии.

Некоторые жесты демонов на русском материале рассмотрел М.Р. Майзульс [Майзульс 2013], сфокусировавшись на двух базовых группах, в которых позы бесов а) визуализируют речь и б) перекодируют рассказ о нефизическом воздействии на человека в образы физического контакта. Это группы и с к у ш е н и я / п о д с т р е к а т е л ь с т в а (предлагает нечто; науськивает, нашептывает, подталкивает к чему-то) и п о р а ж е н и я / и з г н а н и я (поза бегства: руки вытянуты вперед, в направлении движения, голова обращена назад, указывая на агрессора / гонителя, а также поза скорби – воздетые вверх или разведенные стороны руки). В этой статье я хотел бы дополнить число этих действий и расширить список самих групп, чтобы типологизировать все основные позы, которые использовались при изображении демонов в русской иконографии.

Для начала рассмотрим жесты, описанные в работе М.Р. Майзульса. Позы наущения / подстрекательства визуализируют разные типы текстов – от развернутых историй о том, как демон прельстил / пытался прельстить человека, до кратких комментариев о том, что некая мысль пришла человеку «бесовским наущением», «дьяволовым действием» и т. п. Незримое влияние сатаны отображалось несколькими способами. Прежде всего, это жест нашептывания. Бес стоит за спиной человека, так, что его голова оказывается почти вплотную к голове искушаемого – положение сзади делает его невидимым для героя (чаще, учитывая контекст, – антигероя) рассказа, что отражает базовую идею о ментальном влиянии демона – он агент искушения, вселяющий греховные мысли, которые наталкивают его жертву на кражу, убийство и другие злодеяния. При этом рука дьявола может лежать на плечах персонажа, охватывать его или прикасаться к нему: физический контакт – метафора психического воздействия (з а х в а т и л, у в л е к, у д е р ж а л...).

Очень часто эта поза объединялась с жестом указания: расположившись за плечами своей жертвы, демон одновременно нашептывает и указывает на что-то рукой, призывая действовать. Реже жест указания не связан с положением сзади: бес показывает на что-то, взяв человека за руку, прикоснувшись к нему и т. п. И жест нашептывания, и жест указания, и их сочетание использовались в византийском и широко распространились в европейском искусстве (см. подробнее [Майзульс 2013: 113–118]).

Что касается русской иконографии, по этой модели изображалась, как правило, сцена убийства Авеля – причем фигура беса, который шепчет в ухо в Каину, указывая на брата, могла возникать здесь как сверхтекстовый элемент-комментарий: в Библии ничего не сказано о «наущении дьявола» (Быт. 4:1–16); см. изображения Каина с бесом в [ЛЛС 1а: 21; Житие Нифонта 2: 118; БАН. Арханг. Д. 399: 5; БАН. Лукьян. № 72: 18]. Впрочем, аналогичная логика действовала и в средневековых текстах, которые комментировали библейскую историю – М.Р. Майзульс приводит пример из «Повести временных лет», где об этом сказано буквально и ярко: «Сотона же влезе в Каина и пострекаше Каина убити Авеля» [ПСРЛ 1: 89] и из ряда переводных текстов («Вопросы и ответы Афанасия Александрийского князю Антиоху»,

«Беседа трех святителей», см. [Майзульс 2013: 119]). Иконописцы и иллюминаторы могли либо отталкиваться от таких сочинений либо самостоятельно вводить в визуальный рассказ аналогичный комментарий в виде фигуры беса-искусителя.

Отмечу, что к этой же группе искушения относится жест вручения чего-либо: демон вкладывает камень или ослиную челюсть в руку Каина<sup>1</sup>, бес за столом поднимает бокал, участвуя в трапезе нечестивых и / или символически предлагая его пирующим<sup>2</sup>. В Эдеме антропоморфный змей-искуситель срывает с ветки яблоко и передает Еве, начиная «эстафету грехопадения», которую продолжит сама Ева, передав то же яблоко Адаму (подробнее об этом см. [Антонов 2016]).

Вторая группа жестов – изгнание и бегство. Во множестве сюжетов, где бесы оказываются не агентами искушения, а субъектами воздействия – их низвергают с небес, изгоняют из человека, из какого-то объекта или пространства – демоны замирают в позах бегущего или, редко, вызывающего / умоляющего персонажа.

Жест с протянутыми вперед руками и вывернутой назад головой, которая указывает на гонителя / преследующего – классическая поза бегства, адаптированная на Руси из арсенала византийской иконографии, и перешедшая туда, в свою очередь, из греко-римского искусства. В этой позе на иконах и миниатюрах застывают самые разные гонимые, преследуемые или жертвы физической агрессии – от Авеля в сцене первого убийства до ангела, уносящего душу от мытарственных бесов. Вполне логично, что этот жест демонстрировал победу над дьяволом – изгнание сатаны визуализировали как его бегство. На бесчисленных сценах экзорцизма маленький черный бес-эйдолон в такой позе вылетает изо рта или просто удаляется от тела одержимого; отлетает, оглядываясь, от дерева, колодца или корабля на клеймах житийных иконы Николая Мирликийского; пытается убежать от избивающего его Никиты<sup>3</sup>; крупные демоны отходят, протягивая вперед руки, от святого в житийных сценах победы над бесовскими искушениями или «привидениями». В более редкой вариации голова схваченного демона повернута вперед – он пытается сбежать, не оглядываясь<sup>4</sup>.

Заметим, что на других иконах фигура беса, наоборот, развернута к святому: бес направляет раскрытые ладони



к схватившему его демоноборцу и глядит на него. Вытянутые вперед руки – поза адресации, обращения, активной апелляции (от просительной молитвы до любой мольбы). На иконах, где бес в такой позе смотрит на демоноборца, это может значить, с одной стороны, попытку обмануть мученика, явившись ему в образе ангела (до разоблачения и избияния демон убеждал святого поклониться языческим богам), с другой стороны – мольбу о пощаде (которую иногда вкладывали в уста беса авторы маририев святых-демоноборцев: Марины / Маргариты Антиохийской, Иулиании Генгрской и др.)<sup>5</sup>.

Ряд жестов, которые были перечислены, но не проанализированы в статье М.Р. Майзульса – демон оседлал грешника и едет на его плечах<sup>6</sup>, бес ведет человека на поводке или погоняет плетью<sup>7</sup> – относятся к третьей базовой группе – о б л а д а н и я , к о н т р о л я , часто настолько же метафорического, как и идея подстрекательства. Иконография вторит здесь видениям (хотя, естественно, дело не во вторичности, а в функционировании однотипных наглядных образов в визуальном и письменном тексте). К примеру, в Житии Андрея Юродивого рассказано о том, как святой увидел змею, обвившую плечи монаха – она символизировала грех сребролюбия, которому тот незаметно поддался [Молдован 2000: 290–291]. Поза «на плечах» означает властвование, господство (бес как наездник), точно так же как поза «вести на веревке» и «погонять». Все эти визуальные аллюзии на ездовое животное ставят грешника на место управляемого и безвольного коня, запряженного, оседланного или увлекаемого под уздцы.

А.Е. Махов типологизировал жесты дьявола на европейском материале, разделив их на четыре базовые категории: дьявол и с к у ш а е т (предлагает / подносит, подстрекает, отвлекает или препятствует), о б л а д а е т и д о м и н и р у е т (тащит, ведет, попирает, оседлывает / давит, несет, оковывает / связывает, жмет руку, обнимает / хватает / касается, лижет, испражняется / блюет, предъявляет документ), совершает «д е с т р у к т и в н ы е д е й с т в и я » (пожирает, бьет, удушает, демонстрирует оружие, создает помехи) и выступает как побежденный (пронзен, попран, оседлан, избит, обожжен, скован) [Махов 2011: 133–187]. Эта система отражает основные роли демонов в христианской культуре, и поэтому работает на русском мате-

риале. Аналоги европейским жестам найти тем легче, чем выше мы будем подниматься по хронологической шкале, приближаясь ко второй половине XVII в., когда в русскую иконографию начали максимально активно проникать европейские визуальные мотивы и сюжеты. Тем не менее, есть и отличия – мы найдем здесь не все перечисленные жесты, но можем обнаружить некоторые другие. Кроме того, нам нужно выделить и пятую группу жестов – в л а с т н у ю , не связанную с грешниками.

В группе и с к у ш е н и я , как было видно, активно действовали жесты «предлагает / подносит» и «подстрекает / науськивает». Поза «отвлекает / препятствует» относительно редкая. К ней можно отнести, к примеру, фигуру красного демона, подпирающего врата преисподней на иконах Сошествия во ад<sup>8</sup>. На миниатюрах демон иногда кладет свою ладонь (удерживая) на руку отходящего человека, который хочет уйти от «сластей» мира, либо пытается хитростью увести из храма, стоя в классической позе за спиной [Антонов, Майзульс 2018: 56].

Здесь же надо упомянуть широкий круг сюжетов в которых демон искушает праведника, приняв иллюзорный облик человека, ангела или святого. В таких ситуациях бесы показаны либо в позе адресации – вытянув вперед обе руки, обращается к святому; либо в позе указания / обличения – протянув вперед одну руку, иногда с вытянутым пальцем, указывает на человека, обвиняя его или требуя чего-то; либо в позе предстояния – застыв перед героем визуального рассказа, демонстрирует свою личину (см. примеры в [Антонов, Майзульс 2018: 62, 64, 65, 67]). Иногда жесты ситуативны – к примеру, демон уводит за собой женщину, прикинувшись ее мужем, скорбит, приложив руку к щеке, играет на музыкальных инструментах и т. п. [Антонов, Майзульс 2018: 65–66]

В группе о б л а д а н и е / д о м и н и р о в а н и е работали упомянутые жесты «тащит на веревке / цепи», «ведет, увлекает», «оседлывает» и «обнимает / охватывает». Самые ранние примеры мы найдем в иконографии Страшного суда XVI в., где бесы погоняют грешников палками, подталкивают их, влекут крюками в огонь преисподней (на русских иконах XV в. грешников гонят копьями или трезубцами ангелы). Позже, в конце XVII–XVIII вв. здесь появляются и жесты «несет» и «оковывает»: демоны тащат грешников в преисподнюю на спинах и

влекут цепями, которые охватывают целые ряды людей, шествующих в геенну. Те же модели распространяются на страницах лицевых рукописей с XVII в. – бесы везут в повозках, погоняют кнутах, тащат веревками, крюками или цепями грешников, замахиваются на них оружием. Иногда герои таких сцен демонстрируют атрибуты греха, из-за которого человек оказался в их власти – поднимают бутылки, кошельки и т. п. (см. различные примеры в [Антонов, Майзульс 2018: 57–59, 88, 224]). Жест «предъявляет документ» тоже активно использовался – в мотиве прения ангела и беса у одра умирающего: демон предъявляет хартию прижизненных грехов, указывает на нее пальцем, в попытке обосновать власть над душой [Антонов, Майзульс 2018: 81, 82, 87]. Те же свитки бесы показывают, несут и подкладывают на чашу весов в композициях Страшного суда. Что касается жестов «жмет руку» и «лижет» – они не стали повторяющимися мотивами и практически не встречаются. Жест «испражняется / блюет» придется разделить – изрыгание чего-то редкий мотив<sup>9</sup>, а испражняющиеся бесы относительно часто встречаются в миниатюре XVII–XVIII вв.<sup>10</sup>

К этой же группе относятся позы «демон везет грешника на колеснице» и «ловит в мешок» (см. примеры в [Антонов, Майзульс 2018: 59, 84, 87, 224]). Еще одна фигура власти и контроля – «охватывает хвостом» – это относится к змеемorfным фигурам – дракон, который захватывает хвостом коня змееборца<sup>11</sup>, и змей-искуситель с женским торсом в Эдеме, схвативший Еву (подробно об этом мотиве см [Антонов 2017: 24–246]).

Частый жест, связанный с попыткой обладания, – преследование: бес гонится за человеком (душой). Этот мотив изображался в иконографии Страшного суда, в сегменте посмертных мытарств, выстроенных на извивающемся теле змея, и в миниатюрных циклах мытарственных испытаний: демон, вытянув руки вперед, пытается догнать ангела, который уносит от него душу / души праведных.

Наконец, в радикальной позиции к этой же группе относится жест «убивает / душит» – изредка редкие сцены могли иллюстрировать кончину грешников, отданных во власть сатане, что подчеркивало идею властвования [Бусева-Давыдова 2008: Табл.]. Этот жест балансирует между группами обладания и вредоносных действий.

Что касается причинения ущерба («деструктивных действий» бесов) – в целом они те же, что в европейском искусстве. Демонические монстры (зооморфные персонификации ада) в иконографии XVII в. пожирают грешников, демоны бьют их или грозят им оружием. Но ситуация, когда бес «создает помехи», мешают людям (в молитве, работе и т. п.) крайне редкая – она может эпизодически возникать только при иллюстрации отдельных сюжетов в миниатюре XVII–XVIII вв. (как в случае с упомянутым выше примером из Жития Андрея Юродивого, где бес отвлекает святого от молитвы).

Очень распространенная в русской иконографии модель – демоны выются вокруг пещер, кругов или клейм ада, цепляя длинными крюками фигуры или головы грешников. Это типичный образ адских мук в иконографии Страшного суда и различных изображениях преисподней XVII–XVIII вв. Бесы выступают здесь в роли карающих агентов, они рассеяны между разными видами казней (кипящая смола, скрежет зубовой, тьма кромешная...) и дополнительно мучают узников ада.

Наконец, группа жестов, которые демонстрирует по б е ж - д е н н ы й демон в основном сводится к позам «пронзен» (ангелы бьют демонов копьями в иконографии Состешствия во ад или Страшного суда), «попран» (архангел Михаил попирает сатану), «избит» (святые и ангелы хватают за волосы и бьют демонов) и «скован» (апокалиптическая сцена скованного на 1000 лет сатаны или дьявол в оковах в иконографии Страшного суда). Кроме этого, в сценах падения с небес демоны предстают падающими, кувыркающимися в воздухе, распластанными и воткнутыми в землю, что демонстрирует их поражение [Антонов, Майзульс 2018: 240–243]. Фигуры «обожженного» и «оседланного» беса мне не встречались (хотя мотив путешествия на б е с е был хорошо известен благодаря чуду Иоанна Новгородского). В миниатюре можно встретить редкие сцены, на которых бес вынужден служить праведнику и выполнять какую-то работу, однако здесь нет устойчивых, воспроизводимых в разном контексте жестов.

Еще одна группа изобразительных моделей, которую нужно выделить – *властные* позы демонов. Сатана восседает, подняв руку, на двуглавом Аде-престоле, глядя на зрителя, Антихрист сидит на троне, мытарственный бес или демон-«отец греха» в старообрядческой миниатюре расположился на

собственном троне / возвышении. Такая фигура, как правило, окружена выстроившимися рядом демонами-слугами. В книжной миниатюре конца XVII и XVIII вв. такие, по сути иеротические, позы принимает и дьявол, и Иуда, изображенные анфас на отдельном листе и предстоящие зрителю [Антонов, Майзульс 2018: 218] (как веками раньше дьявол, торжественно занявший полный книжный лист самой большой средневековой рукописи Codex Gigas, созданной в чешском бенедиктинском монастыре в начале XIII в. [Stockholm. KB. Ms. A 148: 290; опубл.: Махов 2011: 192]). Более редкий вариант властной позы – бесовский князь, возглавляющий свое войско. Он смотрит на демонов, подняв руку, либо ведет за собой, выступая и возвышаясь над ними впереди [Антонов, Майзульс 2018: 44, 46].

Жесты бесов логично отражают их основные роли в текстах и в пространстве иконографии. Два вектора, по которым распределены самые типичные изобразительные модели, это искушение – преследование – овладение (в том числе убийство) и мучение грешников в аду, либо поражение – бегство – падение и пленение. Эти векторы по касательной совпадают с идеями, которые сосуществовали в христианской литературе – о могуществе и монструозности дьявола, и одновременно о его бессилии и немощи. В них нет противоречия. По сути, это единый текст о падших ангелах, которые стремятся к контролю над миром и завладению душами, но обречены на геенну и вынуждены подчиняться святым. Царственные позы стоят здесь особняком и демонстрируют бесовскую иерархию. Кроме того, у них есть морфологическая функция – они помогают структурировать пространство ада или мытарственных станций, а в более абстрактных композициях визуализируют грехи как упорядоченное множество демонических сил.

Конечно, весь репертуар бесовских жестов не исчерпывается этим набором. В иконографии можно найти немало ситуативных поз, которые базово относятся к той или иной группе, но параллельно отражают различные нюансы визуального сюжета. Однако какими бы ни были эти нюансы, основные роли демонов не менялись. Их спектр – борьба за души, поражение от ангелов / святых и репрезентация inferнального мира с его хаотически-упорядоченной структурой.

*Примечания*

- <sup>1</sup> Как в Синодике XVIII в. [БАН. Арханг. Д 399: 5; опубл.: Антонов, Майзульс 2018: 55].
- <sup>2</sup> Ср. в старообрядческом сборнике XIX в., где бесы стоят за спиной у пирующих и играющих на музыкальном инструменте людей. Один из бесов указывает пальцем на другого [БАН. 25.2.2: 116об.; опубл.: Антонов, Майзульс 2018: 58].
- <sup>3</sup> В другой вариации избиваемый дух не бежит – все его тело повернуто к демоноборцу, а руки сведены за спину – поза связанного пленника, характерная для грешников в преисподней и редкая для падших ангелов, как на иконе XVI в. [ГРМ. Инв. № 2125; опубл.: Лаурина, Пушкарев 1983: 333].
- <sup>4</sup> Как на иконе 1669 г. [МИХМ. Инв. № М-6668; опубл.: Иконы Мурома 2002: 234–239, №41].
- <sup>5</sup> На десятом клейме иконы «Ипатий Гангрский с житием» XV в. – демон изображен в виде ангела, но с бесовским хохлом, за который его и держит святой Ипатий. Поза адресации – вытянутые вперед руки – напоминает о речи, с которой бес обращался к Ипатию (ГТГ. Инв. №. 6135; опис.: Антонова, Мнева 1. № 204; опубл.: Попов, Рындина 1979: 447, 449; Лазарев 1983: илл. 143).
- <sup>6</sup> См. в старообрядческом сборнике XIX в. [РНБ. Тихан. 338: 73; опубл.: Антонов, Майзульс 2018: 59, ил. 15].
- <sup>7</sup> Как в сцене, иллюстрирующей фрагмент из Слова Палладия Мниха о том, что грешный ходит на поводу у дьявола как конь на узде [ГИМ. Муз. № 4173: 2 об.; ГИМ. Муз. № 2652: 174]; см. примеры в [Антонов, Майзульс 2018: 57].
- <sup>8</sup> См. пример на иконе 1650 г. [Музей русской иконы (Клинтон, США). Инв. № 2011.90]; здесь же бес, склонившийся над гуслиями царя Давида – возможно, пытается помешать уйти из ада, хотя поза не акцентирована [Антонов, Майзульс 2018: 164, ил. 3]).
- <sup>9</sup> В «Григориевом видении» из Жития Василия Нового дьявол, свергнутый ангелом с престола, «отрыгнул» свою злобу и ярость. См. эту сцену в сборнике XVIII в. – здесь дьявол заменен на Антихриста: император в разноцветной короне склонился и изрыгает изо рта нечто, похожее на камни, на стоящих внизу бесов [ГИМ. Муз. № 322: 391об.; опубл.: Антонов, Майзульс 2011: 186].

- <sup>10</sup> См., к примеру [РГБ. Ф. 344. № 181; 155; РГБ. Ф. 299. № 460: 117об.; БАН. Калик. № 187: 117; БАН. Плюшк. № 91: 150б.]. На миниатюре XVII в. – испражняется глава мытарственных бесов, сидящий на престоле, анфас к зрителям; кто-то из читателей затер его промежность [РНБ. Ф. I. 725: 44; опубл.: Антонов, Майзульс 2018: 91].
- <sup>11</sup> Как на иконе «Чудо Георгия о змие, с житием» конца XVI – начала XVII в. из ц. Успения с. Саблё Батецкого района из собрания НГОМЗ.

### *Сокращения*

БАН – Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург)  
ГРМ – Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)  
ГТГ – Государственная Третьяковская галерея (Москва)  
МИХМ – Муромский историко-художественный музей  
РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)  
РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)

### *Литература*

- Антонов 2016 – *Антонов Д.И.* Змей-искуситель с женским лицом: генезис и вариации образа в русской иконографии // Славянский альманах. Вып. 1–2. М., 2016.
- Антонов 2017 – *Антонов Д.И.* Иконописец и зритель: храмовая икона как текст и образ-объект // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории – 2017. Вып. 12 / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М.: Индрик, 2017.
- Антонов, Майзульс 2018 – *Антонов Д.И.* Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. 3-е изд., испр. и доп. М., 2018.
- Антонова, Мневa 1, 2 – *Антонова В.И., Мневa Н.Е.* Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII вв. [в Государственной Третьяковской галерее]. Опыт историко-художественной классификации: В 2 т. М., 1963.
- Бусева-Давыдова 2008 – *Бусева-Давыдова И.Л.* Культура и искусство в эпоху перемен. Россия семнадцатого столетия. М., 2008.
- Житие Нифонта 2 – Житие Нифонта с лицевыми изображениями. Вып. 2. СПб., 1880 (ОЛДП. Т. 62).

- Иконы Мурома 2004 – Иконы Мурома (Древнерусская живопись в музеях России. Муромский историко-художественный музей). М., 2004.
- ЛЛС 1а – Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI в. в 10 кн. Кн. 1. Музейный сборник (В 2 ч.). Ч. 1. М., 2006.
- Лазарев, 1983 – *Лазарев В.Н.* Русская иконопись от истоков до начала XVI в. Московская школа. М., 1983.
- Лаурина, Пушкарев 1983 – *Лаурина В.К., Пушкарев В.А.* Новгородская икона XII–XVII вв. Л., 1983.
- Майзульс 2013 – *Майзульс М.Р.* Бес за спиной: жесты дьявола в древнерусской иконографии // In Umbra : Демонология как семиотическая система: альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М., 2013.
- Махов 2011 – *Махов А.Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.
- Молдован 2000 – *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- Попов, Рындина 1979 – *Попов Г.В., Рындина А.В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI вв. М., 1979.
- ПСРЛ 1 – Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Л., 1926.
- Garnier 2003 – *Garnier, F.* Le langage de l'image au Moyen Âge. II: Grammaire des gestes. Paris: Le Léopard d'Or, 2003.





Описывая демонов:  
книжные и фольклорные традиции

*Д.И. Антонов*

Мотивы и функции:  
древнерусская книжная демонология  
(к постановке проблемы)

В пространстве средневековой культуры демонология веками играла роль «открытого текста» – пространства свободы книжника или создателя визуальных композиций. В иконографии образы inferнальных монстров давали возможность отрабатывать приемы гибридизации, инверсии, насыщенного знакового маркирования, невозможные или крайне редкие при изображении других персонажей. В книжности демонология служила важнейшим ключом для перекодировки не христианских мотивов в христианский понятийный ряд: «чужие» боги, мифологические персонажи различных устных и книжных историй, акторы магических текстов и практик отождествлялись с демонами, и это «узнавание» вписывало их в христианский культурный горизонт. В зрелое Средневековье и раннее Новое время количество демонологических сюжетов стремительно росло. Оставляя в стороне ранние визионерские апокрифы с различными описаниями преисподней (как «Видение Исайи», «Откровение Варуха» или «Евангелие Варфоломея»), мы обнаружим в средневековых текстах, от агиографии или сборников проповедей до летописей или исповедных вопросников, множество альтернативных версий, связанных с падшими духами (см., к примеру, версии о происхождении демонов в [Антонов 2015]). Однако если в европейской традиции теологическая рефлексия на тему демонологии и полемика вокруг конкретных мотивов, текстов

и теоретических аспектов, связанных с ангелами, в т.ч. падшими, развивалась веками, на Руси мы встречаем принципиально другую ситуацию. Демонология не получала богословской разработки, не оказывалась в центре полемики; отдельные сочинения не объединяли в комментируемые сборники. Фактически, демонологии здесь не существовало – ни как разработанной системы знаний, ни как унифицированного корпуса мотивов и представлений. Визионерские тексты не провоцировали споры о реальности и/или символизме образов загробного мира, фигур, проецируемых в духовном (или реальном) зрении человека, перенесенного (сознанием или телом) в пространство инобытия. Частые рассказы о контакте с духами и о демонической агрессии, о явлении бесов в чужих телах (призрачных или материальных) не приводили к серьезным размышлениям о способах проявления дьявола в мире и вещественности его личин. Русская книжная демонология, в сопоставлении с западной традицией, может показаться эклектичным набором кочующих мотивов и отдельных историй, большинство из которых пришли из других областей христианского мира (византийской, европейской литературы), и фактически никогда не объединялись.

Понятно, что эти отличия проявляются лишь в определенном ракурсе, а именно при сопоставлении культур «интеллектуальных элит» – книжников и теологов, культур социально узких, но максимально продуктивных и эффективных в плане общественной трансляции идей и смыслов. На уровне более массовых «потребителей» текстов и в Европе, и в Византии сложно говорить о столь резких отличиях. Даже у читающих людей, имевших доступ к отдельным литературным произведениям, но не к библиотекам, скрипториям и образовательным центрам, не было возможности получить развернутую картину христианской демонологии, основанную на сопоставлении множества различных трактатов. В лучшем случае в их распоряжении оказывались отдельные сборники и теологические сочинения, помогавшие систематизировать определенные ряды мотивов. Разница в том, что у читающих людей на Руси в XI–XVI вв. не было и такой возможности (похожую информацию можно было почерпнуть только из отдельных фрагментов святоотеческих текстов, затрагивающих вопросы демонологии).

Развитие католической теологии, интегрированной в развитую систему образования, основанной на разных богословских и экзегетических школах, приводило к систематизации и разработке, в том числе, и демонологии. На заре Нового времени эта тема оказалась акцентирована и востребована по-новому благодаря ведовским процессам, которые шли рука об руку с демономанией и попытками осмыслить и описать природу и технологию вредоносного воздействия, порчи. Споры о дьяволе и бесах, трактаты о злонамеренном колдовстве (*maleficia*), материальных способностях духов и демонической иерархии, публицистические и полемические труды Генриха Крамера, Якоба Шпренгеля, Жана Бодена, Иоганна Вира и др. вывели демонологию на новый уровень, превратив в особый вид научного знания, имевшего и теоретический, и прикладной характер; знания с четкими каналами распространения, транслировавшими готовые теоретические схемы в широкие социальные слои (от проповедей до следственных процессов и допросных речей Инквизиции).

Отличия книжной демонологии в Европе и на Руси – зеркальное отражение общих отличий в системе и систематизации знания, в отношении к текстам и принципах работы с текстами. Отрефлектированной демонологии на Руси не возникло – как не возникло самостоятельной ангелологии или экзегетики (не считая отдельных разрозненных сочинений). Следовательно, мы имеем дело с другим режимом существования и функционирования широкого комплекса актуальных представлений (тем, который был характерен для европейской книжности раннего Средневековья). По сути, этот «дорефлексивный» модус бытования демонологических мотивов роднит русскую книжную и традиционную славянскую демонологию – комплексы представлений о мифологических персонажах и стратегий коммуникации с ними, распространенные во множестве локальных традиций. Во многих текстах бесы, как персонажи славянского фольклора, не столько (или вовсе не) исторические «герои» со своей разработанной биографией, сколько персонажи, построенные по итеративному принципу, о котором писал У. Эко, т. е. по принципу повторения узнаваемых действий, функций и признаков, которые помогают им «войти в повествование» и структурировать его по нужной, стереотипизированной сюжетной

модели. «В славянском мифологическом тексте персонаж вне контакта с человеком как бы не существует – онтологически его существование подразумевается, но повествовательно оно почти никак не выражено, – отмечает Е.Е. Левкиевская, – ...коллективное знание о мифологическом персонаже <...> реализуется в виде вариантов одной и той же “истории”, построенной по одной схеме, которая описывает не “биографию”, а характерное, узнаваемое поведение ведьмы и столь же узнаваемое поведение по отношению к ней окружающих людей» [Левкиевская 2010: 307, 309; см. также: Эко 2005: 179–200]. Точно так же «книжный» демон, оказываясь актором множества сюжетных схем, функционирует в них не как герой со своей известной предысторией, а в виде набора действий (является, пугает, исчезает как дым), функций (обманывает людей, искушает праведника, мучает грешника и т. п.) и устойчивых признаков (темный, мрачный и проч.). Если в редких сюжетах «биография» конкретного демона бывает описана (как правило, это связано с сюжетом экзорцизма и расспросами павшего духа), то в абсолютном большинстве рассказов она даже не подразумевается. Бес появляется, чтобы пугать монаха призрачными «мечтаниями» и исчезает, побежденный; «нашептывает» ложные советы, подталкивает к греху и т. п. Наконец, во множестве текстов бесы фигурируют только в рамках устойчивых оборотов, лаконичных объяснительных моделей («дьявол ссорил», «бесовским действием», «дьяволова прелесть», «Богу попускающе, дьяволу действующе» и т. п.), а также в рамках метафор и маркирующих определений (бесобразный, антихристов, эфиопский, муринский...). История Люцифера здесь никак не актуализирована и не факт, что предполагается читателем.

Учитывая, что в русской книжности циркулировало множество переводных и оригинальных сочинений, так или иначе упоминавших демонов, у павших ангелов был крайне широкий спектр ролей в текстах с совершенно разной прагматикой, от нравоучительных до исторических и деловых. Рассказы о различных функциях, способностях, природе и облике демонов кочевали в сборниках, их переводили, переписывали и дополняли, либо создавали и разрабатывали веками. Но только во второй половине XVII в. начались первые попытки осмысления этих историй, их комментирования и оценки (см., например [Королев и др. 2009]).

Стратегия изучения такого корпуса мотивов предполагает их тематическую систематизацию, создание разработанного указателя. Эта работа не только поможет увидеть весь спектр существовавших в древнерусской литературе демонологических мотивов, прояснить их роли, функции, вариации и, возможно, выявить их эволюцию. Результаты такой работы помогли бы более структурно и детально соотнести книжные, иконографические и фольклорные мотивы, проследив отличия между ними и способы их интерсемиотического перевода между разными языками культуры. То же относится к мотивам русской средневековой ангелологии, активно циркулировавшим в иконографии и книжности (и, в меньшей степени, в фольклоре). Пока эти задачи остаются перспективой для будущих исследований. Однако многие современные работы, посвященные средневековой литературной и визуальной демонологии, вносят вклад в эту область, что поможет в будущем разработать указатели, основанные на максимально широком материале.

### *Литература*

- Антонов 2015 – Антонов Д.И. «Когда и откуда и како быша ангелы», и откуда взялись бесы // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 4 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2015.
- Королев и др. 2009 – Королев А.А., Майер И., Шамин С.М. Сочинение о монахах из архива Посольского приказа: к вопросу о культурных контактах России и Европы в последней трети XVII столетия // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2009. №. 4.
- Левкиевская 2010 – Левкиевская Е.Е. Структурные особенности славянского мифологического персонажа или почему у славянской ведьмы нет биографии // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2010.
- Эко 2005 – Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб., 2005.

*И.Е. Суриков*

Демонология Ферекида Афинского  
(к вопросу о фольклорных элементах  
в сочинениях древнейших греческих историков)

Древнегреческий фольклор в целом известен крайне слабо. В частности, как мы отмечали в одной из предыдущих статей на страницах альманаха “In Umbra” [Суриков 2018а: 138], особенно прискорбно то обстоятельство, что в нашем распоряжении практически не имеется памятников древнегреческого сказочного фольклора. Ведь именно в сказке, особенно волшебной сказке, у многих народов обнаруживается достаточно богатая демонология.

Считается, что античным эллинам в детстве их бабушки и няни рассказывали вообще не сказки, а мифы. Безусловно, бывало и такое. Но все-таки мы не согласились бы с положением, что сказки греков – это их мифы. Насколько можно судить, бытовали и сказки в собственном смысле слова. В начале XX в. пытался реконструировать эллинские сказочные мотивы такой выдающийся антиковед, как Ф.Ф. Зелинский<sup>1</sup>, но его построения выглядят во многом произвольными. И в любом случае «аттические сказки» Зелинского – его авторское творчество, а отнюдь не греческий аутентичный фольклор<sup>2</sup>.

Строго говоря, аутентичным фольклором не могут быть признаны и мифы эллинов в том виде, в каком мы их имеем. Ведь они дошли до нас не как записи устных текстов фольклористами,

---

© Суриков И.Е., 2019

Работа выполнена при поддержке РФФИ в рамках проекта 19-09-00022а ««Праотцы истории»: древнейшие представители античной исторической науки».

а как памятники литературы (даже если это максимально сухие изложения «без прикрас», как в «Мифологической библиотеке» Аполлодора или Псевдо-Аполлодора).

Имеет смысл «в поисках фольклора» обратиться к памятникам раннего греческого историописания. В литературе особенно интенсивно и плодотворно анализировались фольклорные мотивы, фольклорные источники у Геродота (начиная как минимум с классической монографии В. Али [Aly 1921]<sup>3</sup>). Но можно с уверенностью говорить, что и у его предшественников (общую характеристику которых см. в [Pearson 1975; Fowler 2006; Суриков 2016]) они занимали немалое место<sup>4</sup>.

Ферекид Афинский, которому посвящена наша статья, в данной связи должен быть отмечен в особенной степени. Создается впечатление, что если у кого-то из античных авторов можно обнаружить подлинные «аттические сказки» (и не только аттические) – так это именно у него. Обратим, например, внимание на следующий фрагмент о Кефале и Прокриде<sup>5</sup>:

Кефал, сын Деионея, взяв в жены Прокриду, дочь Эрехтея<sup>6</sup>, жил в деревне торейцев<sup>7</sup>. Как говорят, он, желая испытать жену, удалился в чужую страну на восемь лет, оставив ее новобрачной<sup>8</sup>. Затем он, приукрасившись и придав себе иной вид, приходит в свой дом во всей красе и начинает убеждать Прокриду принять его и совокупиться с ним. А Прокрида, соблазнившись красотой и видя, что уж очень хорош Кефал, совокупляется с ним. А Кефал, показав, кто он есть на самом деле, обвиняет Прокриду. И, никак не примирившись с ней, отправляется на охоту. Он стал часто это делать, и Прокрида заподозрила, что он там совокупляется с другой женщиной. Итак, подозревая к себе раба, она спрашивала, не знает ли он что-нибудь об этом. А раб отвечал, что видел Кефала на вершине какой-то горы постоянно твердившим<sup>9</sup>: «О облако, приди!» – только это он-де и знал. Прокрида же, услышав, отправляется на эту вершину и прячется. И, убедившись, что именно это самое Кефал и говорит, она подбегает к нему. А Кефал, внезапно увидев ее, выходит из себя, и копье, которое у него было в руке, мечет в Прокриду, и убивает ее. Послав за Эрехтеем, он ее роскошно погребает. Это повествование содержится у Ферекида в седьмой книге [Pherec. FGrHist. 3. F34 = Schol. Hom. Od. XI. 321].



Похоже, что тут перед нами именно сказка как отличный от мифа жанр (и, вообще говоря, герои этого рассказа в мифологической традиции значительного места не занимают). Бросается в глаза такой сугубо сказочный мотив, как появление мужа после многолетнего отсутствия, причем в намеренно измененном виде, с целью испытать жену. Перед нами, в сущности, деградация более архаичного мотива возвращения мужа-мертвеца к жене с того света.

Кстати, следующую стадию в эволюции того же мотива, с его дальнейшей рационализацией, обнаруживаем в гомеровской «Одиссее» как одну из основных сюжетных линий. Заглавный герой (до того, кстати, побывавший и в царстве мертвых, и в «раю» у феаков [Shapiro 1995: 155]) оказывается на Итаке в изменившемся обличье с целью обмануть не супругу, а претендентов на ее руку, «женихов» [Schwartz 1991; Murnaghan 1995]. В верности Пенелопы он не имеет оснований сомневаться, а она, со своей стороны, ведет себя максимально осторожно и мудро, желая получить от Одиссея безусловные по убедительности доказательства, что он именно тот, за кого себя выдает.

Подчеркнем: хотя стадияльно мотив «Одиссеи» выглядит более поздним, чем тот, который мы встретили у Ферекида, это ни в малейшей мере не означает, что мы солидарны с точкой зрения Г. Нады о позднем создании гомеровского эпоса. Его, по сути своей, деконструкционистские построения (нашедшие свое итоговое выражение в [Nagy 2010]) нам предельно не близки. Дело в ином: случается, что в памятниках хронологически более поздних проступают структуры мышления более ранние. Так, Гесиода датируют временем после Гомера, однако мир его «Теогонии» в целом архаичнее мира блистательных гомеровских олимпийцев.

Но вернемся к Ферекиду Афинскому – хотя бы для того, чтобы пояснить, о ком идет речь. Этот историк и мифограф первой половины – середины V в. до н.э. принадлежит к тем античным авторам, которых не назовешь хорошо известными даже специалистам. О нем пишут крайне редко и мало. Часто его даже путают (и путали уже в античности) с тезками – «прото-философом» VI в. до н.э. Ферекидом Сиросским и Ферекидом Леросским, писателем весьма проблематичным с точки зрения

своей исторической реальности (не все специалисты уверены в самом факте его существования)<sup>10</sup>.

Ферекиду характерным образом не посвящено специальной главы в вышеупомянутой известной книге Л. Пирсона о ранних ионийских историках [Pearson 1975]. Он, конечно, упоминается в этой работе, но лишь несколько раз и бегло (для сравнения, о Гекатее там почти сотня страниц, о Гелланике тоже). Абсолютно аналогичную или еще худшую ситуацию обнаруживаем и в обобщающих трудах по древнегреческой историографии: о Ферекиде Афинском – или очень кратко<sup>11</sup>, или даже вовсе ничего. Таким образом, он сплошь и рядом как бы выпадает из истории формирования и ранней эволюции античной исторической мысли.

Но это, думается нам, неправомерно. Ф. Якоби назвал его «первым афинским прозаиком» [Jacoby 1956: 116]. А относительно недавно Э. Рушенбуш в статье, являющейся одним из буквально единичных специальных исследований о Ферекиде во всем мировом антиковедении [Ruschenbusch 2000], поставил интересующего нас автора на довольно-таки высокий «пьедестал». По мнению этого ученого, именно Ферекиду обязан Геродот большей частью имевшихся у него сведений об афинских делах раннего периода (до 500 г. до н.э.).

Правда, в труде Геродота Ферекид не упоминается; но это само по себе еще ничего не означает. Нужно отдавать себе отчет в том, насколько специфичной была манера эллинских историков ссылаться на своих предшественников, если сравнить ее с той практикой, которая принята ныне [Суриков 2018б]. Ссылки были делом совершенно факультативным. Так, Геродот из более ранних представителей историописания называет по имени только Гекатея, да и то, похоже, с единственной целью покритиковать, дать ему не самую благоприятную оценку [West 1991]. Далее, Фукидид из предшественников ссылается (лишь однажды) только на Гелланика (*Thuc.* I. 97. 2), причем цель его та же – подвергнуть коллегу критике, уличить в хронологических неточностях. Подчеркнем, уж Геродота-то Фукидид не мог не читать (а в детстве слушал отрывки из его «Истории» в исполнении самого автора), тем не менее не упоминает даже его, хотя в одном месте (*Thuc.* I. 20–21) явно полемизирует именно с ним под видом каких-то «логографов» [Суриков 2008]. У Геродота

и Фукидида ссылки на предшественников хотя бы есть, пусть и крайне редкие, а вот, например, в «Греческой истории» третьего крупнейшего историка классической эпохи – Ксенофонта – нет вообще ни одной [Rhodes 2007: 60].

Ферекид начал работу над своим трудом (он не сохранился полностью, но его содержание и основные черты известны из немалого числа дошедших до нас фрагментов), насколько можно судить, в 470-х или 460-х гг. до н.э., а закончил к концу 450-х гг. до н.э. Точное название этого сочинения, состоявшего из 10 книг, неизвестно. У позднейших авторов, цитирующих его, оно фигурирует то как «Истории» (именно так, во множественном числе), то как «Теогония» («Происхождение богов»), то как «Автохоны», то без упоминания заголовка.

Вариант «Теогония» представляется маловероятным, поскольку речь в сочинении идет не столько о происхождении богов, сколько о родословных различных героев, а также и реальных лиц (таких, как, например, знаменитый афинский полководец и политик Мильтиад). Не думаем, что верен и вариант «Автохоны»: автохтонами называли обычно афинян, а труд Ферекида посвящен отнюдь не только Аттике (хотя она занимает в нем немалое место, что не удивительно, учитывая афинское происхождение автора). Но если произведение называлось «Истории» или «История», то получается, что Ферекид пользовался данным термином еще до Геродота, причем употреблял его, судя по всему, в том же значении – «исследования, изыскания»<sup>12</sup>.

Из всего видно, что Ферекид – фигура, стоящая еще на грани между мифографами и историками как таковыми (но ведь в этом он сродни Акусилаю Аргосскому, Гекатею Милетскому [Alganza Roldán 2012] и, в общем-то, практически всем историкам этого поколения). То, о чем он рассказывает в своем историческом сочинении, мы скорее отнесли бы к мифологии. Однако прекрасно известно, что в античности легендарно-мифологическая традиция «воспринималась и трактовалась как историческая» [Видадь-Накэ 2001: 228]<sup>13</sup>.

\* \* \*

Теперь обратимся к собственно демонологической проблематике. Демонология занимает довольно значительное место в греческих мифах и литературных памятниках – разного

рода инфернальные и тератоморфные существа представлены в них, в общем, обильно с самых ранних этапов. Правда, у Гомера их мир скуден (исключением является XI песнь «Одиссеи» – Νέκυια [Суриков 2018а: 137–138]); куда богаче он у Гесиода, который запечатлел, как и выше отмечалось, более архаичные пласты мифологии<sup>14</sup> – фольклорные истоки его поэмы «Теогония» очевидны и становились предметом специального исследования [Davies 2007]. Ферекид, как и другие мифографы позднеархаического и раннеклассического времени (о которых см. [Henrichs 1990; Bremmer 2009; Meliadd 2015; Torres 2016]), работал в рамках гесиодовской, а не гомеровской традиции.

Те фрагменты его труда, имеющие отношение к демонологии, которые будут приведены далее, практически совершенно неизвестны отечественным исследователям и, можно сказать, не введены в российский научный оборот (несколько фрагментов, ранее помещенных нами в издании [Суриков 2014: 45–49], мы здесь не даем). Поэтому, полагаем, они будут представлять некоторый интерес. Фрагменты идут не в порядке их нумерации по изданию Якоби, а сгруппированы по типам демонических персонажей (в алфавитной последовательности): это позволяет дать уже некоторую систематизацию, хотя, конечно, пока еще очень схематичную, первичную, чтобы не сказать – черновую.

### *Аргус, всевидящий демон*

Ибо Ферекид говорит, что он<sup>15</sup> имел глаз на затылке, одновременно поясняя, что были два Аргуса. Пишет же он так: «Аргус, сын Зевса, женится на Пейто, дочери Океана, и рождается у него Криас. А у того – Эрвталион, в честь которого называется город Эрвталия в Аргосской земле, и Форбант. У последнего рождается Арестор<sup>16</sup>, а у него – Аргус, которому Гера делает глаз на затылке, лишает его сна и назначает его стражем Ио. А затем Гермес его убивает»<sup>17</sup> [*Pherec.* FGrHist. 3. F66 = Schol. *Eur.* Phoen. 1116];

Гера же, выпросив корову<sup>18</sup> у Зевса, приставила к ней стражем всевидящего Аргуса, которого Ферекид называет сыном Арестора, а Асклепиад – сыном Инаха<sup>19</sup>, а Керкоп<sup>20</sup> – сыном Аргуса и Исмены, дочери Асопа. Акусилаи же говорит, что он был земнородным [*Pherec.* FGrHist. 3. F67 = *Apollod.* Bibl. II. 1. 3];

### Гарпии

(к словам: «Те же<sup>21</sup>, всё пожрав, шумя полетели над морем... / Вслед за ними сейчас же вместе два сына Борея / Бросились вслед... / И, вероятно, бы их растерзали богов против воли, / На Плавающих догнав островах, лежащих далеко, – / Если бы их Ирида<sup>22</sup> проворная не увидала... / Так сказав, водою Стикса она поклялась<sup>23</sup>... / Что никогда отныне не будет их в доме Финея / Агенорида... / Речь такую услышав и клятву приняв, повернули / На корабль назад Бореады. А народ называет / Те острова «Строфадами», что «Поворотные» значит... / Вместе с Иридой и гарпии вновь улетели поспешно – / В недра они опустились минойского Крита»): «О том, что они преследовали их<sup>24</sup> через Эгейское и Сицилийское моря, говорит Ферекид в шестой книге» [*Pherec. FGrHist. 3. F28 = Schol. Apoll. Rhod. II. 171*];

Они скрылись в долину Крита. Это же говорит и Неоптолем<sup>25</sup>. А тот, кто сочинил «Навпактские песни»<sup>26</sup>, и Ферекид в 6-й книге говорят, что они бежали в критскую пещеру, что под холмом Аргинунтом [*Pherec. FGrHist. 3. F29 = Schol. Apoll. Rhod. II. 299*];

...Написал же... создавший и Ферекид Афинский. Эсхил же... и Ивик<sup>27</sup>, и Телест<sup>28</sup>... Гарпий, гибнущих от рук сыновей Борея<sup>29</sup> [*Pherec. FGrHist. 3. F165 = Philodem. De piet. 46b1, p. 18 Gomperz*];

### Горгоны

В то время как Персей с матерью оставался на Серифе<sup>30</sup> у Диктиса и возмужал, Полидект, единоутробный брат Диктиса и царь Серифа, случайно увидев Данаю, влюбился в нее, но недоумевал, как бы сделать ее своей сожительницей. И вот он, приготовив всё наилучшим образом, пригласил как многих других, так и самого Персея. Тут Персей спросил, чем нужно оплатить участие в пире; тот ответил, что конем, а Персей сказал – головой Горгоны<sup>31</sup>. После же пира, на следующий день, когда другие его участники привели коней, привел и Персей. Но Полидект от него коня не принимал, а требовал голову Горгоны, согласно обещанию, и говорил, что если тот ее не принесет, то он, Полидект, возьмет в жены его мать. Персей же в печали уходит на

окраину острова, оплакивая свое несчастье. А Гермес, явившись ему и расспросив, узнает о причине его плача... (Далее – эпизод с Граями, который будет рассмотрен в соответствующем месте. – *И.С.*). ... Затем он (Персей. – *И.С.*) летит к океану и Горгонам, причем Гермес и Афина сопровождают его. Горгон он находит спящими. Эти божества подсказывают ему, как нужно отрубить голову – отвернувшись<sup>32</sup>, – и показывают<sup>33</sup> Медузу, которая – единственная из Горгон – была смертной. А он, подобравшись близко, отрубает<sup>34</sup> и, положив в суму, спасается бегством. Горгоны же, поняв, что случилось, бросаются в погоню, но не видят его<sup>35</sup>. А Персей, прибыв на Сериф, является к Полидекту и приказывает созвать народ, чтобы показать им<sup>36</sup> голову Горгоны: он знал, что, если они ее увидят, то станут камнями. Полидект же, собрав толпу, приказывает ему показать. А тот, отворачиваясь, вынимает голову из сумы и показывает. Увидевшие ее стали камнями. Афина же, взяв у Персея голову, помещает ее на свою эгиду<sup>37</sup>. А суму, сандали и шапку Персей отдает Гермесу, [тот же снова возвращает]<sup>38</sup> нимфам. Так повествует Ферекид во 2-й книге [*Pherec.* FGrHist. 3. F11 = Schol. *Apoll. Rhod.* IV. 1515].

Известный всем с детства миф о Персее (Ферекид – самый ранний автор, излагающий его так подробно, во всех деталях) является едва ли не самым близким к жанру волшебной сказки из древнегреческих мифов, он буквально пропитан фольклорными элементами. Чего стоит хотя бы плавание женщины с ребенком по морю в заколоченном ящике! Нечто подобное еще в начале XIX в. слышал Пушкин от Арины Родионовны и потом отразил это в «Сказке о царе Салтане». Присутствуют здесь и чудесные помощники, и магические предметы (например, шапка-невидимка).

### Граи

(большая часть фрагмента, связанная с Горгонами, цитировалась выше): «Он (Гермес – *И.С.*), призвав Персея мужаться, прежде всего ведет его к Граям<sup>39</sup>, дочерям Форка, – Пемфредо, Энию и Дино (а Афина уже была там), – и тот похищает у них глаз и зуб, в то время как они передавали их друг другу. Те же, ощутив потерю, кричат и просят отдать глаз и зуб: у них был на троих один

глаз и один зуб, и они пользовались ими по очереди. А Персей говорит, что глаз и зуб у него и что он их отдаст, если Граи укажут ему путь к нимфам, у которых хранятся шапка Аида<sup>40</sup>, крылатые сандалии и сума<sup>41</sup>. Те же ему объясняют, и Персей отдает глаз и зуб. И, отправившись с Гермесом к нимфам, попросив и получив от них перечисленные вещи, он обувается в крылатые сандалии, суму накидывает на плечи, а шапку надевает на голову» [*Pherec. FGrHist. 3. F11 = Schol. Apoll. Rhod. IV. 1515*];

### Дактили

(к словам «Дактили идейские»): «Говорят, что их было шесть и пять: правые – мужчины, а левые – женщины<sup>42</sup>. Ферекид же говорит, что правых было двадцать, а левых – тридцать два. Были же они колдунами, знахарями и, говорят, они стали первыми мастерами по железу и горняками. А имя свое они получили от матери Иды<sup>43</sup>; как говорит Ферекид, левые из них – колдуны, а правые уничтожают их чары» [*Pherec. FGrHist. 3. F47 = Schol. Apoll. Rhod. I. 1129*];

### Змеи / драконы как хтонические существа

О том, что, когда Гера выходила замуж за Зевса, Гея в качестве подарка произвела золотые яблоки у Океана, говорит Ферекид во 2-й книге. Стерег же их Змей<sup>44</sup>, порождение Тифона и Ехидны<sup>45</sup>; у него было 100 голов и разнообразные голоса [*Pherec. FGrHist. 3. F16b = Schol. Apoll. Rhod. IV. 1396*];

Ведь Ферекид говорит, что, когда Гера выходила замуж за Зевса и боги несли ей подарки, пришла Гея, неся золотые яблоки. Гера же, увидев их, восхитилась и велела посадить их в саду богов, который был близ Атланта. А так как его девушки постоянно похищали яблоки, она поставила сторожем змея, который был огромен» [*Pherec. FGrHist. 3. F16c = Eratosth. Cataster. 3, p. 60 Rob.*]<sup>46</sup>;

О прибытии Кадма в Фивы повествует Лисимах<sup>47</sup> в «Собрании фиванских странностей», а также Гелланик в 1-й книге «Форониды», рассказывающий, что он и зубы змея посеял<sup>48</sup> по воле Ареса, и выросли из них пять вооруженных мужей: Удей,

Хтоний, Пелор, Гиперенор, Эхион. Аполлоний же считает, что было и много других и что они сразились друг с другом<sup>49</sup>. А Мусей в 3-й книге «Описания титанов»<sup>50</sup> говорит, что Кадм шел из Дельфийского святилища, следуя за коровой<sup>51</sup>. А Гиппий Элидский<sup>52</sup> в «Названиях народов» пишет, что некое племя называлось спартами; равным образом утверждает Атромет<sup>53</sup>. Ферекид же в пятой книге говорит так: «А когда Кадм поселился в Фивах, Арес и Афина дают ему половину зубов змея, а другую половину – Ээту<sup>54</sup>. И Кадм тотчас сеет их на поле по приказу Ареса, и вырастают ему многочисленные вооруженные мужи. А Кадм, испугавшись, бросает в них камнями; они же, думая, что это бросают другие из их же числа, сражаются друг с другом и погибают, кроме пяти мужей – Удея, Хтония, Эхиона, Пелора и Гиперенора. И этих Кадм делает гражданами» [*Pherec. FGrHist. 3. F22a = Schol. Apoll. Rhod. III. 1179*].

Имена спартов практически все, ожидаемо, имеют хтонический характер. Поскольку здесь перед нами дискурс тоже демонологического толка, приведем и другие фрагменты Ферекида, относящиеся к спартам:

Ибо Ферекид говорит, что есть два рода спартов: ведь Арес и Афина половину зубов дали Кадму, а половину – Ээту [*Pherec. FGrHist. 3. F22b = Schol. Pind. Isthm. VII. 13*]<sup>55</sup>; Ферекид же говорит, что Кадм, увидев вырастающих из земли вооруженных мужей, стал бросать в них камни; а они, считая, что это бросают другие из их же числа, вступили в сражение. Выжили же пять: Эхион, Удей, Хтоний, Гиперенор, Пелор [*Pherec. FGrHist. 3. F22c = Apollod. Bibl. III. 4. 2*]<sup>56</sup>.

Но вернемся к драконам как таковым:

В этих и дальнейших строках автор говорит, что Медея, окропляя можжевельником снадобье, усыпила дракона колдовством и таким образом взяла руно; и оба<sup>57</sup> удалились на корабль в то время, как чудовище спало. Здесь он согласен с Антимихом<sup>58</sup>. А Ферекид в седьмой книге говорит, что дракон был убит Ясоном» [*Pherec. FGrHist. 3. F31 = Schol. Apoll. Rhod. IV. 156*];



(к словам: «Вот дом царя Адмета, где, бессмертный, / Я<sup>59</sup> трапезу поденщиков делил / По Зевсовой вине. Когда перуном / Асклепия сразил он, злою долей / Сыновнею разгневанный, в ответ /Я перебил киклопов, ковачей / Его перуна грозного»): «Находящийся у всех на устах и общеизвестный рассказ о службе Аполлона у Адмета – тот самый, который использует тут Еврипид. Так же говорит и Гесиод, и Асклепиад<sup>60</sup> в “Трагических представлениях”. Ферекид же утверждает, что не киклопы были перебиты Аполлоном, а их сыновья; пишет он так: “Аполлон приходит к самому [Адмету]<sup>61</sup>, чтобы в течение года служить ему по приказу Зевса, поскольку он убивает детей Бронта, Стеропа и Арга<sup>62</sup> А убивает их Аполлон, сердясь на Зевса, за то, что убивает Зевс Асклепия, его сына, молнией в Пифо: ведь тот своим лечением воскрешал умерших”. А дельфиец Анаксандрид<sup>63</sup> говорит, что он служил из-за того, что убил змея Пифона<sup>64</sup>...» [*Pherec. FGrHist. 3. F35a* = *Schol. Eur. Alc. 1*].

Фрагмент продолжается еще довольно долго, но мы здесь прекращаем его цитирование, поскольку в его оставшейся части ничего по интересующей нас тематике уже нет. Собственно, и приведенная часть имеет отношение в большей степени не к змеям, а к киклопам (о которых еще будет сказано ниже), но мы дали его здесь потому, что в нем заходит речь и об одном из самых знаменитых хтонических змеев греческой мифологии – Пифоне:

(к словам: «Камнем тириец<sup>65</sup> убил / У водополя / В кисти могучей...». «Итак, Гелланик говорит, что змей был убит камнем, а Ферекид<sup>66</sup> – что мечом» [*Pherec. FGrHist. 3. F88* = *Schol. Eur. Phoen. 662*]

Здесь перед нами вновь змей, умерщвленный Кадмом на месте будущих Фив.

### *Кабиры и корибанты*

А Ферекид: от Аполлона и Ретии – девять кирбантов<sup>67</sup>, поселились же они на Самофракии<sup>68</sup>. А от Кабиры, дочери Протея<sup>69</sup>, и Гефеста – три кабира и три нимфы-кабириды, причем в честь

и тех и других совершаются священнодействия [*Pherec.* FGrHist. 3. F48 = *Strab.* X. 3. 21];

### Кентавры

О том, что Коронида обитала в Лакерии<sup>70</sup>, рассказывает Ферекид в 1-й книге: у источников Амира<sup>71</sup>. Повествует он и о вóроне<sup>72</sup>, и о том, что Аполлон послал Артемиду, которая убила сразу многих женщин. А Исхия убивает Аполлон, Асклепия же отдаёт Хирону... [*Pherec.* FGrHist. 3. F3a = Schol. *Pind.* Pyth. III. 59]<sup>73</sup>.

Здесь упоминается самый знаменитый из кентавров – Хирон, но кратко, а подробнее о нём говорится в других фрагментах, которые мы далее приводим<sup>74</sup>.

(к словам: «Филириду<sup>75</sup> / Остров, где Кронос, сын Урана (а правил тогда он / На Олимпе титанами)... / Ложе с Филирой делил, от Реи таясь. Но богиня / Все же сумела застать их. Кронос умчался, / Тотчас облик приняв коня с размашистой гривой; / А Океанова дочь Филира в горах у пеласгов / спряталась, там родив Хирона огромного, частью – / Бога, частью – коня...»): «Ферекид говорит, что Крон, уподобившись коню, совокупился с Филирой, дочерью Океана, и потому-то Хирон имеет две природы. А Свида<sup>76</sup> в 1-й книге «Фессалийских дел» говорит, что Хирон – сын Иксиона<sup>77</sup> и брат Пирифоя» [*Pherec.* FGrHist. 3. F50 = Schol. *Apoll. Rhod.* II. 1231];

Равным же образом Ферекид говорит, что прежде того не по своей воле умер Хирон<sup>78</sup>, которого герой<sup>79</sup> поразил стрелой<sup>80</sup> [*Pherec.* FGrHist. 3. F83 = *Philodem.* De piet. 34b, p. 7 Gomperz]<sup>81</sup>;

### Керкопы

(к слову «Керкопов<sup>82</sup>»): «Они жили в Беотии, будучи родом эхалийцами<sup>83</sup>, а назывались Силлом и Трибалом. Были они клятвопреступниками и лентяями, как говорят Кратин<sup>84</sup> в «Архилохах» и Диотим<sup>85</sup>... Они окаменели, как говорит Ферекид. А Ксенагор<sup>86</sup> в сочинении «Об островах» говорит, что они из-за своего злонравия превратились в обезьян» [*Pherec.* FGrHist. 3. F77 = Schol. *Lucian.* Alex. 4];

## Киклопы

В дальнейшем же он<sup>87</sup> говорит и о смерти Акрисия: что после того, как Полидект и те, кто был с ним, окаменели от головы Горгоны<sup>88</sup>, Персей оставляет на Серифе Диктиса царствовать над оставшимися серифянами, а сам отплыл<sup>89</sup> в Аргос с киклопами, Данаей и Андромедой<sup>90</sup>. Прибыв, он не находит Акрисия в Аргосе. Ведь тот, испугавшись, удалился к пеласгам в Лариссу<sup>91</sup>. Не застав же его, Персей оставляет Данаю – на попечение ее матери Евридики, – а также Андромеду и киклопов, а сам отправился в Лариссу [*Pherec.* FGrHist. 3. F12 = Schol. *Apoll. Rhod.* IV. 1091].

Далее рассказывается о том, как Персей нечаянно убил своего деда Акрисия, но для нас тут это иррелевантно. Данный фрагмент в плане содержания следует непосредственно за приводившимся выше фрагментом F11 (поэтому в нем также упоминается голова Горгоны), представляя собой продолжение истории Персея. К чему тут упоминаются киклопы, – признать-ся, непонятно: они обычно не выступают действующими лицами «персеевского» мифа, который вообще-то совсем о другом.

Киклопы, например, вполне резонно появляются в мифе об Асклепии (см. выше фрагмент F35a). Но что им делать в связи с Персеем? Возможно, перед нами какая-то путаница? Приведем поэтому один из следующих фрагментов, который, может быть, внесет некоторую ясность:

О заплечных сумках (аортах) говорится в «Постояльце» Посидиппа...<sup>92</sup> А вот что в «Женоненавистнике» Менандра<sup>93</sup>: «хламиду, шляпу, копье, заплечную суму (аорту), гиматии»: тут перечисляется одежда. Так что некоторые пишут название этого предмета как «аортер» (перевязь). А в 3-й книге «О животных» Аристотеля аортой называется левая из двух жил в спине. А у Ферекида так назван один из киклопов [*Pherec.* FGrHist. 3. F46 = *Poll.* X. 39].

Получается, что Ферекид знал какого-то киклопа по имени Аорта (в иных источниках он не встречается). Впрочем, смысл этого фрагмента довольно темен, и, похоже, ясности в ситуацию он все-таки не внес. В любом случае несомненно, что среди мно-

жества излагавшихся ранними мифографами вариантов мифов были и такие, которые потом не стали каноническими и, соответственно, забылись уже в античности<sup>94</sup>.

### *Минотавр*

Тесей, сын Эгея, вытянув жребий, плывет с юношами и девушками на Крит<sup>95</sup>, намереваясь встретиться с Минотавром, чтобы его убить. Когда же он прибыл, дочь Миноса Ариадна, влюбившаяся в него, дает ему клубок ниток, полученный ею от мастера Дедала, и наставляет его: когда он войдет, начало клубка привязать к косяку верхней двери и, разматывая нить, идти, пока не достигнет внутреннего чертога. И если он застанет того<sup>96</sup> спящим, – схватив за волосы на голове, принести в жертву Посейдону и выходить обратно, сматывая клубок. Тесей же, взяв Ариадну, бросается на корабль, захватив и юношей, и девушек, еще не успевших встретиться с Минотавром. И, сделав это, посреди ночи отплывает (далее говорится о том, как Тесей оставил Ариадну на некоем острове и она стала супругой Диониса, – И.С.)... Этот рассказ содержится у Ферекида [*Pherec.* FGrHist. 3. F148 = Schol. *Hom.* Od. XI. 322];

Ферекид сообщает, что Тесей, когда его везли на Крит к Минотавру, дал обет за свое здоровье и возвращение Аполлону Улию и Артемиде Улии<sup>97</sup> [*Pherec.* FGrHist. 3. F149 = *Macrob.* Saturn. I. 17. 21];

Когда же он<sup>98</sup> приплыл на Крит, то, как многие пишут в прозе и в стихах, получив от влюбившейся в него Ариадны нить, ...убил Минотавра и отплыл, взяв Ариадну, а также юношей и девушек. А Ферекид говорит, что Тесей заодно прорубил днища критских кораблей, чтобы предотвратить преследование [*Pherec.* FGrHist. 3. F150 = *Plut.* Thes. 19].

Минотавр, – пожалуй, самое известное и популярное из присутствующих в древнегреческой мифологии демонических существ териоантропоморфного характера. Впрочем, популярность его характерна скорее для литературы нашего времени (известно, например, какое место занимает образ Минотавра

в произведениях Борхеса), в античности же его упоминали всегда в связи только с одним сюжетом – критским подвигом Тесея, как и у Ферекида.

«Морские старцы»

Это весьма интересные мифологические персонажи – по этимологии архаичнейшие субстратные божества Эгейды, игравшие, видимо, немаловажную роль до того, как Посейдон принял функцию бога моря, а затем оттесненные на периферию религиозных представлений, из мира богов фактически в мир «демонов». Среди «морских старцев» называли Нереея, Протея, Форка (или Форкия, или Форкина – сами мифографы колебались, одно и то же это существо или три разных). Всем им приписывалась одна общая черта – умение превращаться, принимать любой облик (из-за чего их и трудно было поймать). Судя по всему, это символически отражало переменчивость морской стихии. Наделялись они и даром пророчества.

Протей упоминался выше, в связи с кабирами (фрагмент F48), а вот еще один относящийся к нему пассаж:

(к словам: «...Дочерью Киссея, / Гекубою, Приаму я<sup>99</sup> рожден»): «Ферекид пишет так: «А Приам, сын Лаомедонта<sup>100</sup>, берет в жены Гекабу<sup>101</sup>, дочь Диманта, сына Эионея, сына Протея или реки Сангария<sup>102</sup>, и нимфы-наяды Евагоры». Но некоторые сообщали, что мать Гекабы – Главкиппа, дочь Ксанфа<sup>103</sup>. Никандр<sup>104</sup> же, согласившись с Еврипидом, называет Гекабу дочерью Киссея» [*Pherec. FGrHist. 3. F136a = Schol. Eur. Hec. 3*].

Форк-Форкин упоминался выше, в связи с Граями (фрагмент F11) и будет еще упомянут в связи с Ехидной (фрагмент F7). А наиболее известным из «морских старцев» являлся Нерей – согласно мифологическим генеалогиям сын Геи и Понта (что уже демонстрирует его сугубую архаичность). Помимо прочего, Нереея считали отцом многочисленных дочерей, нимф-нерейд [McInerney 2004]. Среди последних числилась и знаменитая Фетида – мать Ахилла. Фетида упоминается у Ферекида не раз (фрагменты F1a, F1b, F1c, F62, F90d), но эти места мы здесь не приводим как irrelevantные. А вот фрагмент, имеющий отношение непосредственно к Нереею:

(к словам: «К месту они<sup>105</sup> подошли знаменитому, где ужасный / Змей Ладон<sup>106</sup> еще вчера охранял золотые / В поле Атланта плоды. При нем Геспериды резвились...»): «Ферекид во второй<sup>107</sup> книге говорит, что, когда Гера выходила замуж, Гея произвела яблони, дающие золотые плоды. И, продолжает он, нимфы Зевса и Фемиды<sup>108</sup>, живущие в пещере<sup>109</sup> близ Эридана, посоветовали Гераклу, находящемуся в затруднении, узнать у Нерее, где взять золотые яблоки; и Геракл захватил Нерее силой: тот вначале превращался в воду и огонь, но затем возвратился в свой прежний вид и указал, как говорит Ферекид, где эти яблоки» [*Pherec. FGrHist. 3. F16a = Schol. Apoll. Rhod. IV. 1396*].

### Скилла (Сцилла)

Умерщвленные Скиллой: Стесий, Ормений, Анхим, Орнит, Синоп, Амфином<sup>110</sup>. Так говорит Ферекид<sup>111</sup> [*Pherec. FGrHist. 3. F144 = Schol. Hom. Od. XII. 257*].

### Танат (Танатос), демон смерти

Когда Зевс перенес дочь Асопа Эгину из Флиунта<sup>112</sup> на Энону через Коринф, Сизиф околичным путем указывает ищущему дочь Асопу на похищение, и за это он навлек на себя гнев Зевса. Итак, тот посылает к нему Таната. А Сизиф, догадавшись о замысле, сковывает Таната крепкими цепями. Из-за этого получилось так, что никто из людей не умирал, пока Арес не освободил Таната, а самого Сизифа не передал<sup>113</sup>. Но Сизиф перед тем, как умереть, приказывает своей жене Меропе не посылать положенное<sup>114</sup> в царство Аида. И, спустя какое-то время, поскольку жена не посылала это Сизифу, Аид, узнав об этом, посылает его назад, чтобы он упрекнул жену. А он, прибыв в Коринф, отнюдь не идет назад, ожидая смерти от старости. За это, когда он<sup>115</sup> умер, Аид заставил его катить камень, чтобы он опять не убежал. Этот рассказ содержится у Ферекида [*Pherec. FGrHist. 3. F119 = Schol. Hom. Il. VI. 153*].

Перед нами вновь один из наиболее «сказочно-фольклорных» эпизодов, пересказанных у Ферекида. Фигурирующий в нем Танат (Танатос) принадлежит к достаточно смутным

и неясным фигурам греческой мифологии. Собственно, это персонификация смерти (θάνατος)<sup>116</sup>. Из относительно ранних источников больше всего информации об этой фигуре содержит трагедия Еврипида «Алкестида». В ней Танат является заглавной героиней, дабы забрать ее на тот свет, но его побеждает Геракл, и Алкеста остается среди живых. Получается, не так-то и силен этот демон, коль скоро его могут одолеть смертные герои (как Сизиф и Геракл). В целом это скорее маргинальный мифологический образ, тем более что нормативная картина ухода из жизни у эллинов была иной – за душой умирающего является не Танат, а Гермес (психопомп – «проводник душ», как его называли) [Суриков 2015: 158 сл.].

### *Тифон и Ехидна*

Оба этих персонажа относятся, собственно, к змеевидным. Ехидну обычно представляли именно змеей, Тифона же изображали с сотней змеиных голов. Тифон – сын Геи и Тартара, чудовище колоссальной силы, дерзнувшее даже на борьбу с Зевсом; Ехидна – дочь Форка (Форкия, Форкина), одного из «морских старцев». Поскольку они на фоне прочих мифологических змеев заметно индивидуализированы, представляется все же необходимым привести фрагменты, связанные с ними, отдельно (выше они уже упоминались во фрагменте F16b как родители змея Ладона):

Ферекид же во второй книге говорит, что орел, насылавшийся на Прометея, был порождением Тифона и Ехидны, дочери Форкина [*Pherec. FGrHist. 3. F7 = Schol. Apoll. Rhod. II. 1248*];

И орел, который, согласно Гесиоду, пожирал печень Прометея, был рожден от них же<sup>117</sup>, как говорит Ферекид Афинский [*Pherec. FGrHist. 3. F7b = Philodem. De piet. 42. 18, p. 14 Gomperz*];

(к словам: «На вершине Кавказа, где скала Тифаона<sup>118</sup>. / Там, говорят, Тифаон, пораженный перуном Кронида... / Жаркую кровь излил с головы, устремляясь паденьем / В горы и доли Нисейские<sup>119</sup>, где Тифаон и поныне / Распростертый лежит под стоячей водой Сербониды<sup>120</sup>»): «Ферекид в “Теогонии”

повествует о том, что преследуемый Тифон убежал на Кавказ, а поскольку эта гора горела, он бежал оттуда в Италию, где на него был брошен остров Питекусса<sup>121</sup>, а вовсе не о том, что он был загнан и в места близ Сирии, как говорит Аполлоний» [*Pherec. FGrHist. 3. F54 = Schol. Apoll. Rhod. II. 1210*].

### Эринии

(к словам: «Орест, / Покинь предел аргосский и пробудь / в Паррасии, покуда год свершится. / Азанцы<sup>122</sup> и аркадяне его / Именовать положат Орестеем, / Тебя почтив. Оттуда ты пойдешь / В Афины...»): «И Еврипид говорит, что он ушел туда в годичное издание, подобно<sup>123</sup> одержимым скверной. А Асклепиад повествует, что он умер там, укушенный змеей. Ферекид же говорит, что и там Ореста преследуют Эринии: «Он же укрывается в святилище Артемиды и, моля о защите, садится у алтаря. Приходят же за ним Эринии, желая убить, и Артемида им препятствует. От того и город этот называется Орестием, в честь Ореста». Но Орестий отличен от Паррасии, и этот аркадский город назван в честь Ореста» [*Pherec. FGrHist. 3. F135a = Schol. Eur. Or. 1645*];

Одни говорят, что Паррасий – город, другие же – что это местность, названная в честь Паррасия, сына Пеласга<sup>124</sup>, а находится она в Аркадии. Однако Орестий отличен от Паррасии, и этот город, названный в честь Ореста, находящийся в Аркадии, как говорит Ферекид – в том месте, где Эринии гонятся за Орестом, – называется Орестием [*Pherec. FGrHist. 3. F135b = Schol. Eur. Or. 1645*].

Ферекид, нужно сказать, часто предпочитает редкие, локальные варианты мифов. По основному же варианту данного предания, Эринии оставили Ореста, когда он был оправдан Ареопагом в Афинах [Рунгарсон 2013; Суриков 2017: 102–106]. Есть еще версия, согласно которой Орест, дабы окончательно избавиться от безумия, должен был поплыть в Тавриду за кумиром Артемиды (и заодно привез с собой сестру Ифигению).



\* \* \*

В рамках данной статьи мы представили, можно сказать, сухую сводку материала, которая к тому же вряд ли является совершенно исчерпывающей (хотя к тому, чтобы она была репрезентативной, мы, конечно, стремились). Но, думается, даже и ее достаточно, чтобы утверждать, что Ферекид Афинский открывает перед нами настоящую сокровищницу данных по древнегреческой фольклорной демонологии.

Автор сравнительно недавнего комментированного издания текстов ранней греческой мифографии [Fowler 2007; Fowler 2013] оценивает Ферекида исключительно высоко, называет его «звездой» среди мифографов, указывает, что он «был революционером, который определил жанр мифографии» [Fowler 2013: 706]. С этим можно только безоговорочно согласиться.

Мир персонажей, которыми «населены» фрагменты труда Ферекида, как можно было увидеть, весьма разнообразен. Правда, у ученого, который не является антиковедом по прямой специальности, может возникнуть вопрос: а с чего бы так ценить эти отрывочные пассажи? В той же «Мифологической библиотеке» Аполлодора соответствующие сюжеты, в том числе и демонологические, изложены гораздо более связно и детально.

Но «Мифологическая библиотека» (или, допустим, «Мифы» Гигина) – памятники весьма поздние, датирующиеся эллинистическим и римским временем. А, стало быть, их авторы пользовались мифологическими повествованиями, уже прошедшими «горнило» работы александрийских ученых. Это уже в какой-то степени искусственная литературная мифология, а не древняя аутентичная (см. к проблеме [Mori 2011]).

Потому-то для нас так и ценны те пусть даже крохи (а в данном случае перед нами уже отнюдь не крохи), которые сохранились от авторов действительно ранних<sup>125</sup>. Ферекид же в полной мере относится к ним, он – современник позднеархаических лириков, таких, как Пиндар<sup>126</sup>, и ранних драматургов, таких, как Эсхил<sup>127</sup>. В ту эпоху образная система эллинской мифологии еще продолжала формироваться, и Ферекид сам активно участвовал в этом формировании.

### Примечания

- <sup>1</sup> «Сказки» Зелинского (не путать с его же изложением мифов [Зелинский 1994]) выходили несколькими выпусками в разные годы. См. переиздание [Зелинский 2000].
- <sup>2</sup> Хотя это все-таки создание большого мастера, не идущее в сравнение с поделками вроде [Куликов, Федосеев 2004].
- <sup>3</sup> Немало тонких наблюдений по этим вопросам содержится и в известной книге [Доватур 1957]. В настоящее время обозначенная проблематика изучается в основном в русле концепции Геродота как «устного историка» (см., например [Thomas 2000; Murray 2007; Konstantakos 2018]).
- <sup>4</sup> Первый историк, у которого практически совсем отсутствуют фольклорные мотивы, – это, разумеется, Фукидид, что связано прежде всего с тематикой его труда.
- <sup>5</sup> Фрагменты труда Ферекида цитируются в нашем переводе по первому тому фундаментального свода Феликса Якоби “Die Fragmente der griechischen Historiker” (далее – FGrHist) [Jacoby 1995: 58–104].
- <sup>6</sup> Эрехтей – мифический царь Афин.
- <sup>7</sup> Имеются в виду Торы – дем в Аттике (не путать с более известным Торином).
- <sup>8</sup> То есть, видимо, девственницей.
- <sup>9</sup> Якоби допускает вариант: «...что Кефал всходил на вершину какой-то горы и постоянно твердил». С грамматической точки зрения этот вариант действительно правилен, но эмендация *idéiv* на *iéivai* нелегка.
- <sup>10</sup> О проблеме путаницы с греческими авторами, носившими имя Ферекид, см. [Перевалов 2010: 316–317].
- <sup>11</sup> Например, [Lendle 1992: 22–25; Matijašić 2018: 50, 55, 211, 214].
- <sup>12</sup> Правда, есть мнение, что существительное «история» ранее Геродота вообще не встречается в памятниках древнегреческого языка [Nikolaidou-Arabatzis 2018: 224]. Однако приводится оно, в сущности, бездоказательно, и мы отнюдь не считаем его верным. Главный исторический труд Гекатея (а он жил еще раньше, чем Ферекид) тоже, скорее всего, назывался «Истории» или «История» (*Strab.* XIV. 1. 7; *Demetr.* De eloc. 2; *Schol. Apoll. Rhod.* I. 551).
- <sup>13</sup> Ср. также [Starr 1962: 68]. Этот важный нюанс не в полной мере учитывается в обобщающей работе виднейшего немецкого ученого [Gehrke 2014: 37–64].

- <sup>14</sup> К характеристике мифологической картины у мира у Гесиода (в том числе в сравнении с гомеровской) см. важные наблюдения в [Matthiessen 1979; Penglase 1994; Rosen 1997; Purves 2004; Woodard 2007; Kelly 2008; Ulf 2009; Dowden 2011; Van Noorden 2015; Petrovic, Petrovic 2018].
- <sup>15</sup> Всевидящий Аргус (часто в русских изданиях встречаем имя также в написании «Аргос»; однако не следует прямо отождествлять его с названием города Аргоса: имя чудовищного стража – мужского рода, II склонения, а название города – среднего рода III склонения, так что совпадение имеет место только в номинативе), согласно мифу, стороживший Ио, возлюбленную Зевса, и убитый Гермесом.
- <sup>16</sup> Характерная для Ферекида (и многих историков-мифографов его поколения) тенденция изыскивать редкие родословные, приводя цепочки крайне малоизвестных имен.
- <sup>17</sup> Очередная рационалистическая попытка «навести порядок» в хаотичном мире древней мифологии.
- <sup>18</sup> То есть превращенную в корову царевну Ио.
- <sup>19</sup> Бог одноименной реки в Арголиде, отец Ио.
- <sup>20</sup> Видимо, Керкоп Милетский, эпический поэт.
- <sup>21</sup> Гарпии, которые досаждали Финею и были прогнаны сыновьями Борея, Зетом и Калаидом, участвовавшими в походе аргонавтов.
- <sup>22</sup> Вестница богов.
- <sup>23</sup> Клятва Стиксом, известной рекой в Аиде, в мифах считалась самой страшной клятвой для богов.
- <sup>24</sup> То есть Бореады Гарпий.
- <sup>25</sup> Видимо, Неоптолем Паросский, грамматик III в. до н.э.
- <sup>26</sup> Следуем поправке к рукописному тексту, которую принял и Якоби. В рукописи – неверное «Неоптолем, который сочинил “Навпактские песни”». В действительности «Навпактские песни» – киклическая поэма, созданная в архаический период Каркином Навпактским или Керкопом Милетским.
- <sup>27</sup> Очевидно, крупный лирик эпохи архаики.
- <sup>28</sup> Телест из Селинунта – лирик V в. до н.э.
- <sup>29</sup> Текст чрезвычайно сильно испорчен, что делает фрагмент маловразумительным. Впрочем, в целом ясно, о чем идет речь: о том же убийстве Бореадами Гарпий в ходе плавания аргонавтов.
- <sup>30</sup> Остров в Эгейском море, куда прибило ящик с Данаей и Персеем и где их спас и приютил рыбак Диктис.

- <sup>31</sup> Возможно, предполагается, что Персей употребил какое-то идиоматическое выражение, которое Полидект намеренно предпочел истолковать буквально.
- <sup>32</sup> Вариант: «а именно – отвернувшись к зеркалу, которое он получил от Афины». Имеется в виду, что на Медузу можно смотреть только в зеркале: прямой взгляд на нее обращает в камень.
- <sup>33</sup> Вариант (явно неверный): «показывают в зеркале». На Горгон нельзя было смотреть из-за опасности окаменеть.
- <sup>34</sup> Вариант (тоже неверный): «отрубает голову серпом».
- <sup>35</sup> Из-за надетой шапки-невидимки Аида.
- <sup>36</sup> Именно так: «им», несмотря на предшествующее единственное число «народ».
- <sup>37</sup> Эгида Афины, как известно, изображалась с головой Горгоны в центре.
- <sup>38</sup> Необходимое дополнение Якоби.
- <sup>39</sup> Известные мифологические старухи (собственно, «Граи» и означает «старухи»), дочери морского бога Форка (Форкия), одного из «морских старцев», о которых см. ниже. Имели на троих один глаз и один зуб, которыми пользовались поочередно; на этом и основан нижеследующий эпизод мифа.
- <sup>40</sup> Шапка-невидимка.
- <sup>41</sup> Сума потребуется Персею для того, чтобы положить в нее голову Медузы.
- <sup>42</sup> Здесь нужно оговорить, что вообще-то «дактиль» по-древнегречески – это просто «палец». Отсюда и вся сия числовая казуистика.
- <sup>43</sup> Ида – гора на северо-западе Малой Азии, близ Трои. В «Илиаде» Гомер часто сидит на Иде. Связь мифических идейских дактилей с обработкой железа, полагаем, восходит к воспоминаниям о заимствовании техники добычи и обработки железа в Эгейский бассейн из хеттской Анатолии на рубеже II–I тыс. до н.э.
- <sup>44</sup> Некоторые источники (но не Ферекид) называют имя этого змея – Ладон. Яблоки мифами помещались на острове нимф Гесперид – далеко на западе, в Океане.
- <sup>45</sup> В связи с Тифоном и Ехидной см. ниже.
- <sup>46</sup> Цитата из трактата «Катастеризмы» («Превращения в звезды»), приписываемого выдающемуся эллинистическому ученому Эратосфену, географу и астроному. В нем речь шла о созвездиях, в том числе в мифологическом контексте. Принадлежность сочинения Эратосфену многими оспаривается.

- <sup>47</sup> Историк эпохи раннего эллинизма.
- <sup>48</sup> Финикиец Кадм – основатель Фив. Из зубов убитого Кадмом змея выросли спарты («посеянные») – первые насельники города, предки знатнейших фиванских аристократов. Далее перечисляются имена спартов.
- <sup>49</sup> Когда войско спартов выросло из земли и двинулось на Кадма, тот, по божественному внушению, бросил в их ряды камень, что заставило их начать убивать друг друга; в результате в живых осталось только пятеро. Абсолютно аналогичный мотив – в мифе об аргонавтах (Ясон в Колхиде); по вопросу о том, который из них первичен, а который является дублетом, единого мнения нет.
- <sup>50</sup> Место испорчено. Очевидно, речь идет о полумифическом эпическом поэте, считавшемся одним из предшественников Гомера.
- <sup>51</sup> В Дельфах Кадму было дано прорицание: идти за коровой, которая ему встретится, и основать город там, где она ляжет.
- <sup>52</sup> Известный софист V в. до н.э.
- <sup>53</sup> Автор, неизвестный из других источников. Заметим, что такое же – достаточно редкое – имя носил отец оратора Эсхина, причем этот последний был школьным учителем и, стало быть, в литературе и мифологии разбирался. Уж не он ли здесь упоминается?
- <sup>54</sup> Царю Колхиды. Попытка установить корреляцию совпадающих мотивов в различных мифах.
- <sup>55</sup> Выросшие из земли колхидские воины обычно все-таки спартами не именуются.
- <sup>56</sup> Принадлежность «Мифологической библиотеки» выдающемуся эллинистическому ученому II в. до н.э. Аполлодору Афинскому часто оспаривается (в частности, и в издании Якоби повсюду этот труд фигурирует как сочинение Псевдо-Аполлодора), но для нас это сейчас значения не имеет.
- <sup>57</sup> То есть Медея с Ясоном.
- <sup>58</sup> В античности было несколько поэтов этого имени.
- <sup>59</sup> Говорит Аполлон.
- <sup>60</sup> Мифограф IV в. до н.э.
- <sup>61</sup> Необходимое уточнение издателей.
- <sup>62</sup> Имена киклопов.
- <sup>63</sup> Историк III–II вв. до н.э.
- <sup>64</sup> Ранее властвовавшего в Дельфах, где после этого Аполлон основал свое святилище (отсюда «Пифо», «пифия», Аполлон «Пифийский»).

- <sup>65</sup> В оригинале просто Кадм (речь идет о знаменитом убийстве им дракона).
- <sup>66</sup> Поправка издателей вместо стоящего в рукописи неверного «Ферекрат» (Ферекрат – афинский комедиограф V в. до н.э.).
- <sup>67</sup> Имеются в виду, очевидно, корибанты (тем более что тут же упоминаются традиционно связываемые с ними кабиры).
- <sup>68</sup> С Самофракией, островом на севере Эгейского моря, связывали обычно кабиров (там даже справлялись мистерии Кабиров), а корибантов – чаще с Критом, где они охраняли младенца Зевса, спрятанного от отца, Крона. О культе кабиров см. [Witt 1977; Schachter 2003].
- <sup>69</sup> Протей – один из «морских старцев», наряду с Нереем.
- <sup>70</sup> Город в Магнесии, фессалийской области.
- <sup>71</sup> Фессалийская речка.
- <sup>72</sup> Коронида изменила Аполлону со смертным по имени Исхий, о чем, согласно мифу, богу сообщил ворон.
- <sup>73</sup> Сюжет данного фрагмента – рождение Асклепия от Аполлона и нимфы Корониды.
- <sup>74</sup> В связи с мифологией кентавров в целом см. [Aston 2017].
- <sup>75</sup> Филириду мыслили как остров в Понте. Филира – океанида, одна из возлюбленных Крона, родившего от него кентавра Хирона.
- <sup>76</sup> Нельзя отождествлять этого писателя (III в. до н.э.) с анонимным автором византийского словаря, название которого ныне читают как «Суда».
- <sup>77</sup> Иксион – царь лапифов в Фессалии, отец Пирифоя, – обычно изображался мифами как отец кентавров (когда он хотел совокупиться с самой Герой, Зевс подослал в ее виде тучу – Нефелу, и от этого-то «брака» произошли данные миксантропические существа). Однако Хирон всегда отделяется традицией от остальных кентавров, поэтому не удивительно, что Ферекид приписывает ему и иное происхождение.
- <sup>78</sup> При имени Хирона Якоби ставит знак вопроса.
- <sup>79</sup> Геракл.
- <sup>80</sup> Нечаянно, когда он сражался с другими кентаврами, нападшими на Геракла, когда он шел за эриманфским вепрем (четвертый подвиг). Стрелы Геракла были отравлены смертельным ядом Гидры. Версия о том, что Хирон был бессмертен и, мучась от постоянной боли, решил променять свое бессмертие (на что – тут традиции очень разнообразны), видимо, Ферекиду еще не известна.

- <sup>81</sup> Фрагмент дошел в очень плохой сохранности, приводится с конъектурами издателей (впрочем, в основном безусловными и поэтому специально не оговаривающимися).
- <sup>82</sup> Керкопы – уродливые карлики.
- <sup>83</sup> Вообще-то город Эхалию обычно помещали в Фессалии, у Пенея, или на Эвбее.
- <sup>84</sup> Знаменитый афинский комедиограф V в. до н.э.
- <sup>85</sup> Эпический поэт эллинистического времени.
- <sup>86</sup> Географ и историк эллинистического времени.
- <sup>87</sup> Ферекид.
- <sup>88</sup> Далее Якоби убирает слова «на Серифе».
- <sup>89</sup> Несколько режущий глаз «перебой» настоящего времени прошедшим совершенного вида (здесь и несколько раз ниже) оставлен нами потому, что он имеется в оригинале и, видимо, относится к особенностям стиля Ферекида.
- <sup>90</sup> Андромеда – жена Персея, спасенная им от чудища в Эфиопии.
- <sup>91</sup> Ларисса – город в Фессалии.
- <sup>92</sup> Автор новой аттической комедии (III в. до н.э.).
- <sup>93</sup> Менандр (342–292 гг. до н.э.) – крупнейший представитель новой аттической комедии. Несохранившаяся драма Менандра «Женоненавистник» считалась одним из лучших его сочинений.
- <sup>94</sup> В связи с мифологией киклопов (циклопов) в целом см. [Buxton 2017].
- <sup>95</sup> Рассказ о самом знаменитом подвиге Тесея.
- <sup>96</sup> Минотавра.
- <sup>97</sup> Сам фрагмент у Макробия, естественно, дан на латинском, а вот слова «Аполлону Улию и Артемиде Улии» – по-гречески. Улий (видимо, «гибельный», от ὄλλωμι; кстати, ведь и само имя Аполлона не могли не связывать, хотя бы в порядке *etymologia vulgaris*, с ἀπόλλωμι) – эпитет Аполлона в некоторых ионийских центрах (Милете, Делосе). Артемиды Улии в других источниках, кажется, не фиксируется, но и для нее такой эпитет более чем естественен в связи с представлениями о «тихом убийстве» людей божествами-близнецами. Здесь еще можно вспомнить об имени Улий в ономастике афинского аристократического рода Филаидов, с которыми был связан Ферекид [Duplouy 2006: 58–64].
- <sup>98</sup> Тесей.
- <sup>99</sup> Речь идет от лица призрака Полидора, сына Приама, погибшего в Троянской войне.

- <sup>100</sup> Лаомедонт – знаменитый царь, для которого строили стены Трои Посейдон и Аполлон.
- <sup>101</sup> Именно так древнегреческими авторами чаще писалось имя супруги Приама Гекубы.
- <sup>102</sup> Слова «или реки Сангария» некоторыми издателями, в том числе и Якоби, атетируются. Сангарий – река на западе Малой Азии.
- <sup>103</sup> Ксанф – другое название Скамандра, главной троянской реки (и, соответственно, ее бога).
- <sup>104</sup> Было несколько античных авторов по имени Никандр. Здесь, очевидно, имеется в виду Никандр Колофонский, эпический поэт эллинистического времени.
- <sup>105</sup> Аргонавты.
- <sup>106</sup> Змея Ладона миф называет сыном Форка (Форкия). Он охранял золотые яблоки в саду Гесперид (нимф, дочерей Ночи, живущих на крайнем западе). Поход за этими яблоками – один из «канонических» подвигов Геракла.
- <sup>107</sup> Исправление издателей вместо неверного «десятой» рукописи.
- <sup>108</sup> Геспериды, которые, согласно Ферекиду, являлись дочерьми Зевса и Фемиды.
- <sup>109</sup> Теоретически возможен и перевод «нимфы, живущие в пещере Зевса и Фемиды...».
- <sup>110</sup> В передаче этих редких имен рукописная традиция допускает искажения. Речь идет о тех шестерых спутниках Одиссея, которых сожрала Скилла в момент прохода героя между нею и Харибдой. В связи с мифами о Скилле см. [Buitron-Oliver, Cohen 1995; Neils 1995; Kayachev 2016].
- <sup>111</sup> Исправление издателей из неверного рукописного «Ферекрат».
- <sup>112</sup> Флиунт – город на северо-востоке Пелопоннеса, между Аркадией и Арголидой.
- <sup>113</sup> В одном из вариантов схолий – иной текст: «...пока Аид не передал его Танату, а Таната не освободил от оков». Так, пожалуй, смысл оказывается яснее, а иначе «повисает» глагол «передал». Но «Аид», конечно, должно быть заменено на «Арес».
- <sup>114</sup> То есть заупокойные жертвы.
- <sup>115</sup> На стыке предыдущей фразы с этой – порча текста. Следуем конъектуре Якоби.
- <sup>116</sup> О любви античных греков к всяческим персонификациям, в том числе и в религиозно-мифологической сфере, см. [Stafford 2007; Smith 2011; Smith 2012].



- <sup>117</sup> От Тифона и Ехидны.  
<sup>118</sup> То есть Тифона.  
<sup>119</sup> Какая здесь Ниса имеется в виду – не будем вдаваться в обсуждение.  
<sup>120</sup> Это озеро античная традиция означала как границу Египта и Сирии. Мертвое море?  
<sup>121</sup> Известный остров близ берегов Кампании, где не позже середины VIII в. до н.э. была основана древнейшая греческая колония в итальянском регионе.  
<sup>122</sup> Всё это аркадские топонимы.  
<sup>123</sup> Место несколько испорчено, издатели прибегают к конъектурам.  
<sup>124</sup> Эпоним пеласгов, считавшихся догреческим населением Эллады.  
<sup>125</sup> Это источниковое различие между ранними мифографами (историками-генеалогами) справедливо указывается в [Зелинский 1994: 4–5].  
<sup>126</sup> О генеалогической мифологии у Пиндара см. [D'Alessio 2005; Pavlou 2011; Rutherford 2011].  
<sup>127</sup> Литературу о мифологии у Эсхила не имеет смысла даже перечислять, она колоссальна.

### *Литература*

- Видаль-Накэ 2001 – *Видаль-Накэ П.* Черный охотник: Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001.  
Доватур 1957 – *Доватур А.И.* Повествовательный и научный стиль Геродота. М., 1957.  
Зелинский 1994 – *Зелинский Ф.Ф.* Сказочная древность. М., 1994.  
Зелинский 2000 – *Зелинский Ф.Ф.* Аттические сказки. СПб., 2000.  
Куликов, Федосеев 2004 – *Куликов А.В., Федосеев Н.Ф.* Сказки и легенды Боспора Киммерийского. Керчь, 2004.  
Перевалов 2010 – *Перевалов С.М.* Древнейшее упоминание имени «Кавказ» в античной литературе // *Gaudeamus igitur: Сборник статей к 60-летию А.В. Подосинова* / Под ред. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коноваловой, Г.Р. Цецхладзе. М., 2010.  
Суриков 2008 – *Суриков И.Е.* ЛОГОГРАФОΙ в труде Фукидида (I. 21. 1) и Геродот (Об одном малоизученном источнике раннегреческого историописания) // *Вестник древней истории.* 2008. № 2 (265).  
Суриков 2014 – *Суриков И.Е.* Многоликая Клио: Антология античной исторической мысли. Т. 1: Возникновение исторической мысли и становление исторической науки в Древней Греции. СПб., 2014.

- Суриков 2015 – *Суриков И.Е.* Античная Греция: Ментальность, религия, культура (Opuscula selecta I). М., 2015.
- Суриков 2016 – *Суриков И.Е.* «В круге первом»: Появление древнейших памятников европейского историописания (Греция VI–V вв. до н. э.) // Древнейшие государства Восточной Европы. 2013 год. Зарождение историописания в обществах Древности и Средневековья / Отв. ред. Д.Д. Беляев, Т.В. Гимон. М., 2016.
- Суриков 2017 – *Суриков И.Е.* Демонология демократии: несколько сюжетов из истории Афин V в. до н.э. // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 6 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2017.
- Суриков 2018a – *Суриков И.Е.* Смешные демоны Аристофана // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 7 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2018.
- Суриков 2018б – *Суриков И.Е.* Присутствовала ли библиография в трудах древнегреческих историков? // Роль библиографии в информационном обеспечении исторической науки / Автор-составитель Е.А. Воронцова. М., 2018.
- Alganza Roldán 2012 – *Alganza Roldán M.* Hecateo de Mileto, “historiador” y “mitógrafo” // Florentia iliberritana. 2012. Vol. 23.
- Aly 1921 – *Aly W.* Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen: Eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.
- Aston 2017 – *Aston E.* Centaurs and Lapiths in the Landscape of Thessaly // Myths on the Map: The Storied Landscapes of Ancient Greece / Ed. by G. Hawes. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Bremmer 2009 – *Bremmer J.N.* Myth, Mythology, and Mythography // The Oxford Handbook of Hellenic Studies / Ed. by G. Boys-Stones, B. Graziosi, P. Vasunia. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Buitron-Oliver, Cohen 1995 – *Buitron-Oliver D., Cohen B.* Between Skylla and Penelope: Female Characters of the Odyssey in Archaic and Classical Greek Art // The Distaff Side: Representing the Female in Homer’s Odyssey / Ed. by B. Cohen. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Buxton 2017 – *Buxton R.* Landscapes of the Cyclopes // Myths on the Map: The Storied Landscapes of Ancient Greece / Ed. by G. Hawes. Oxford: Oxford University Press, 2017.

- D'Alessio 2005 – *D'Alessio G.B.* Ordered from the *Catalogue*: Pindar, Bacchylides, and Hesiodic Genealogical Poetry // *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions* / Ed. by R. Hunter. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Davies 2007 – *Davies M.* Hesiod's *Theogony* and the Folk Tale // *Hesperos: Studies in Ancient Greek Poetry Presented to M.L. West on his Seventieth Birthday* / Ed. by P.J. Finglass, C. Collard, N.J. Richardson. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Dowden 2011 – *Dowden K.* Telling the Mythology: From Hesiod to the Fifth Century // *A Companion to Greek Mythology* / Ed. by K. Dowden, N. Livingstone. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- Duplouy 2006 – *Duplouy A.* Le prestige des élites: Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant J.-C. Paris: Les belles lettres, 2006.
- Fowler 2006 – *Fowler R.L.* Herodotus and his Prose Predecessors // *The Cambridge Companion to Herodotus* / Ed. by C. Dewald, J. Marincola. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Fowler 2007 – *Fowler R.L.* Early Greek Mythography. I. Texts. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Fowler 2013 – *Fowler R.L.* Early Greek Mythography. II. Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Gehrke 2014 – *Gehrke H.-J.* Geschichte als Element antiker Kultur: Die Griechen und ihre Geschichte(n). Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- Henrichs 1990 – *Henrichs A.* Three Approaches to Greek Mythography // *Interpretations of Greek Mythology* / Ed. by J. Bremmer. London: Routledge, 1990.
- Jacoby 1956 – *Jacoby F.* Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung. Leiden: Brill, 1956.
- Jacoby 1995 – *Jacoby F.* Die Fragmente der griechischen Historiker (F Gr Hist). Tl. 1: Genealogie und Mythographie. A. Vorrede, Text, Addenda, Konkordanz. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.
- Kayachev 2016 – *Kayachev B.* Scylla the Beauty and Scylla the Beast: A Homeric Allusion in the *Ciris* // *Homeric Receptions across Generic and Cultural Contexts* / Ed. by A. Efstathiou, I. Karamanou. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.
- Kelly 2008 – *Kelly A.* Performance and Rivalry: Homer, Odysseus, and Hesiod // *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin* / Ed. by M. Revermann, P. Wilson. Oxford: Oxford University Press, 2008.

- Konstantakos 2018 – *Konstantakos I.M.* Time, Thy Pyramids: The *Novella* of Mycerinus (Herodotus 2.129–134) // Herodotus – Narrator, Scientist, Historian / Ed. by E. Bowie. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.
- Lendle 1992 – *Lendle O.* Einführung in die griechische Geschichtsschreibung: Von Hekataios bis Zosimos. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- McInerney 2004 – *McInerney J.* Nereids, Colonies, and the Origins of *Isēgoria* // Free Speech in Classical Antiquity / Ed. by I. Sluiter, R.M. Rosen. Leiden; Boston: Brill, 2004.
- Matijašić 2018 – *Matijašić I.* Shaping the Canons of Ancient Greek Historiography. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.
- Matthiessen 1979 – *Matthiessen K.* Form und Funktion des Weltaltermythos bei Hesiod // *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M.W. Knox on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday* / Ed. by G.W. Bowersock, W. Burkert, M.C.J. Putnam. Berlin; New York: De Gruyter, 1979.
- Meliadò 2015 – *Meliadò C.* Mythography // *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship* / Ed. by F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos. Vol. 2. Leiden; Boston: Brill, 2015.
- Mori 2011 – *Mori A.* Names and Places: Myths in Alexandria // *A Companion to Greek Mythology* / Ed. by K. Dowden, N. Livingstone. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- Murnaghan 1995 – *Murnaghan S.* The Plan of Athena // *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey* / Ed. by B. Cohen. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Nagy 2010 – *Nagy G.* Homer the Preclassic. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Neils 1995 – *Neils J.* Les femmes fatales: Skylla and the Sirens in the Greek Art // *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey* / Ed. by B. Cohen. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Nikolaidou-Arabatzi 2018 – *Nikolaidou-Arabatzi S.* ἱστορέειν and θαυμάζειν: Scientific Terms and Signs of Unity in Herodotus' *Histories* // Herodotus – Narrator, Scientist, Historian / Ed. by E. Bowie. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.
- Murray 2007 – *Murray O.* Herodotus and Oral History // *The Historian's Craft in the Age of Herodotus* / Ed. by N. Luraghi. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- Pavlou 2011 – *Pavlou M.* Past and Present in Pindar's Religious Poetry // Sacred Words: Orality, Literacy and Religion / Ed. by A.P.M.H. Lardinois, J. Blok, M.G.M. van der Poel. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Pearson 1975 – *Pearson L.* Early Ionian Historians. Westport: Greenwood Press, 1975.
- Penglas 1994 – *Penglas C.* Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod. London; New York: Routledge, 1994.
- Petrovic, Petrovic 2018 – *Petrovic I., Petrovic A.* Divine Bondage and *Katabaseis* in Hesiod's *Theogony* // Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition: Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium / Ed. by G. Ekroth, I. Nilsson. Leiden; Boston: Brill, 2018.
- Purves 2004 – *Purves A.* Topographies of Time in Hesiod // Time and Temporality in the Ancient World / Ed. by R.M. Rosen. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2004.
- Rhodes 2007 – *Rhodes P.J.* Documents and the Greek Historians // A Companion to Greek and Roman Historiography / Ed. by J. Marincola. Vol. 1. Oxford: Blackwell, 2007.
- Rosen 1997 – *Rosen R.* Homer and Hesiod // A New Companion to Homer / Ed. by I. Morris, B. Powell. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.
- Ruschenbusch 2000 – *Ruschenbusch E.* Weitere Untersuchungen zu Pherekydes von Athen (FGrHist 3) // Klio. 2000. Bd. 82. Ht. 2.
- Rutherford 2011 – *Rutherford I.* Singing Myth: Pindar // A Companion to Greek Mythology / Ed. by K. Dowden, N. Livingstone. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- Rynearson 2013 – *Rynearson N.* Courting the Erinyes: Persuasion, Sacrifice, and Seduction in Aeschylus's *Eumenides* // Transactions of the American Philological Association. 2013. Vol. 143. No. 1.
- Schachter 2003 – *Schachter A.* Evolutions of a Mystery Cult: the Theban Kabiroi // Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults / Ed. by M.B. Cosmopoulos. London; New York: Routledge, 2003.
- Schwartz 1991 – *Schwartz E.* Odysseus unter den Freiern und vor Penelope // Homer: Die Dichtung und ihre Deutung / Hg. von J. Latacz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

- Shapiro 1995 – *Shapiro H.A.* Coming of Age in Phaiakia: The Meeting of Odysseus and Nausikaa // *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey* / Ed. by B. Cohen. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Smith 2011 – *Smith A.C.* Polis and Personification in Classical Athenian Art. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Smith 2012 – *Smith A.C.* Personification: Not Just a Symbolic Mode // *A Companion to Greek Art* / Ed. by T.J. Smith, D. Plantzos. Vol. 2. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- Stafford 2007 – *Stafford E.* Personification in Greek Religious Thought and Practice // *A Companion to Greek Religion* / Ed. by D. Ogden. Oxford: Blackwell, 2007.
- Starr 1962 – *Starr C.G.* The Origins of Greek Civilization 1100–650 B.C. London: J. Cape, 1962.
- Thomas 2000 – *Thomas R.* Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Torres 2016 – *Torres J.B.* The *Homeric Hymns*, Cornutus, and the Mythographical Stream // *The Reception of the Homeric Hymns* / Ed. by A. Faulkner, A. Vergados, A. Schwab. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ulf 2009 – *Ulf C.* The World of Homer and Hesiod // *A Companion to Archaic Greece* / Ed. by K.A. Raaflaub, H. van Wees. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Van Noorden 2015 – *Van Noorden H.* Playing Hesiod: The 'Myth of the Races' in Classical Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- West 1991 – *West S.* Herodotus' Portrait of Hecataeus // *Journal of Hellenic Studies*. 1991. Vol. 111.
- Witt 1977 – *Witt R.E.* The Kabeiroi in Ancient Macedonia // *Ancient Macedonia*. 1977. Vol. 2.
- Woodard 2007 – *Woodard R.D.* Hesiod and Greek Myth // *The Cambridge Companion to Greek Mythology* / Ed. by R.D. Woodard. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

*П.В. Башарин*

## Образ джиннов в мусульманской магии

Одним из наиболее известных классов демонических существ в исламе, издавна привлекавших внимание исследователей<sup>1</sup>, являются джинны (арабск. *jinnī*, собир. *jinn*, *jānn*). В представлении арабов они связаны с магической сферой. Джинны традиционно рассматриваются как источник опасности. Большинство экзорцистских практик, бытующих в арабском мире, связаны с их изгнанием. С другой стороны, в ходе ряда таких практик экзорцисты прибегают к покровительству сверхъестественных существ, которых также называют джиннами. Данная статья представляет собой попытку дать объяснение амбивалентной роли джиннов в магических практиках. Для этого необходимо проанализировать истоки этих представлений в доисламский период, а затем обратиться к наиболее иллюстративным примерам в арабском мире и в наиболее тесно связанных с ним регионах мусульманской ойкумены. При этом следует исключить случаи наиболее явной контаминации представлений о джиннах с локальными верованиями в различных уголках исламского мира, а также те представления, которые можно объяснить типологическим совпадением функций местных духов, генетически не связанных с арабскими джиннами.

Следы поклонения джиннам как духам-покровителям и, следовательно, их охранные функции прослеживаются в доисламское время у арабского населения так называемых «караванных городов» Сирии, начиная с парфянского периода. В религии населения Пальмиры, по свидетельствам памят-

ников II–III вв., выделяется класс божеств, именуемых *gny'* / *ginnayā*/ (pl. /*ginnayē*/), понимаемых как духи-защитники. В местной греческой передаче они писались как *γεννεος, γεννεας* (pl. *γενναιος*). Эти существа мыслились как «близкие» (*šbb*) людям, помогающие им во всех делах. При этом *Gny'* покровительствовали не отдельным людям или семьям, а территориям<sup>2</sup>. Они выступали охранителями караванов, скота и деревень, т. е. покровительствовали основным занятиям как кочевников, так и полукочевых арабского населения. Их изображения были найдены, в основном, в *вади*<sup>3</sup> и на окраинах Пальмиры, в окружающих город деревнях. *Gny'* наделены антропоморфными чертами и часто изображаются парно, в традиционной одежде (тунике с длинными рукавами, свисающем сзади плаще, наподобие римского *paludamentum*, и набедренной повязке). Отличительной чертой *gny'* является вооружение, состоящее из меча, копья и круглого щита. Встречаются фигуры верхом на коне и верблюде с луками и колчанами. Конная фигура представляется предводителем каравана, защищающим его от опасностей пути. Верховые *gny'* визуальны не отличаются от людей. Они часто изображались с голыми ногами, штаны появились на них в связи с персидской модой, распространившейся в Пальмире. Ряд *gny'* известен по именам. Иногда одни и те же мифологические персонажи выступают то как бог, то как *gny'*<sup>4</sup> [Seyrig, Starcky 1949; Teixidor 1979: 77–80, 95, 97].

В Хатре *gnyt'* – боги-охранители – изображались в одеждах арабов. В арамейском диалекте Хатры встречается выражение *gnyt' tby' wskry' 'gnyt' 'хорошие gnyt'* и воздающие *gnyt'* [Надилов 2009: 294]. В Баальбеке, по свидетельству неоплатоника Дамаския (ум. после 538 г.), один из местных *gny'* почитался в образе льва [Seyrig, Starcky 1949: 252].

Исследователи неоднократно подчеркивали схожие черты этих ближневосточных божеств и греческих духов-покровителей *γενναιος*, а также латинских *genii* (включающих в себя как духов отдельных мест – *genius loci*, так и отдельных людей – *genii* из римских клятв) [Teixidor 1979: 77]. В свое время высказывался ряд сомнений о прямом заимствовании и, следовательно, семантическом соответствии пальмирского арамейского *gny'* и арабского *jinn* из латинского или греческого источника [Wellhausen 1897: 148; Seyrig, Starcky 1949: 254; El-Zein 1995: 24–25].



Большинство исследователей полагает, что арамейское *gny*’ заимствованно из арабского *jinn* [El-Zein 1995: 19–22]. Греческое же *γενναίος* считается семитизмом [Meier 1992: 620]. Самостоятельное внутрисемитское развитие этой этимологии, помимо арабского (с многочисленными заимствованиями в ряде семитских языков, как в вышеупомянутых арамейских примерах) засвидетельствовано в эфиосемитских – эфиопское *gānēn* ‘демон, дух, злой дух’. Последнее является производной от той же основы, что и арабское *jānn*<sup>5</sup> [Nöldeke 1910: 63; Leslau 1991: 198].

Традиционная этимология, которой придерживается большинство исследователей, считает арабское *jinn* отглагольным именем от *janna* ‘скрывать, покрывать’. Соответственно, определяющим атрибутом этих духов является их скрытость от взора. С другой стороны, вторая гипотеза, принадлежащая А.Я. Вензинку, построенная на этой этимологии, исходит из первичности не пассивной формы *jinn*, а активной – *jānn*. В этом случае они получают роль «скрывающих» персонажей. Семитская картина мира объясняет определенные психические и телесные состояния воздействием духов, которое обычно выражается глаголами, означающими «покрывать». Этот процесс представляется следующим образом: дух приходит к человеку, и полностью завладевает им, обретая в человеке свое воплощение. Потому и поэтическое, и пророческое вдохновение рассматривалось как вызванное этими духам [Wellhausen 1897: 148; Wensinck 1920: 510–514; Meier 1992: 619–621; El-Zein 1995: 3; Nünlist 2015: 24]. Однако эта этимология, видимо, подпадает под категорию «народных»<sup>6</sup>.

Лексема *gny*’ в значении «джинн» применительно к демону иранского происхождения Аспанадас-дева встречается на так называемой «чаше Юверна» – магической вавилонской арамейской чаше примерно VII в. н.э. из Ниппура (т. е. использовавшейся иудейским арамейским населением Вавилонии) в контексте, связанном с заклинанием духами, подчиненными царю Соломону. Несмотря на уверенность некоторых исследователей в том, что эта лексема встречается в подобного рода надписях в значении ‘злые духи’, и даже на такие далеко идущие выводы, что *gny*’ никак не могут быть объяснены арабским влиянием, а, следовательно, понятие «джинн» имеет арамейское

происхождение [Allbright 1937: 320; Albright 1940: 292; Henninger 1981: 47], это – арабское заимствование, и потому в воссоздании образа архаичных джиннов привлекаться не может [Montgomery 1913: 333–334; Gordon 1934: 334; Isbell 1975: 6–10].

Отцы сирийской церкви (IV–VI вв.), а также сирийский перевод Библии (Пешитта) используют производное существительное *ḡenyātā* (f.pl., status emphaticus) для обозначения языческих святилищ и языческих божеств или демонов. В Пешитте эта лексема используется как перевод древнееврейского *ʾAštārōt*. Ефрем Сирин и Иаков Саругский используют ее как синоним *ḡaddā* ‘судьба; языческое божество, демон’ [Albright 1940: 292–293]. Показательно, что последнее слово в дохристианские времена не носило негативного смысла и имело значение ‘удача; дух, божество’.

С учетом того, что, по мнению некоторых семитологов, форма *ḡny* ‘как *ḡṇayyā* может являться множественным числом (status emphaticus) от арамейского причастия *ḡnē* ‘скрытый’, У. Олбрайт пришел к заключению, что арабское *jinn* является арамейским заимствованием, возникшим под христианским влиянием. Арамеи-христиане полагали, что эти джинны заселяют подземный мир, разрушенные храмы, священные источники, а, кроме того, встречаются по ночам. Образ переняли и арабы, наделив этих духов некоторыми новыми функциями [Albright 1940: 292–293]. Однако гипотеза оказалась весьма уязвимой. Олбрайт не учитывает широкое распространение веры в джиннов среди арабов доисламского периода. Им утверждается, что арабская демонология полностью привнесена извне. Но заимствование из христианской традиции не могло перекинуться на такую обширную область бедуинской культуры. Поэтому, как было сказано выше, большинство специалистов полагают, что в арамейском мы имеем дело с влиянием арабского<sup>7</sup>.

Таким образом, ближневосточные верования в джиннов формировались преимущественно арабами или под арабским влиянием. Ближайшей типологической параллелью среди прочих семитских божеств, видимо, следует признать аккадских богов-покровителей *apkallu*, изображаемых в виде крылатых «гениев». Эти образы в неоассирийский период были заимствованы арамеями и арабами, засвидетельствованы в Пальмире, Набатее и Хатре. Изображения божеств использовались как

обереги [Greenfield 1999]. Характерно, что пальмирский Абгаль, являющийся отражением этих верований, считался то богом, то *gny* [Seyrig, Starcky 1949: 251]. Почитавшие этих духов не испытывали по отношению к ним страха и не демонизировали их.

Воссоздание облика доисламских аравийских джиннов связано с рядом трудностей, главной из которых является недостаток источников. Отсутствующие сведения черпают из культуры бедуинов, зафиксированной европейскими исследователями уже в Новое время. Первая сложность в этом процессе – не впасть в анахронизм, воспринимая религиозные представления в кочевой среде как некую застывшую во времени конструкцию. Во-вторых, следует разграничить исконные аравийские элементы с представлениями арабизированного и исламизированного населения, слившегося позже с арабской средой (см. [Henninger 1981: 43]).

Жители Мекки (наравне с пальмирцами) считали, что джинны родственны Богу (Аллаху) – в этом их и обвинял Мухаммад (Кор. 6:100; 37:158). Однако вряд ли джиннов считали богами – до нас не дошли сведения ни об их именах, ни о существовании отдельных культов джиннов у мекканцев. В верованиях доисламских арабов джинны, видимо, были имперсональными созданиями. Они не являлись полностью бестелесными. Хотя они часто скрыты от глаз, но наделены тонкой физической телесностью, а при желании могут являться людям. Поэтому название «духи» для их обозначения условно [Robertson Smith 1894: 119–139; Wellhausen 1897: 148–149; Eichler 1928: 17; Fahd 1971: 155–156; Zbinden 1953: 79–80; Henninger 1981: 2–3, 37–40; Macdonald et al 1999].

Уже до появления ислама джинны и люди выделялись в одну группу (Кор. 144:6). В языке Корана эта пара *al-jinn wa-l-ins* («джинны и люди») встречается повсеместно. Как и люди, джинны часто проживают не поодиночке, а племенами. Даже наиболее распространенная в Средние века форма *jānn* является собирательной. Джиннами руководят те же законы клановой солидарности или вражды, что и людьми. Как и люди, они появляются на свет, сочетаются браком, вкушают пищу и пьют, их даже можно ранить и убить. С другой стороны, они способны менять форму. Умирая от первого удара, они возрождаются при втором. В целом, они не злы и не добры, и приносят пользу или вред

в зависимости от того, другом или врагом выступает для них конкретный человек. Например, два брата Мурайр и Мурара были украдены джиннами. Тогда третий брат, Мурра, поклялся отомстить им. Удалившись с луком в горы, он смог подстрелить джинна, который явился в облике страуса. Мурра сразил его на месте, но ночью джинн обрушился на него в форме лихорадки [Meier 1992: 618; Henninger 1981: 27–28; Nünlist 2015: 59, 293; El-Zeyn 1995: 103–105].

Джинны разделяются по половому признаку и могут иметь потомство. Они могут вступать в брак и с людьми. Например, некий тамимит ‘Амр б. Джарбу’ б. Ханзала взял в жены джиннию, которая исчезла во время грозы, поскольку он забыл накрыть ей голову, чтобы она не смотрела на вспышки. Некоторые арабские семейства, в том числе знатные, вплоть до правящих родов, возводили свое происхождение к подобного рода союзам [Wellhausen 1897: 154; Henninger 1981: 27–28; El-Zein 1995: 108–109, 300–307; El-Zein 2009: 103–108].

Деятельность джиннов связана с ночным временем суток. С наступлением утра (появлением утренней звезды) они исчезают. Уже по этой причине арабы часто называли их «людьми земли» (*ahl al-arḍ*) и сравнивали со змеями и ящерицами. Чаще всего джинны живут в источниках, колодцах, пещерах, долинах, ущельях, камнях, пустынях. Однако они населяют не только пустынные заброшенные области, но встречаются и в людских жилищах (такие существа носят название ‘*awāmīr*, ‘*ummār* ‘обитающие’). Даже воздух является местом обитания этих духов. Человек везде рискует нарушить их покой: при вспашке земли, выкапывании колодца, строительстве дома или моста. Эти создания могут поселиться даже в трещине, возникшей от зноя, и в борозде, оставленной плугом, равно как в отхожих местах и на навозных кучах.

Даже будучи невидимыми для людей, джинны обнаруживают свое присутствие. Их чувствуют животные: ворон начинает каркать, а осел – реветь. Джинны живут на деревьях и многолетних растениях, особенно на определенных видах, как, например, рожковое дерево, *Asclepias gigantea* (‘*uṣṣra*) и дикорастущее фиговое дерево (*ḥamāta*). Возможно, джинны связаны с ними через корни, хотя чаще всего считается, что местом их обитания является крона. Характерно, что эти джинны ведут оседлый

образ жизни, в отличие от бедуинов [Robertson Smith 1894: 133; Wellhausen 1897: 106, 151; Canaan 1914: 17–20; Henninger 1981: 12–18, 25, 30–32; Nünlist 2015: 121–122].

Джинны являются людям в разнообразных формах. Они могут быстро менять облик и никогда не привязаны к определенной форме надолго. Образ устрашающих своим видом гигантов, характерный для более поздней традиции, в доисламский период не зафиксирован. Видимо, этот мотив связан с каким-то инокультурным влиянием. Чаще всего джинны являются в облике различных животных: зверей (верблюды, ослы, козлы, обезьяны, собаки, кошки, мыши), птиц, всех ползучих тварей – скорпионов, ящериц, жуков и особенно змей. Зафиксированы гибридные монструозные формы, похожие на волков или гиен [Wellhausen 1897: 151–155; Zbinden 1953: 76–78, 81, 85–86, 93–94; Henninger 1981: 11–12, 28–29; El-Zeyn 1995: 90–96; El-Zein 2009: 92–95].

Одними из самых явных воплощений джинном считались белые змеи. Например, в *Китаб ал-агани (Книге песен)* Абу-л-Фараджа ал-Исфахани говорится о двух бедуинах времени джахилийи (язычества), которые однажды подожгли густые заросли, чтобы освободить землю для вспашки. Местные джинны со скорбными криками вылетели оттуда в облике белых змей. Спустя некоторое время оба бедуина умерли [Robertson Smith 1894: 133; Wellhausen 1897: 153]. Джинны в виде белых змей встречаются в сказках *Тысяча и одной ночи*. Белая царица змей из *Рассказа о Хасибе и царице змей*, видимо, относится к тем же образам, хотя сказка зафиксирована в египетской редакции и может передавать какой-то ливийско-египетский мотив [Книга тысячи и одной ночи 4: 104, 5: 139–263; Marzolph, van Leeuwen 2004: 362].

Арабы часто причисляли джиннов к животным. Строгого порога между традиционной мусульманской зоологией и демонологией никогда не существовало<sup>8</sup>. Чаще всего джинны помещались в один раздел со змеями (*ḥanaṣ*). Исходя из этого же принципа слово *šayṭān*, помимо вида демонов, обозначало также змею, и в этом значении использовалось даже как имя собственное. Возможно, эти персонажи были связаны с культом змей в доисламской Аравии. Что характерно, арабы никогда не отождествляли джиннов с птицами, даже с такими традиционно

зловещими как вороны или совы. Как и у арабского населения Пальмиры и Хатры, у бедуинов, живущих вдали от городской культуры, джинны (равно как и ангелы) иногда представляются сидящими на верховых животных. Однако другие демонические существа (такие как *гули* и *си 'лат*) представляются всадниками значительно чаще – они разъезжают, преимущественно, на страусах и лисах. У ал-Джахиза мы находим целый перечень верховых животных джиннов – от верблюдиц и собак до ящериц, варанов, ежей и тушканчиков<sup>9</sup> [Wellhausen 1897: 151–153; Fahd 1971: 195; Henninger 1981: 11, 29; El-Zein 1995: 265–267; Nünlist 2015: 114–123, 164–165, 247–256, 430; Башарин 2009: 46].

Выделялись три группы джиннов (и демонов): подобные животным (особенно, в более поздней традиции, – змеям и скорпионам); неосязаемые, подобные ветрам; выглядящие как люди [Canaan 1914: 15; Nünlist 2015: 111–191; al-Shibli 2017: 43–47].

Джинны, обладая даром предвидения, могли сообщать людям тайные знания. Человек, обретший покровительство джинна и вошедший в общение с ним, считался одержимым им (*majnūn*). В арабийском социуме это слово становится синонимом слова *kāhin* ('прорицатель') (ср. Кор. 52:29, где мекканцы называют Мухаммада *kāhin* и *majnūn*). Каждый *кахин* имел своего джинна. Кроме кахинов существовали 'аппафы и ша'иры. 'Аппаф ('*arrāf* 'провидец') занимался в основном гаданием, добыванием знания о невидимом ('*irāfa*), приближающемся к волшебству. Их личный джинн назывался «идушим следом» (*tābi*', мн.ч. *tawābi*') или «ясновидящим» (*ra'īyy / ri'īyy*). Племенные поэты (ед. ч. *šā'ir*) также имели каждый своего духа – они инспирировали их на произнесение стихов, имевших силу воздействия как на единоплеменников, так и на врагов. Духи помогали, в том числе, и во врачебной практике. Например, некий известный лекарь из Йамамы, к которому обратился знаменитый узритский поэт Урва б. Хизам, одержимый безнадежной любовью, был вдохновлен джинном<sup>10</sup> [Meier 1992: 622–623; Fahd 1999; Henninger 1981: 33–35; El-Zein 1995: 129–133; El-Zein 2009: 55–57; Nünlist 2015: 325].

Доисламские имена в честь джиннов зафиксированы в арамейских граффити из Дура Европос: Бар Джинни (Βαρυίνῳς), видимо, арамейская адаптация арабского имени Ибн Джинни 'Сын джинна', Абд ал-Джинни (Αβιγγινῳς, Αβιδινῳς) 'Раб

джинна'. Это одно из свидетельств почитания этих существ как духов-покровителей [Seyrig, Starcky 1949: 253, 255–256]. Непосредственно арабскими источниками зафиксировано имя 'Абд ал-Джанн<sup>11</sup> [Meier 1992: 582–583].

Характерно, что уже после принятия ислама арабы иногда называли эфиопов *jannāwī* – жрецами языческих культов [Seyrig, Starcky 1949: 256].

Близкими родственниками джиннов являются прочие пустынные демоны: *гули* (*ġūl*), принимающие различные образы для заманивания злосчастных путников, которых они затем убивают (*гули* разделяются на *си'лам* (*si'lāt*) – женских особей, которые иногда считаются отдельным видом, и *кутрубов* (*qutrub*) – мужских особей), *шикки* (*šiqq*) – наполовину люди, *'узары* (*'udār*) – демоны мужского пола, насилующие путников, *'удруты* (*'udrūt*) – демоны-оборотни, духи убитых, а также некоторые другие демоны. Их определяющей характеристикой является густой волосистой покров на теле. *Наснасы* (*nasnās*) – дикие волосатые существа, иногда также причисляемые к джиннам, по средневековым зоологическим классификациям все же принадлежат к людскому племени (*bašar*) [Wellhausen 1897: 149–150; Nünlist 2015: 63–68, 170–179; El-Zeyn 1995: 66–74; Башарин 2009].

Согласно аравийской традиции, иногда случались и конфликты между людьми и джиннами – например, случаи внезапного исчезновения людей объяснялись похищением джиннами [El-Zeyn 1995: 106–105]. Часто такие столкновения оканчивались смертью. Источники описывают случай настоящей войны между джиннами и людьми в доисламский период. Однажды представитель племени сахм из Мекки убил в Ка'бе змею. В результате гнева джиннов умерло семьдесят плешивых стариков. Люди пошли истреблять на вершинах холмов и в оврагах змей, скорпионов, жуков и прочих ползучих тварей, пока джинны не запросили мира [Wellhausen 1897: 154].

Наносимый джиннами вред редко является следствием прямого физического воздействия. Только в позднем эпосе (отражающем, однако, и ранние фольклорные представления) мы встречаем сюжеты о сражениях джиннов с людьми, где эти существа бьются каким-то подобием оружия (копьями, мечами, палицами, луками). Чаще они сражаются особыми мечами,

огненными молниями, огненными стрелами и раскаленными камнями, выдыхают огонь изо рта и ноздрей. При этом даже в таких битвах они обычно остаются невидимыми, и войско джиннов оказывается скрыто от глаз не только противников, но и союзников-людей. Человек не в силах вынести страшного вида демонов (в одном из сюжетов царь джиннов позволяет людям увидеть полчища духов, помазав им глаза насурьмленной палочкой). Слышен бой их барабанов, которые гремят подобно грому. Люди слышат ужасные вопли и душераздирающие крики, которые приводя душу в содрогание и трепет, лишают рассудка и разума [Башарин 2009: 47–49].

В основном джинны атакуют не оружием, а сводят с ума, насылают болезни. Например, эпидемия осознавалась как «копья джиннов» [El-Zein 2009: 73]. Неожиданное исчезновение человека или скота приписывалось им. Так же объяснялось нежелание скота пить на водопое. Любая болезнь – люмбаго, лихорадка, бесплодие, выкидыши, вплоть до глобальных эпидемий – имела тот же источник. Особенно это касалось безумия (*jinna*), причем грань между последним как наказанием от какого-нибудь духа и одержимостью прорицателя постепенно стиралась. Слово *tajinn* приобретает устойчивый смысл «сумасшедший, безумный», т. е. имеющий душевное расстройство. Сюда же включалась безумная любовь (отсюда прозвище легендарного Маджнуна – арабского поэта Кайса б. ал-Мулавваха, чью одержимость образом Лайлы объясняли таким воздействием). Другое важное следствие такого насылаемого безумия – панический страх (например, встречающаяся староарабская идеома *mā nafarat jinnī* означает ‘я не поддался страху’, дословно ‘мой джинн не напугал меня’) [Wellhausen 1897: 155–156; Henninger 1981: 18–19, 32–33; El-Zein 1995: 112–113].

Дурной глаз джиннов носил название *naẓra*, он передавался невидимыми духами, присутствующими среди людей (*nizra*) [El-Zein 1995: 117]. Многие арабы до сих пор полагают, что большинство болезней и несчастий вызваны джиннами и дурным глазом (*al-‘ayn*). По фольклорным представлениям, из-за воздействия сглаза умирает две трети всех людей. В результате у арабов дурной глаз стал персонифицировался, превратившись в отдельное демоническое существо [Canaan 1914: 28–32; Kriss, Kriss-Heinrich 1962: 14, 17–18].



Голоса джиннов, которые могут нанести вред, напоминают стук барабанов, жужжание мух, щебет или просто громкий голос. Эти звуки назывались *'azif*. Отсюда родился образ джиннов-музыкантов (образ встречается еще у доисламного поэта Джирана ал-'Ауда). Другой поэт сравнил эти звуки с *zizi zima*. По некоторым описаниям, их голоса напоминают свист. Бедуины всегда опасались свистеть в пустыне, считая, что так можно накликать приход демона [Henninger 1981: 20; El-Zein 1995: 58–59, 113–115; El-Zein 2009: 74].

Показательно, что в памятниках древней североаравийской эпиграфики, созданной кочевыми арабами, никаких сведений о джиннах не содержится. В корпусе сафаитского языка встречаются глаголы *ngn* 'довести до безумия' (аналог – араб. *injanna*) и *'gn* 'сойти с ума' [Al-Jallad 2015: 315; Al-Jallad, Jaworska 2019: 32]. Вера в джиннов, скорее всего, существовала, но памятники не донесли до нас представления о вреде, который они могут нанести человеку<sup>12</sup>.

Особую роль играли джинны в магии (*sihr*) и магических заговорах. Даже в Коран и хадисы включены некоторые заговоры, служащие защитой от демонов. Приведем один из характерных хадисов, являющихся по форме старым, доисламским заклинанием: «О земля, мой господь и твой господь – Бог. Прошу у Бога защиты от твоего зла, и от зла, что в тебе, и от зла, которое сотворено в тебе, и от зла, которое ползет по тебе. Прошу у Бога защиты от твоего зла, от льва, от черной змеи, от скорпиона, от обитателя этого места, от порождающего и от того, что тот породил». Согласно традиционному комментарию, «обитатель этого места» (*sākin al-balad*) и «порождающий» – это джинн, «порождающий» (*wālid*) – дьявол (*šayṭān*), а то, что он породил – это сатана (*iblis*). Характерно, что эта молитва в расширенном виде сохранялась на территории Ливийской пустыни вплоть до Нового времени [Meier 1992: 596–599].

Существовали, однако, заговоры, где призывы к Богу отсутствовали. Одно из объяснений гласило, что упоминание Творца может только разозлить духов. Вместо этого бедуины обращались к самим джиннам, стремясь успокоить их. Одну из таких формул, зафиксировали уже в Новое время: «С твоего дозволения, о хозяин этого места» (*dastūr yā šāḥib al-maḥall*). Подобные заклинание могли произноситься при строительстве

дома, установке палатки и в других подобных случаях. Наконец, были распространены и жертвы джиннам – практика, реликты которой встречаются в арабском мире до сих пор. Например, ритуалы с разбрызгиванием крови жертвенного животного проводились при возведении построек, выкапывании колодца и при других действиях, способных нарушить покой местных духов. Видимо, реликтом доисламских верований было утверждение, что горячие источники нагреваются джиннами (позже утверждалось, что по приказу царя Соломона [Сулаймана], которому Бог даровал над ними особую власть), поэтому они должны получить жертвенный дар от того, кто погружается в воду с лечебной целью. Также арабы, живущие на побережье, равно как и моряки, приносят жертву морю. Скорее всего, именно подобные практики породили утверждения Мухаммада о бытовавшем в его время поклонении джиннам как богам [Canaan 1914: 17; Canaan 1929: 5, 21, 26, 37–38, 41–47; Henninger 1981: 20–25, 35–37 El-Zein 1995: 119].

Арабы до ислама использовали ряд амулетов для защиты от воздействия джиннов на тела и умы: бусы, ладан, кости, соль, ожерелья из зубов мертвого животного, например, лисы или кошки, талисманы на арабском, еврейском и сирийском языках. Считалось, что увидев предметы, которых коснулось загрязнение (*tanjīs*), духи удалятся. Детям давали особые имена, прежде всего имена животных, так как верили, что сила животных пугает (*naffara*) злых духов. Изгнание духов болезни из человека называлось «рассеянием» (*nušra*)<sup>13</sup> [El-Zein 1995: 115–117; El-Zein 2009: 74; Canaan 1914: 77–133; Winkler 1930; Kriss, Kriss-Heinrich 1962].

Экзорцист мог также призвать джиннов (*'azama*). Но для обретения этой способности он должен был удалиться от людей, жить в руинах, уподобившись самим духам, омываться чистой водой, умащать тело благовониями и предаваться созерцанию планеты Сатурн. Тогда его тело становится подходящим жилищем для джиннов, и они откликаются на его призыв. В противном случае они могли навлечь на призывающего безумие и даже убить его [El-Zein 1995: 117–118].

Таким образом, уже до прихода ислама четко прослеживается амбивалентная роль джиннов в арабской культуре, хотя негативное их восприятие в дошедших до нас источниках явно

преобладает. Гипотеза Хеннингера о том, что страх по отношению к джиннам изначально был свойственен не кочевому, но городскому оседлому населению, для которого мир дикой природы стал источником опасности, довольно остроумна, но не безупречна [Henninger 1981: 49–51]. Мы видели, что именно бедуины подчеркивали опасность, исходящую от духов.

Вероятно, именно на этих основаниях ислам разделил джиннов на уверовавших и неверных, приносящих вред. Богословы не отрицали их существование, но считали многие сведения о них плодом суеверий. В процессе развития богословия джиннов стали описывать как одушевленных существ наряду с ангелами и людьми. Главным их отличием считалось происхождение из бездымного огня, зафиксированное в Коране. Более детальное описание стало предметом полемики. С людьми их сближает наличие свободы воли, что позволяет им делать осознанный моральный выбор. Экзегетика разделила джиннов по половому признаку. Произошла их контаминация с такими видами демонов, как *гул*, *'ифрит*, *сил'ат*, *шикк*. Появились богословские сочинения, детально описывавшие джиннов. Самый яркий пример – обстоятельное сочинение Бадр ад-Дина Мухаммада аш-Шибли *Акам ал-марджан фи ахкам ал-джанн* (*Россыти жемчуга в учении о джиннах*), позднее переработанное Джалал ад-Дином ас-Суйути под названием *Лакт ал-марджан фи ахкам ал-джанн* (*Извлечение жемчуга в учении о джиннах*) [Налич 2009: 168–192].

Как официальный, так и народный ислам всегда подчеркивал негативную роль джиннов. Например, до сих пор сохранились представления о том, что они могут проникать в дома и людскую пищу для насыщения. То, что подобное убеждение было распространено задолго до возникновения ислама, демонстрирует хадис о необходимости накрывать на ночь сосуды с пищей. Таким образом, джинны в основном являются источником бед и стремятся причинить вред человеку. Объяснять это простым процессом низведения старых божеств до демонов, что часто утверждается в литературе, не представляется корректным<sup>14</sup>. Ислам лишь усилил некоторые старые верования, сделав новую религию панацеей от козней духов. Враждебные религии джинны стали восприниматься как создания, питающие отвращение к поклонению единому Богу. Появилось противопоставление нечистоте и скверне, которую они приносят

своим присутствием, ритуальной чистоте, в состоянии которой мусульманину следует приступать к молитве [Robertson Smith 1894: 120–121; Wellhausen 1897: 157–158; Eichler 1928: 17, 76–78; Henninger 1981: 43; Nünlist 2015: 2]. Отсюда же возникло поверие, что во время священного месяца *рамадана* все джинны в страхе бегут на край света и возвращаются только с окончанием поста. Джинны не могут войти в дом, где осталось что-то от *рамадана* (например, хлеб, испеченный в этом месяце) [Сапаан 1929: 21]. Однако охранительная функция джиннов все равно сохранялась, в большей степени в народных представлениях. Джинны могли оказать покровительство крупному скоту, помочь отыскать его в пустыне или защитить от хищников [Meier 1992: 592–594].

Источники порой связывают те или иные способности джиннов со временем после прихода Мухаммада, хотя сами мотивы явно относятся к более раннему периоду. Например, согласно утверждению Ибн Касира, джинны раньше боялись людей так же, как и люди их, и постоянно скрывались. Когда Мухаммад обратился к джиннам с коранической проповедью, они благодарно приняли ее<sup>15</sup>. То, что Пророк искал поддержки у местного главы племени джиннов, позволило им осознать свое могущество. Джинны впервые осмелились воздействовать на людей психическими расстройствами (*ḥabal, junūn*). Об этом говорит Коран: «Мужи среди людей прибегали к мужам среди джиннов, и те прибавили им безумия» (Кор. 72:6).

Бедуины не прекращали прибегать к помощи джиннов как духов-покровителей. Сам Мухаммад призывал почтительно относиться к змеям, живущим в домах, и видел в них существ, наделенных положительной силой. Именно с тем, что домашние змеи являются добрыми джиннами, связан запрет на их убийство. Прежде, чем убить змею, необходимо трижды предупредить ее или в течение трех дней находиться в непосредственной опасности от ее близости. Тем самым подспудно сохранилась вера в то, что змея является подлинным хозяином того места, где обитает. Согласно преданию, по дороге в Табук Мухаммад, сидя на верблюде, встретил огромного змея, который почтительно приветствовал его. Это был один из джиннов, внявших коранической проповеди. Пророк повелел отнестись к нему с уважением [Wellhausen 1897: 152–153; Kuehn 2011: 58].

Особое место занимали представления о джиннах как о духах-хранителях древних сокровищ. Подобные верования могли бытовать еще у населения «караванных городов», а впоследствии, видимо, усилились под южноаравийским влиянием, где тема тайных магических кладов давно умерших легендарных царей имела широкое распространение.

Большинство экзорцистских практик мусульманского мира связано с изгнанием джиннов с целью нейтрализации причиняемого ими вреда, преимущественно при помощи чтения Корана. Несмотря на официальный запрет магии и гаданий в исламе, вплоть до обвинения в неверии тех, кто обращался к ведунам, то есть к тем, кто связан с духами, эти практики неизменно присутствовали в жизни различных слоев общества [El-Zein 1995: 310–327].

Но и в магических практиках нашел отражение образ джиннов-охранителей. Еще к доисламскому периоду восходят представления о связи джиннов с астральной сферой. Согласно Корану (куда этот сюжет был явно привнесен иудейской традицией), они подслушивают на небе новости и в путаной форме сообщают их людям (Кор. 72:8–9) [Macdonald et al. 1999; El-Zein 2009: 56; Башарин 2010: 186]. У них появились имена собственные. Утвердилась их связь с астрологией и алхимией. Из числа джиннов было отобрано семь ключевых фигур, «царей». Каждому духу соответствовал определенный день недели, в который он безраздельно властвует, а также свое светило, металл, цвет и ангел. Такие представления сформировались явно под эллинистическим влиянием идей о духах семи планет, на почве древних ближневосточных верований. Духи планет (*al-awāḥ al-falakiyya*) считались гораздо сильнее и могущественнее обычных джиннов. Поэтому земные духи находятся в их подчинении [Canaan 1914: 22–23; Winkler 1930: 128–143; El-Zein 1995: 282; Henninger 1981: 16].

Одним из ключевых источников, устанавливающих эти соответствия, является сочинение Ахмада ал-Буни *Шамс ал-ма'ариф* (*Солнце познания*) XIII в. Там перечисляются следующие имена царей джиннов: Музхиб (в диал. Мазхаб, Золотой), Мурра (от Абу Мурра, эпитет Иблиса), ал-Ахмар (Красный), Баркан, Шамхуриш, ал-Абйад (Белый), Маймун. Здесь же появляется семистрочный квадрат, который содержит в первом

ряду семь соломоновых печатей, во втором – семь букв, не встречающихся в суре ал-Фатиха (*sawāqit*), в третьем – семь начинающихся с этих букв имен Бога, в четвертом – названия семи дней недели, в пятом – имена семи ангелов (*riḥāniyya*), в шестом – земных царей джиннов, их слуг (*ḥuddām*), в седьмом – семи планет [Winkler 1930: 126–127].

На каждый день недели влияют определенные духи – добрый «небесный» и злой «земной». Квадрат демонстрирует, к защите какого ангела нужно прибегать, и какой джинн виновен в болезни, настигающей человека в тот или иной день недели. Используемый как талисман, квадрат нашел широчайшее применение в традиционной медицине и магии [Canaan 1914: 23].

Традиция связывать определенный день недели с ангелом, равно как и сами имена ангелов из этого квадрата заимствованы из иудейской магической практики. Однако несмотря на то, что ангелы по этой схеме главенствуют, их образ не получил в мусульманской традиции такого яркого воплощения, как образ подчиненных им джиннов. Все ангелы пришли в мусульманскую магическую практику из иудейской традиции [Winkler 1930: 142–143; Canaan 1937: 81–83]. Их роль, видимо, заключалась в демонстрации наличия доброй силы после того, как стараниями богословов эта роль была отнята у джиннов.

Учитывая поливалентность джиннов в традиционной магии, среди исследователей давно бытует мнение об их неоднозначности и в схеме ал-Буни. Подчеркивают, например, что подчиненность джиннов ангелам демонстрирует то, что они не могут однозначно считаться воплощениям зла [Kriss, Kriss-Heinrich 1962: 14–16].

Джинны прежде всего занимают внимание мага. Он обращается к ним как с молитвами, так и с угрозами. Главная характеристика этих джиннов – их привязка к планетам. Их образы явно синкретичны и многослойны. Имена джиннов напрямую соотносятся с планетами Музхиб ('Золотой') соответствует Солнцу, ал-Ахмар (Красный) – Марсу. Ал-Абйад (Белый) логично соответствует Луне и в этом пересекается с Муррой. Потому в народной традиции в передаче этого квадрата вместо Мурры дублируется ал-Абйад. В этом случае он отвечает и за Луну, и за Венеру, которая также ассоциировалась мусульманской традицией с белым цветом. Маймун (Счастливый)

соответствует внушающему страх Сатурну. Баркан (букв. «блеск молнии») соответствует Меркурию [Kriss, Kriss-Heinrich 1962: 81–82].

Есть мнение, что четверо из них имеют отношение к четырем сторонам света и выступают их хранителями. Как было замечено исследователями, эти фигуры должны коррелировать с четырьмя джиннами, носившими трон Соломона, владыки всех джинов. Они были назначены им вазирами, каждому из них была определена четверть земли. Первая четверть досталась Музхибу, владыке воскресенья. Вторая четверть – владыке вторника ал-Амару, известному под именем Шугал, третья – владыке четверга Шамхуришу, а последняя – Маймуну. Согласно другому источнику, Соломон назначил вначале ал-Ахмара, сына Иблиса, живущего в море ар-Рума, вазиром над фараонами (подвидом демонов) и иблисами, а его брата Зауба ‘а ал-Акбар – вазиром над воздушными джиннами, обитающими между небом и землей. Его второго брата Дахиса (Дахиша) он поставил вазиром над мятежными джинами моря, которые обитают на западе и топят суда. А самый младший брат ‘Абджад был поставлен над «облачными» джиннами. Ал-Буни называет четырьмя вазирами или ‘ифритами (‘*afārit*)<sup>16</sup> ал-Димирийата (Мазхаба), Ман’ика или Сан’ика (Маймуна), Хадалджаха или Вахдалбаджа / Вахдалйаджа (Баркана) и Сугаля (ал-Ахмара). Димирийат также называется ат-Ta’ус<sup>17</sup> [Winkler 1930: 128–129; Canaan 1937: 84].

Музхиб (вар. Музаххаб, Музаххиб, Мазхаб) также известен под именем Димирийат, Тимирийат (*Dimiryāt*, *Ṭimiryāt* от тюркского *dimir* ‘железо’), которое известно также по двум сказкам из *Тысяча и одной ночи*, в частности, по *Сказке о медном городе*, где он как раз предстает царем джинов и вазиром Соломона [Книга тысячи и одной ночи 3: 129, 5, 360–263 сл.]. Также в некоторых рукописях его имя [Абу] ‘Абд Аллах ал-Музхаб или Абу ‘Абд Аллах Са’ид. В одной из рукописей *Шамс ал-ма’ариф* встречается его титул – «секретарь Солнца» (*ṣaḥīb dīwān aš-šams*) [Winkler 1930: 129–130; Canaan 1937: 83].

Имя Мурра приведено от Абу Мурра (также Абу Мурра в одной из рукописей сочинения Ахмада ал-Буни) – прозвища (*kunya*) Сатаны (Иблиса), который благодаря трудам ряда экзегетов и богословов считался джином. В другой рукописи встречается вариант имени Мурра б. ал-Харис. Ал-Харис

(*hārit*) – «земледелец» – одно из частотных имен Сатаны. Ал-Казвини в '*Аджа'иб ал-махлукат (Чудесах творения)* описывает Мурру б. ал-Хариса как обезьяноподобное существо с серповидными когтями, держащими арфу. Он вручил музыкальные инструменты людям и наделил их музыкальными способностями<sup>18</sup>. Ал-Буні также называет его «секретарем луны» (*ṣāhib dīwān al-qamr*). Ал-Абйад, чей образ, как уже было сказано, смешался с Муррой, также встречается с прозвищем Абу-н-Нур («Отец Света») [Winkler 1930: 130–131].

Ал-Ахмар называется также Шугалем, ал-Ахмаром б. 'Утаридом («Сыном Меркурия»), амиром Абу Йа'кубом ал-Ахмаром, Абу Мухарризом (Михризом) б. Иблисом (Сыном Иблиса) или Абу Мухарризом ал-Ахмаром. На его связь с демоницами *таваби* ' («следующими за кем-либо») указывает прозвище ал-Ахмар Абу-т-таваби '. Единожды на полях рукописи отмечается его прозвище Шамардал. Этот персонаж появляется в *Тысяче и одной ночи* как хозяин волшебного клада, а также это имя известно как обозначение говорящей птицы (*šamardal*). Имя «Шамардал» зафиксировано и как древнеарабский антропоним [Winkler 1930: 131–132; Книга тысячи и одной ночи 6: 15 сл.].

Баркан или Буркан, наименее важный из всех семи царей, иногда имеет эпитет «коронованный» (*mutawwaj*) и Абу-л-'Аджа'иб (Отец чудес). Как царь духов он также появляется в *Тысяче и одной ночи*. Там упоминается, что он вооружен золотой дубиной [Winkler 1930: 132-133; Canaan 1937: 84; Marzolph, van Leeuwen 2004: 194].

Шамхуриш – самый примечательный из царей. Это имя восходит к теофорному имени иудейской традиции *šēm ha-təpōraš* («явное имя», которое соотносится с Тетраграмматом). То, что оно соотносится с Юпитером, может отражать идеи эллинистического синкретизма. Он также называется Шамхураш (в Северной Африке), Шамхаруш (в Марокко), Шумхурс (в Петре), в одной рукописи *Шамс ал-ма'ариф* Шахмуруш. Полное его имя Абу-л-Валид Шамхуриш или Ибн ал-Валид Шамхуриш. Этот персонаж выступает в качестве судьи (*qāḍī*) джиннов. В отличие от своих братьев, он представлялся арабами как существо из плоти и крови. Зафиксированы сообщения о том, что он жил на земле и оставил после себя сына с дочерью. Во многих преданиях подчеркивается его хтоническая природа. В одной из



легенд арабов Петры Шамхуриш разрешает джиннии выйти замуж за влюбленного в нее человека при условии, что тот будет проводить два месяца в году под землей. В Марокко Шамхуриша почитали как святого (*sīdī*), осознавая его хтоническую природу. В одной из пещер ему приносили в жертву черный скот. Там же есть поверье, что он уединился в одной из пещер, в которую местные жители ежегодно совершают паломничество и устраивают там праздник. Затем они в спешке удаляются, утверждая, что во второй половине дня там появляются сверхъестественные создания и преследуют отстающих людей дождем из грязи и камней. В одном из регионов Марокко Шамхуриш считается создателем и распорядителем рек [Winkler 1930: 133–135].

Ал-Абйад имеет прозвище Абу Дийа' («Отец блеска, сияния»). Это прозвище, видимо, также соотносится с Венерой. Ад-Дамири в *Китаб ал-хайаван* (*Книге животных*) утверждает, что именно этот джинн нашептывал Мухаммаду ложные айаты, которые тот принял за очередное откровение [Winkler 1930: 135].


В тех случаях, когда ал-Абйад становится владыкой Луны, владыкой Венеры становится Зауба 'а, имеющий еще доисламское происхождение. Согласно зафиксированным позже сведениям, этот демон является персонифицированным пустынным вихрем (*zawbā 'a*), главой джиннов, который в форме большого дракона угрожал поглотить всех животных пустыни. По их просьбе Бог изгоняет его в глубины моря, обитателей которого он тоже начинает уничтожать. Те также умоляют Бога о спасении от демона. Тогда Бог повелевает ветрам унести Зауба 'а в земли Гога и Магога (*yājūj wa mājūj*). Отличительная черта этого существа – четыре головы, поэтому он называется «обладателем четырех голов» (*zawba 'a šāhib ar-ru 'ūs al-arba 'a*) или «обладателем четырех голов с тюрбаном из змеи» (*zawba 'a šāhib ar-ru 'ūs al-arba 'a al-mu 'attam bi-ṭ-ṭu 'bān*), главой джиннов (*zawba 'a ra 's al-jānn*). Изначально этот джинн явно почитался в виде змеи. Ад-Дамири рассказывает, как благочестивый джинн Зауба 'а проник в палатку мусульманина под видом змеи, умер там и был им похоронен. Таким образом, демон принял ислам и пожелал быть похороненным по мусульманскому обряду [Canaan 1914: 15, 105; Winkler 1930: 135–136; Nünlist 2015: 147–148].

Имя Маймун (Счастливый) для владыки зловещего Сатурна является эвфемизмом<sup>19</sup>. Маймуна связывают с черным цветом, на что указывают прозвища Маймун ал-Асвад (Черный), Маймун ал-Азрак (иссиня-черный). В Марокко его называют святым Сиди Мимуном, а также Сиди Мимуном, духом Божьим, благородным, от которого происходят все благородные люди, Сиди Мимуном ал-Гинави. Последнего почитает суфийское братство гинава, посвящая ему своих детей. Для защиты от воздействия демонов, насылающих детские болезни, марокканские женщины прибегают к помощи Маймуна / Мимуна, накрывая младенцев черным покрывалом. Также поступают во время эпилептического припадка. Во время обрядов экзорцизма глава гинавы надевает черную шапку и черную тунику. Его прозвища – Абу Нух (Отец Ноя), Маймун ал-Гамам / ал-Гамами (Маймун тучи), Маймун ас-Саххаб / ас-Сахаби (Маймун облака), Маймун ар-Рийахи (ветра), Маймут ат-Таййари (летучий). Последние указывают на его связь с погодой. Такие прозвища, как Маймун ас-Саййаф (Меченосец), Сахиб ас-Силсила (Хозяин цепи), Сиди Абу Саласил (Отец цепей), возможно, также говорят о связи со стихиями. Винклер предполагал, что связь с гремящими цепями может указывать на первоначальные функции некоего североафриканского (берберского?) божества-громовика, образ которого был поглощен Маймуном<sup>20</sup>. Маймун б. Дамдам появляется в *Тысяче и одной ночи* как джинн-слуга волшебного кольца [Winkler 1930: 136–138; Книга тысячи и одной ночи 3: 120].

Видимо, к раннему времени восходят представления о детях этих джиннов. Это уже упомянутые дети Шамхуриша. Его сыном, например, называется джинн Дахнаш из *Тысячи и одной ночи* (он же Дахнаш б. Факташ и Дахнаш Летучий) [Winkler 1930: 139; Книга тысячи и одной ночи 3: 130 сл.; 7: 166]. Особенно выделяются дочери джиннов: Йакута (ж.р. от *yāqūt* ‘яхонт?’), обитающая в море, и Ракиййа – дочери Ахмара. Мариййа и Йалуша – дочери Шамардаля (Шамардаля?), Касура – дочь Шамхуриша, Гамамийа (Туча) – дочь Маймуна (ал-Гамама), Шамс Камараниййа (Лунное солнце) – дочь ал-Абйада, Ка’има – дочь Музхаба, ‘Аруба – дочь Баркана. Прежде всего выделяется дочь Белого царя, прекрасная Шамс ал-Кавамид / Шамс ал-Карамид, с ниспадающими волосами, «из чьего

рта вырывается луч света, когда она улыбается». В магических практиках большинство детей царей джиннов несут разнообразные болезни [Winkler 1930: 139–140]. В фольклоре, однако, они часто помогают героям достичь своей цели.

По устоявшейся точке зрения, ал-Буни либо некий его предшественник отобрал этих семерых царей из большого числа джиннов выборочно для своих целей, то есть традиция семи владык планет берет свое начало достаточно поздно [Winkler 1930: 140–143]. Анализ этого вопроса мы оставим за рамками данной статьи. В книжной традиции планетарные соотответствия сильно трансформировались, но в народной среде широко применялся именно этот вариант. Там же установилось различие джиннов как злых «земных» духов и ангелов как добрых «небесных».

						
ف f	ج j	ش š	ت t	ظ z	ح ḥ	ز z
Единственный (fard)	Всемогущий (jabbar)	Благодарный (šakūr)	Непоколебимый (ṭābit)	Явный (zāhir)	Сведущий (ḥabīr)	Чистый (zakīf)
Воскресенье	Понедельник	Вторник	Среда	Четверг	Пятница	Суббота
Рука'ил	Джибра'ил	Самсама'ил	Мика'ил	Сарафа'ил	'Ана'ил	Касфа'ил
Музхиб	Мурра (в народн. традиции тж. ал-Абйад)	ал-Ахмар	Баркан	Шам-хуриш	ал-Абйад	Маймун
Солнце	Луна	Марс	Меркурий	Юпитер	Венера	Сатурн

Цари джиннов иногда изображались на миниатюрах сочинений по магии, повествующих о семистрочном квадрате. До нас дошли следующие изображения:

- арабская рукопись *Китаб ал-булхан* (*Книга диковинок*) 'Абд ал-Хасана б. Ахмада б. 'Али ал-Исфакхани (1334–1435 гг. Оксфорд, Bodleian Library, MS Or. 133);

- арабская рукопись *Китаб ал-мавалид* (*Книга рождений*) Абу Маш'ара Джа'фара ал-Балхи (1300 г., Париж, Bibliothèque Nationale de France, MS Arabe 2583);
- персидская рукопись *Дака'ик ал-хака'ик* (*Тонкости истин*) Насири (Насир ад-Дина Мухаммада б. Ибрахи-ма б. 'Абд Аллаха ар-Раммала ал-Му'аззама ас-Са'ати ал-Хайкали (ок. 1273–1274 гг., Bibliothèque Nationale de France, MS Persan 174);
- староосманская рукопись *Матали' ас-са'адет* (*Восходы счастья*) Мухаммеда б. Амира Хасана ас-Са'уди (1582 г., Bibliothèque Nationale de France, Supplément turc 242)<sup>21</sup>.

Эти рукописи сопровождаются миниатюрами с изображениями джиннов, воспринимавшимися как талисманы (*tilism*). Изображенные духи в большинстве рукописей воспринимались как злые создания, а сами миниатюры были призваны нейтрализовать их действия. Почти все царя сопровождаются демонической свитой («помощниками»). Все изображения имеют яркие индивидуальные особенности. Сходство поз джиннов с персонаифицированными изображениями светил, им соответствующих, возникает очень редко. Планетарные соответствия сильно отошли от первоначального варианта. Некоторые сидят верхом на львах, что отсылает как изображениям планетарных созданий, так и к традиционным представлениям о джиннах.

Среди рукописей выделяется *Дака'ик ал-хака'ик*, где фигуры царей лишены демонических черт. В этих образах, написанных по канонам византийского искусства сельджуцкой Анатолии, подчеркнута их ангелическая природа. По этой причине исследователи рукописи из Парижской национальной библиотеки назвали ряд джиннов ангелами, поскольку арабские слова «ангел» и «царь» пишутся идентично (*mlk*). Обрамляет царей пара небольших человеческих фигур с подписями «Соглядатай» (*jāsūs*) и «Толкователь» (*tarjūmān*), также лишенных всяких признаков демонической природы. У миниатюриста должны были быть веские основания изображать этих существ именно в виде ангелических существ. Это свидетельствует о превалировании у них охранительных функций.

Музхиб ассоциируется с субботой, Сатурном, ангелом Касфийа'илом, свинцом и черным цветом. В *Матали' ас-са'адет* (л. 87v) Золотой царь изображается в сидячей позе со

скрещенными ногами, заглатывающим длинную змею, свисающую до пят. Его обрамленная завитками круглая голова с длинными ушами, пламенеющими глазами и клыками окружена огненным ореолом. Плечи Золотого царя окутывают облака. Один из его подчиненных держит в руке ящерицу (ил. 1) [The Book of Felicity 2007: 154]. Рептилии на миниатюре явно указывают на воплощение Музхиба. Иконография Музхиба связана не с Сатурном, а с Солнцем, с которым джинн был связан по схеме ал-Буни. На это указывает его круглая голова в ореоле, будто бы восходящая над облаком<sup>22</sup>.

Образ Иблиса всегда имеет подчеркнуто негативную коннотацию. В *Китаб ал-мавалид* (л. 2r) он в виде рогатого си-некожего старика в халате восседает на троне, что соответствует описанию Сатаны в мусульманской экзегетике. На его голове большая корона, а в руках – книга, чтение которой слушает свита медведеобразных демонов (ил. 2). В *Китаб ал-булхан* (л. 33r) и *Матали‘ас-са‘адет* (л. 89v) изображена схожая фигура старика с иссиня-черной кожей и седой бородой, подчеркивающей его древность. Иблис сидит на троне, который, однако, не изображен, но угадывается по позе фигуры. Особо бросаются в глаза длинные ногти на его руках, отличающие этот образ от прочих джиннов – видимо, также указание на глубокую древность [The Book of Felicity 2007: 162] (ил. 3, 4).

Красный царь соотносится со вторником, Марсом, красным цветом, медью и ангелом Самасама‘илом. Миниатюра в *Китаб ал-мавалид* (л. 3v) изображает Красного царя в образе десятиголового демона, сидящим со скрещенными ногами, облаченным в красное. На его коленях лежит сабля в ножнах. Центральная голова обрамлена двумя слоновьими с бивнями. Выше находятся две синих головы неидентифицируемых животных с золотыми глазами, выше изображены медвежьи головы, а замыкают все две человеческие головы с усами и бородами в коронах. По центру, прямо над основной, расположена крупная голова кошачьего чудовища с длинными клыками и рогом, торчащим посередине лба. Фигуру царя обрамляют красные антропоморфные существа с рогатыми драконьими головами и мечами на плечах (ил. 5). Изображения Красного царя в *Китаб ал-булхан* (л. 31r) и *Матали‘ас-са‘адет* (л. 88v) практически идентичны. Он изображается верхом на льве, с мечом в правой

и отрубленной головой в левой руке (типичные черты иконографии Марса). Его огненная природа подчеркнута пламенем, выходящим из рта. Глаза демона обрамлены языками пламени. На голове два языка пламени заменяют рога. Его свита состоит из трех огнедышащих демонов. Один из них держит ногу лошади вместо палицы – устойчивый маркер вооружения демонических существ [The Book of Felicity 2007: 158] (ил. 6, 7).

Изображение в рукописи *Дака'ик ал-хака'ик* (л. 69г) дается совершенно иначе. Царь Би Ахмар (как он тут назван, от Абу Ахмар) изображен стоящим бородатым человеком в короне с нимбом, двумя крыльями и с копьем наперевес. Корону венчают надписи «[Нет божества] кроме Бога (*illā-l-Lāh*)» и «О, Царствующий над подданными, нет божества... (*yā mālīk al-mamālīk lā ilāh*)». Тут он выступает как типичных дух-охранитель (ил. 8).

В некоторых рукописях появляется фигура Черного царя (*al-malik al-aswad*) (*Китаб ал-булхан* л. 30v, *Матали'ас-са'адет* л. 87г)<sup>23</sup>. Он, видимо, ассоциируется с Бурканом прочих текстов, где эта фигура отсутствует. Черный царь изображается в полу-профиль как сидящий на короточках рогатый чернокожий демон с золотыми браслетами и серьгами, исторгающий огонь из рта. Слева от двух до трех подчиненных. Из них выделяется сидящее со скрещенными ногами существо с птичьей головой, яркими крыльями и змеей, обвитой вокруг шеи [The Book of Felicity 2007: 154] (ил. 9, 10).

Сам же Буркан, который ассоциируется со средой, Меркурием, ртутью и ангелом Мика'илом, представленной иконографической традицией полностью обойден. Видимо, вследствие недостаточной популярности, он был заменен Черным царем.

Царь Шамхураш соотносится со средой, Юпитером, Сарфийа'илом и оловом. В *Китаб ал-булхан* (л. 32v) и *Матали'ас-са'адет* (л. 89г) его изображения подписаны «Шамхураш-христианин». Особенно характерна миниатюра *Матали'ас-са'адет*. Шамхураш представлен в облике сидящей на коленях старухи с отвисшей грудью, с длинными клыками и вырывающимся из рта и ноздрей пламенем. На его голове повязана черная (*Матали'ас-са'адет*) или голубая (*Китаб ал-булхан*) змея в форме тюрбана, что больше коррелирует с прозвищем джинна Зауба 'а «с тюрбаном из змей». Это явно след смешения двух образов, властвующих над одной планетой, Венерой. Он держит за

ноги человеческую фигуру, видимо, ребенка. Возможно, Шамхураш не является злым, а защищает человеческую фигуру, на что может указывать его прозвище Абу-л-Валид (Отец ребенка) [The Book of Felicity 2007: 154] (ил. 11, 12).

Рукопись *Дака'ик ал-хака'ик* выводит Шамхуриша в образе драконоборца (л. 83r). Седобородый коронованный царь в багряном плаще, увенчанный парой крыльев, на коне сражается с рычащим драконом, держа поводья в левой руке и занося меч правой. Данный образ близок византийскому изображению Георгия Победоносца. Видимо, из-за заполненности композиции фигуры советников на миниатюре отсутствуют (ил. 13).

Белый царь ассоциируется с понедельником, Луной, серебром, Джибра'илом и серебряным цветом. Его изображение встречается только в *Матали'ас-са'адет* (л. 88r). Огнедышащий демон с бараньей головой сидит на корточках. Более благородное происхождение Белого царя подчеркивается бледно-голубым шарфом на шее, в противоположность змее Красного царя. Он наставляет двух почтительно внимающих ему джиннов. Фигура Белого царя схожа с Шамхурашем из той же рукописи [The Book of Felicity 2007: 154] (ил. 14).

Четырехголовый Зауба'а ассоциируется с пятницей, Венерой, ангелом 'Анийя'илом и железом. Он всегда изображается сидячим, со скрещенными ногами. На миниатюре из *Китаб ал-мавалид* (л. 3v) Зауба'а сидит на возвышении, покрытом красной тканью с шестиконечными звездами, в желтом халате. Первая его голова – буйволиная, синего цвета с клыками, ушами и рогами. Выше располагаются три человеческие. По центру, между рогами первой, – голова в желтом тюрбане, а по ее бокам две головы с остроконечными бородами в красных тюрбанах. Справа и слева стоят два демона в набедренных повязках со слоновьи головами и рогами на лбу, с красными посохами или булавами (?) на плечах (ил. 15). В *Китаб ал-булхан* (л. 31v) Зауба'а сидит на подушке в одних синих шароварах с обнаженным торсом. Его коричневое тело уже не человеческое, как на предыдущей миниатюре. Основная голова – кошачья, обрамленная бородой, над ней две ослиные, сверху – демоническая рогатая голова с глазами-угольями и огненными бровями. Справа сидят, поджав под себя ноги, два демона в шароварах, один – с рогами антилопы. Слева склонил ослиную голову стоящий демон в набедрен-

ной повязке, на шее которого сидит еще один, маленького роста (ил. 16). Похожая миниатюра содержится в *Матали'ас-са'адет* (л. 85г). Зауба 'а сидит на земле в малиновых шароварах. Первая голова большего размера с хищной пастью, с серьгами в ушах и пламенеющими бровями. Далее – две овечьи (?) и рогатая буйволиная, все с красными глазами. Позы двух окаймляющих Зауба 'а демонов схожи с предыдущей миниатюрой. Из рта и ноздрей у них вырывается пламя [The Book of Felicity 2007: 148] (ил. 17).

Крылатый Маймун ассоциируется с воскресением, Солнцем, ангелом Руфайа 'илом и золотом. В *Китаб ал-булхан* (л. 32г) и *Матали'ас-са'адет* (л. 85v) он изображается в виде летящего в облаках демона, с телом спящего человека в руках, что соответствует его эпитету «Облачный» (ил. 18, 19). На миниатюре из *Китаб ал-булхан* представлена также его свита в виде демонических личин по краям [The Book of Felicity 2007: 150]. В *Дака'ик ал-хака'ик* Маймун изображен с двумя увенчанными коронами головами, с книгой и копьем (л. 78г). Такая иконография связана с персонафицированным изображением созвездия Близнецов (см. [And 2007: 338] (ил. 20).

Другие миниатюры *Китаб ал-булхан* и *Матали'ас-са'адет* изображают прочих джиннов, не обладающих царским статусом: крылатого Кабуса, Дурной Глаз, трехголового Хума. У каждого из них, однако, тоже есть своя свита.

Крылатый Кабус (Ночной кошмар) изображен нападающим на спящего (*Китаб ал-булхан* л. 28г, *Матали'ас-са'адет* л. 86v)). По стилистике он похож на Маймуна, только менее свирепый [The Book of Felicity 2007: 150] (ил. 21, 22).

Дурной Глаз (*al-'ayn*) (*Китаб ал-булхан* л. 28v, *Матали'ас-са'адет* л. 86v), изображен в виде сидячего на корточках демона в шароварах с морщинистой козлиной мордой и длинными клыками. Характерна его поза: он держится пальцами за свои груди или соски [The Book of Felicity 2007: 150] (ил. 23, 24).

Уникальное изображение демоницы *таби'и* в *Китаб ал-булхан* (л. 86v) канонически схоже с Черным царем. На принадлежность к женскому полу указывают ее более длинные волосы. В руках у нее – человеческая душа. Окружающие подчиненные демоны изображены в позах, похожих на свиту Черного царя (ил. 25).



Трехголовый Хума, вызывающий лихорадку (*Китаб ал-булхан* л. 30r, *Матали' ас-са'адет* л. 90v), изображен с разведенными в стороны руками. Две морды, извергающие пламя, обрамляют центральную, с бычьими рогами и клыками (в *Матали' ас-са'адет* клыки изображены у всех трех). Один или пара хвостов оканчиваются драконьими головами – характерный маркер хтонической демонической природы. На миниатюрах поставлены печати Соломона. Один из его советников (*Матали' ас-са'адет*) изображен в характерной остроконечной шапке, формой своей повторяющей шапку советника Маймуна с миниатюры *Дака'ик ал-хака'ик*, лишенного демонических черт (ил. 26, 27).

В *Китаб ал-мавалид* есть изображение царя Тариша или 'Уммара (л. 2v). Этот джинн более нигде не появляется и его происхождение неясно. Было замечено, что его иконография во многом совпадает с Красным царем, восседающим на льве [The Book of Felicity 2007: 158]. Рогатый Таршиш с пламенеющими бровями, в красном халате, также восседает на льве, пользуясь в качестве узды змеей. В зубах демон сжимает другую змею, за хвост которой держится его помощник (ил. 28). Однако полностью идентифицировать Тариша с ал-Ахмаром проблематично: как было показано, изображение последнего уже имеется в *Китаб ал-мавалид*. Появление змей может отсылать нас либо к канону изображения Музхиба, либо Шамхуриша-змееборца из *Дака'ик ал-хака'ик*. Оба джинна в *Китаб ал-мавалид* ни разу не встречаются. Если верна последняя гипотеза, то можно сопоставить змееборческий мотив с попыткой художника продемонстрировать власть Шамхуриша над змеями. Это вполне укладывается в традиционные фольклорные представления об этом существе, как о связанном с хтонической природой. Таким образом, художник мог решить, что оптимальной фигурой в знакомом ему византийском каноне является образ Георгия Победоносца.

В рукописи *Дака'ик ал-хака'ик* содержатся изображения царей, отсутствующие в традиционном перечне. Царь Данхаш, видимо, соответствует джинну Дахнаш, сыну Шамхуриша. Он изображен восседающим на троне, с копьем в одной руке и яблоком – в другой (л. 72r). Его иконография похожа на традиционный демонический образ Красного царя с мечом и отрубленной головой. Также привлекают внимание его помощники с квад-

ратной и треугольной головами (ил. 29). Царь Митатрун (Метатрон) (с копьём и книгой) (л. 73v) – имя известного архангела, а не джинна [Сапаан 1937: 83]. Причиной его появления могло стать вышеупомянутое сходство в написании арабских слов ‘царь’ и ‘ангел’. Тем более, что он изображен без свиты.

Данные представления послужили основой для получивших широкое распространение на арабском Востоке талисманов. Представления о четырех ‘ифритах – хозяинах сторон света – породили изображение, носившие название «четыре головы» (*al-arba’a ru’ūs*) или «четыре помощника» (*al-a’wān al-arba’a*): Мазар – владыка востока, Камтам – запада, Касура – юга, Тайкал – моря. Четыре ‘ифрита из семи царей стали мыслиться их слугами: ал-Ахмар – Мазара, Мазхаб – Камтама, Шамхуриш – Касуры, Мурра – Тайкала. На ряде миниатюр и талисманов изображена печать Соломона, призванная обуздать их демоническую природу [Сапаан 1937: 84–85].

Изначально образ царей джиннов не нес негативной окраски. В фольклоре эти фигуры (за исключением, естественно, Иблиса) не воспринимались как отрицательные или положительные. Отношение к конкретному человеку зависило от случайных обстоятельств. Упомянутые цари часто действуют в арабских эпических сказаниях (*sīra*) и отдельных повествованиях. Например, в *Жизнеописании Сайфа, сына Зу Йазана* упоминаются Белый, Черный и Красный цари, а также действуют их многочисленные отпрыски. Белый царь, повсеместно воспринимавшийся в фольклоре как персонаж, покровительствующий главному герою, там – отец молочной сестры Сайфа, джиннии Акисы. Он властвует над семьёю царями джиннов, будучи, таким образом, самым могущественным.

Фольклорная традиция часто находила отражение и в сочинениях мусульманских интеллектуалов. В двадцать первом *Послании (Рисала) Чистых Братьев (iḥwān aṣ-ṣafā’)* о суде животных против человека перед царем джиннов описывается премудрый царь Биварасп, правящий на острове Баласагун, который находится посередине Зеленого моря, недалеко от экватора [Goodman, McGregor 2012: 99–316]. Это синкретический персонаж с иранским именем «Обладающий десятью тысячами коней» (иранский титул Ажи Дахака, сына арабского князя, позже ставшего слугой Ахримана).

Издавно было распространено поверье в возможность призвания джиннов при помощи предметов, к которым они привязаны, как правило, властью царя Соломона: сосудов, светильников, металлических пластин и т. д. Если же джинн ослушается, его сожгут письма, нанесенные на предмет. Различные гадательные ритуалы основывались на призвании царей джиннов.

Особой известностью пользовалось гадание с помощью магической чаши с нанесенным на дно магическим квадратом стихий или так называемого «чернильного зеркала» (*darb al-mandal*) – попытка получить ответы на вопросы, обращаясь к духу, отраженному в чернильном пятне. При этом вначале появляется слуга царя и только потом, после проведения подготовительных ритуалов, и сам царь, который и отвечает на вопросы. Характерно, что при этом, согласно записям исследователей, экзорцисты говорят не о призвании царя с помощью слуги, а об изгнании слуги, чтобы свободное место занял царь [Kriss, Kriss-Heinrich 1962: 85–86]. Путаница этих двух понятий кажется далеко не случайной. Как и при использовании семистрочного квадрата, защитные функции духа просто не укладывались в сознании мусульман.

В том же послании Чистых Братьев приводится апология джиннов: после убийства Каином Авеля потомки последнего решили, что это совершилось по наущению джиннов и возненавидели их. Они принялись искать их пытались поймать с помощью различных магических средств, заточая в сосудах, воздействуя на них алхимическими парами, которые оказывают вредное воздействие на джиннов [Goodman, McGregor 2012: 99–316].

Уже упоминалось, что еще до прихода ислама арабы считали джиннов сведушими в медицине, способными научить людей своим секретам [El-Zein 2009: 28]. В мусульманской среде им также стало приписываться знание тайн алхимии. Иногда упоминается призывание царя джиннов алхимиком и попытка сделать его видимым. Для этого часто используется магический круг, преодолеть который духи не в силах. В алхимических практиках под джиннами понимаются способности души, царь джиннов символизирует душу или ум. Так, у ас-Сухраварди в *Лугат-и муран (Языке муравьев)* алхимик вызывает царя джиннов и вопрошает, возможно ли узреть его. Тот отвечает:

«Если хочешь увидеть меня, то бросай кусочек ладана в огонь и вынеси из дома все железные предметы и всякое другое тело из семи (металлов). “Мерзости – убегай” (Кор. 74:5) и прибегни к спокойствию, устранив при помощи мягкости всё, что издает громкий звук. “Отвернись же от них и скажи: Мир” (Кор. 43:89). Затем смотри через дверь на улицу, сев внутри круга. Когда ладан сгорит, ты увидишь меня. У остальных же “свойства низкие” (Кор. 16:62)» [Сухраварди 1998]<sup>24</sup>.

Примером трансформации изначально положительного образа в строго негативный является Карина (*qarīna* ‘товарка’). В Новое время она в качестве демоницы-джиннии занимает особое место в традиционных экзорцистских практиках. Также ее называют Умм ас-Сибйан (мать мальчиков) и Таби‘а (иду-щая следом). Эти три изначально отдельных образа со временем слились в один общий. По одной из гипотез, в доисламское время Карин (муж.р.) / Карина (жен.р.) выполнял(а) функцию двойника, существовавшего у каждого человека, будь то мужчина или женщина, и имел(а) функции сверхъестественного защитника. Уже в средневековье этот образ стал переосмысляться как демонический. Карина стала считаться демонессой, существующей с момента сотворения мира, основной целью которой является искоренение человеческого рода. Она ответственна за смерть плода во чреве беременной женщины, за женское и мужское бесплодие, а также за детскую смертность [Canaan 1914: 26–27; Canaan 1937: 85; Kriss, Kriss-Heinrich 1962: 22–23; Henninger 1981: 33–34, 48–49; El-Zein 1995: 291–296; Nünlst 2015: 303–313].

Джинны как духи-помощники (равно как и местные их аналоги) используются в магических ритуалах по всему мусульманскому миру. Ключевым ритуалом является так называемый *зар*, церемония изгнания злого духа, описанию различных вариантов которого посвящена обширная научная литература (перечень классических исследований *зара* см. в [Kriss, Kriss-Heinrich 1962: 140–142].

Мнения ученых сводятся к тому, что *зар* изначально не был составной частью религиозных представлений арабов, а возник в среде негроидных племен Внутренней Африки и Абиссинии, где он впервые засвидетельствован в конце XVIII в. Позже этот ритуал распространился по Судану, Египту и Аравии [Kriss, Kriss-Heinrich 1962: 142].

Существует мнение об оставлении подобных ритуалов за скобками чисто арабистических исследований, чтобы не допустить смешения арабской бедуинской культуры с культурами, арабизированными гораздо позже. Там мы встречаемся со сложными синкретическими культами, возникшими из сочетания древних египетских, кушитских, ливийско-берберских и собственно арабо-исламских элементов [Henninger 1981: 5–6]. В связи с этим у исследователя не может сложиться полной уверенности в том, что нижеописываемое является реликтом именно древнеарабских, а не, например, древнекушитских практик. Однако сходство, будь то генетическое или типологическое, описанных выше представлений с демонологией *зара* бросается в глаза.

И устроители, и участники этого ритуала в большинстве своем – женщины. Обращающиеся за помощью полагают, что виновником их болезни, телесной или душевной, является дух *зара*. Прежде всего это касалось женщин, родивших больных или мертвых детей. Церемония совершается для нейтрализации демонического воздействия, с целью изгнать или умиловить духа. Примечательно, что, согласно традиционным представлениям, дух *зара* скачет на человеке, которым он овладел, как на коне<sup>25</sup>.

Все участницы одержимы собственными духами и потому носят название «невест зара» (*'arūsa*). Каждая из «невест» носит амулеты, относящиеся к своему духу. Экзорцист, также женщина (*kudya*), может вступать в общение со всеми духами, даже с теми, с кем она лично никогда не сталкивалась. В связи с этим *кудйа* обвешена большим количеством амулетов, чтобы ни один дух не чувствовал себя обделенным. Существует несколько разновидностей *зара*. Раз в год, в месяц раджаб, проводится особый ритуал, посвященный сразу всем духам, известным *кудйе*.

Духи *зара*, которых с почтением призывают экзорцисты во время церемонии, называются «султанами». Сообщается, что их число шестьдесят шесть, но оно явно носит символический характер, поскольку ни один экзорцист не может перечислить всех. Их основу когда-то, видимо, составляли цари джиннов и их свита. Каждый демон состоит в свите одного из царей, которому он подчинен. Поэтому, чтобы изгнать его, необходимо призвать «султана».

Среди региональных духов перечисляются следующие группы:

- суданская группа (во главе с Судани Тумбура и их сестрой ас-Ситт ас-Суданиййа или ас-Ситт ал-Кабира (Великой госпожой));
- абиссинская, самая многочисленная, во главе с Султаном ал-Хабаш (владыка эфиопов) и с Хаваним ал-Хабаш ('сестрами эфиопками' – собирательное имя для класса женских демонов) – из них выделяется ас-Ситт ал-Кабира или Хабубат ал-хабубат (Любимица любимиц'). Она считается бабушкой, супругой или же сестрой Владыки эфиопов. Кроме того, в группе присутствует великий Султан Мамма (Господин), к которому иногда обращаются как ас-Сайид ал-Кабир или же ас-Сид ал-Кабир (Великий господин). Его сестру или мать зовут Мустагита, сына – Йасе или Йусуф, дочь – Марума или Умм ал-гулам (Мать юношей). Сюда Криссы относят зооморфного демона Саба' ал-Хала Марфа'ин ('Льва горных пустошей'), обитающего в суданских горах, который считается братом ас-Ситт ал-Кабира;
- верхнеегипетская с ас-Са'иди Абу Данфа, сестрой которого является ас-Ситт ас-Са'идиййа;
- арабская с ал-'Араби (Арабом) и его спутницей ал-'Арабиййа (Арабкой) а также с персонажем по имени 'Араб ал-'Урбан (букв. 'арабы из арабов');
- магрибская с ас-Султан ал-Магриби (Магрибским владыкой), с которым отождествляется известный суфийский святой 'Абд ал-Кадир ал-Джилани (ум. в 1166 г.), почитаемый по всей Африке;

Духи природных стихий делятся на группу огня во главе с султаном по имени ал-Джинн ал-Ахмар (Красный Джинн) и его сестрой; водяных или морских духов, с султаном ал-Бахри (Морским) с сестрой и каким-то другим женским демоном по имени Ситт ас-Сафина (Госпожа Корабль); группу горных духов с ал-Габалави с сестрой Гендар (видимо, от абиссинского города Гондэр).

Далее следуют коптские духи, именующиеся ан-Насрани (Христианин=Христос) или султан ад-Дер (Монастырь). Среди них в качестве духа есть и Мария. Также следует отме-

тить ал-Джуйуши, Отца пустыни, считающегося господином над джиннами, которые по его приказу изменяют русло Нила<sup>26</sup>, и Абу-л-Хаджда из Луксора, к которому обращаются «Отец паломников».

Из женских духов выделяется упомянутая Умм ал-Гулам. Она почитается как святая, которая, согласно легенде, привезла голову убитого сына четвертого «праведного» халифа 'Али б. Аби Талиба Хусайна в Каир. Также выделяется Карина. Обе они называются Умм ас-Сибйан (Мать мальчиков).

Выделяются духи, связанные с военной сферой. Например, Йаври Бей со своей сестрой Рокаш Ханым. В высокой форме своего проявления он именуется султаном Лива' (Генералом), а в более низкой – 'Аскари (солдатом). Еще существует дух ас-Сабит (офицер). Менее значимым духом является Хаким Баша (Великий врач).

Различные «султаны» не входят ни в одну из этих групп. Например, султан Рина, султан Рум Наджди, как традиционно обозначаются европейцы и христиане, хотя существуют и иные научные интерпретации последнего имени. Дух-слуга Валлаг находится в подчинении других демонов. Из этого подробного перечня видно, насколько разрослась численность джиннов (или их местных аналогов, названных джиннами позже) благодаря процессу религиозного синкретизма [Kriss, Kriss-Heinrich 1962: 142–148]. Однако и здесь демоны выступают в двойной функции – и как вредители, и как охранители. И в этом, возможно, проявляется зависимость от вышерассмотренных общезнаковых представлений, сохранившихся и в более поздний период.

В научной литературе иногда всплывала точка зрения на джиннов как на духов-защитников. Однако ей предпочитались традиционные объяснения этих существ как «скрытых». Защитные функции джиннов ставились под сомнение хотя бы в связи с опасностью, которая традиционно, т. е. еще с доисламского времени, была с ними связана [Meier 1992: 621]. Однако именно охранные функции этих существ прослеживаются на самом раннем этапе уже на основании арамейской эпиграфики. То, что они периодически всплывают на протяжении Средневековья и сохраняются вплоть до Нового времени, не может расцениваться как региональное изменение функций изначально

недружелюбных духов или какое-то заимствование, обогатившее мусульманскую демонологию в процессе ее исторического формирования. Таким образом, именно эту функцию джиннов следует признать наиболее древней.

### Примечания

- <sup>1</sup> Такой интерес еще среди востоковедов XIX в. был вызван тем, что, по их представлениям, именно верования бедуинов сохранили старую семитскую культуру и религию в ее изначальном виде и, следовательно, должны стать ключевым звеном в реконструкции религиозных представлений древних семитов, которые развивались, как тогда полагали, на основе полидемонизма через политеизм к монотеизму [Henninger 1981: 1–5]. Исследования как доисламских, так и мусульманских верований в джиннов вплоть до локальных вариантов настолько многочисленны, что сослаться даже на самые основные в рамках одной статьи не представляется возможным. Ключевые публикации перечисляются в [Günther, Pielow 2018: 571–577].
- <sup>2</sup> Этим они отличаются от Гада, божества-хранителя отдельных людей [Teixidor 1979: 97].
- <sup>3</sup> Арабское название для пересохших устьев рек.
- <sup>4</sup> Х. Тексидор сравнивает их с ангелами иудео-христианской традиции [Teixidor 1979: 89, 95–97].
- <sup>5</sup> Гипотезы об иранском источнике лексемы, в частности, о заимствовании из персидского *jān* ‘душа’, не выдерживают критики [Meier 1992: 618].
- <sup>6</sup> Точно по такой же логике традиционные арабские грамматисты считали отглагольным именем существительное *janna* ‘сад’, то есть скрытое от взора место. В этом случае этимология еще более натянута. Даже на протосемитском уровне арабское *janna* не является отглагольным корнем, в конечном счете восходя к праафразийскому ‘поле’ [Militarev 2002: 144]. Тем не менее, из всех исследователей только Д. Макдональд и Й. Хеннингер пишут о сомнительности этимологии из глагола *janna* [Macdonald et al. 1999; Henninger 1981: 44].
- <sup>7</sup> Подробный разбор теории Олбрайта см. в [Henninger 1981: 2–3, 45–51].



- <sup>8</sup> Это послужило причиной появления гипотезы Робертсона-Смита о джиннах как о тотемных животных, позже раскритикованной [Robertson Smith 1894: 119–139; El-Zein 1995: 371–375].
- <sup>9</sup> Представления о воплощении демонов в форме разнообразных животных свойственны верованиям различных семитских народов.
- <sup>10</sup> В литературе утвердилось мнение, что джинны пробирались на небо и подслушивали божественные речи [El-Zein 1995: 129–131]. Однако свидетельство таких верований содержится только в Коране, они явно возникли под влиянием иудео-христианской традиции.
- <sup>11</sup> Аббасидская эпоха фиксирует несколько имен, связанных с джиннами: грамматист Ибн Джинни (ум. 392/1002) и поэт Дик ал-Джинн (ум. 235–6/849–51). Однако этот более поздний феномен связан с традицией рассматривать духов как источник поэтического дара в среде профессиональных поэтов. Носители подобных имен связывали свой дар с вдохновением, диктуемым потусторонними силами [El-Zein 1995: 351–359; El-Zein 2009: 121–133].
- <sup>12</sup> Из отсутствия подобных сведений в надписях не следует делать далеко идущих выводов. Корпус североаравийских надписей сам по себе невелик, тексты отличаются крайней лаконичностью. Восстановливать религиозные представления их создателей крайне проблематично.
- <sup>13</sup> Здесь встает проблема анахронизма, поскольку практически все сведения в этой сфере получены уже в Новое время, а все сохранившиеся амулеты восходят уже к исламскому периоду.
- <sup>14</sup> Встречающееся до сих пор утверждение, что аравийские божества с приходом ислама были «принижены» до джиннов, ничем не обосновано [Robertson Smith 1927: 120].
- <sup>15</sup> В Коране существует специальная сура 72 *Джинны*, повествующая об этом событии, которое породило в среде богословов ряд толкований.
- <sup>16</sup> Ифритами называются наиболее могущественные джинны.
- <sup>17</sup> Виклер совершенно необоснованно пытается связать его с вавилонским Таммузом.
- <sup>18</sup> Образ Сатаны, играющего на музыкальном инструменте, возникает в средневековой литературе. Однако тут примечательно, что именно воплощению, названному Муррой, приписывается игра

на инструменте. Возможно, мы имеем дело с влиянием образа планеты Венеры, представлявшейся как девушка с арфой (см. [And 2007: 357–358]).

- <sup>19</sup> В речи употребления слова «Сатурн» (*zuḥal*) также избегали, заменяя его на «убийца» (*muqātil*) [And 2007: 357–358].
- <sup>20</sup> Попытки связать Маймуна с фигурами гностических ближневосточных учений, такими как Мамона, сейчас выглядят очень наивно [Winkler 1930: 138].
- <sup>21</sup> Ввиду отсутствия единой общепринятой научной транскрипции для староосманского, имеются альтернативные чтения: *Матали* 'эс-са'адет и *Метали* 'ус-са'адет.
- <sup>22</sup> Иконографию Солнца см. в [And 2007: 355–357].
- <sup>23</sup> Винклер предлагал ассоциировать его изображение в *Матали* 'ас-са'адет с Маймуном [Winkler 1930: 137], что звучит не совсем обоснованно, т.к. Маймун присутствует в рукописи самостоятельно.
- <sup>24</sup> У ас-Сухраварди царь джиннов олицетворяет разум. Мусульманские интеллектуалы использовали образы джиннов в качестве метафоры. Таков и упомянутый джинн из *Послания* Чистых братьев. У мистиков огненная природа этих существ часто понималась как тонкая сущность, стоящая над материей. Поэтому это руководство следует понимать еще и метафорически.
- <sup>25</sup> Связано ли это с доисламскими представлениями о джиннах или же с местными демонами, которые тоже могут представляться едущими верхом, мне судить сложно.
- <sup>26</sup> В *Жизнеописании Сайфа, сына Зу Йазана* этим персонажем выступает Сайф.

## Литература

- Башарин 2009 – Башарин П.В. «Сакральные войны» в рамках мусульманской демонологии // *Рах Islamica*. 2009. № 2 (3).
- Башарин 2010 – Башарин П.В. Рец. на кн.: Налич Т.С. Ангелы и другие сверхестественные существа в исламе. М.: Знак, 2009 // *Рах Islamica*. 2010. № 1 (4).
- Книга тысячи и одной ночи – Книга тысячи и одной ночи / Пер. с арабск. М.А. Салье. Т. 1–8. М., 1958–1960.
- Надилов 2009 – Надилов И.И. Хатра. Арабы между Парфией и Римом. М., 2009.

- Налич 2009 – *Налич Т.С.* Ангелы и другие сверхестественные существа в исламе. М., 2009.
- Сухраварди 1998 – *Сухраварди Шихаб ад-Дин.* Язык муравьев / Пер. с перс. и комм. Я. Эшотса // Волшебная гора. 1998. № 8. URL: <http://www.metakultura.ru/vgora/ezoter/suhr2.html>
- Al-Jallad 2015 – *Al-Jallad A.* An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2015.
- Al-Jallad, Jaworska 2019 – *Al-Jallad A., Jaworska K.* A Dictionary of the Safaitic Inscriptions. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2019.
- Albright 1937 – *Albright W.F.* Review on The Excavations of Dura-Europos. Preliminary Report of Sixth Season of Work, October 1932 – March 1933 / Ed. by M.I. Rostovtzeff, A.R. Bellinger, C. Hopkins and C.B. Welles. New Haven: Yale Univ. Press, 1936 // Journal of the American Oriental Studies. 1937. Vol. 5. No 3.
- Albright 1940 – *Albright W.F.* Islam and the religions of the Ancient Orient // The Journal of the American Oriental Studies. 1940. Vol. 60. No 3.
- And 2007 – *And M.* Miniatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojyası. 2 baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Canaan 1914 – *Canaan T.* Aberglaube und Medizin im Lande der Bibel. Hamburg: L. Friederichsen, 1914.
- Canaan 1929 – *Canaan T.* Dämonenglaube im Lande der Bibel. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1929.
- Canaan 1937 – *Canaan T.* The Decipherment of Arabic Talismans // Berytus. № 4. 1937.
- Chabbi 2003 – *Chabbi J.* Jinn // Encyclopedia of the Qur'ān / Ed. by J.D. McAuliffe. Vol. III. J-O. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2003.
- Eichler 1928 – *Eichler P.A.* Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran. Leipzig: Klein, 1928.
- El-Zein 1995 – *El-Zein A.* The Evolution of the Concept of the Jinn from Pre-Islam to Islam. Ph.D. Dissertation. Georgetown University, 1995.
- El-Zein 2009 – *El-Zein A.* Islam, Arabs, and Intelligent World of the Jinn. Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press, 2009.
- Fahd 1971 – *Fahd T.* Anges, démons et djinnes en Islam // D. Meekes at al. Génies, anges et demons: Égypte, Babylone, Israël, Islam, Peuples altaïques, India, Birmanie, Asie du sud-est, Tibet, Chine (Sources orientales. 8). Paris: Éd. du Seuil, 1971.
- Fahd 1999 – *Fahd T. Kāhin* // Encyclopaedia of Islam. 2<sup>nd</sup> ed. CD-ROM Edition. Leiden: E.J. Brill, 1999. Vol. IV.

- Henninger 1981 – *Henninger J.* Geistergalaube bei den vorislamischen Arabern // *Arabica sacra: Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner seiner Randgebiete.* Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Hentschel 1997 – *Hentschel K.* Geister, Magier und Muslime. Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam. Munich: Diederichs, 1997.
- Goodman, McGregor 2012 – *Goodman L.E., McGregor R.* The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn: A Translation from the Epistles of the Brethren of Purity. Oxford – New York: Oxfors Univ. Press, 2012.
- Gordon 1934 – *Gordon C.H.* Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums // *Achiv Orientalní.* 1934. Vol. 6.
- Greenfield 1999 – *Greenfield J.C.* Apkallu // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* / Ed. by K. van der Toren, B. Becking. P. W. van der Horst. 2 ed. Leiden; Boston: E.J. Brill, 1999.
- Günther, Pielow 2018 – *Günther S., Pielow D.* Magie in arabischen Quellen und in der Forschungsliteratur. Leiden; Boston; Köln: E.J. Brill, 2018.
- Isbell 1975 – *Isbell Ch.* Corpus of the Aramaic Incantation Bowls. Missoula: Scholar Press, 1975.
- Kriss, Kriss-Heinrich 1962 – *Kriss R., Kriss-Heinrich H.* Volksglaube im Bereich des Islams. 2 Bd. Wiesbaden: Harrassowitz, 1962.
- Kuehn 2011 – *Kuehn S.* The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2011.
- Leslau 1991 – *Leslau W.* Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1991.
- Meier 1992 – *Meier F.* Ein arabischer bet-ruf // *Bausteine: ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, Bd. I. Istanbul, Stuttgart: In Kommission bei F. Steiner, 1992.
- Macdonald et al. 1999 – *Macdonald D.B., [Masse H.], Boratav P. N., Nizami K. A., Voorhoeve P.* Djinn // *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. CD-ROM Edition. Leiden: E.J. Brill, 1999. Vol. II.
- Marzolph, van Leeuwen 2004 – *Marzolph U., van Leeuwen R.* The Arabian Nights Encyclopedia. Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford: ABC CLIO, 2004.
- Militarev 2002 – *Militarev A.* The Proto Afrasian (Afroasiatic) Farmig Lexicon // *Examining the Farminag / Language Dispersal Hypothesis* / Ed. by P. Bellwood, C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2002.

- Montgomery 1913 – *Montgomery J.* Aramaic Incantation Texts from Nippur. Philadelphia: Univ. Museum, 1913.
- Nöldeke 1910 – *Nöldeke T.* Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Strassburg: Trübner, 1910.
- Nünlist 2015 – *Nünlist T.* Dämonenglaube im Islam: Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der vormodernen Zeit (600–1500). Berlin; Boston: Walter De Gruyter GMBH, 2015.
- Robertson Smith 1894 – *Robertson Smith W.* Lectures on the Religion of the Semites. 2<sup>nd</sup> ed. London: A. & C. Black, 1894 (Burnett Lectures [Aberdeen University] 1888–1889).
- Seyrig, Starcky 1949 – *Seyrig H, Starcky J.* Gennéas // Syria. 1949. Vol. 29.
- al-Shiblī 2017 – *al-Shiblī, Badr al-Dīn Muḥammad.* Ākām al-marjān fī aḥkām al-jānn / Ed. with introd by E. Badeen. Beirut: Dār al-Fārābī, 2017.
- Teixidor 1979 – *Teixidor J.* The Pantheon of Palmyra. Leiden: E.J. Brill, 1979.
- The Book of Felicity 2007 – The Book of felicity / Ed. by M. Miró et al. Barcelona: M. Moleiro Editor, 2007.
- Wellhausen 1897 – *Wellhausen J.* Reste arabischen Heidentums. Berlin: Georg Reimer 1887.
- Wensinck 1920 – *Wensinck A.J.* The Etymology of the Arabic Djinn (Spirits). Amsterdam: Johannes Müller, 1920.
- Winkler 1930 – *Winkler H.A.* Siegel und Charaktere in der mohammedanischen Zauberei. Berlin, Leipzig: de Gruyter 1930.
- Zbinden 1953 – *Zbinden E.* Die Djinn des Islam und der Altorientalische Geisterglaube. Bern, 1953.



Ил. 1



Ил. 2



Ил. 3



Ил. 4



Ил. 5



Ил. 6



Ил. 7



Ил. 8



Ил. 9



Ил. 10



Ил. 11



Ил. 12





Ил. 13



Ил. 14



Ил. 15



Ил. 16



Ил. 17



Ил. 18



Ил. 19



Ил. 20



Ил. 21



Ил. 22



Ил. 23



Ил. 24



Ил. 25



Ил. 26



Ил. 27



Ил. 28



Ил. 29

*Е.Е. Левкиевская*

Диалектные особенности  
полесских представлений  
о домашних мифологических персонажах

Совокупность мотивов и сюжетов, связанных в Полесье с группой персонажей, наделяемых статусом домашних покровителей, можно признать одним из наиболее сложных и противоречивых фрагментов этой мифологической системы. Представления о домашнем покровителе в полесском ареале реализуются в целом ряде вариантов, что свидетельствует о пограничном, переходном характере традиции, в которой прослеживаются следы влияния соседних ареалов, прежде всего польского на западе и русского на востоке. Диалектно закрепленная типологическая вариативность домашних духов была рассмотрена в ряде работ, посвященных их описанию в полесской мифологической системе, прежде всего, в статье Л.Н. Виноградовой [Виноградова 1995: 142–151], а также в работе Е.Е. Левкиевской, в которой полесские поверья о домашнем персонаже описаны в общем восточнославянском контексте [Левкиевская 2000: 96–161].

Упомянутая вариативность относится как к набору персонажей, которые в Полесье наделяются статусом домашнего покровителя (а таковыми, кроме домовика, могут считаться также ласка и домашний уж), так и к семантике самой лексемы *домовик*. Этот мифоним, который в русской традиции связан

---

© Левкиевская Е.Е., 2019

Статья подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Тексты и практики фольклора: типология, семиотика, новые методы исследований» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»).

исключительно с мифологическим хозяином дома, в полесском регионе имеет несколько значений и может указывать на целый ряд персонажей, в том числе и тех, которые не осмысляются здесь как домашние покровители. Следует подчеркнуть, что по своей структуре, корпусу мифологических мотивов и функций, их ценностно-оценочным значениям с точки зрения носителей традиции, а также по диалектному распределению представлений об этих персонажах на описываемой территории, полесские представления о домашнем духе достаточно сильно отличаются от образа домового, известного в русской традиции. Поэтому во избежание ложных ассоциаций с русской мифологической системой термином *домовик* в настоящей работе мы обозначаем полесский персонаж, в разной степени связанный с домом, скотом и хозяйством, тогда как термин *домовой* относится исключительно к русскому домашнему духу – мифологическому хозяину дома.

Для полесской традиции можно выделить четыре основных значения термина *домовик*. Во-первых, так называется дух, постоянное присутствие которого в каждом доме считается нормой и оценивается положительно. Такой персонаж имеет статус хозяина дома, он связан как с домом, так и со всем хозяйством в целом, особенно с хлевом и скотиной. Его поведение и воздействие на членов семьи и скот может быть как благотворным, так и негативным, что в традиции объясняется разными причинами, в том числе его «любовью» или «нелюбовью» к конкретному человеку или домашнему животному, а также неправильным поведением человека. Этот персонаж многофункционален: он влияет в целом на жизнь в доме и на состояние скота, он осуществляет прогностическую функцию, предсказывая будущее, а в ряде случаев имеет также дидактическую функцию: наказывает человека за неправильное поведение, нарушение запретов и предписаний. Такой домашний мифологический персонаж имеет наибольшее число параллелей с русским домовым, близкие варианты которого известны также на востоке Белоруссии и Украины:

Дамавой у кожной хате ё. Хазяин на пэчы ляжаў, ён <хозяин жене> гаворыць: «Ты дома была, я ляжу, меня хто з заду чапаеь, я прыхвaтил: “Это ты?” <то есть, жена.> Нихто ничего не гаворэ.

Я не спаў». И захварыў, захварыў <заболел> хозяин мой. Оно <домовой> предсказывае, то прычына, он – хазяин ў каждой хате» (Зап. от Анны Яковлевны Голубевой, 1912 г.р., с. Присно Ветковский р-н Гомельская обл. Соб. М.Г. Боровская, 1982 г.) [ПА].

Статус домовика как мифологического хозяина наиболее четко представлен в восточных и центральных областях Полесья – на западе региона такое значение термина *домовик* также может встречаться, но значительно реже (например, в с. Андронове Кобринского р-на Брестской обл., с. Одрижин Ивановского р-на Брестской обл., в с. Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.). В целом представление о домовике как хозяине дома для белорусской части Полесья более характерно, чем для украинской. Представления о домовике как домашнем покровителе характерны для восточных районов Белоруссии, «тогда как в южной части Минской губ., в Пинском и Речицком Полесье они значительно разрушены» [Виноградова 1995: 152].

Во-вторых, лексема *домовик* в Полесье может обозначать «ходячего» покойника – в таком значении это слово известно в западной и центральной частях исследуемого региона. Восточной границей использования этого термина в значении «ходячий» покойник можно считать территорию, находящуюся западнее вертикали, образуемой течением реки Птичь. Такое обозначение «ходячего» покойника может быть объяснено его постоянным возвращением в свой дом, связью с этим домом, а также набором функций, через которые он себя проявляет, общих с функциями домовика как мифологического хозяина дома. Они оба могут вести себя как полтергейст, «беспокойный дух» – пугать, тревожить человека (стучать, проявлять себя разными шумами и звуками, прикосновениями); они оба могут выступать в качестве ночного кошмара – наваливаться на спящего человека, душить его; они оба могут прясть по ночам оставленную хозяйкой пряжу, вступать в любовную связь с женщиной, а по ночам мучить скот, гонять его до пены:

Дамавик – як и чалавек. Ходить у красных сапожках да пужаць. Эта вроді той, што памьёр, ходіць. Из могілок приходіць. Дамавик ходіць по стаяе. <Часто он является по ночам к женщинам, у которых муж умер>. Которие знаюцца з ими, дак

и помолотить жыта, што хочэ буде робить, тольки не гани его. <Перед тем, как лечь спать, надо вымести пол в доме>. А если сметте тое ў хате, то прыходить дамавик да мете хату. Там браскае ноччу, стукае, бегае» (Зап. от Татьяны Федоровны Трубчик, 1908 г.р., с. Комаровичи Петриковский р-н Гомельская обл. Соб. А.В. Гура. 1983 г.) [ПА].

В-третьих, словом *домовик* в полесской традиции достаточно часто обозначается дух-обогадатель, который живет не в каждом доме, а только у «знающих» людей – ведьм и колдунов. Такой персонаж осмысливается не как хозяин дома, а как существо, живущее в доме в услужении у определенного человека и приносящее ему богатство, отобранное у других людей (например, молоко, отобранное у чужих коров):

Домовык – то чорт. Ў колдунив то йе. Казалы, шо буў у нас одын чорт ў хливи ў хозяйина. И иконы булы, и сорока була розпетая, мак вишалы – иничого нэ помогало (Зап. от Марии Николаевны Бондарук, 1923 г.р., с. Грабово Любомльский р-н Волынская обл. Зап. М.В. Готман. 1989 г.) [ПА].

В Полесье такой персонаж обычно имеет вид летающего змея:

Дамавик лятае агнём – то спарник – стралой лятае, як искра, як зорка. Як упаде на двор – то харашо, он спор в свой дом прынес (Зап. от Александры Алексеевны Пугач, 1907 г.р., с. Присно Ветковский р-н Гомельская обл. Соб. Е.Б. Владимирова. 1982 г.) [ПА].

Полесское обозначение духа-обогадателя термином *домовик* аналогично способам номинации такого персонажа в западно-славянских и карпатской традициях, где находится основной ареал распространения представлений о персонажах этого типа (Левкиевская 1996, 185–212).

В-четвертых, слово *домовик* в Полесье может обозначать черта, в том числе использоваться в качестве обобщающего мифонима, обозначающего нечистую силу вообще. Название *домовик* в качестве обозначения черта закрепилось, вероятно,



по той же причине, что и при обозначении «ходячего» покойника – с домовиком как мифологическим хозяином его связывает общность значительного числа функций: он живет и проявляет себя в доме, ведет себя как «беспокойный дух», пугая людей шумом, появлениями и прикосновениями; он прядет по ночам оставленную без благословения пряжу, вступает в любовную связь с женщиной, гоняет и мучает по ночам скотину:

Маком обысипають фатеру етую, гаворать, той домоўик е. Это не-хорошо, дай Божэ его и нэ бачити, того домовўика, и нэ знати, то ужэ кфартуру маком обысипають святым. Домоўик – это нэ добра душэ. Домоўик – это е чорт. У нас гаворать: «Дай Божэ его нэ бачити, нэ трэба» (Зап. от Марии Семеновны Проневич, 1912 г.р., с. Нобель Заречненский р-н Ровенская обл. Соб. А.А. Плотникова. 1980 г.) [ПА].

В значительном числе текстов статуса домовика может не обозначаться конкретно, а выражаться через отношение к нему носителей традиции, через оценку «хороший/плохой», например:

Як домовик заведеца, то погано (Зап. от Веры Михайловны Еремейчук, 1928 г.р., с. Боровое Рокитновский р-н Ровенская обл. Соб. В.С. Карапаева. 1984 г.) [ПА].

Как можно заметить из краткого обзора семантических вариантов мифонима *домовик*, на всей территории Полесья существует общий корпус мифологических мотивов и функций, которые в этой традиции связываются с понятием «домашний персонаж». Это мифологическое существо, которое постоянно пребывает в конкретном доме или регулярно там появляется и проявляет себя в нем определенным образом: 1) выступает в роли «беспокойного духа» – пугает и тревожит жильцов шумом и мелкими вредоносными действиями; 2) выступает в роли ночного кошмара – давит и душит спящего человека; 3) занимается прядильно-ткаческими работами, если хозяйка нарушила запреты на проведение этих работ; 4) связан со скотом, который по ночам мучает и гоняет, спутывает ему гриву, в результате чего тот худеет и болеет; 5) sporadически считается,

что он может вступать в любовную связь с женщиной; 6) по отношению к нему применяют ряд оберегов и профилактических мер, чтобы его обезвредить. Подчеркнем, что этот комплекс представлений имеет общеполесский характер, и именно поэтому методологически оправданно описывать весь корпус материалов, содержащих представления о *домовике* в разных значениях этого слова, как единое целое.

Основной причиной диалектного разнообразия вариантов домашнего персонажа в Полесье, прямо влияющей на разницу приписываемых ему мотивов и релевантных признаков, является аксиологическая оценка его статуса, определяющая круг ценностно-оценочных характеристик, которыми он наделяется с точки зрения носителей традиции. Это объясняет, почему в ответах информантов описание домовика и других домашних персонажей очень часто представляет собой его оценку, интерпретацию: хорошо или плохо, что он живет в доме; его присутствие – норма или патология; его действия – во благо или во вред? Неоднозначность оценок этого персонажа может проявляться даже в рамках традиции одного села, о чем свидетельствует, например, спор двух женщин из с. Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.:

«У кожной хати домовик йе!» – «Не, у хату свечону ён не пойде!» – «У кожной хати йе!» – «У свячону хату не пойде!» – «Он поганый, етый домовик, они у кожного йе!» – «В моёй хате Бог живёт!» – «И Бог живе, и домовик живе!» (Зап. от Анны Тимофеевны Пашинской, 1916 г.р. и Евы Алексеевны Кутис, с. Симоничи Лельчицкий р-н Гомельской обл. Соб. Е.В. Тростникова. 1986 г.) [ПА].

В системе ценностей, принятых в той или иной ареальной традиции Полесья, домашний персонаж с примерно одним и тем же набором мотивов и функций может помещаться на более высокую или более низкую ступень или вообще может осознаваться как анти-ценность. В первом случае он наделяется статусом мифологического хозяина, его пребывание в доме осознается как необходимая норма, а его поведение по отношению к людям и скоту, как хорошее, так и плохое, требует убедительного объяснения, причины, по которой он именно так себя ведет

(например, потому что не любит, потому что наказывает человека за нарушение запретов, потому что таким образом предсказывает будущее и т. п.). Во втором случае его присутствие в доме оценивается как терпимая, хотя и не очень приятная норма, а его статус хозяина дома в значительной степени редуцирован и невятен. В третьем случае его присутствие оценивается как зло, с которым необходимо бороться, а те же самые действия уже не требуют никаких логических объяснений, но интерпретируются как проявление демонического начала персонажа, максимально сближающее его с чертом. В результате один и тот же мотив, известный во всем полесском регионе, реализуется в разных диалектных зонах в двух или трех вариантах в зависимости от аксиологического статуса домашнего персонажа.

В качестве характерного примера можно привести общее для восточных славян представление о том, что домовик мучает по ночам скотину. Наиболее частотным, известным на всей территории Полесья, является представление о немотивированном мучении скотины домашним персонажем: он гоняет корову или лошадь по ночам до пены: ездит на них, щекочет, царапает шкуру, спутывает гриву, в результате чего животное выглядит усталым, мокрым от пота, быстро худеет, сохнет и погибает:

Як ужэ зайдеш ў хлев раницэю, корова мокра – то домовик ганяе, што вона мокра. Маком обсыпають святым, подкурваюць стрэчаю <т. е. сретенской> свечкой» (зап. от Аксины Михайловны Карпович, 1926 г.р., с. Замошье Лельчицкий р-н Гомельская обл. Соб. О.В. Санникова. 1983 г.) [ПА].

Такое действие персонажа представлено в традиции как онтологическое, то есть не имеющее и не требующее логического обоснования – персонаж поступает так, потому что он – потустороннее существо, проявляющее свою демоническую природу. В этой ситуации человеку остается только применять обереги (святую воду, самосейный мак и пр.), чтобы усмирить или выгнать такое существо из своего хлева.

Однако в восточной и центральной частях Полесья на этот мотив накладывается другая концепция отношения домашнего персонажа со скотом, а именно представление о двойственном отношении домовика к скотине – одних домашних животных он

опекает, поэтому они выглядят здоровыми, сильными, с гладкой шкурой и расчесанной гривой, других – мучает и гоняет. В рамках этой концепции домашний персонаж предстает не как зловредное демоническое существо, а как покровитель скота, а если он какую-то скотину все-таки мучает и изводит, то для этого есть обоснованная причина, которая в Полесье чаще всего имеет две формулировки: домовик опекает скотину, которая ему «в масть», и мучает ту, которая «не в масть», или: домовик одно животное «любит», а другое «не любит»:

Мадавик, есьли не злюбить скатину, дак ганяе. Можэ и лошадь, можэ и рагатую скатину. Ана ужэ потная, не лажыцца. А як злюбить, то ён не трогае. У меня была корова и гладка, и тоўста. Знаца, он её любіў. [Соб.: Почему он одних любит, а других гоняет?] А вы знаете што: от якую масть излюбить» (Зап. от Пелагеи Авдеевны Воробьевой, 1906 г.р., с. Барбаров Мозырско-го р-на Гомельской обл. Соб. А.В. Гура. 1983 г.) [ПА].

В подобной ситуации «вина» за то, что домашний персонаж мучает скотину, лежит не на нем, а на человеке, на хозяине дома, который не сумел подобрать правильный скот, подходящий для опеки домашнего духа. Кроме того, полтергейстное поведение домовика может иметь и другие обоснования, связанные с неправильным поведением человека – например, нарушение им запретов на какие-то действия или нанесение обиды домовику, за которую тот начинает мстить. Такая концепция актуализирует постоянную взаимозависимость человека и домашнего духа, при которой благотворное или зловредное действие мифологического персонажа является его реакцией на правильное или неправильное поведение человека. Этот тип отношений предполагает, что оба их участника связаны друг с другом равной мерой ответственности за хозяйство. В наибольшей степени подобная философия отношений между хозяином-человеком и мифологическим хозяином воплощена в русских представлениях о домовом, в которых любое действие человека по отношению к хозяйству и особенно к скоту сопровождается рефлексиями о том, насколько оно угодно домовому, а любые успехи и неприятности в хозяйстве осмысляются как реакция мифологического хозяина на предшествующие действия человека.

Особый интерес представляет другой мотив – приписываемая домовику способность давить, душить спящих людей, выступать в роли ночного кошмара. Эта мифологическая функция является общеславянской, однако в разных славянских традициях она присоединяется к различным мифологическим персонажам и наполняется разной семантикой. У западных и южных славян через эту функцию проявляет себя мифологическое женское существо *змора*, *мора* или *мара*, которое душит человека, потому что в этом заключается его демоническая сущность. В русской традиции функция душения человека закреплена за домовым и, как правило, является прогностической (домовый давит, предсказывая будущее), связанной с вопросом, который человек должен задавать в этом случае: «К добру?» или «К худу?». В южных и западных областях России эта функция домового может также трактоваться как наказание человека за неправильное поведение [Левкиевская 2000: 151]. В Полесье эта функция домовика получает целый ряд мотивировок, имеющих разное диалектное распределение. Наиболее частотным и известным почти на всей исследуемой территории является мотив немотивированного, беспричинного душения домовиком человека:

Есьли хата не свечаная, там водзяцца дамавики. Бывае ноччу, дамавик тарабанить эту пралку, качалку качае ци шо ешчо. Ле меня лажыцца, як чововек. Лажыцца под одеяло. Можэ и душыць во сне, за шэю, за груди (Зап. от Веры Степановны Охлопковой, 1939 г.р., с. Комаровичи Петриковский р-н Гомельская обл. Соб. А.В. Гура 1983 г.) [ПА].

Прогностическая семантика приписывается этой функции только на самом востоке региона, а именно на русско-белорусско-украинской границе:

<К информантке приходил ночью домовый в виде покойного мужа.> Подошоў, руки гарячыя. Три раза ноги к кровати прижаў. <Появление домового может предвещать и доброе, и злое, но чаще – злое>. Горе ён докажэт. Люди ж пытали: «Чи на худо, чи на добро?» На добро редко домовый сообщит (Зап. от Марии Петровны Боборовой, 1922 г.р., с. Семцы Почепского р-на Брянской обл. Соб. М.И. Серебряная. 1982 г.) [ПА].

Кроме того, это действие домовика может интерпретироваться в традиции в рамках категории «любит» / «не любит» в компактном ареале гомельско-черниговско-житомирского пограничья, то есть в восточной части Полесья:

Домовик як невзлюбить, давить людей. Те спять, а он лежит на человеке и тот повернуцца не может. Домовик як на кота схожэ (Зап. от от Деркач Федоры Елисеевны, 1907 г.р., с. Днепровское Черниговский р-н Черниговская обл. Соб. Е.С. Зайцева и М.И. Шапир. 1980 г.) [ПА].

Имеющийся материал показывает, что в группе мотивов, связанных с отношением домовика к человеку, его немотивированные действия прослеживаются на всей территории региона, а мотивированные, представленные как коммуникативный «сигнал» человеку, – преимущественно в восточных областях Полесья, примыкающих к русской территории. Как видно из двух примеров, оценочная категория хороший/плохой оказывает непосредственное влияние и на вариативность основного ядра функций, приписываемых домашнему персонажу. Эта вариативность проявляется в том, что одно и то же его действие в разных ареалах наделяется исключительно положительной или отрицательной интерпретацией, которую оно получает в зависимости от ценностного статуса домашнего персонажа. Такая неустойчивость, вариативность в полесской традиции особенно показательна по сравнению с русскими представлениями о домовом, в которых этот персонаж наделяется наивысшей аксиологической оценкой, а его присутствие в доме осознается как главный ценностный ресурс, которым обладает семья и от которого полностью зависит ее благополучие. Этот аксиологический статус домового в русской мифологии повлек за собой и развил широкий круг ритуальных действий со стороны человека, имеющих целью обеспечить сохранность этого ресурса при любых обстоятельствах: различные формы задабривания и кормления домового; ритуальный перевод домового в новый дом при новоселье; просьбы к домовому разрешить то или иное действие (например, переночевать в доме), отдавание под покровительство домовому новокупленной скотины, разнообразные способы выяснения масти скота, угодной

домовому, и продажа животного, которое ему не нравится; избегание поведения, способного вызвать неудовольствие домового (например, ложиться на его любимом месте), извинения перед домовым в случае нарушения каких-либо запретов и т. д. По сравнению с разнообразием русских ритуальных форм, обращенных к домовому со стороны человека, бросается в глаза скупость подобных действий по отношению к домовику в полесской традиции. Большинство имеющихся мотивов такого рода (перевод домовика в новый дом, выяснение масти скота, которую любит домовик, кормление, задабривание домовика, соблюдение запретов на неправильное поведение, неугодное домовику) зафиксировано в восточной части Полесья, где сильно влияние русской традиции.

Кроме домовика, в полесской традиции существует, по крайней мере, еще два самостоятельных персонажа, которые могут наделяться статусом домашнего духа, постоянно находящегося на территории усадьбы и связанного с хозяйством и скотом. Это *ласка* и *домашний уж*. Важно подчеркнуть, что в одних районах Полесья они осмысляются как самостоятельные домашние персонажи, в других – как ипостаси домовика. На значительной части полесской территории в одних и тех же селах представления о ласке или домашнем уже как домашних персонажах сосуществуют с соответствующими поверьями о домовике.

Статус мифологического хозяина закреплен за домашним ужом в западных и центральных районах, на который в наибольшей степени распространялось влияние западнославянской традиции (Брестская обл., западные районы Гомельской обл., а также Ровенская обл., северо-западные районы Житомирской обл.):

Домовик ў каждом селище должен быть. Вуж – то домовик. Дядка забиў вужа на поли, а тот каже: «Ты забил мене, дамовика, то дома забьеш быка». Да бык издох ў тот день (Зап. от Рогалевич Маланьи Рыгоровны (Григорьевны), 1908 г.р., с. Дяковичи Житковичский р-н Гомельская обл. Соб. Е.Л. Чеканова. 1983 г.) [ПА].

В Волынской обл. подобные свидетельства зафиксированы в районах, прилегающих к Польше и Белоруссии. В восточной части Полесья представление об уже как о домовом хозяине

в основном известны в нескольких черниговских и брянских селах, расположенных по течению Десны (с. Олбин Козелецкий р-н Черниговская обл., с. Ковчин Куликовский р-н Черниговская обл., с. Картушино Стародубский р-н Брянская обл., с. Радутино Трубчевский р-н Брянская обл.).

Восприятие ласки как домашнего покровителя, тесно связанного с благополучием или неблагополучием скота, в основном характерно для восточной части этого региона (Гомельская обл., северо-восточная часть Житомирской обл., граничащая с Гомельщиной, а также северо-западные районы Черниговской обл.):

Ласочка – то домовик. Яка ласочка во двори, таку и корову дэржи (Зап. от Марфы Мироновны Синицкой, 1923 г.р., с. Олбин Козелецкий р-н Черниговская обл. Соб. Е.Е. Левкиевская. 1985 г.) [ПА].

Представление о ласке как о самостоятельном мифологизированном животном, отдельном от домовика, выражено гораздо менее определенно и более аморфно. В традиции отсутствует сколько-нибудь единое осознание, по каким релевантным категориям следует различать домовика и ласку. В одних случаях такой категорией может быть место пребывания персонажа: ласка находится в хлеву, домовик в доме; в других случаях различаются их функции по отношению к скоту – домовик связан с лошадьми, ласка – с коровами, наконец, они могут находиться в состоянии дополнительной дистрибуции – там, где есть ласка, там нет домовика:

Домовик давить людину и можэ кинуть из хаты. Ласочка коням косы на двори закручиваэ (Зап. от Устиньи Григорьевны Баран, 1907 г.р., с. Олбин Козелецкий р-н Черниговская обл. Соб. Е.Е. Левкиевская. 1985 г.) [ПА].

В полесской мифологической системе не сформирована четкая дифференциация этих персонажей, а сама неопределенность, расплывчатость представлений о соотношении ласки и домовика является особенностью этой традиции.

На основе имеющегося материала можно сделать вывод о том, что центральная часть Полесья (западные районы



Гомельской обл., Житомирская обл.) является ареалом, в котором конкурируют три персонажа, наделяемые статусом домашнего духа – домовик, ласка и домашний уж. На востоке региона этот статус также имеют домовик и ласка, реже – домашний уж. На западе Полесья мифологическим хозяином чаще всего считается домашний уж, реже – домовик. Такое сложное диалектное распределение означает, что корпус одних и тех же релевантных мотивов и функций, связанных со статусом домашнего персонажа, на территории Полесья может приписываться как домовику, так и ласке, и домашнему ужу, а спорадически еще некоторым демоническим существам (черту и «ходячему» покойнику).

Хотелось бы отметить, что в полесском регионе не существует четких диалектных границ между разными аксиологическими вариантами домашнего духа. Уместнее говорить о векторах нарастания или ослабления противоположных тенденций в аксиологическом статусе этого персонажа, повлиявших на формирование полесской мифологической системы с северо-востока (имеются в виду русские представления о домовом) и с запада, а также с юго-запада – со стороны польской и, отчасти, карпатской мифологических традиций. Таким образом, Полесье можно рассматривать как обширную переходную зону, в которой довольно отчетливо прослеживаются три основных ареала. Во-первых, это восточная часть (западные села Брянской, Калужской, Курской областей, Черниговская обл., восточные районы Гомельской обл.), которая демонстрирует следы влияния со стороны русской традиции; во-вторых, западная часть (западные и центральные районы Брестской обл., Волынская обл. и Ровенская обл.), которая отчетливо показывает рефлекс польской мифологической системы, где *домовиком* обычно называют духа-обогатителя, живущего на положении слуги только у того, кто занимается колдовством и приносящего своему хозяину богатство. В-третьих, выделяется центральная часть (центральные и западные районы Гомельской обл., Житомирская обл., отчасти восточные районы Ровенской обл.), в которой западная и восточная тенденции накладываются друг на друга, образуя наибольшую вариативность мифологических форм.

Полесский регион представляет собой арену борьбы двух указанных концепций домашнего персонажа – идущей с запада, в которой его поведение по отношению к человеку и скоту

представлено как поведение демонического существа, и идущей с северо-востока, согласно которой он – мифологический хозяин, амбивалентное отношение которого к человеку и хозяйству мотивировано успешной или неуспешной коммуникацией его с хозяином-человеком: в первом случае его влияние на всю домашнюю сферу благотворно, во втором – вредоносно. Немотивированные вредоносные действия домовика отмечены на всей территории Полесья, а мотивированные, представленные как амбивалентные – только в восточно-центральной его части. Отсюда можно сделать предположение о том, что первоначально в полесской традиции сформировался свой комплекс представлений о домашнем персонаже как демоническом существе типа «беспокойного духа», а позднее на восточные части региона стало распространяться влияние русской традиции с характерным для нее представлением об обусловленности поведения домашнего персонажа правильным или неправильным поведением человека.

### *Примечание*

<sup>1</sup> Степа, стёпка (бел.) – хозяйственное помещение, кладовка.

### *Сокращения*

ПА – Полесский архив. Место хранения – Отдел этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (электронная версия).

### *Литература*

- Виноградова 1995 – *Виноградова Л.Н.* Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.
- Левкиевская 1996 – *Левкиевская Е.Е.* Славянские представления о способах коммуникации между *тем* и *этим* светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. М., 2000.

*Н.В. Петров*

Маленькие демоны:  
колдуны и их помощники  
в русских мифологических рассказах

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

Образы маленьких демонов, насекомых, змей, мышей, лягушек, которые являются пьяницам в состоянии алкогольного делирия, связаны, на первый нефольклористический взгляд, исключительно с тематикой пьянства – ср. выражения «допиться до чертиков», «ловить чертей» и т. п. В тоже время эти персонажи характерны и для мифологической прозы: «Так как во всякого человека, которого бьет хмелевик (страдает запоем), непременно вселяется черт, то и владеет он запойным в полную силу: являясь в человеческом виде, манит его то в лес, то в омут» [Максимов 1903: 16]. В указателе В.П. Зиновьева отмечен мотив: 'к пьянице пристают черти: устраивают разгром в доме, бьют

---

© Петров Н.В., 2019

Статья подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Тексты и практики фольклора: типология, семиотика, новые методы исследований» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»).

пьяного (стаскивают одеяло, окружают, не дают пройти); корчат рожи (кривляются, пляшут, просят работы)' [Зин. В.І.12.6]<sup>1</sup>. В некоторых записанных фольклористами текстах есть косвенные свидетельства о том, что алкоголь способствует контактам колдуна с мифологическими персонажами. Именно в состоянии опьянения колдун общается со своими помощниками:

Черти Ване помогали... он пьяный разговаривал с этими чертями. У моей сестры у мужа были биси. Он запьянствовал [Мазалова 2011б: 156-157<sup>2</sup>].

Они выпимши были: «Покажи солдатиков. И они с крыльца спускаются, сорок, все маленькие, одинаковые, в темных костюмах... [Чер. № 343].

Пьянство и черти, таким образом, оказываются связаны как в речи бытовой, так и в мифологических рассказах. Однако меня интересует не эта линия, а другая: определенный тип сюжетов сказочной прозы, в которых появляется множество небольших существ.

В статье, посвященной множественности и единичности демонов [Виноградова 2014: 341–364], этот признак закреплен за несколькими группами мифологических существ:

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

В этой классификации следует выделить две другие группы персонажей с признаком множественности:

- 6) персонажи, пребывающие рядом с людьми, похищающие неблагословленную пищу – пропавшие без вести, некрещенные младенцы и т. д. (*невидимые, скрытые люди*);

- 7) лесные персонажи, наказывающие человека за нарушение правил поведения (*невидимые богатыри, доброхожие*).

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

- 8) демонические помощники колдуна – *черти, гимназисты, маленькие, работники, солдатики, сотрудники, шутики* и т. д.

В исследовательской литературе указывается, что эта «нечистая сила, повседневно контактирующая с человеком, лишена однозначно определенных характеристик, не имеет ясного облика; общим и устойчивым остается лишь представление о ее вездесущности и множественности» ([Виноградова 2014: 355] со ссылкой на [Власова 1998: 588]).

Такое высказывание, однако, требуют существенных корректив. Являясь разновидностью «множественных демонов», помощники колдуна в различных локальных традициях<sup>3</sup> не только имеют довольно отчетливые визуальные характеристики (внешний облик: небольшого роста человечки / дети, в красивой красной или синей одежде – юбки, колпачки, сюртучки; реже индивидуальные имена; зооморфный облик – множество мышей, зайцев, котят, собак, птиц, насекомых, реже предметов) [Криничная 2002: 19; Русинова 2011: 15–23; Петров 2013б: XIII.В.4.1, XIII.В.5, XIII.В.6], но и выделяются на общем мифологическом фоне связью с «хозяином» – колдуном, знатком и / или другим специалистом<sup>4</sup> [Петров 2013а].

Оставляя сейчас в стороне интерпретации (почему именно эти демоны оказываются множественными, почему они имеют такой облик<sup>5</sup>, каким образом выстраиваются отношения между хозяином и *сотрудниками*) я хочу выстроить мотивную схему, в которой будут показаны большинство характеристик, связанных с этим классом персонажей. После этого уже более определенно можно говорить о происхождении отдельных мотивов.

В указателях мифологических сюжетов и мотивов такой набор мотивов обозначен как 'колдун управляет чертом' или 'черти – работники колдуна', и, в частности, реализуется в следующих вариациях:

‘колдун велит своему черту работать: поднимать камни, собирать урожай, косить сено, пасти скот’; ‘черти строят коровник, церковь’; ‘колдун кормит чертей зерном’; ‘колдун дает им работу – считать песок, иголки хвойных’; ‘черти мучат колдуна перед смертью, потому что он не дает им работу’; ‘черти мучат человека (черти у постели больного)’ [Симонсуури D 411, D 416; Jauhainen D 245, 284, 412–417, 1031–1040, Петров 2013б V.Г.1, VI.Ч.2; Зиновьев I.B.56\*].

Рассказы о маленьких демонах зафиксированы на различных территориях Русского Севера (Новгородская, Архангельская, Вологодская области), в Муромской, Нижегородской и Кировской областях, в Самарской и Воронежской областях, в Пермском крае, в республике Коми (Усть-Цилемский район), Карелии, на Урале, Тамбовской и Саратовской областях, у старообрядцев Литвы, в Полесье [НДП 2010: 267] и, по всей видимости, во многих других регионах.

Нарративы о колдунах и их помощниках содержат следующие элементы<sup>6</sup>:

**Указание на множественность чертей**

**Названия / наименования чертей**

**[Происхождение чертей]**

**Внешний облик**

Антропоморфный облик

Зооморфный облик

Орнитоморфный облик

Инсектоморфный облик

Предметный облик

Опознание чертей

Только колдун может видеть чертей / разговаривать с чертями

Опознание чертей по необычным звукам

**Локализация чертей**

**Получение и передача чертей**

Человек обретает чертей в результате колдовской инициации в определенном месте

Колдун передает чертей

Черти вселяются в колдуна

Колдун покупает работников у черта

Колдуну выдают определенное количество бесов

Колдун «учится на чертей»

**Работа для чертей**

Черти требуют работы

Трудное задание / невыполнимое задание для чертей

Выполнение заданий колдуна

**Кормление чертей**

Кормление чертей едой, состоящей из множества частей

Кормление чертей «обычной» едой

**Черти приносят вред колдуну / мучат своего хозяина / передают смерти**

Черти раскидывают предметы в доме

Черти мучат обессиленного колдуна

Черти мучат колдуна перед смертью

Черти вселяются в колдуна / мучат его, если он не занимается их работой.

Детально опишем каждый элемент схемы.

**Указание на множественность чертей:** *команда, шеренга, отряд.*

**Названия чертей:** *шутики, маленькие, худенькие, мальчишки, кузутики, моргулютки, братья, солдатики, работники, сотрудники и гимназисты, коловёртыши, шишки, биси, черти, бесенята, чертенята, шуликуны, шишиги, полуденные бесы, красные шапочки*). В одном случае черти называются по именам: Гараська, Климка да Трофимка [Чер. № 345].

**[Происхождение чертей]:** по всей вероятности, этот элемент редко эксплицирован в текстах, записанных от русских; в текстах на границе с коми он встречается несколько чаще, нежели в других<sup>7</sup>. Колдуны получают маленьких демонов в результате колдовской инициации, передачи силы / зная, реже покупают – см. **Получение и передача «помощников»**.

**Внешний облик чертей**

**Антропоморфный облик:** небольшой рост, форменная одежда, красного, синего, темного цвета, колпачки или шапочки

на голове; особенности походки – скачут, а не ходят; небольшого роста человечки / дети, в одинаковой одежде, напоминающей униформу, в красных остроконечных шапочках [Чер. № 341, 343], в красивой красной или синей одежде, в пиджаке, синих сюртуках [АЛФ: Пижма], шляпах.

У всех синие короткие штанки, красные рубашечки, стоят шеренгой, как маленькие человечки, пятьдесят-семьдесят сантиметров. Они как будто скачут, а не ходят» [Чер. № 343].

...сорок, все маленькие, одинаковые, в темных костюмах [Чер. № 343].

Зооморфный, орнитоморфный, инсектоморфный предметный облик: черти могут изображаться в виде множества мышей [Чер. № 340; Русинова 2011: 15], разноцветных птиц [Русинова 2011: 15–16], зайцев, собак, кошек [Знатки № 10, 46; НП № 1089], птиц, цыплят, насекомых, червей [Шумов № 251; Мазалова 2011а: 267; АЛФ: Пижма; Петров 2013б ХІІІ.А.2.3–ХІІІ.А.5.2, ХІІІ.Б.3.2, ХІІ.Б.3.3], лягушек [ТКМК-1: 463], реже как лоскутки или коврижки хлеба, разноцветные стеклышки [Криничная 2002: 19].

Про одного говорили, что он чертятник. Говорят, встает ночью и выпускает во двор цыплят нарядных. Потом опять загоняет [НП № 883]; Или вот тут тётя Граша. Тоже у неё черти. Надя оставалась у неё кормить скота, ну, в подвал ходила. Там эти мышки бегают. Ночью, вот когда спят, ну, они, видать, выходят домой; Я детей колдунов спрашиваю: «Что у вас дома есть». – «Есть маленькие птички всяких цветов: голубые, красненькие, зелёные. В голбце в коробочке сидят» [Русинова 2011: 15–16].

[Соб.: Не бывает такого, что сажают внутрь паука или лягушку?] Вот говорят, дьк ведь не знаю. Кому к... ч'чем посадят. Знаюшши... Знаюшчие... Много знают, а бесі и выше того знают дьк. Чертей этих <...> Дьк тут садик, вон тьк в садике-то Федосья Васильевна варила поваром. И утром-то рано варить-то прибежала, побежала в пролубь, пролубь, зимой дьк, пролубь называется. Прибежала, а там, гьрит: «Гляжу, червяков! Не видно воды! Плавают». А Иринья-то Ивановна выбежала, дь гьрит: «Ницё не ч'черпай, не ч'черпай, я сечас!» «Она, – гьт, – всех выч'черпнула и уташила



домой <...> Дѣк утром рано купать их ли воды [нрзб.], дѣк вот сѣ ей говорили, всё ей говорили [АЛФ: Пижма, инф. НМИ, зап. в с. Замежная в 2016 г. Соб.: М. Гардер, Н. Савина].

...вот у меня дядя был, он видел. Тетка была за ним, и он был бакенщиком. Землянка, избушка на берегу, бакены зажигали на реке, и он зажигал бакены, и вот в этой избушке он жил по ночам. Утром вставал, говорит, зажигать, а лодка стоит. Он на лодке ездил. А сидит, говорит, русалка в розовом платье на этом, на корме на лодке-то. А маленькие вот эти за лодку держутся и купаются. Он, говорит, как крикнет, и они, как лягушатики, все в воду, и она нырнула в воду. И говорят, много видели. А теперь уж нет [ТКМК-1: 462].

### **Опознание чертей**

Только колдун может видеть чертей / разговаривать с чертями

Соседи замечали, что с ней что-то неладно: разговаривала сама с собой, но на самом деле с ними. Их никто не видит, а она видит [НП № 926].

Колдун ночью разговаривает со своими помощниками: «Тише, черти!» – говорит в подполье [НП: 410].

Опознание чертей по необычным звукам: бульканье воды в ведре, необычные звуки в подполье:

Оля ходила за водой, мимо проходила Галинка Бубнова – чертятница, вода в ведре забулькала, это черти булькали [НП № 928].

### **Локализация чертей**

Черти находятся в доме / во дворе у колдуна в тайном месте: 'колдун держит помощников в погребе / на чердаке, в коробке' [Русинова 2011: 15–16].

### **Получение и передача чертей**

Человек обретает чертей в результате колдовской инициации в определенном месте: 'человек, пролезает через пасть чудовища, его ведут в баню, расписывается кровью, в результате получает помощников'.

Говорят, в каком-то месте назначают работников (людей недобрых), а за это нужно расписаться кровью. Сатана-то ему сказал через зубы влезть, тот влез и работников получил [НП № 897]. Бисястые ки-ко люди были. В бане, говорят [учили], в баню уводят. Там собака огненная. Ей в хайло лезь, и с бисями будешь [Русинова 2011: 16–17].

Вот лесовать пошли они вместе. Он его все подговаривал учиться: «В глухаря-де лезь, в пасть». Чтобы научиться бесей [Русинова 2011: 20].

Колдун передает чертей. ‘Знатьё / чертей можно передать только с согласия принимающего’, ‘обладающий называет того, кто будет хозяином чертей’, ‘чертей можно незаметно подкинуть другому’ [Петров 2013б V.Б.3.8, V.В.1.6, V.В.1.7]; ‘чертей передают по наследству’:

Ей их («маленьких») надо было сдать. Она другой женщине корову продала, а та к ней приходит потом и говорит: «Я у вас купила коровушку, а она со двора-то к вам бежит». Та достает палочку из-за трубы и дает гнать корову. Палочка така с узорами: ей нужно маленьких сдать, а маленькие-то на палочке [Чер. № 340].

Есть платки кладут на родник. Раз платок взяла, так и примешь маленьких [Чер. № 341].

...У нее тоже отец колдуном был, говорят, был – вот он ей и отдал, так что отцовые черти у ней» [НП № 929].

Дак, говорят, дети у неё черти. Значит, передали родители её чертей. Она сама говорила: «Надоели мне черти эти» [Русинова 2011: 17].

Черти вселяются в колдуна. Умирающий колдун поместил своих помощников в стакан с водой, которую передал мальчику:

...после смерти колдуна стали слышаться голоса, раздающиеся из этого мальчика: «Давай нам работы, давай нам работы!» [Никитина 1994: 182].

Колдун покупает работников у черта:

У нас в деревне был чертятник, он за деньги чертей покупает у нечистого [НП № 923].

### Колдуну выдают определенное количество бесов

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

### Колдун «учится на чертей»:

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

### **Работа для чертей**

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

Трудное задание / невыполнимое задание для чертей: ‘колдун отправляет чертей выполнять трудное задание – разобрать зерна, собирать мак, сосчитать хвоинки на елках в лесу, осиновые листья, воду перемеривать, собирать разрубленные веники’. ‘работа чертям: собирать льняное семя / крупу / зерно / овес’ [Петров 2013б: VI.Ч.2.2.1, VI.Ч.2.2.3]. ‘Колдун посылает чертей считать лес, те не могут сосчитать рябиновые деревья так как, ее листья по форме напоминают крест’ [НП: 897]. Также см. мотив, связанный с блоком **черти мучают своего хозяина / передают смерти** ‘чтобы спокойно умереть, колдун дал чертям невыполнимую работу: послал чертей заливать водой жерди, торчавшие из реки’ [Петров 2013б I.Ю.1.3].

...пеньки в лесу считать, или веревки из песка выют. Не дать работы, они шалят. Бывало, ночью пол выбран, все раскубырят, утром все как есть [Чер. № 340].

...Бек свой Петр Васильевич беспокойно прожил: с моргулютками тяжело ладить. Они знали свое дело и сильно его донимали, особенно пьяного да когда с бабенками захороводится. Они ему и спать не давали. Давай да давай им работы! В самую полночь всего сильнее донимали, будили его и приставали всячески. Посылал он их песок считать, пеньки в лесах (*самое трудное для беса: иной пенек ведь с молитвой рублен; дойдет до него бес и со*

*счету собьется, опять начнет считать*), воду и море перемеривать или ветряную мельницу строить (*у ей ведь крылья накрест*). Станут у мельницы вершину класть – у них все и разлетится [Власова 2013: 475, также см. 498–499].

Я их в лес пошлю, они ходят, хвою считают. Им надо работу давать [Чер. № 343].

Токо что не могли [черти] – осиновыe листы сосчитать. Когда уже надоїсть [человеку, которому черти служат] им давать задание, работу; мак сеют, заставляют их выбрать – выбирают всё... Как осиновыe листы – отказываются: «Мы это не сделаем». Потому, они считают, считают... а осиновыe листы завсегда колышутся – и в погоду, и в ветер, в любое время. Считают, считают, а они заколышутся – сосчитать на могут. Это им самое было страшное наказание. Вот так...

... И вот надо было, верно, этой нечистой силы как можно больше давать работы, чтобы она все время была занята работой. Дак он, говорят, ей рубил вот эти наши голики, а, говорят, растюкат, растюкат, весь голик, расвищет весь в сторону пораскидат и собирайте, говорит, собирайте, пока не соберете. И они, по-видимому, пока собирают, опять соберут, опять придут, [давай] работу. А если работы не дает, дак самого колдуна-то, как приступы, как трясет, мучает [Кузнецова 1997: № 124].

Выполнение чертями заданий колдуна: помогают с домашними делами (носят дрова, пасут стадо), портить людей, пасти скот, видеть под водой, узнавать, где находится потерянное. ‘Знатки дают чертям работу’, ‘леший за пастуха пасет стадо/ черти помогают пасти стадо’, ‘работа чертям: собирать льняное семя / крупу / зерно / овес’ [Петров 2013б VI.И.1, VI.Ч.2.2]. ‘После смерти знатухи черти пришли искать работу’ [Петров 2013б VI.Ч.2.2.6]. ‘Колдун вселяет бесов в человека / животное, делает так, что черти попадают в дом к другому человеку: ‘колдун напускает чертей в дом к другому человеку в результаты ссоры’, ‘колдун, обучаясь, вселяет бесов в собаку, кошку’.

А одна баба была колдунья. Разругалась с другой. Пришел вечер, а у ней полна подлавка чертей [НП: 930].

Колдуны-те – которые превращаются. Бывает, в человека бисей насадят, он и разговаривает другим голосом [Русинова 2011: 16].

Посадила чертёнка в кошку. Они ещё учатся тожо кто на собаках, кто на кошках [Русинова 2011: 17].

### **Кормление чертей**

Кормление чертей едой, состоящей из множества частей: ‘знатки разбрасывают зерно’, ‘старуха кормит своих помощников-чертей, чтобы у них всегда была работа: кидает им хлеб через левое плечо’ [Петров 2013б VI.Ч.2.1, VI.Ч.2.2.4]. С зерном и идеей множественности связан схожий мотив: ‘колдунья-телятница сеет бесов’ [НП № 924]. ‘Колдун кормит чертей пельменями’:

Налепят они много пельменей, и отец их, Трофимов, первую тарелку покладёт и в голбец несёт. А зачем их туда нести, как не чертям? [Русинова 2011: 16].

### Кормление чертей «обычной» едой:

Сядет есть, а она по три ложки под стол [Чер. № 341].

Ср. текст: колдун, у которого помощники – бесы в виде маленьких солдатиков, должен был постоянно их кормить:

Их солдатиков кормить надо. Также едят, как люди [Чер. № 343].

**Черти приносят вред колдуну/ мучат своего хозяина / предают смерти, если он их не *передал*, не дал им работы.**

### Черти раскидывают предметы в доме

У чертятников чертей много, но с ними хлопот! Им все дело подавай, да дела-то быстро делают. Снова дело требуют; ...А они все в доме перевернули вверх ногами. Это им не хватало работы, и они поработали; ...тот сидит за столом, а бесы-то сапоги с печи скидывают [НП № 925, 926, также см. № 927].

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

Черти мучат колдуна перед смертью: ‘если не передать слова, биси/черти мучат знатка перед смертью: заталкивают под кровать; знатка не могут положить в гроб’, ‘если не передать знатьё, черти могут сжечь дом’, ‘черти, которым знатуха не дала

работу, измучили её до смерти: снег у крыльца был весь измят', 'биси мучили колдуна перед смертью (он их не передал): вырвали ему язык и лишили глаз' [Петров 2013б V.Г.1.1, V.Г.1.2, VI.Ю.1.1.2, VI.Ю.1.2.3]. Ср. «незанятые» помощники могут замучить колдуна до смерти:

А не дашь работу, они тебя затерешут, жива не будешь [Чер. № 341].

Тут один у нас умирал, никто не берет у него сотрудников. Они метают его с крыльца, не дают они умереть, сотрудники-ти [Чер. № 343].

Черти вселяются в колдуна / мучат его, если он не занимается их работой:

А если работы не дает, дак самого колдуна-то, как приступы трясет, мучает [Чер. № 198]; А лукавы-ти его теребят: «Давай нам дело!». Вошел он в избу-то, да как грохнется у печи и кричит по-кошачьи. Это они его, черти. Он три дня кричал по-кошачьи: «Мау, мау!». Ноги-то у него свело, согнуло крючком [НП № 896].

«Знающий» – пастух, помощниками которого были черви, заболевает и утрачивает силу после их сожжения [Мазалова 2011а: 267]. Жена колдуна в его отсутствии сжигает в печи чертей, живущих в пестере, это приводит к его смерти:

Ох, они все тамака запещели! А он тамака и побежал, видно домой. Прибежал-де домой. Всё закрыто у её. А тамака задвижка была на двери. Вывернул, в дыру башку-то запихал. Больше уж нельзя ему жить-то, черти сгорели! Тамака и умер – башка в дверях, тамака и умер! [Шумов 1991: № 249].

Они ведь не умрут, так и будут мучиться, пока не передадут [НП: 929].

\* \* \*

После того, как описаны и систематизированы основные мотивы мифологических рассказов о колдунах и их помощниках, можно более системно говорить об интерпретации образов мелких демонов и о происхождении содержательных элементов в рассказах о них.

1. В номинации мелких бесов на данном этапе можно выделить четыре принципа: прямой, когда называется демоническая сущность (*биси, черти* и др.), метонимический – называется часть внешнего облика (*красные шапочки*), метафорический – названия основаны на переносе характеристик одного объекта на другой (*солдатики, гимназисты, работники* и др.), и антропонимический, когда демоны называются конкретными именами.

В связи с метонимическим и метафорическим принципами имеет смысл говорить о табуировании названий мелких демонов: они не называются напрямую. Указание на множественность апеллирует к группе людей, находящихся в подчинении (шеренга, отряд, команда), что позволяет говорить об определенной референтной реальности, где есть звеньевая структура, основанная на подчинении младшего по званию более старшему. Довольно любопытной в этом контексте представляется система координат, в которой колдун выступает своего рода командиром, звеньевым, то есть лицом, которому подчиняются. Очевидно, что и номинации демонов, связанные с «работниками», подключают еще один план социальной реальности, где колдун представлен хозяином, вступающим в договорные отношения с подчиненными ему работниками. Примечательно в связи с этим наличие в текстах идеи «власти» – сначала колдуна / хозяина над чертями / работниками, а затем, когда колдун / хозяин стареет и, очевидно, слабеет, – наоборот: мелкие бесы берут вверх и властвуют над хозяином, мучат его перед смертью и после нее. Я не думаю, что представления о такой реальности, где актуальны взаимоотношения хозяина и его работников (работники находятся сначала в подчиненном положении, а как только хозяин утраивает силу, власть меняется) имеют непосредственное отношение к формированию определенных мотивов в рассматриваемых текстах, но тем не менее предполагаю, что эти социальные рамки нужно учитывать, анализируя сюжетное развитие историй о колдунах и их работниках.

В одном варианте мелкие демоны называются по именам: Гараська, Климка да Трофимка [Чер. № 345]. Такое разделение (не множество, а конкретное число) в принципе не характерно для мифологических рассказов, но находит аналогии в ярославском следственном деле 1760-х гг. Обвиняемая, вдова Катерина Иванова, показала, что получила двух демонов-помощников – Ивана и

Андрея – от крестьянской женки, давала им работу – таскать воду на кол в реке Молокше, поручения побывать в больших городах и узнать о судьбе жителей деревни [Смилянская 2003: 88–97].

2. На описание внешнего облика этих персонажей, как представляется, влияют разные факторы. Во-первых, это могли быть мифологические рассказы болезнях, вселяющихся в человека, об икоте / шеве, встречающиеся как у русских, так и у коми-пермяков. Эти болезни (точнее, агенты, их вызывающие) могут изображаться как земноводные, черви, разноцветные цыплята, разные предметы (см. [Христофорова 2013: 282–288]). Словесные изображения мелких демонов и икоты / шевы практически идентичны, когда говорится о червях, разноцветных цыплятах, мышах и т. п. Совпадают и мотивы требования работы этими персонажами: «Кроме того, шевы требуют для себя и работы. Поэтому по ночам владелец высыпает на пол пуда четыре ржи и приказывает шевам собрать ее к утру по зернышку» [Сидоров 1997: 110]. Похожи и мотивы кормления зерном. Любопытный мотив (который я не включил в основную схему, поскольку не обнаружил его в мифологических рассказах о мелких демонах) встречается у коми из Сысольского района – ‘колдун / знающая кормит шеву своим молоком’<sup>8</sup>:

Одну женщину из с. Визинги будто бы выследили, как она, переправившись за реку, снимала с себя в кустах шиповника одежду и здесь кормила своим молоком хранившихся в недоступном месте шев, – последние в виде червячков свободно ползали по ее телу. Другая молодуха часто спускалась в хлев. Однажды свекровь услышала, что она там что-то очень тяжело вздыхала. Потом будто бы оказалось, что молодуха разделась донага и, подпустив к своим грудям ползавших по ней червячков, кормила их собственным молоком. В следующий раз свекровь увидела корзину, в которой в пуховом гнезде шевелились шевы в виде червячков <...> [Сидоров 1997: 112].

О схожести определенных мотивов в рассказах об икотах и о мелких бесов пишет Н.Е. Мазалова: «Икоты, как черти, выступают в роли помощников колдуна и постоянно просят работы, которая заключается в причинении вреда человеку» [Мазалова 2011б: 171]. Исследовательница, считая образ червей одним из



самых архаичных для описания икоты, приводит любопытный отрывок из «Дела о кликушах XVIII в.», где описывается обряд насылания икоты:

Дьяволы через учителей давали им разных родов червей <...> с приказанием пускать их на ветер <...> и буде кто пойдет со своего двора, не помолясь Богу, и будет потом браниться матерно, то червь такому человеку попадет в рот, а потом в живот» [Мазалова 2011б: 171].

В то же время, прямо говорить не только о происхождении, но и о заимствовании этих мотивов из рассказов об икоте в нарративы про колдунов я бы не стал. В этой связи полезны полемические высказывания О.Б. Христофоровой по отношению к этой позиции Н.Е. Мазаловой и И.И. Русиновой [Христофорова 2016: 2014–2016]. Хотя О.Б. Христофорова разделяет эти два типа мифологических персонажей по отношению к верхокамским текстам, следует признать, что общая тенденция рассказчиков к сближению икоты и икотников / мелких бесов и колдунов особенно в местах контактов коми и русских прослеживается довольно отчетливо.

Во-вторых, на антропоморфный облик мелких бесов косвенно могли повлиять традиции изображения нечисти на иконах и лубочных картинках (демоны в остроконечных шапках, в красных колпачках). Об этом пишут Д.И. Антонов и М.Р. Майзульс, приводя в пример знак-маркер демонов и грешников из средневековой системы иконописи – «острые» бесовские колпаки и диалектные наименования демонов – *шишки* – то есть те, у которых волосы торчат вверх шишом [Антонов, Майзульс 2011: 125 со ссылкой на В.И. Даля].

«Военизированный» образ мелких бесов, полагаю, непосредственно связан с обликом «чужого»: черта / лешего, который может показываться мужиком в нарядной, парадной, военной одежде. Военная и гимназическая одежда бесов, впрочем, может объясняться и другим образом: однородностью и неразличимостью духов в группе, враждебностью, которая «позволяет интерпретировать их как солдатиков» [Неклюдов 2012: 92].

Возможно, образы мелких бесов (и их экспликация в нарративе) опосредованы также мотивами оборотничества колдуна,

которому демоны принадлежат (черти похожи на кошек, собак, зайцев). Довольно сомнительна позиция О.А. Черепановой, которая связывает птичий облик севернорусских бесов с образами орнитоморфных существ в финно-угорской мифологии [Черепанова 2005: 161].

Бесы опознаются через необычные звуки, раздающиеся в доме, бурление воды, шум в подполе и т. п., что связано в общими мифологическими представлениями о домашних духах, которые выдают себя различными акустическими сигналами.

3. Интересны мотивы группы 'работа для чертей', которую хозяин дает своим подчиненным. Часть ее отсылает к умениям специалиста (пасти коров – умение пастуха), а упоминание чертей в текстах подчеркивает особенное (демоническое) знание и авторитет профессионала. Кроме того, колдун дает чертям бессмысленную и нескончаемую работу, чтобы они ему не вредили: считать неисчисляемые объекты (песчинки, хвоинки, лить воду). По всей вероятности, план «работ» (пасти множество скота, считать множество листьев и проч.) обусловлен как раз идеей множественности персонажей. Допускаю, что отсюда появляются и мотивы кормления чертей<sup>9</sup> зерном (вероятно, это связано и с процессом конвергенции схожих мотивов): 'работа чертям: собирать льняное семя / крупу / зерно / овес' рождает идею кормления бесов.

4. Элементы, связанные со смертью / мучениями колдуна, которого одолевают бесы, потому что он не может давать им работы, являются вариацией мотивов 'трудная смерть ведьмы и 'трудная смерть колдуна' [Зин. Г.І.17, Г.ІІ.17].

Как я показал выше, множественные демоны – помощники колдуна – оказываются не аморфной массой, не имеющей индивидуализированных характеристик и ясного облика [Виноградова 2014: 355], а занимают определенное место в ряду мифологических персонажей, облик и функции которых не сводимы к идее, впервые высказанной А.Б. Пеньковским и связанной с семантической категорией чуждости по отношению к словесному описанию демонов [Пеньковский 1989]. Идея множественности, также отмеченная Л.Н. Виноградовой, действительно, пронизывает большинство мотивов, связанных с этими персонажами: это и номинации, внешний облик, раздача работы и кормление демонов.

Представляется, что некоторые аспекты обсуждаемой проблемы станут яснее, если обратиться к исследованиям, где интерпретируется происхождение самой идеи множественности демонов. Логика, насколько я понимаю, тут наследует эволюционистской парадигме мышления: от архаических форм к современным и от простого к сложному. Множественность мелких демонов интерпретируется как производная архаических представлений о духах-помощниках шаманов и зловредных духах болезней [Дмитриева 1988: 91; Неклюдов 2012: 91–92]. Эта логика представляется не совсем продуктивной для понимания того, как функционируют анализируемые тексты: в этой связи, полагаю, гораздо более плодотворно было бы исследовать нарративные стратегии рассказчиков этих и похожих историй и рассматривать описанные мотивы в связи с категориями, имеющими отношение к социальной жизни деревни (например, «обретение / потеря власти») и т. д.

Как бы то ни было, категория множественности оказывается одной из важнейших для понимания генезиса некоторых мотивов, смысловых связей нарративов о колдунах и их маленьких помощниках с другими текстами, изображениями и смыслами, популярными в русской массовой низовой культуре XIX–XX вв.

### Примечания

- <sup>1</sup> Формулировки мотивов здесь и далее заключаются в марровские кавычки (“). Общая метаформулировка блока мотивов выделена полужирным шрифтом. Подчеркиванием обозначается название группы мотивов.
- <sup>2</sup> Н.Е. Мазалова ссылается на записи из Вельского района Архангельской области, хранящиеся в архиве МАЭ РАН (Ф. 1. Оп. 2. № 1618. Л. 29).
- <sup>3</sup> Указание на внешний вид есть не во всех традициях, например, в нижегородском сборнике черти обезличены [НП № 923–930].
- <sup>4</sup> Колдунов и колдуний иногда называют по их помощникам: так, колдунья – *чертиха*, *бесистая*, *чертознайка*, *чертистая*, колдун – *чертистый*, *вражлой*, *чертятник*, *бесистый*, *бесовой*, *бесовный* и др. производные [Мазалова 2011а: 263; НП: 223, 224; Русинова 2011: 16–19].

- <sup>5</sup> Более подробно см. в [Неклюдов 2012; Петров 2013а; Мазалова 2013; Виноградова 2014; Христофорова 2012: 123–148; Христофорова 2013: 117–138].
- <sup>6</sup> Краткую сводку мотивов о колдунах и их работниках в разных традициях см. в комментариях к текстам в [НП: 410].
- <sup>7</sup> Благодарю за указание на это О.Б. Христофорову.
- <sup>8</sup> Благодарю О.Б. Христофорову за указание на работы, в которых встречается упоминание кормления шев молоком. Однако в описание этого мотива, встречающегося в двух текстах из работы Сидорова, стоит внести некоторые коррективы, на которые мне любезно указал в личной переписке А.В. Панюков, которую я цитирую ниже. Судя по всему, этот «мотив возникает в результате неверной интерпретации термина *нёндны*: обиходное значение «кормить грудью», а также «кормить соской». Все имеющиеся в распоряжении А.В. Панюкова полевые материалы «фиксируют специфические варианты кормления шевы “жизненной силой” хозяйки: шевы в виде червячков присасываются к коже хозяйки / хозяйина: обычно в области груди, к пушковым волосинкам – *ловгөн* ‘пушковые волосы’, где *лов* ‘душа, дух; дыхание, жизнь’, *гөн* ‘шерстинка, шерсть’. Кроме того, зафиксирован сюжет с мотивом ‘бородавки на теле колдуна – следы кормления шев’». Таким образом, мотив может быть описан следующим образом: ‘шевы питаются жизненной силой колдуна, присасываясь к его телу’. А.В. Панюков в личном письме от 07.10.2019 любезно предоставил и текст, в котором содержится мотив ‘бородавки на теле колдуна – следы кормления шев’: «Мыйке тай нэ вöлі висьталас. Корке пе Л.Ö. уси мянэ. Марья. А тадзи тэлэн моз сја юрыс куш. А ставис пе эстшем чут сја. Зöр тусьяс. Ставис пе сја шеваидлэн, нёнялэни быдлаэд нін. Ставыс пе бытьтен зöр тусь, шеваислэн сја нёнясис. Юрас пе, юрас. Код юرنас корке усьлэма да. Сіе нёнялэні, асьсэ сёені. (Соб.: А сја мый сја мужикыс сја тоже шева мам али мый?) – А шева дерт. Сја Варукыдлэ пийис вöлі. [ФФ ИЯЛИ. В1106-40. Инф. Макарова М.С., 1911 г.р., с. Вылиб, урожд. с. Богородск Кортскеросского р-на РК, соб. Панюков А.В., 1995]. Перевод: *Вот одна женщина рассказывала. Как-то, мол, Л.А. у нас заснул. Марья рассказывала. А у него, вот как у тебя, голова лысая. И вся покрыта такими маленькими точечками. Бородавками. Это, мол, все от шевы, обсасывали его везде. Вся голова в этих бородавках, это у шевы*

соски. На голове. Он напился пьяным и упал, уснул у них. Это его сосут шевы, его самого. (Соб.: А что, этот мужчина тоже «мать шевы» или что?) – Шева, конечно. Это сын у Варук). Л.Ö. – Ларö Öлексан – Александр Илларионович, сын известной в Большелуге колдуньи *шева сетальсь* 'насаживающей шев' Ларö Варук (еще более известна была его бабушка Ларö Марья); в селе имел прозвище Шева Öлексан, но большинство жителей считали его безвредным».

- <sup>9</sup> С.Ю. Неклюдов, приводя множество параллелей из других традиций, говорит о мотиве кормления бесов как об архаическом элементе, связанном с регулярным кормлением духов [Неклюдов 2012: 94].

### Сокращения

АЛФ – Архив лаборатории фольклористики РГГУ.

### Литература

- Антонов, Майзульс 2011 – Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.
- Виноградова 2000 – Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2014 – Виноградова Л.Н. Опозиция единичный / множественный как один из идентифицирующих признаков мифологических персонажей // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 3 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014.
- Власова 1998 – Власова М.Н. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Власова 2013 – Мифологические рассказы русских крестьян XIX – XX вв. / Сост., подгот. текстов, вст. статья, коммент. М.Н. Власовой. СПб., 2013.
- Дмитриева 1988 – Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских европейского Севера. М., 1988.
- Зин. – Зиновьев В.П. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm#11>.
- Зиновьев – Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин (публикация Н.Л. Новиковой, Г.Н. Зиновьевой). URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev1.htm>.

- Знатки – Знатки, колдуны, чернокнижники: Колдовство и бытовая магия на Русском Севере. М., 2013.
- Криничная 2002 – *Криничная Н.А.* Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче-усвоении эзотерических знаний // Этнографическое обозрение. 2002. № 2.
- Кузнецова 1997 – Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / Сост. В.П. Кузнецова. Петрозаводск, 1997.
- Мазалова 2011а – *Мазалова Н.Е.* Русский колдун и его помощники // Штернберг: К 150-летию со дня рождения. СПб., 2011.
- Мазалова 2011б – *Мазалова Н.Е.* Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX – начало XXI в.). СПб., 2011.
- Мазалова 2013 – *Мазалова Н.Е.* Русский колдун: герой, злодей // Труды Карельского научного центра РАН. 2013. № 4.
- Максимов 1903 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- НДП – Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX в. В 4 т. / Сост., введение и науч. комм. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2010.
- Неклюдов 2012 – *Неклюдов С.Ю.* Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Никитина 1994 – *Никитина Н.А.* К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994.
- НП – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Пеньковский 1989 – *Пеньковский А.Б.* О семантической категории «чуждость» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. М., 1989.
- Петров 2013а – *Петров Н.В.* «Выглядят, как котятки»: механизмы визуализации мелких демонов (Visualization mechanisms of petty demons in Russian mythological tales) / Визуальное и вербальное в народной культуре: тезисы и материалы Международной школы-конференции – 2013 / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. М., 2013.
- Петров 2013б – *Петров Н.В.* Указатель мотивов к публикуемым мифологическим текстам // Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере. М.: Форум-Неолит, 2013.

- Русинова 2011 – *Русинова И.И.* Вербализация представлений о связи колдуна с нечистой силой (на материале лексики пермских говоров и мифологических рассказов Пермского края) // Российская и зарубежная филология. 2011. Вып. 2.
- Сидоров 1997 – *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997
- Симонсуури – *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов / Пер. с нем. и предисл. Н.А. Прушинской. Петрозаводск, 1991. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/simonsuuri/>
- Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII в. М., 2003.
- ТКМК-1 – Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы. Т. 1. М., 2008.
- ФСЛ-2 – Фольклор старообрядцев Литвы. Том 2. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия. Издание подготовил Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.
- Христофорова 2012 – *Христофорова О.Б.* Как выглядит икота? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.
- Христофорова 2016 – *Христофорова О.Б.* Одержимость в русской деревне. М., 2016.
- Чер. – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Черепанова 2005 – *Черепанова О.А.* Мифологические функции птиц в русских быличках и других материалах // Черепанова О.А. Культурная память в древнем и новом слове: Исследования и очерки. СПб., 2005.
- Шумов 1991 – Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991.
- Jauhiainen – *Jauhiainen M.* The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FF Communications No. 182). FF Communications No. 267. Helsinki: uomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica), 1998.



Взаимодействуя с божествами и духами:  
правила поведения



*В.Я. Петрухин*

Идолы, демоны и ритуальная коммуникация  
(Скандинавия и Русь)

Христианская интерпретация идолов как бездушных обрубков дерева, каковые могут оживить лишь вселившиеся в истукан бесы, соотносится с распространенным дохристианским представлением о том, что «жизни» идола способствуют ритуальная коммуникация – жертвоприношения [ср. Poulsen 1945; Доддс 2000: 428–431; Фуллертон 1996]. В исландской «Пряди о Рёгнвальде и Рауде» рассказывается о деревянном идоле Тора, которого наделял способностью разговаривать и передвигаться сидевший в нем дьявол, – усердный жертвователь Рёгнвальд выводил деревянного бога из капища и «водил Тора по острову». В состязание с ожившим идолом вступает сам христианский конунг Норвегии Олав Трюггвасон: деревянный идол не выдерживает традиционного для скандинавской традиции испытания огнем, когда «Тор» с конунгом, взявшись за руки, идет через костер, дерево горит [Гуревич 2017: 69 сл.]. Не менее парадоксальным представляется другой эпизод борьбы Олава с тем же Тором – самым популярным божеством Скандинавии, повсюду имевшим свои капища: упорствующий язычник Свейн из «Пряди о Свейне и Финне» [Гуревич 2017: 120 сл.] готов принять христианство при условии, что капище со всеми богатствами сохранится. Таким образом, по договоренности принято было своеобразное «двоеверие» (ср. договоренность конунгов-христианизаторов с язычниками в Бирке и Упсале [Адам Бременский 2011: 22, 54]: Тор не лишился материального

содержания, а домочадцы Свейна крестились. Тем временем сын Свейна Финн принял крещение в Дании и вернулся ко двору Олава. Конунг рассказывает Финну историю о двоеверном поведении отца – она приводит сына-христианина в такую ярость, что он обвиняет конунга в еретическом попустительстве язычникам. Тор, предчувствуя недоброе, во сне является к брату Финна, сетуя на свою судьбу и умоляя вынести его из капища, но тот отказывает в сочувствии беспомощному богу. Финн является в капище, собирает в мешок накопленные там сокровища, сбрасывает богов с их престолов. Он накидывает Тору на шею веревку, тащит истукан к берегу. «Там он привязал его к лодке и поплыл к конунгу, а Тор всю дорогу болтался за бортом под водой. Время от времени Финн наносил ему удары», а, прибывши к Олаву, разбил идол в щепы и сжег дотла.

Олав был главным ниспровергателем идолов в древнеисландской традиции: он демонстрировал язычникам характерные для миссионеров реализованные акты расправы. Согласно Саге об Олаве сыне Трюггви, содержащейся в «Круге земном», конунг явился с язычниками в капище, где на престоле сидел наиболее почитаемый ими идол – Тор, взял позолоченный жезл, который был в руке изваяния, ударил идола, и тот упал. Люди конунга посбрасывали прочих богов с их престолов. Акция должна была продемонстрировать бессилие бесчувственных идолов [Снорри Стурлусон 1980: 141]. Эта демонстрация была особенно актуальна для Скандинавии, где викинги не могли уверовать во всесилие распятого Бога, ибо он не мог постоять за себя. Олав показал, что и Тор – главный защитник Мидгарда и Асгарда в скандинавской мифологии, мира людей и богов – не в состоянии был постоять за себя в собственном капище. Одновременно с низвержением кумиров конунг велел убить перед дверями капища и предводителя язычников. Бонды согласились принять христианство после прямой угрозы расправы конунга с упорствующими; соблюдая традицию переговоров, на тинге «конунг сказал бондам, что пусть они выбирают: либо всем принять христианство, либо биться с ним» [Снорри Стурлусон 1980: 140–141], ср. [Гуревич 1977: 217–218]). Продолживший дело крещения Норвегии тезка Олава Трюггвасона Олав Харальдсон (Святой), столкнувшийся с неверием бондов, которые утверждали, что не поверят в невидимого Бога, ибо

их бог – изукрашенный серебром и золотом полый идол Тора (библейский мотив украшения истукана; ср. летописное описание Перуна) – явит свое могущество. Идола вынесли на тинг в дождливую погоду: Тор был громовником, ответственным за дождь, ему ежедневно подносили четыре караваев хлеба и мясо; но по молитве Олава вдруг просияло солнце – воплощение христианского Бога, сторонник же конунга, вооруженный дубиной, разбил идола на куски. Из внутренностей идола выползли наружу огромные мыши, ящерицы, жабы и прочие гады, так что конунг с основанием мог сказать, что бог язычников «слеп и глух и не может защитить ни себя, ни других, он даже не может сам сдвинуться с места». Еду пожирал не он сам – все шло гадам в его полом идоле<sup>1</sup> (появление из внутренностей истукана хтонических тварей должно было особо впечатлить язычников – в скандинавских верованиях гады соотносились с преисподней, а не миром высших богов). Бонды вынуждены были принять крещение<sup>2</sup> [Снорри Стурлусон 1980: 259–260].

Описание окончательной расправы с идолом находило параллели как в летописи, так и в латинских хрониках, описывающих разорение капищ у балтийских славян. В «Повести временных лет» особо выделяется расправа с кумиром Перуна в Киеве: кумир волокут к берегу, бьют палками и спускают по реке к Днепровским порогам. Показательна ремарка летописца: «Се же не яко древу чююще, но на поруганье бѣсу, иже прелщаше симъ образомъ челоувѣкы, да възмѣстье прииметь от челоувѣкъ» [ПВЛ 1996: 52]: описание близко повествованию об изгнании Февруария из Рима в византийских источниках летописи – Хрониках Малалы и Амартола<sup>3</sup> [Петрухин 2004], ср. о римском обряде [Дюмезиль 2018: 300–301], о карнавалных чучелах [Веселовский 2013: 492–508; Фрэзер 1980: 336, 621, 642], о ритуальном изгнании в фольклоре [Агапкина, Виноградова 1999]; ср. типологически близкие «обряды насилия» в иконоборчестве [Майзульс 2017: 254 сл.].

Кумиры в летописном рассказе имеют вид монументальной скульптуры (Перун наделен серебряной головой и золотыми усами), как и скандинавские боги в фантастическом описании изготовленного из золота храма в Упсале у Адама Бременского [Адам Бременский 2011: 108–109]. Несмотря на многочисленные попытки отыскать эти святилища, достовер-



*Ил. 1. Идол из Черной Могилы после механической расчистки.*  
Рис. А.С. Дементьевой (по [Мурашева, Орфинская, Лобода 2019])

ных археологических данных о них нет, как и о монументальной скульптуре (за исключением пресловутого Збручского идола, происхождение которого вызывает бесконечные дискуссии [Петрухин 2019: 185–196]). Характерны для скандинавских древностей «карманные божки» – мелкая пластика, известная и на Руси в скандинавских комплексах [Петрухин, Пушкина 1995; Мурашева, Орфинская, Лобода 2019]. Назначение самого знаменитого из русских «карманных божков» – идола из самого большого княжеского кургана Черная могила (ил. 1) также дискутируется: Н. Хамайко считает его шахматной фигуркой, однако расположение его в комплексе с жертвенным котлом, питьевыми рогами и др. указывает на его культовую значимость [Хамайко 2012] (впрочем, не лишена была культовой значимости и игра в «тавлеи» с ходячими фигурами). Идол держится за бороду – традиционный для индоевропейских громовержцев атрибут громовника<sup>4</sup> [Иванов, Топоров 197: 16]. «Портативный» формат идола позволяет вспомнить о прогулках с Тором по острову в «пряхах об исландцах». В «Пряхи о Рёгнвальде и Рауде» почитатель Тора, узнав о приближении конунга Олава, просит истукан дунуть в сторону моря, «...и Тор изо всех сил дунул в усы и бороду» – так, что встречный ветер заставил конунга повернуть назад [Гуревич 2017: 73].

Специального комментария (в связи с сюжетом цитированной «Пряди о Свейне и Финне») заслуживает рассказ, очевидно распространяющий «дублетный» текст о влечении Перуна к Волхову<sup>5</sup> уже в Новгороде по велению загадочного епископа Акима (Иоакима) Корсунянина (см. к продолжающейся дискуссии о месте этого текста в начальных летописных сводах [Гиппиус 2014]): наутро после разорения «требища» житель новгородского предместья Пидьбы, направлявшийся продавать посуду в город, обнаружил, что Перун пристал к «берви» (бревенчатому плоту или помосту) «...и отрину и шистомъ: “ты, рече, Перушице, досыти еси пиль и яль, а ныне поплови прочь”» [НПЛ 2000: 160]. Фольклорный диалог с низвергнутым кумиром, который именуется пренебрежительно «Перушице», – уникальный для русской традиции «языческий» реликт бытового отношения к высшему божеству, после крещения лишенному довольствия, подобно скандинавскому «собрату». Фольклорные разыскания были необходимы новгородскому летописцу, чтобы подтвердить историчность своей конструкции этиологической концовкой<sup>6</sup>.

А.А. Гиппиус [Гиппиус 2014] отметил, что деяние жителя Пидьбы соответствует летописному (в киевской ПВЛ!) требованию князя Владимира, спускающего Перуна по воде: «Аще кде пристанеть, вы-то отрѣвайте его от берега», лишь за порогами – за пределами Русской земли Перуна изверг ветер «на рѣнь, и оттолѣ прослу Перуня Рѣнь» [ПВЛ 1996: 52]. Здесь также имеет место этиологическая концовка, фиксирующая урочище на границе Киевской земли, а не встречу с низвергнутым кумиром (ср. распространенный мотив былички) в Новгороде. В связи с последним мотивом нельзя не возвратиться к скандинавским обрядовым параллелям, связанным с заселением исландской земли: подплывающие к острову спускали на воду резные столбы почетного сиденья и причаливали там, где прибывались к берегу эти столбы; в «Саге о людях с Песчаного берега» говорится, что именно Тор, изображенный в резьбе, указывал путь переселенцам [Гуревич 2017: 25, 655].

### *Примечания*

<sup>1</sup> Этнографическая точность описания саги подтверждается свидетельством очевидца скандинавских жертвоприношений идолам; так,

Ахмед Ибн Фадлан рассказывает, что русские купцы в Болгаре подносили хлеб, овощи и мясо идолам, установленным ими в гавани: приношения съедали собаки, но язычники были уверены, что это боги приняли их жертвы [Ковалевский 1956: 142]. См. об ухищрениях, призванных продемонстрировать чудеса явленные идолами (чревоушителях, скрытых в их полостях и т. п.) [Poulsen 1945; Доддс 2000: 428–431; Фуллертон 1996].

<sup>2</sup> Сравнительный анализ образов крестителей Норвегии см. в [Леннрот 2000: 210–218]. Автор усматривает христианские коннотации в их образах – Олав Трюггвасон выступает как Иоанн Предтеча перед христианскими подвигами Олава Святого.

<sup>3</sup> Летописный мотив ассоциируется (в традициях так называемой исторической школы) с реальными обрядами уничтожения календарных чучел и даже с практиковавшимися в древности человеческими жертвоприношениями – убийством стариков (достигших 60-летнего возраста), замененными жертвой чучел, ср. [Велецкая 1978]. Весь сюжет имеет полное соответствие в античной традиции: в доисторические времена пеласги приносили человеческие жертвы Юпитеру и Сатурну, явившийся к ним культурный герой – Геркулес – заменил человеческие жертвы соломенными чучелами [Жреческие коллегии: 27–28], ср. [Дюмезиль 2018: 591–592]. Смысл этимологического сюжета в *отмене* варварского обычая человеческих жертвоприношений культурным героем (ср. в «Повести временных лет» [Петрухин 2019: 304 сл.]).

<sup>4</sup> Ср. о скандинавском изобразительном мотиве [Gjærder 1964].

<sup>5</sup> Мотив низвержения кумира в реку (ср. фольклорный обычай «спускания по воде») распространен в древнерусской литературе, связанной с описанием крещения: в «Обычном житии Владимира» в Почайну влекут и Волоса [Шахматов 2014: 288]. С этим мотивом увязывают и находку в реке Збручского идола.

<sup>6</sup> В более поздней (?) новгородской традиции в момент низвержения в Перуна входит бес и (в отличие от Тора из цитированной пряди) вьяве сетует на свою долю: «О горѣ! охъ мнѣ! достахся немилостивымъ симъ роукамъ». Бес бросает Перунову палицу на новгородский мост, ею же и нынѣ безумнии убивающеса, утеху творят бѣсом» [ПСРЛ IV 1: 90]. Здесь речь и деяния беса вводят также этимологический мотив, объясняющий бесчинства новгородцев.

### Сокращения

AA – Acta Archaeologica, Copenhagen.

### Литература

- Агапкина, Виноградова 1999 – *Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н.* Изгнание ритуальное // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999.
- Адам Бременский 2011 – *Адам Бременский.* Деяния архиепископов Гамбургской церкви // Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники / Ред.-сост. И.А. Настенко. Пер. И.В. Дьяконова. М., 2011.
- Велецкая 1978 – *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архайческих ритуалов. М., 1978.
- Веселовский 2013 – *Веселовский А.Н.* Избранное: эпические и обрядовые традиции / Сост. Т.В. Говенько. М., 2013.
- Гиппиус 2014 – *Гиппиус А.А.* Низвержение кумиров в начальном новгородском летописании: литературные источники и происхождение текста // Восточная Европа в древности и средневековье: Язычество и политеизм в процессах политогенеза. XXVI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. М., 2014.
- Гуревич 2017 – *Исландские пряди* / Изд. подгот. Е.А. Гуревич. Отв. ред. О.А. Смирницкая. М., 2017.
- Доддс 2000 – *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное / Пер. с англ. С.В. Пахомова. СПб., 2000.
- Дюмезиль 2018 – *Дюмезиль Ж.Э.* Религия Древнего Рима / Пер. с франц. Т.И. Смилянской под ред. Ф.А. Пирвица и Т.Г. Сидаша. СПб., 2018.
- Жреческие коллегии – Жреческие коллегии в раннем Риме: к вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / Отв. ред. Л.Л. Кофанов. М., 2001.
- Леннрот 2000 – *Леннрот Л.* Креститель и Святой: два короля Олава в представлении Одда Сноррасона // Другие Средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича / Сост. И.В. Дубровский, С.В. Оболенская, М.Ю. Парамонова. Пер. с англ. Т. Н. Джаксон. М., 2000.
- Майзульс 2017 – *Майзульс М.Р.* «Если ты бог – защищайся»: католические модели протестантского иконоборчества // Одиссей: человек в истории. 2015–2016. М., 2017.
- Мурашева, Орфинская, Лобода 2019 – *Мурашева В.В., Орфинская О.В., Лобода А.Ю.* «Новая история» «идола» из кургана Черная могила (X в.) // Российская археология. 2019. № 1.

- Назаренко 2009 – *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования) / Древнейшие государства Восточной Европы. 2007 г. М., 2009.
- НПЛ 2000 – Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000 / ПСРЛ. Т. 3 (репринт изд. под ред. А.Н. Насонова: М.; Л., 1950).
- ПВЛ 1996 – Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и комм. Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, подг. М.Б. Свердлов. СПб., 1996.
- Петрухин 2004 – *Петрухин В.Я.* «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика: к 80-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2004.
- Петрухин 2019 – *Петрухин В.Я.* Русь христианская и языческая. СПб., 2019.
- ПСРЛ IV 1 – Полное собрание русских летописей / Новгородская Четвертая летопись. М., 2000.
- Пушкина, Петрухин 1995 – *Пушкина Т.А., Петрухин В.Я.* История бородатого божка // Живая старина. 1995. № 3.
- Снорри Стурлусон 1980 – *Снорри Стурлусон.* Круг земной / Изд. подг. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
- Фрэзер 1980 – *Фрэзер Д.* Золотая ветвь / Пер. с англ. М.К. Рыклина. Отв. ред. С.А. Токарев. М., 1980.
- Фуллerton 1996 – *Фуллerton М.* О чудотворящих образах в античной литературе // Чудотворная икона в Византии и древней Руси / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 1996.
- Хамайко 2012 – *Хамайко Н.В.* Тавлейные короли X в. // Славяне Восточной Европы накануне образования Древнерусского государства: материалы конф., посвящ. 110-летию со дня рожд. И.И. Ляпушкина. СПб., 2012.
- Шахматов 2014 – *Шахматов А.А.* Жития князя Владимира: Типологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв. / Подгот. текста Н.И. Милютенко. СПб., 2014.
- Gjærder 1964 – *Gjærder P.* The beard as an iconographical feature in the Viking period and the early middle ages // Acta Archaeologica. 1964. Vol. 35.
- Poulsen 1945 – *Poulsen F.* Talking, weeping and bleeding sculptures: A chapter of history of religious fraud // Acta Archaeologica. 1945. Vol. 16.



*Л.Н. Виноградова*

Народная демонология  
в жанре запретов и правил поведения:  
как вести себя во время грозы?

Исследования по народной демонологии последних десятилетий показали, что комплекс суеверных представлений о потусторонних духах и о людях, наделенных сверхъестественными способностями, составляет важнейший содержательный стержень каждой традиционной культуры, поскольку в этих народных поверьях сохраняются наиболее значимые для мифологической системы и поразительно устойчивые элементы общей этнокультурной информации. Соответственно за последнее время значительно расширился круг источников для изучения «низшей» мифологии. Кроме традиционно привлекаемых исследователями жанров сказочной прозы (былички, легенды, предания) и демонологических поверий, стали учитываться многочисленные описания обрядов и обычаев, связанных с защитой от нечистой силы; формулировки запретов и правил поведения; языковые стереотипы (мифологическая лексика, терминология и фразеология); малые фольклорные жанры, например, магические приговоры, формулы запугивания детей, проклятья и вербальные обереги, словесные клише, объясняющие происхождение вихря, грома, дождя при солнце и т. п. В свое время мною была предпринята попытка проанализировать круг узкопрофильных представлений о нечистой силе в рамках одного речевого жанра, а именно –

в славянских формулах проклятий. Оказалось, что в этих высоко эмоциональных, остро враждебных по отношению к адресату текста актуализируются лишь самые вредоносные и опасные для людей действия мифических существ, тогда как их патронажные или нейтральные функции, локативные характеристики, признаки внешнего вида, – остаются без внимания [Виноградова 2013: 159–176]. В другой статье, посвященной полесским эвфемистическим названиям черта, было показано, что в терминологической лексике основное внимание уделяется именно стереотипам внешности этого персонажа (*рогатый, хвостатый, беспятый, черный, хромо́й, криво́й* и т. п.), а также оценочным характеристикам, выражающим негативное отношение людей к нему (*злой, нечистый, недобрый, лукавый* и т. п.). Кроме того, в некоторых названиях отражаются локативные характеристики (*лозово́й бес, боло́тный чертя́ка, корчево́й черт*). А наименее продуктивным способом для формирования эвфемистических замен имени *черт* оказалось упоминание его вредоносных действий [Виноградова 2018: 31–34].

В настоящей статье объектом изучения избирается группа монологических мотивов, которые нашли свое отражение в таком чрезвычайно значимом для традиционной культуры жанре, как *запреты и правила поведения*, регулирующие взаимоотношения людей со сверхъестественными существами.

Принятые в той или иной этнокультурной традиции запреты, правила, нормативные предписания имеют достаточно устойчивую двухчастную (логическую и языковую) структуру. Они представляют собой краткие, стандартные, легко запоминающиеся тексты, построенные по модели, устанавливающей причинно-следственные связи: «надо поступать так-то и так-то (либо: нельзя делать то-то и то-то), чтобы не случилось что-нибудь плохое (либо: потому что может случиться что-то плохое)». Например, один из белорусских (брестских) запретов в переводе на русский язык формулируется следующим образом: «Перед любым праздником или воскресеньем нельзя оставлять на ночь в доме веретено и остатки кудели на прялке, иначе придет черт и будет прясть» [НДП 2016: 611 № 14]. Иногда эта формула расширяется за счет включения в нее нормативного предписания, и тогда текст приобретает трехчастную форму: «Надо спрятать

веретена накануне большого праздника» – «потому что, если человек взглянет на веретено в праздник» – «то все лето он будет встречать змей в лесу» [НДП 2016: 681–687]. Очевидной прагматической установкой жанра кодифицированных правил поведения и запретов является ярко выраженная дидактическая функция, а суеверные рассказы с демонологической тематикой о нарушителях запретов можно причислить к разряду нравоучительных текстов, которые выступают в качестве наглядных пособий, иллюстраций, предназначенных для обучения основным правилам коммуникации с потусторонним миром. Судя по тому, что в структуру текста большинства быличек напрямую включаются (либо подразумеваются) формулировки конкретных запретов или правил, именно они являются структурным стержнем и смысловым ядром всего рассказа. И, более того, сам по себе запрет и его нарушение служит мощным импульсом (пусковым механизмом) для порождения все новых и новых нарративов о том, что может случиться с нарушителями запретов. Сочетание запретительной формулы и описания случая из жизни – одна из наиболее типичных моделей построения быличек: «Раньше, говорят, третий пар: в баню не ходи! У нас такая женщина была <...> и она пошла в третий пар»; далее рассказывается о том, что нарушительницу запрета мыться в бане в третью очередь подряд (после двух смен моющихся) «защекотали ети самыя нядобрики» [ТФНО 2001: 243–244].

Показательны в этом отношении редкие примеры, когда быличка утрачивает присущие для нее признаки остродраматического повествования о чем-то необычном и пугающем, потому что в ней описывается ситуация, когда человеку удалось соблюсти все правила поведения, и как следствие, – встреча с нечистой силой не состоялась. Например, в одном северорусском тексте сообщается, что хозяева собрались топить баню, пытаются наполнить котел водой, а ее все мало и мало; тогда они вспоминают, что нынче праздничный день, когда мыться в бане запрещено: «Ну, что делать, и не стали мыться, так и ушли, и баню зря топили» [Черепанова 1996: 58]. Здесь отсутствие эпизода о нарушении запрета и о его драматических последствиях привело к тому, что нарратив, – по-прежнему сохраняя признаки обучающего текста, – утрачивает стилистические особенности жанра былички-«страшилки».

Поскольку несоблюдение людьми установленных правил поведения может привести, по народным представлениям, к нежелательным последствиям, можно сделать вывод о том, что люди бывают сами виноваты в опасных встречах и в том, что спровоцировали агрессивные действия со стороны мифических пришельцев. Соответственно одни предписания соблюдались ради того, чтобы не причинить вреда духам, не вызвать их гнев, соблюсти их интересы, а другие – чтобы защититься от них самому, отразить их нападение. Об этих интенциях можно судить по сопутствующим мотивировкам, относящимся к правилам и запретам. Сравним, например, объяснения жителей Волынской области, почему нельзя вышивать или мыть пол в четверг на Русальной неделе (время пребывания русалок на земле):

(Русалки приходят на землю на восьмой неделе после Пасхи, а через неделю их уже провожают обратно) <...> Наша Трийца була ў нэдилю, а Русавна Трийца – ў чэтверг. Працоваты нэ можна. Мама шчэ казала: нэ можна на Русавныцю вышываты, бо русавку зашыеш, і вона гэты нэ пиде, буде плакаты. Шчэ казалы: нэ можна пол мыты, бо русавочки пид столом сыдыть, вы йих змыётэ [НДП 2012: 663 № 756].

То есть запрет шить в тот день, когда русалки должны покинуть землю и вернуться обратно на тот свет, мотивируется опасением задержатых («пришить») в земном пространстве, – что считалось нежелательным для русалок (они «будут плакать») и опасным для людей. А запрет мыть пол в этот день объясняется в этом тексте опасением навредить сидящим под столом духам (забрызгать их водой).

С другой стороны, множество правил поведения люди соблюдали, чтобы защититься от нечистой силы, отогнать ее или обезвредить в случае столкновения. Так, в Волынском Полесье, у русинов Подкарпатя и в восточной Сербии зафиксированы однотипные рекомендации: при встрече с «нечистым» духом надо бить его с размаха лишь один раз, так как второй удар будет способствовать его оживлению либо придаст ему новые силы [Толстой 2003: 463–468]. Этот малопонятный для непосвященного запрет наносить противнику двойной удар трактуется исследователями в связи с известным у всех славян

представлением о демоническом характере числа «два» или удвоения вообще [Толстая 1999: 21–25]. По другим поверьям, избавиться от преследующего людей черта-оборотня может тот, кто знает правило бить мифического противника не по нему самому, а по его тени, – тогда он сразу исчезнет [Зиновьев 1987: 156–157; НДП 2012: 671 № 800].

В жанре запретов и правил с демонологической тематикой содержатся самые разные характеристики персонажей «нечистой силы» (данные о внешнем виде, о стереотипах поведения, личных привычках и пристрастиях и т. п.), но наиболее частотными из них оказываются сведения о локативных и темпоральных признаках демонов. Например, в составе вербальных формул запугивания детей зафиксирована почти исчерпывающая информация о местах (частично и о времени) появления русалок на земле: «Нэ ходы по жыту, бо тебя русалка злапает!» [НДП 2012: 678 № 824]; «Не йдите ў воду, там русаўка!» [НДП 2012: 678 № 827]; «Не йдите па агародых, бо русаўкі кудлатые вас паймають!» [НДП 2012: 682 № 856]; «На Тройцю нэ йды купацца на рэчку – утопіся, утопят русалкі. Нэ йды у жыто, бо там русалка тэбэ заслокочэ» [НДП 2012: 685 № 874]. В аналогичных полесских текстах-запугиваниях, кроме житного поля и реки, упоминаются и другие «русалочьи» локусы: гороховые грядки, конопляное поле, огород, лес, березняк, прибрежные заросли, мосты, водоемы, колодцы и другие места. Показательно, что во время Полесских экспедиций на вопрос собирателей о том, когда бывает «Русальная неделя», сразу же следовали сообщения о том, чего нельзя делать на этой неделе, чтобы не встретиться с русалками или не вызвать их гнева; см. соответствующие примеры в [НДП 2012: 660–670]. Попутно в таких запретительных формулах могли содержаться сведения о внешнем виде этого мифического существа:

Гаварыли, не йди, бо ў жыце русалка. Касматые они. Кажуць, уже немаладые, касматые женшыны...» [НДП 2012: 683 № 858].  
Шоб диты у горód нэ йшлы, маты лякала русалкою: русалка нэхороша, рострэпана, косы в ий довгі. Диты русалкі боялыся» [НДП 2012: 684 № 869].

И, конечно, часто упоминаются в запретительных формулах сведения, касающиеся вредоносных действий русалок,

которые якобы наказывают нарушителей правил поведения: бьют их, кусают, щекочут до смерти, грозят истолочь в ступе, утопить в воде, забрать с собой на тот свет, уничтожить результаты труда тех людей, которые работали в поле на Русальной неделе и т. п. В единичных случаях этот персонаж прямо высказывает человеку – нарушителю запретов законное требование не вторгаться в «русалочьи» локусы в этот период времени: «Чо ходили по житові? То моє врем'я...»; «Чого ти ходиш по поли? То моє време!» [Галайчук 2016: 158, 159]. Если судить по запретам, связанным с Русальной неделей, русалки не вредят тем людям, которые соблюдают установленные правила (не выходить за пределы села, не работать вне дома, не причинять ущерба незримым духам).

О некоторых свойствах или привычках поведения мифологического персонажа можно судить исключительно по формулировкам запретов, тогда как в комплексе демонологических поверий и рассказов подобные данные отсутствуют. Пример – широко известный у восточных славян запрет сидеть, покачивая ногой. В Полесье он мотивировался опасением «прикликать» к себе этим действием черта (Любешовский р-н Волынской обл.). По украинским свидетельствам, такой человек доставляет удовольствие черту, любящему качаться: «не можна гойдати ногою, бо, кажуть, чорта гойдаеш» [Чубинский 1872: 87]. Белорусы объясняли этот запрет тем, что на раскачивающуюся ногу человека непременно сядет черт [Богданович 1895: 150]. Аналогичные представления о любви черта к качанию сохраняются также в запретах «колыхать» пустую колыбель, чтобы не привлечь в нее злого духа [Никифоровский 1897: 23]. Преимущественно в жанре запретов отражается связь черта с прядением/тканьем. В полесских ткаческих правилах широко распространен запрет оставлять на ночь в хате не допряденную кудель прямо на прялке или основу, растянутую на стене (их надо было снять и спрятать). В противном случае: «чорт приходи ночью, коловрѣтка крутиться, а огонь зажгут – нет никого» [НДП 2016: 609 № 1]; «нэчыста сила приходит прясты» [НДП 2016: 610 № 11]; «чэрты будут сноваты и ўсэ поблутають» [НДП 2016: 629 № 115].

Признаки черта как атмосферного духа, образующего вихри, бури, ураганы, тоже представлены преимущественно

в запретах и связанных с ними быличках. Так, широко распространенный в Полесье запрет использовать для шитья одежды полотно, которое, будучи расстеленным на траве для отбеливания или просушки, было закручено налетевшим ветром, мотивировался тем, что это его «черт закрутил», и оно стало «нечистым». Считалось, что с человеком, надевшим рубаху, сшитую из такого полотна, обязательно случится несчастье. Более того, к закрученному вихрем полотну не подпускали маленьких детей:

Вихор закрутиў полотно. Али младшим нэ дають разворачивать. Моя мама нэ дасть разворачивать, шчо вихор скрутить. Якась болезнь можэ причепитися... [НДП 2016: 306 № 232].

Такую ткань приходилось отдавать нищим, закапывать в землю, сжигать, полагая, что «тое полотно черти крутили», поэтому контакт с ним опасен [НДП 2016: 307 № 233].

Широко известный у славян (и у многих других народов) запрет использовать для строительства дома дерево, разбитое молнией (*громобой*), соблюдался в разных локальных традициях во избежание самых разных негативных последствий: хату подожжет молния; в доме поселится чужой «домовик»; начнут умирать один за другим домочадцы; по ночам кто-то будет пугать и т. п. [Толстой 1995: 560–561]. И лишь в наиболее архаических зонах славянского мира сохраняются такие мотивировки этого запрета, в которых раскрывается их первичное демонологическое значение, возводимое к праславянскому мифу о громовержце, преследующем черта, который прячется от грома в дереве. Например, полешуки Житомирской области объясняли запрет использовать «громобой» в хозяйственных целях следующим образом:

Не трэба брать дуба, шо ёго гроза разобье, на стройку, ў хату, палить на дрова не трэба. Говорать, на ёму тая сатана сидить и дражницца з Богом, и Бог ёго громом бье [НБ 2004: 50 № 77].

На Гомельщине тоже сохраняется первичная форма мотивировки (для обозначения черта здесь используется эвфемизм *враг*):

(Громобой – это) Нячыстае дрэва, ўраг сядзіў там. Бог казаў: «Я сильней!» А ўраг казаў, што ён. И Гасподзь... (разбил это дерево). Палиць яго можна, а ў страицельства гэта дрэва не пускаюць. Тым не пускаюць, што там сядзіў ўраг, тады ў доме нехарашо [НБ 2004: 50 № 78].

В этом тексте сохраняются признаки сюжета о споре между Богом и чертом, кто сильнее. Несколько таких вариантов сохранились в восточнославянских космогонических преданиях, часть которых все еще бытует в Полесье:

Чорт с Богом поспорили. Бог сказав: «Я тэбэ убью громом», а чорт гаворыць: «А я сховеюся пид дэрэво». А Бог гаворыць: «А я дэрэво побью и тэбэ забью». Чорт: «А я пид чоловика подлечу». – «А я тэбэ вбью, а чоловика (его душу) спасу!» [НБ 2004: 53].

Спорил Гасподь и Сатана. Ён (Бог) сказаў: «Я тебя убью!» – «Я схаваяся ў дерево» – «И дерева разабью» – «Я спрячюся ўсюдах», – ён (сатана) гавариў. – «А я ў челавека» – «Ну, а я челавека вазьму себе ў рай, а тебя сё раўно убью». Куды ён прячеца, туды и стрела идеть [НБ 2004: 51].

Аналогичные версии в форме спора-диалога между громовержцем и его противником опубликованы в [Романов 1891/4: 155–156; Добровольский 1891: 226–227; Federowski 1897: 152; Крачковский 1874: 150–151; Колеса 1898: 77; Максимов 1903: 483; Ширский 1923: 8].

Причиной вредоносности дерева-громобоя в выше приведенном гомельском тексте выступает факт пребывания в нем злого духа, а в качестве последствий нарушения запрета использовать такую древесину для строительства могут быть самые разные негативные события. Вот какие варианты ответов на вопрос, «почему нельзя брать для построек и для сжигания в печи дерево-громобой?», были получены в Полесье: «чорт ў том дзерэве ховаеца» (гомел.); «шо-то там сидить, шо прытягивае молнию, какой-то змей, какой-то чорт» (ровен.); «в таком дереве все еще сидит злой дух» (ровен.); «бо там лукавый быў» (чернигов.); «бо то лыхый ховався пуд дэрэво, як гром



то дзерэво вбыў» (житомир.); «не можно ў хозяйство брати, бо ў ём (дереве-громобое) сатана була» (брест.); «бо Бог ударыў ў сатану (сидящего в дереве)» (брест.); «бо то Богу неугоднае дерево» (гомел.); «бо то дерево шчытаецца грешное» (гомел.). Развитие мотива демонологической первопричины запрета привело к тому, что в ряду его толковательных моделей появляется неожиданное упоминание о ведьмах: «Громовэ дэрэво на постройку нэ бэруць, бо у ёму живуць ведьмы» [ПА, Вольная Слобода Глуховского р-на Сумской обл.]. А в ответах на вопрос: «каковы могут быть последствия нарушения запрета использовать громобой как строительный материал или как дрова?», – содержится перечисление самых разнообразных бедствий: «буде нешчасьце в доме» (житомир.); «болець будут хозыева» (чернигов.); «печь развалится, если топить громобоем» (брест.); «будэ ў стенах шось трэшчаць» (брест.); «буде по ночам лякати» (брест.); «шо-то плохое будэ ў доме» (гомел.); «хата сгорыць» (гомел.); «буде ў хаце холодно» (гомел.); «буде гром у хату бить» (житомир.); «будуть сны поганые сницца» (житомир.); «буде бура крышу зрываць» (брест.); «шось пошкодыць жыльцам» (волын.) и множество подобных. Нередкими были также ответы: «Не знаю, почему. Такой у нас обычай» или: «Нельзя, потому что это грех!» [ПА].

Таким образом, п р и ч и н о й этого запрета выступает постоянный аргумент: факт пребывания в дереве, разбитом молнией, дьявола. А с л е д с т в и е м нарушения этого правила могут быть самые многообразные формы «вторичного негатива».

К сожалению, далеко не всегда удастся прояснить механизм установления причинно-следственных связей между запрещенным действием и мифологическим верованием, толкующим этот запрет. Например, трудно понять, на каком основании происходит сближение двух событий, сформулированных в левой и правой части правила: «после отлучения младенца от груди нельзя повторно возвращаться к грудному кормлению» – «иначе ребенок вырастет урочливым, глазливым» (о.-слав.); «пастуху, заключившему договор с лешим на выпас скота, нельзя стричь свои волосы и ногти» – «иначе медведь задерет корову из стада» (с.-рус.); «нельзя мести пол в два веника одновременно» – «в доме будет много бед» (белор. гомел.); «нельзя оставлять на ночь ложки в горшке или миске» – «пропадет сон у всех

домочадцев» (карпатоукр.) и т. п. На то, какие трудности часто возникают при попытке вскрыть глубинную связь между левой и правой частью правила, указывала в свое время Т.В. Цивьян: «К какой бы форме ни сводить правила во всем их разнообразии, в них всегда пульсирует вопрос: почему? Почему надо делать так, а не иначе? Что будет, если сделать иначе? В выборе ответа, в способе связи правой и левой части содержится, как представляется, операция мифологизирования. Ключ состоит в том, что в каждом отдельном правиле на уровне обычной логики или здравого смысла левая и правая части содержательно друг с другом не связаны, не предсказуемы, не выводимы друг из друга. <...> Этому не противоречит то, что корпус правил в целом опирается на мифологию, позволяет выявить глубинные мифологические связи, приписывать обыденным действиям мифологические прототипы» [Цивьян 1985: 172–173].

В тех случаях, когда исследователям удастся при помощи «операции мифологизирования» найти адекватный ответ на вопрос: «почему надо делать так, а не иначе?», – запреты и правила становятся незаменимым источником для изучения наиболее архаических демонологических мотивов. Именно к таким счастливым случаям относится большой комплекс нормативных предписаний о том, как надо вести себя во время грозы, ибо большинство из них очевидным образом восходит к мифу о громовержце, который мечет громовые стрелы в чертей или в змееподобных противников. О славянских версиях этого сюжета см. [Иванов, Топоров 1974: 5–6, 75–77].

Большинство правил поведения, направленных на защиту от грома/молнии, имеет своим мифологическим обоснованием комплекс представлений о том, что Бог или святые (а также сам персонифицированный гром или молния) стараются поразить ищущих укрытия бесов. Ср. белор. гроднен.: «Перун (здесь это диалектное название грома. – Л.В.) всегда бьет в то место, где прячется от грозы черт; даже если гром убивает человека, то это значит, что под ним черт спрятался» [Federowski 1897: 153]. Аналогичные поверья записаны в Речицком Полесье: «Перун бьет только в то дерево, в котором дьявол сидит» [Pietkiewicz 1938: 37], и в Брестской области: «Маланка (т. е. молния) б'е не проста ў любое месца, а дзе сатана ховаецца» [ТМКБ 2009/4/2: 573–574]. По сообщению украинского этнографа А. Онищука,

на его вопрос: «куда бьет гром?», заданный жителям с. Зеленицы Надворнянского повета, все без исключения опрашиваемые ответили: «в черта» (Ивано-Франковская обл.) [Онищук 1909: 15]. Все случаи гибели людей от молнии, по мнению жителей северо-русского Заонежья, «происходили оттого, что за человека во время грозы прятался черт. Убивая черта, Бог (Илья-пророк) поражал и человека, зато душа его сразу попадала в рай» [Логинов 1993: 107].

Исходя из этих широко известных убеждений, люди формулировали главное для себя правило: во время грозы избегать тех мест, где имеют обыкновение прятаться преследуемые громом злые духи. Это могли быть локусы природного пространства либо жилье человека. По русским поверьям, «во время грозы нечистый заботится только об одном, как бы укрыться от ее пламенного острия: он спешит в горы или в лес, прячется там под деревья, залезает в пустое дупло, а нередко ищет убежища и в жилых домах» [Афанасьев 1994/1: 264]. К местам с репутацией «демонических» в народной культуре относились межи, разделяющие разные участки пахотной земли, свежая борозда, перекрестки дорог, овраги, мостки и настилы через заболоченные участки суши, а также пространство под «нечистыми» деревьями и кустарниками. Белорусы наставляли детей, что если их гроза застанет в поле, нужно «удаляться от меж и борозд, так как по ним обыкновенно бежат спасающиеся о *пирунов* черти» [Никифоровский 1897: 214]. Согласно восточнополюсским (брянским) поверьям, черт прячется от грома в «кривую межу»: «Он там и гуляет, там стоять никому нельзя» [НБ 2004: 52].

Судя по запретам и мотивам быличек, чаще всего в качестве мест постоянного пребывания черта или локусов, где он ищет спасения от грома, упоминаются д е р е в ь я вообще либо конкретные их виды: «Во время грозы Бог чертей бьет, и так как они прячутся, в особенности под деревьями и домами, то оттого часто Бог и поражает деревья, чтобы забить чорта» [Шейн 1902: 342]. Укрытием нечистому могли служить крона, ствол или корни деревьев; либо те из них, которые имеют дупло. Общим для всех славянских традиций является запрет стоять под дубом во время грозы, так как в корнях его якобы укрывается злой дух, поэтому гром чаще всего бьет в дуб. Аналогичные свойства

притягивать молнию приписывались осине: «когда гром бьет, под осиной не прячясь, так как там сатана прячется» [Агапкина 2004: 571]. В некоторых текстах приводится целый перечень «нечистых» деревьев, где обычно сидит черт и куда часто бьет гром: «Грім б'є в нечисті місця, де чорт сидит. В ялицю, смереку, бука, дуба. Де дупло є, кажут, там нечисте сидит» (Львовская обл.) [Галайчук 2016: 25]. Негативную оценку получает также сосна с двумя верхушками, под которой не рекомендуется прятаться во время грозы [Макашина 1982: 95].

По некоторым свидетельствам, *нячысцик* прячется от грома «за кору дерева». Реже в качестве мест укрытия черта упоминаются другие растения: ствол тростника, травяной стебель [Никифоровский 1907: 29]; стог сена, шляпка «сатанинского» гриба [Ушаков 1896: 186].

Соблюдались также строгие предписания по защите жилых помещений от нечистого духа, который стремится в них спрятаться от грома: «Если гром ударит в сарай или дом, там, значит, спрятался было дьявол; он думал, – объясняют селяне, – что из-за дома Илья пощадит, пожалуй, и его, но святой Пророк бьет его на каждом месте» [Крачковский 1874: 150]. Согласно карпатоукраинским свидетельствам, если дьявол прячется в доме, то молния поджигает лишь тот угол строения, «де *він* (черт) сховався» [Piotrowicz 1907: 122]. К повсеместно известным правилам защиты дома относились требования закрывать и закрепивать окна и двери; задвигать печную заслонку, поскольку считалось, что «молния проходит в трубы и окна, потому что ищет убегающего черта» [Ефименко 1877: 171]. Рекомендовалось также завешивать зеркало, в котором может отразиться черт, и тогда гром ударит в этот дом [Толстая 1999а: 322; ТМКБ 2009/4/2: 574; МБ 2011: 128]. По свидетельствам жителей Новгородской области, правила поведения во время грозы строго соблюдались вплоть до недавнего времени:

Вот гроза-то была, так это Илья-Пророк сердится на черта, он в его-то молнию пускает, чтоб черта найти. Нельзя на улице быть, черт может войти, а Илья-Пророк молнией его и убьет. В дерево, в дом может прятаться. Вот двери и окна в доме надо зааминить, чтобы черт не вошел. И зеркало завесить надо, а то черт в нем объявится [Черепанова 1996: 68 № 244].

Кроме того, считалось необходимым тщательно закрывать крышками сосуды с водой, а пустые горшки перевернуть вверх дном, иначе нечистый спрячется в них. Широко известным было правило во время грозы изгонять из дома собак и кошек черной масти, поскольку в густой шерсти черных животных легко укрыться черту [Афанасьев 1994/1: 266; Ушаков 1896: 186]. Судя по народным рассказам, злой дух во время грозы иногда искал для себя наиболее безопасные, с его точки зрения, «святые» локусы в домашнем пространстве человека: на божнице, за иконами, а вне жилого пространства – в церкви, разрушения которой, возможно, постарается избежать Господь Бог.

Таким образом, защищаясь от черта крестом и другими «святыми» предметами, освященными в церкви, люди оберегали себя и свой домашний мир от молнии. Более явственно эта логическая установка – «спасаясь от грома, не допускай до себя черта» – обнаруживается в мотивировках правил поведения при грозе, сохранившихся в старых этнографических источниках. Во время грозы хозяйка окуривает освященными растениями хату, чтобы было по возможности более дыму: «Этот как бы освященный дым <...> считается одним из лучших средств для прогнания дьявола и, таким образом, застраховывает уже самый дом от громового удара» [Крачковский 1874: 151].

И все же в длинном перечне объектов, избираемых чертом для укрытия от грома, на первом месте в запретах и правилах поведения оказываются сам человек, поскольку, по народным верованиям, противник Бога в споре с ним якобы заявил: «Я скроюсь под человека, которого ты пожалеешь убивать!» [Крачковский 1874: 150–151]. Заслышав раскаты грома, люди предпринимали множество специальных способов личной защиты, исходя из следующих соображений: «Замечено, что во время грозы нечистики прячутся вблизи человека – в доме, в платье его, в подручный около него предмет, – в чаянии, что громовые стрелы не коснутся их ради человека...» [Никифоровский 1907: 29]. Мало того, считалось, что именно люди и есть «самое верное убежище для него (черта. – Л.В.), так как человек наиболее всего близок к Богу, и очень возможно, что Бог может удержать свою карающую десницу ради своего любимца»

[Демидович 1896: 116]. Поэтому люди осознавали, что они во время грозы являются для нечистой силы главным спасительным локусом, а, стало быть, и мишенью для молнии.

Первой защитной реакцией при звуках грома повсеместно считался универсальный для христианина жест *закрещения* себя и своего жилья. Его изначальной целью было не допустить до себя ищущего убежища дьявола (и лишь косвенно – защита от грома). Это отчетливо видно по многочисленным мотивировкам, объяснявшим необходимость креститься при грозе: «На том основании, что стрела гоняется за дьяволом, народ во время грозы, чтобы бес не спрятался за него, изображает на себе крестное знамение» (рус. архангел.) [Ефименко 1877: 185]; «Опасаясь, чтобы во время грозы дьявол не подбежал к человеку и через это не подверг его опасности, селянин, заслышав гром, крестится: этим знамением он думает прогнать от себя дьявола» (белор.) [Крачковский 1874: 150]; «При сверкании молнии крестятся все добрые христиане, чтобы в них не вошел перепуганный грозой дьявол и чтобы Господь не поразил их вместе с ним» (белор. витеб.) [Синозерский 1896: 537]; «Считают того басурманом, кто не крестится при громе, и думают, что черт, который во время грома бежит повсюду и ищет себе убежища от гнева Божиего, переселяется в неперекрестившегося...» [Терещенко 1999: 32].

Большая группа запретов относится к таким действиям человека во время грозы, при которых ему приходится открывать рот. Например, почти повсеместно запрещалось в это время петь, смеяться, кричать либо принимать пищу: «Во время грозы не следует есть или вообще открывать рта, чтобы не дать туда проникнуть чорту, за которым постоянно летает молния» [Чубинский 1872: 21]. В Полесье при грозе срочно закрывали окна и двери, завешивали зеркало, прекращали есть, «бо казаль: анцѣхрыста зъисѣ (антихриста съешь)» [ПА, Дунаец Глуховского р-на Сумской обл.]. Белорусы остерегались в это время громко смеяться, разговаривать, есть и пить [МБ 2011: 128].

Аналогичные сведения о том, что в грозу запрещалось кушать, в недавнее время были записаны у русских старообрядцев Добруджи в Румынии с мотивировками, отражающими сюжет о громовержце:

(Что говорят, когда гром гремит?) Это Илья в повозке едет. При грозе нельзя оставить дверь, окно открытыми. Нельзя кушать, открывать рот, потому что святой Илья преследовал дьявола, и помилуй Бог, чего доброго, дьявол мог вскочить в рот. Это Илья обязан был как раз громом ударить человека. Да, поэтому жевать не позволялось... [Плотникова 2016: 78].

Требование держать рот закрытым во время грозы носило у славян универсальный характер и основывалось на убеждении, что именно через рот нечистые духи стремятся проникнуть внутрь человека, чтобы иметь надежное укрытие от грома [Агапкина 2009: 478].

Многочисленные правила регламентировали также обращение с головным убором тех людей, которых гроза застала вне дома. С одной стороны, нельзя было в этой ситуации оставаться с непокрытой головой, – в волосах якобы мог укрыться злой дух. А с другой стороны, снимать и вновь надевать шапку тоже было опасно. Так, по одному русскому орловскому правилу, человеку, оказавшемуся на улице во время грозы, не рекомендовалось снимать шапку, когда он крестится и молится, «а то черти залезут в шапку, и в нее тогда легко ударит молния, и тебя может убить» [Иванов 1900: 82]. Согласно карпатоукраинским представлениям, если во время грозы человек снимет головной убор, то нечистый дух укроется в нем, и тогда *перун* убьет человека [Гнатюк 1912: 10 № 25]. В то же время нежелательным считалось надевать во время грозы широкополую шляпу: «поля ее служат удобным приютом для дьявола и, таким образом, вместе с дьяволом может быть убит и человек» [Крачковский 1874: 151].

Из других частей тела (кроме головы и рта), подверженной нападениям чертей считалась спина человека, так как богопротивник якобы имел привычку прятаться сзади человека во время грозы: как только слышится грохот колесницы Ильи-пророка, «черти толпами бегут на межи, прячутся за спины людей или укрываются под шляпки ядовитых грибов» [Максимов 1903: 483]. В русских поверьях Пошехонья тоже опасались случаев, когда при ударах грома черти прятались у человека за спиной, ибо тогда «молния поражающая чорта, может поразить и человека. Крестное знамение отгонит стоящего за спиною

чорта» [Балов 1901: 82]. Наконец, в одном белорусском тексте отражается стремление дьявола проникнуть человеку за пазуху: при споре с Богом черт объявляет, что спрячется на теле человека, упав ему «за шью ти за пазуху» в виде маленького зернышка [Добровольский 1891: 226–227 № 3].

При внезапном грозовом ливне белорусы Гродненской губ. опасались накидывать на себя одним взмахом накидку или какую-нибудь часть одежды, чтобы случайно не накрыть вместе с собою выходящего поблизости черта: «Гром убивает нечистых духов. Поэтому во время грозы нельзя ничем прикрываться в накидку, иначе бес, убегая от грома, спрячется под накидку, и тогда гром, преследуя дьявола, может ударом убить и человека» [Романов 1911: 46].

Особые правила при грозе соблюдались также по отношению к нижним краям своего убранства. Например, в разнотнических (славянских и литовских) традициях зафиксирован один и тот же запрет приподнимать полы одежды, затыкая их за пояс. Быличка с этим мотивом была записана, например, в Ровенской области:

Та сатана працэцца пуд чововека, а Буг сатану убивае. Тысяча ци пятьсот лит назад идэ чововик и заткнуў полы за пояс. И чую – штось гаворыць ў вóздусе: «Чововичэ, одкинь полы!». То вин одкынуў, то якось з яго котык скочыў. То ў тое место як дала стрэла, як шарахнуло! Той чововик вернуўса подивицца. Пудходзь – а там, як мазута, як дёготь. То ў чововика сатана пратаўса, а Буг пожалеў чововека, сказаў, што откинь полы [ПА, Нобель Зареченского р-на].

В этом тексте сообщается, что господь Бог, не желая губить человека, призывает его опустить задранный вверх подол, так как он намеревается убить черта, спрятавшегося в складках одежды. Как только человек выполнил призыв Всевышнего, из-под подола выскочил черт в виде кота, и его тут же убила молния. Две близкие по сюжету белорусские былички были опубликованы в собрании материалов Ю.Ф. Крачковского; одна из них заканчивается гибелью человека:

Если бы во время грозы человеку пришлось быть в дороге, он не должен поднимать высоко платья, хотя бы на дороге было много



воды и грязи. Рассказывают, что одна женщина отправилась на пастбище за гусями; случилось, что в это время разыгралась маленькая гроза и пошел сильный дождь. Женщина поспешила поднять полы своей свитки и в настоящем случае употребить их вместо зонтика. Вдруг якобы с неба послышался ей голос: «Не подымайся!» Женщина не обратила внимания. Незнакомый голос послышался во второй и третий раз. Женщина упорствовала. Тогда послышался полный голос: «Гибнешь!» – с тем вместе ударил гром, и женщины не стало... (белор. минск.) [Крачковский 1874: 151].

В данном случае речь идет о поведении женщины, накрывшейся с головой подолом верхней одежды, и хотя отсутствует сообщение о спрятавшемся в одежде черте, однако попытка громовержца спасти человека от губельного удара позволяет восстановить сюжет «основного» мифа. Второй текст из этого же источника оформлен в виде поучения для внука, как надо правильно вести себя во время грозы: мальчик пытается под дождем накрыться с головой полами своего кафтана, а бабка наставляет:

«Што ты робишь, внучку?» – говорит ему опытная уже старушка. «Не подымайся! А то бачишь, як гремит; христися, внучку, говори пацери (т. е. молитвы)...» [Крачковский 1874: 151].

Такое же поучение с тем же самым призывом не задира́ть подол одежды во время грозы было зафиксировано в недавнее время в Гомельской области:

А калі граза вялікая бувае, так? Не падымай падб́лак! А раз падоймеш, ён (чэрт) тады ў гразу хаваецца ў падб́лак. І туды граза б'е... І ўб́іве яго» [ТМКБ 2013/6/2: 725].

Столь же трагические последствия могло вызвать нарушение запрета во время грозы подворачивать штанины брюк мужчине или приподнимать юбку женщине. Он зафиксирован в Белоруссии (Витебская губ.): «Во время грозы весьма опасно держать *зыкáсынны* *подб́л* (закатанный сверху край одежды. – *Л.В.*): молния ударит в запрятавшегося в *зыкáс*

(т. е. подворот. – Л.В.) чорта» [Никифоровский 1897: 212]. У белорусов вообще широко распространено было поверье, что убегающий от молнии *нячысцик* может проникнуть в человека через его открытый рот, либо спрятаться под его шляпу, либо укрыться под подолом одежды. Поэтому люди строго соблюдали запрет приподнимать подол платья или нижний край брюк [МБ 2011: 292]. Такое же правило существовало у жителей украинских Карпат; в переводе на русский язык оно формулируется следующим образом:

Когда гремит гром, надо следить, чтобы штанины брюк на мужчине не были закатаны вверх, потому что черт любит прятаться там, где подвернуты края одежды, и тогда гром может убить человека. Илья для того и существует, чтобы бить чертей громом (Ивано-Франковская губ.) [Онищук 1909: 77].

Варианты этого же поверья представлены в указателе мотивов литовской мифологической прозы: «Во время грозы человек идет по дороге, подворачивает штанины брюк (женщины приподнимают подол юбки). Встреченный на пути прохожий видит, как за отворот одежды прячется какое-то существо, и предупреждает об этом идущего. Тот распрямляет одежду – выскакивает кот (лягушка, щука). Перкунас бьет в животное – оно растекается смолой» [Кербелите 2001: 141]. Наконец, согласно южнославянским сербским верованиям, черт при грозе прячется в левую штанину мужских брюк или под женскую юбку [СМР 1970: 118]. Такая широкая география распространения одного и того же правила поведения, по-видимому, может свидетельствовать о его достаточно древней праславянской основе.

Таким образом, во всех приведенных выше народных свидетельствах сквозит убеждение, что небесный властитель молний (Бог или святые) не является угрозой для человека, а преследует дьявола как своего главного противника; пытается, целясь в нечистого духа, предупредить людей об опасности; сожалеет, если они становятся случайной жертвой громового удара; вознаграждает человека за причиненный ему ущерб тем, что забирает душу невинно убитого прямо в рай. По сравнению с бурей или вихрем, которые воспринимались у славян как резко негативные и опасные для людей явления демонической

природы, отношение к грому и молнии было скорее позитивным, поскольку они, как считалось в народе, действовали в интересах человека, очищая землю от нечистой силы. На это в свое время обратил внимание польский этнограф К. Мошиньский [Moszyński 1967: 485]. И то, что в дальнейшем соблюдение при грозе привычных запретов (смеяться, принимать пищу, смотреться в зеркало, ходить с непокрытой головой и т. п.) мотивировалось уже напрямую защитой от грома, а не от ищущего укрытия черта, – свидетельствует об отмирании мифологической основы запрета, в результате чего все случаи гибели людей от молнии стали объясняться Божиим наказанием за людские грехи.

Рассмотренные нами запреты и правила при грозе свидетельствуют о том, что на ранней стадии существования мотивировок к этим нормативным предписаниям преобладали представления о необходимости оградить себя от ищущего укрытия злого духа, чтобы не быть убитыми громом. И эта версия, связанная с архаическим сюжетом о громовержце и его противнике, еще в XIX в. имела самую широкую, общеславянскую сферу бытования. В дальнейшем демонологический аспект этого поверья стал утрачивать свою актуальность, и прежние правила при грозе стали подразумевать уже прямую угрозу для человека, исходящую якобы от грома/молнии. В фольклорных экспедициях последнего столетия стали преобладать именно такие объяснения, уже не содержащие упоминаний о черте. Например, популярные в Полесье запреты петть, смеяться и кушать во время грозы мотивируются опасением, что иначе «гром убье», «молния как раз ў рот попаде» [ПА, Лельчиц. р-н Гомельской обл.]. А жители Мозырского района этой же области объясняли детям запрет есть при грозе тем, что за это сам Бог якобы может «отомстить», наслав молнию на нарушителя этого правила:

У гразу нельзя есці, бо молнія заб'е. «Як спіш, то прашчаю, а як ясі (если ешь) – атампічаю». Так Бог сказаў [ТМКБ 2013/6/2: 755].

В полевых записях конца XX – начала XXI в. о людях, пораженных молнией, чаще всего говорили:

Это Лья Пророк ездзіць по небу. І вон гневіцца на людзей, которые Бога ўгневляюць. І вон едзе коляскою <...> і которые людзі грэшныя, вон іх убівае (Гомельская обл.) [ТМКБ 2013/6/2: 549].

Близкое по форме, но отличающееся по значению («Бог гневается на людей» — «Бог гневается на дьявола») свидетельство встречается в источнике конца XVIII в.:

Гром, простые люди говорят, что когда гром гремит, то Илья пророк ездит по небу на огненной колеснице и убивает стрелой прогневавшего Бога дьявола, который тогда весьма укрывается и, обращаясь в разные виды, а особливо во младенцев, просит у людей укрытия; но ежели бы оной и за лик Божий спрятался, то и тот образ не пощажён будет [Чулков 1782: 130].

Можно предположить, что нечто подобное произошло с формами магического поведения людей при первом весеннем громе, которые почти полностью утратили демонологическую мотивировку (связанную с защитой от прячущегося черта). Целевой установкой этих действий стало считаться обеспечение себе здоровья на весь ближайший год с момента первого громового раската. Самыми популярными из таких действий у славян являются защита головы и спины от болезней, защита от грома, и от страха перед грозой. В Полесье, услышав первый весенний гром, люди слегка ударяли себя камнем по голове со словами: «Моя железная голова не боится грома» (о.-слав.); либо одним камнем били себя трижды по спине, а другим — по лбу (полес. брест.); либо перебрасывали камень через голову; либо кувыркались по земле; либо прислонялись спиной к дереву, терлись ею о ствол, затыкали сзади за пояс древесные ветки и т. п. Все эти действия предпринимались ради того, чтобы не болела голова и спина либо чтобы не бояться грома [Толстая, Толстой 1982: 49–54; Валенцова 2018: 6–9]. Напомним, что эти же части тела осмыслялись как наиболее уязвимые во время грозы, когда черти искали убежища вблизи человека-пешехода. В аналогичной ситуации (при грозе) у армян было принято оберегать от злых духов прежде всего голову и рот: женщины клали на голову камень, а во рту держали зубами иголку и повторяли трижды: «Каменноголова, железозубна», рассчитывая этим отогнать дьявола, за которым гонится молния [Moszyński 1967: 489]. Так что в большинстве славянских магических действий при первом громе, как мне кажется, тоже может быть реконструирована семантика отгона черта, изна-

чально связанная с космогоническим мифом о громовержце и его противнике. Не случайно в одном из полесских заговоров от грома формулируется просьба к божественным силам не допустить злого духа до тела и души человека: «...Сечи, Господи, и рубай, а злого духа до души и тела не допускай!» [ПЗ 2003: 409 № 732].

Несоблюдение установленных в каждом этнокультурном сообществе определенных правил и запретов оценивалось в традиционной культуре как греховное поведение, спровоцированное самим дьяволом и способствующее его интересам. Например, согласно единичным карпатоукраинским поверьям, Бог не сможет поразить громом своего противника, если тот спрячется под так называемую *неділну тріску* («воскресную щепку»), то есть под такую щепку, которая отскакивает при рубке древесины, когда человек – в нарушение запрета – работает по воскресеньям [Онищук 1909: 12]. Аналогичное сообщение удалось недавно записать у русских староверов Добруджи в Румынии: «...В воскресный день никада не руби дроў. И он (черт), вот када эта самая гроза, сказал, что я под тйи щепки, что останутся, воскресные, под теи щепки сховаюсь» [Плотникова 2016: 263]. Это связано с представлениями о том, что греховное поведение безбожных людей помогает нечистой силе спастись от праведного Божьего гнева (ср. запрет работать пилой, ножом или косой на Пасхальной неделе, так как это якобы помогает Люциферу, закованному в цепи, перегрызть звенья этой цепи и выйти на свободу). Еще одного правила, нарушение которого якобы могло спасти черта от громовых стрел, придерживались жители Киевской губ. Они говорили, что нельзя бросать куда попало свои срезанные ногти, так как черт собирает их и делает из них себе шапку, надев которую, он становится неуязвимым для ударов грома [Шейковский 1869: 24–25].

Итак, комплекс бытующих в традиционной культуре запретов, правил и предписаний может рассматриваться как один из весьма перспективных источников для изучения народной демонологии. А по отношению к образу черта он является особенно значимым, ибо представления об этом персонаже проникают в самые разные фольклорные и речевые жанры: в народные пословицы и анекдоты, в топонимические предания и этиологические легенды, в терминологические обозначения

разных метеорологических явлений, в произведения древнерусской религиозной книжности. Множество свидетельств о нем встречается в судебно-следственных делах о колдовстве. И везде этот персонаж обрастает какими-то особыми, дополнительными, специфическими для каждого жанра характеристиками, признаками и оценками. Все это и дает нам возможность показать, что прагматическая направленность и образная система каждого жанра определяет выбор своей особой стратегии при описании того или иного мифологического персонажа и свою особую точку зрения на описываемый объект.

### *Сокращения*

ПА – Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

### *Литература*

- Агапкина 2004 – *Агапкина Т.А.* Осина // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3.
- Агапкина 2009 – *Агапкина Т.А.* Рот // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
- Афанасьев 1994/1 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1.
- Балов 1901 – *Балов А.В.* Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1901 № 4.
- Богданович 1895 – *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895.
- Валенцова 2018 – *Валенцова М.М.* «Каменная моя голова...»: Об одном обычае при первом грома // Живая старина. 2018. № 4.
- Виноградова 2013 – *Виноградова Л.Н.* Демонологические образы и мотивы в жанре славянских проклятий // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 2 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013.
- Виноградова 2018 – *Виноградова Л.Н.* Лыхый, лукавый, вумный: Эвфемистические названия черта (по данным полесской мифологической традиции) // Живая старина. 2018. № 4.

- Галайчук 2016 – *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків: «Клуб сімейного дозвілля», 2016.
- Гнатюк 1912 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.
- Демидович 1896 – *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3.
- Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. Диалектологические заметки, народные рассказы, былички, сказки. СПб., 1891.
- Ефименко 1877 – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1.
- Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Иванов 1900 – *Иванов А.И.* Верования крестьян Орловской губ // Этнографическое обозрение. 1900. № 4.
- Иванов, Топоров 1974 – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Кербелите 2001 – *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
- Колеса 1898 – *Ф. Колеса.* Людові вірування на Підгір'ю (в с. Ходовичах Стрийського пов.) // Етнографічний збірник. Львів. 1898. Т. 5.
- Крачковский 1874 – *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- Логинов 1993 – *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Макашина 1982 – *Макашина Т.С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Максимов 1903 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1903.
- МБ 2011 – Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік / Склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011.
- НБ 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004.

- НДП 2012 – Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX в. В 4 т. / Сост., введение и науч. комм. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Т. 2. Демонологизация умерших людей. М., 2012.
- НДП 2016 – Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX в. В 4 т. / Сост., введение и науч. комм. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Т. 3. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. М., 2016.
- Никифоровский 1897 – *Простонародные приметы* и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Никифоровский 1907 – *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.
- Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології / Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2.
- ПЗ 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.
- Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016.
- Романов 1891/4 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные.
- Романов 1911 – *Романов Е.Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильно, 1911. Вып. 1.
- Синозерский 1896 – *Синозерский М.* «Отчего пораженные грозой святые?» // Живая старина. 1896. № 3–4
- СМР 1970 – *Кулишиш Ш., Петровиш П. Ж., Пантелиш Н.* *Српски митолошки* речник. Београд, 1970.
- Терещенко 1999 – *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. VI–VII. М., 1999.
- ТМКБ 2009/4/2 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2009. Т. 4: Брэсцкае Палессе. В 2-х кн. Кн. 2.
- ТМКБ 2013/6/2/ – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2013. Т. 6: Гомельскае Палессе і Падняпроўе. В 2-х кн. Кн. 2.



- Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Два // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
- Толстая 1999а – *Толстая С.М.* Зеркало // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
- Толстая, Толстой 1982 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству: 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Громобой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
- Толстой 2003 – *Н.И. Толстой.* Очерки славянского языкознания. М., 2003.
- ТФНО 2001 – Традиционный фольклор Новгородской области (Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. (По записям 1963–1999 гг.) / Изд. подг. М.Н. Власова, В.И. Жекулина, науч. ред. А.Ф. Некрылова. СПб., 2001.
- Ушаков 1896 – *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. № 2–3.
- Цивьян 1985 – *Цивьян Т.В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А.К. Байбурина. Л., 1985.
- Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- Чубинский 1872 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1.
- Чулков 1782 – *Чулков М.Д.* Словарь русских суеверий. СПб., 1782.
- Шейковский 1869 – *Шейковский К.* Быт подolian. Т. 1. Вып. 2. Киев, 1860.
- Шейн 1902 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3. Описание жилища, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство и проч.

- Ширский 1923 – *Ширский А.А.* Из легенд Ветлужского края // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Третий этнографический сборник. Кострома, 1923. Вып. 29.
- Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.
- Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Kultura duchowa. Cz. 1.
- Pietkiewicz 1938 – *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Reczyckiego. Warszawa, 1938.
- Piotrowicz 1907 – *Piotrowicz S.* Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folklorystyczne wsi Bortnik na Pokuciu // Lud. Organ T–wa Ludoznawczego. Lwów, 1907. T. XIII.

Д.Ю. Доронин

Мертвые в мире перемен:  
от могил до «Бессмертного полка» на Алтае

Введение:  
«алтайские разговоры» о войне и мертвых

Традиционные демонологические представления о посмертной ипостаси «души» человека (*үзүт, јаман көрмөс, кара неме*), чрезвычайно опасной для живых людей, а также связанные с этим запреты и предписания сохраняются у коренных тюркских народов Республики Алтай<sup>1</sup> до сих пор. Необходимо сразу оговориться, что в зависимости от речевой ситуации эти мифологические понятия могут употребляться различно – например, как эвфемизмы или гиперонимы в отношении алтайских подземных духов или нечистой силы вообще. В мифологических нарративах, связанных с покойником и *Ол јер* ‘той землей / миром умерших’ (*алт.*), эти же понятия отсылают к посмертному существованию *сүне / јула* – ‘души, двойника человека’ (*алт.*)<sup>2</sup>, который может покидать тело при жизни, например, во время сна, при испуге или у больных людей, возвращаясь в случае выздоровления обратно. В случае невозвращения двойника человек умирает. Затем, согласно, например, данным А.В. Анохина (1910-е гг.), умершие либо исключаются из мира живых, становясь работниками властителя Нижнего мира *Эрлика*, либо, превращаясь со временем

---

© Доронин Д.Ю., 2019

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-09-00744 «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на южном Алтае».

в вечно голодных *јаман көрмөстөр* ‘злых духов / невидимых’ (алт.), остаются в Среднем мире, среди людей, представляя особую опасность для живых в *кызыл энгир* ‘красный вечер’ (алт.)<sup>3</sup> и ночью [Анохин 1924: 1–2, 6; Доронин 2014: 32–38]. Л.П. Потапов приводит схожие сведения: *кут* / *сүйне* умершего уходит в страну мертвых, которая находится «в земной зоне», или переселяется в подземный мир [Потапов 1991: 29, 35; 41, 256–257]. У шаманов другая посмертная судьба: они не уходят в мир умерших, но остаются в Среднем мире среди *ээзи*, духов природы, или присутствуют в *айыле*<sup>4</sup> в качестве семейных покровителей и духов-помощников шамана – своего живущего потомка [Анохин 1924: 22–23; Дыренкова 1949: 109, 151; Потапов 1991: 50, 145, 218, 224, 257; Тюхтенева 2009: 81]<sup>5</sup>.

С трансформацией социальных и мифо-ритуальных систем тюрков Алтая иногда эти представления и связанные с ними практики оказываются актуализованы совершенно неожиданным образом. Один из случаев такой интересной актуализации привлек мое внимание и стал основным предметом этой статьи. Речь идет о «мифологической реакции» алтайских тюрков на внедрение ежегодного шествия с портретами погибших и воевавших родственников, организуемого на 9 мая общественным гражданско-патриотическим движением «Бессмертный полк». Как будет показано в статье, некоторые из алтайцев озадачились вопросом: допустимо ли с точки зрения традиционной алтайской этики беспокоить мертвых таким мероприятием?

Это далеко не первый случай, когда государственное или общественное событие, не являющееся частью алтайской культуры, вызывает «отклик» ее мифо-ритуальной системы, актуализацию мифологических представлений. В экспедициях мне приходилось записывать, например, что полет Ю.А. Гагарина в космос был воспринят некоторыми пожилыми алтайцами чуть ли не как снятие запрета с шаманской практики. Как же иначе, ведь государство официально направило человека в путешествие к духам Верхнего мира! События, связанные с революцией 1917 г., борьба с религией и проявлениями великорусского шовинизма, политика коренизации в 1920-е гг., а затем даже Великая Отечественная война (ВОВ) приводили к кратким периодам ревитализации шаманизма [Батьянова, Вайнштейн 2001: 302; Потапов 1991: 163, 220; Доронин 2013: 81–82].

Не имея возможности провести крупномасштабных опросов среди алтайцев, я обратился к методу экспертного интервью, побеседовав с сельскими и городскими алтайцами-шаманистами, некоторыми шаманами, представителями *Ак Жан*<sup>6</sup>, общественными деятелями и алтайскими исследователями родной им культуры<sup>7</sup>. Результатом стала интересная «палитра алтайских мифологических разговоров» по поводу «спущенной сверху» акции. По мнению большинства моих экспертов, доместикация «Бессмертного полка» на Алтае пока проблематична, среди алтайцев ее поддерживают в основном городская интеллигенция, работники ведомственных учреждений. Среди сельских жителей она, скорее, непопулярна. В статье, таким образом, рассматривается неявная, но конфликтная, на мой взгляд, ситуация, возникшая в противопоставлении «низовых» и «спускаемых сверху», изначально неалтайских практик коммеморации. Говоря о «низовой» коммеморации в Республике Алтай, в первую очередь я имею в виду традиционные, наследуемые из шаманизма представления о двойниках человека, об умерших и норме коммуникации с ними, о табуировании связанных с этим действий (например, запрет на посещение кладбищ и на поминовение на могилах после года со дня смерти). Поэтому записанные мною «алтайские разговоры» о «Бессмертном полке» неизбежно поднимали мифологические мотивы, и, говоря о фотографиях, шествии, застольях и памятниках, я всегда ощущал себя внутри шаманской вселенной.

По мнению алтайских коллег-этнологов, эти записанные мною «мифологические разговоры о полке» демонстрируют очередную трансформацию коммеморативных практик и представлений о допустимой коммуникации с мертвыми, трансформацию, которая только началась и пока неизвестно, к каким изменениям приведет.

Сейчас ты самое такое застал. Вот, Дима, тебе бы самому где-то побывать бы! Ты застал начало вот этой... Вот я думаю, ты застал начало трансформации. Куда это повернется, тебе надо... сейчас вот начнешь за этим следить. Тебе надо будет несколько лет, чтобы это все прослеживать. Может, ты правильно делаешь даже. <...> Ты, скажем, на начальном этапе, и, самое интересное, что ты застанешь людей, которые, вот, начали [ЭТ].

Поэтому мне показалось важным максимально представить эти «алтайские разговоры» как свидетельство рефлексии над изменениями в мемориальных практиках.

Хлебушек на рюмке:  
трансформация традиционных  
коммеморативных практик алтайцев

В моих полевых материалах об активности мертвых после смерти наиболее частотными оказались довольно смутные представления о так называемой *кара неме* ‘нечто черное’ (алт.). По мнению некоторых моих респондентов, вполне вероятно, что это алтайское словосочетание могло существовать в качестве эвфемизма, когда произнесение вблизи могилы или другого опасного места демонимов или имени умершего было невозможным. Согласно их объяснениям, *кара неме* – это голодный «остаток души» умершего, лишенный его личностных качеств, довольно долго сохраняющийся в месте гибели или погребения и готовый пожрать *сүйне* любого оказавшегося поблизости живого человека. По этой причине алтайцы стараются не находиться вблизи кладбища и даже не посещают могилы своих родственников. В экспедиции 2012 г. мне пришлось трижды просить водителя остановить машину у старинного теленгитского кладбища в Кош-Агачском районе. В ответ на мои просьбы я не получал никакого ответа, и в результате мне было сказано: «Нельзя! Мы боимся, тебя заберут!»

Ну, вообще, у алтайцев же, если ты знаешь, нежелательно даже на могилу ходить в том числе. Вот поэтому стараются как-то держаться подальше. Ну, вот самое главное, вот, когда провожают покойника, ему говорят: «Не возвращайся, не кружи, там, вокруг дома! Не кружи вокруг своих родных, близких! Все, ты ушел, с миром». То традиционное напутствие мертвецу, на похоронах такие слова говорят. То есть для алтайца умерший – это *кõрмõс* [АА].

По моим наблюдениям, например, в алтайских и теленгитских селениях Кош-Агачского, Усть-Коксинского и Шеба-



*Ил. 1. Заросшее травой алтайское кладбище  
в с. Курунда Усть-Коксинского района Республики Алтай  
(автор Д.Ю. Доронин, октябрь 2011 г.)*

линского районах могилы, хоть и снабжаются современными обелисками, имеют заброшенный неухоженный вид, зарастают травой и бурьяном (ил. 1).

До настоящего времени у алтайцев, особенно у сельских жителей, сохраняется комплекс традиционных коммеморативных практик, который может варьироваться у разных этнотерриториальных и этноконфессиональных групп алтайских тюрков. У шаманистов поминальные обряды проводятся на третий, седьмой и сороковой дни. Всякое взаимодействие с умершим заканчивается после последнего поминального обряда на год после смерти.

[Соб.: Когда заканчиваются поминальные обряды?] Год провели, все, потом стараемся не раздражать, не привлекать лишний раз их сюда, в этот мир. То есть проводишь когда определенную, там, годовщину, поминку, да, то ты их привлекаешь сюда, то есть вытаскиваешь обратно, вновь тревожишь. Да, и это не

желательно считается, то есть провели – и провели, все. Дальше – уважаем, почитаем, да, там где-то можем застолье сделать, там еще что-то, но чтобы именно вот специально помянуть их и вызывать сюда – это, ну, кощунство считается [АК].

Предчувствуя близкую смерть, человек наставляет, чтобы его могилу не посещали после завершения поминального цикла. Могилы солдат, погибших, например, в ВОВ, также не являются исключением в логике этих традиционных предписаний:

[Соб.: В чем все-таки состоят эти поминальные практики? Что человек делает?] Ну, вот, допустим, просто-напросто не ходят на эту могилу, год прошел – все. И люди даже сами, которые чувствуют, что скоро конец близок, сами просят: «После года не приходите!» [Соб.: А к тем, кто воевал?] Ну, вот, к тем, кто воевал, ну, они обычно не могли так оставить, скажем, такого завещания устного – ходить или не ходить. Они – люди под приказом, это все понимается. Но и ходить-то некуда было. Так-то ни на какие могилы, считается, не следует ходить, без разницы [ЭЕ].

Традиционная регламентация поминальных дней обычно значима даже для обратившихся в новую для них веру. Как, например, в случае алтайца-мусульманина, подробно осветившего нам важность и порядок этих обрядов:

[Соб.: А какие способы поминовения допустимы? Ведь у алтайцев есть какие-то определенные дни для поминок, да?] Да. Я считаю, что это как тризна, то есть в этот день близость какая-то с миром духов происходит. В третий день, обычно в этот день хоронят, в седьмой, сороковой и в год. В эти дни и проводят обряд, это дни, когда духи бродят вокруг дома. Обычно у нас говорят *күндер* – дни. И *конок*, от *конор* – ночевать, потому что обряд проводят ночью: ночь напролет сидят на поминках близкие родственники. Потом делают ночью: часть еды берут и выбрасывают куда-то туда. [Соб.: Покойнику?] Да, да. *Чачылга* говорят – обряд, когда еду с поминального стола ночью идут выбросить за забор. [Соб.: А когда совершаются последние поминальные обряды?] Через год [АА].



Деятельность Алтайской духовной миссии (с 1830-х гг.)<sup>8</sup>, а затем и советская эпоха привели к трансформации погребально-поминальной обрядности: так, например, с 1980-х гг., особенно среди городских алтайцев среднего возраста, стал распространяться обычай посещения кладбищ и уход за могилами умерших в поминальные дни [Тадышева 2011: 136]. Также, по наблюдениям этнографов, такие практики встречались в некоторых селах Шебалинского, Усть-Канского и Онгудайского района, однако в конце XX в. *өлгөндөрдүн байрамы* 'праздник умерших' (алт.), «едва появившись в этих селах, начал затухать» [Клешев 2005: 117].

В записанных мною «алтайских разговорах» широко обсуждается эта тема, в качестве основных ее элементов можно указать:

- чуждые алтайцу русские поминальные обряды;
- посещение алтайцами (городскими или даже сельскими) могил;
- поминальное угощение покойников (рюмка водки с хлебом и еда, приносимая на могилу);
- негативные последствия от беспокойства и присутствия среди живых умерших.

Как правило, такие тексты строятся через этнокультурное противопоставление: недопустимая ритуальная коммуникация с мертвыми маркируется как русская:

Я вот вспоминаю: ну, вот, когда русские обряды свои проводят, там, вот эти похоронные, алтайцы как-то стараются подальше держаться. Есть такое, да. [Соб.: А почему? Что там основное, что алтайцем не может быть принято?] Ну, вот раньше критиковалось, что на могилах оставляют еду. То есть вот такое было. Что ходят... Что вообще ходят на могилы и так далее, критиковалось это дело. [Соб.: А как объясняли старые алтайцы? Почему нельзя на могилы ходить?] Ну, чтоб не беспокоить умерших. Вот такое [АА].

Обычно информанты констатировали тот факт, что и среди алтайцев появилась практика ежегодного посещения могил, однако тут же делалась оговорка: поступают так обру-

севшие, городские алтайцы или же такое посещение, якобы, не несет в себе коммуникативного аспекта.

[Соб.: Принято ли у алтайцев посещать могилы родственников?] Ну, по обычаю алтайскому ведь нельзя этого делать, а, ну, ведь сейчас же народ ассимилировался и немножко, ну, традиции свои растеряли. Некоторые. [Соб.: Это в деревне или в городе?] Ну, в городах такие, немножко обрусевшие – ходят, а основная масса – нет, нет [ЛА].

Ну, сейчас, Дима, меняется уже, [на могилы] уже ходят. Но, да, вот такого, наверное, нет, чтоб там [с покойниками] разговаривать. <...> Ну, просто почитают. Ты не забывай, что вот это, люди-то, которые сейчас идут-то, они-то именно, вот эти вот – это же, скажем, поколение-то, сперва бывшие в атеизме, потом обратно перешедшее. И вот с этого пограничного состояния они [действуют] [ЭТ].

Ну, сейчас, видишь, люди как-то рационалистически подходят. Вот есть Родительский день, и люди говорят, вот алтайцы даже: «Ну, надо же за могилами ухаживать – все-таки это же наши родственники...» И так далее. Вот то есть без сакрального смысла это самое, вот чтобы ходить. В городе многие туда, например, идут и едят на могилах, как бы тризну устраивают, да. [Соб.: Это где – в Горно-Алтайске или в деревнях?] В Горно-Алтайске. А алтайцы, например, ходят на могилы и так не делают, просто в утилитарных целях ходят, да – украсить могилу, чтобы не хуже, чем у других была. [Но это, наверное, это больше в городе?] Ну, да. Но деревнях сейчас тоже ходят на кладбище. Ну, в последние годы и в деревнях начинают думать, что вот надо, надо все-таки ухаживать за кладбищем, и есть такое. Я свою деревню вспоминаю. В малых алтайских селах такого нет, а в смешанных есть [АА].

В городе и этнически смешанных селах некоторые алтайцы перенимают у русских практики ритуального угощения покойников (рюмка водки с хлебом и еда, приносимая на могилу). Одни участники моих «алтайских разговоров» относятся к этому плохо, другие – как к неизбежному явлению взаимовли-

ание культур. Впрочем, некоторые отмечают: русская «рюмка с хлебушком» не вызывает сильного неприятия, поскольку и в алтайских поминальных практиках существует ритуальное угощение покойника алкоголем и хлебом. Однако, как уже было сказано, в алтайском случае эти практики должны завершаться через год после смерти.

А, водку и хлеб, да? Ставят. Да, ну, это есть, это есть. [Соб.: И какое ваше отношение к этому?] Ну, у нас же в традициях это, похоронный обряд идет, ну, и обязательно же – угощение мы тоже делаем. И поэтому это есть. [Соб.: А после года?] А после года – нет, после года мы не ставим ничего. То есть [если] к могиле там несут – это нет, неправильно [АК].

[Соб.: Мне рассказывали, что в советское время на 9-е мая и в алтайских деревнях был такой обычай, когда все ветераны, воевавшие садились за стол за один.] А, ну, это ветераны, ага. [Соб.: Но там они вспоминали о погибших как-то или нет?] Не помню я такого, чтоб вспоминали. Ну, вот у русских есть такое, да, что ставят вот эту рюмку, кусок хлеба кладут. Это вот появляться начало у алтайцев, знаешь, где-то вот с конца [19]80-х годов, а раньше такого не было. [Соб.: Это когда ставят рюмку с хлебом – на 9-е мая или когда?] Ну, да, когда там, вот ты говоришь, собираются когда, вспоминают друзей и так далее. Стали делать. Вот. А так-то тут нет такого. [Соб.: То есть сейчас такое есть и у алтайцев?] Да-да-да. Это русское влияние [АА].

Алтаец, сторонник идей (ре)конструируемого тенгрианства, ветеран военных чеченских кампаний размышляет над изменениями поминальных обрядов: в его рассказе алтайская женщина, мать погибшего в Чечне солдата, поминает сына по русскому обычаю. Кырлык известен как село с богатой алтайской историей и живущими ныне сильными шаманами. Поэтому рассказчик проговаривает название села неслучайно, дабы подчеркнуть масштаб трансформаций. Вместе с тем, говоря о высшем образовании женщины, он неявно отсылает нас к мысли, что через это образование алтайка укоренена, скорее, в русской светской культуре, нежели в «традиционной» алтайской.

Ну, вот, смотри, Дима: вот у меня сегодня звонила мать моего одноклассника. У меня многие одноклассники ушли туда. [Соб.: Я понимаю, да.] Ну, алтайцы. Ну, и вот так же, по русскому обычаю, она [мать] родом с Кырлыка, ну, здесь, конечно, с высшим образованием человек. Так же она вот так вот туда приходит, ну, там, со стограммами, с едой и вот так же вот это, поминает. Это уже, как бы говорится, начинается. Но это, Дима, правильно заметил: не так сильно. Это, понимаешь, как бы вот такая, ну, как тебе сказать: и такое есть, и такое. Но это все больше, больше набирает оборот. И вот «Полк» этот уже... На самом деле, да, как-то алтайцы, они вот почитали, Дима, почитали раньше, но в тех местах старались не ходить, где вот эти могилы, где вот это, где дух лежал. И это, наверное, все ж относится к более древнему [представлению], что вот две души-то, несколько душ-то у человека. Одна там, на месте остается. Это как, скажем, вот, у египтян же ведь тоже она, да, и это есть? [Соб.: А как она называется, душа, которая остается на месте?] Ой, ну, наверное, все ж – *йзүйт*, что-то такое, наверное. Вот, да-да-да, *көрмөси*, *көрмөси*. Что-то такое, наверное [ЭТ].

Говоря о проблеме изменения, указывая на трансформации поминальных практик, «алтайские разговоры» утверждают значимость алтайской ритуальной нормы коммеморации. По опыту моих полевых исследований 2003–2019 гг. могу заключить: заимствование русских поминальных практик пока еще не является «трендом» в трансформации. Судя по виду кладбищ и ответам на мои расспросы<sup>9</sup>, многие алтайцы все еще избегают посещать могилы через год после похорон.

Спустя этот срок память об умерших реализуется через другие коммеморативные каналы: например, в столь характерном для алтайцев знании и, при необходимости, перечислении своих предков от двух-трех до семи поколений. С 1990-х гг. эта традиционная устная практика была дополнена новой – составлением письменных родословных и генеалогических схем [Кыдыева 1994: 53]. Родословные древа, согласно моим наблюдениям, могут печататься на больших пластиковых растяжках / стендах и выставляться в сакрально значимых частях городской квартиры, на стене рядом с предметами-апотропеями (ветвь можжевельника-*арчына*, алтайская плетть *камчы*), онгонами

(например, *жайык*), музыкальным инструментом *топшуром* и пр. [Доронин 2014а: 42].

Но и для таких коммеморативных практик существует ритуальное ограничение: например, табу помнить и называть своих предков дальше седьмого колена. Считается, что такие духи «дальних умерших» при их воспоминании могут представлять опасность для их живых родственников. «Душа» *сүйне* такого предка может появиться рядом со вспоминающим / называющим его имя потомком как бы в ответ на призыв – как *ўзўйт*, то есть в виде зловредного и голодного потустороннего агента. Дальше такой предок может съесть или похитить *сүйне* живого человека [Анохин 1924: 21–27; Тюхтенева 2009: 81].

Такие «дальние умершие» могут особенно непредсказуемо или опасно влиять на дела живых людей. Так, неудачи в деятельности одной из алтайских шаманок объясняются информантом из *Ак Жаг* именно тем, что она взаимодействовала с предками дальше седьмого колена:

А [такую-то шаманку] знаете? [Соб.: Да, да, знаю. Я слышал, что к ней сейчас неоднозначно относятся, потому что она по слову духов людей на гору тогда спасать повела.] Угу, угу. [Соб.: И тогда что-то не получилось, им пришлось спускаться.] *Эйе, эйе, эйе*<sup>10</sup>. И у нее, она грани перешла: она до девятого колена хотела. [Соб.: Как до девятого?] Вот, духов поднять. [Соб.: А это нельзя?] Ну, конечно! Это же, знаете, там непонятно кто вылезет оттуда! [Соб.: А до какого можно?] Да обычно с ними не надо много. Она до девятого колена хотела поднять же всех! <...> И через этих духов получать информацию и работать. Это, знаете, зачем такую древность-то, зачем она? Это уже пройденный этап, не надо их трогать. <...> Там уже, вы что! Там в то время же все было: может, людей даже в жертву приносили, бог его знает! [Соб.: В шаманские времена?] Да, да. Нельзя, нельзя! Это настоящим надо жить! [ТТ].

Акай Кине, один из современных шаманских лидеров, в разговоре со мной был убежден: постоянное поминовение умерших приводит к вырождению народа. Угощать мертвых на Родительский день – значит, вытаскивать их в мир живых, призывать в него опасные управляемые силы:

[Соб.: А почему на могилы нельзя, вот как это объяснить?] Ну, в Родительский день если ты их угощаешь – значит, вытаскиваешь сюда же, все. Приглашаешь, угощаешь – значит, сюда уже вытаскиваешь. [Соб.: Это нельзя, да?] Ну, да. Ну, исчезающие этносы, они всегда так делают. Потом они, лет через сто, исчезнут. Поэтому русские к этому и сами идут, сами вытаскивают их. [Соб.: То есть можно исчезнуть, если их сюда вытаскивать так часто?] Ну, конечно, [если] постоянно. То есть деградировать, исчезнуть, и всё. То есть это же – неуправляемые силы просто. С силами, с которыми не можешь управиться – зачем их лишний раз приглашать и вытаскивать? [Соб.: То есть народ может исчезнуть из-за этого?] Да, конечно. Да-да-да [АК].

«Бессмертный полк» как проблема:  
конфликт между «навязываемыми сверху»  
и «низовыми» практиками коммеморации

Коммуникация с умершим, ситуации присутствия, пускай и воображаемого, умерших предков рядом с живыми людьми опасны и нежелательны для алтайцев. Поэтому весьма интересно, к каким трансформациям могут привести современные коммеморативные практики, транслируемые в рамках празднования Дня Победы, например, шествие «Бессмертный полк». Появившаяся в Томске в 2011 г. как низовая инициатива, эта акция (шествие на 9 мая с портретами воевавших родственников) получила впоследствии государственную поддержку и появилась в различных регионах России (от городов до деревень) и даже вышла за ее пределы.

Впрочем, сразу же можно было предположить: предложенные для тиражирования коммеморативные практики «Бессмертного полка» не будут реализованы одинаково успешно во всех регионах страны. Объясняется это, в частности, тем, что неявной «ритуальной пресуппозицией» шествия являются русские поминальные практики и русские же представления о возможной коммуникации с мертвыми.

Так, одной из основных, часто цитируемых идей этой акции является своеобразное (от метафорического до буквально ощущаемого участниками шествия) сопresутствие живых

и их погибших / воевавших предков в колонне «полка». Именно эта идея вступает в явное противоречие с алтайскими коммеморативными практиками и представлениями о допустимой коммуникации с умершими. В записанных мною «алтайских разговорах» «Бессмертный полк» часто предстает как русская практика взаимодействия с мертвыми. Здесь работает та же логика противопоставления, как и в обсуждении посещения могил, ежегодного поминовения и угощения умерших. «Бессмертный полк» так же беспокоит мертвых, «вытаскивает» их в мир живых и тем самым совершает *ыра* – навлекает большую беду не только на алтайцев, но и на всю Россию. Один из лидеров алтайских шаманистов замечает по этому поводу:

Да, поэтому это касается культа предков. И поэтому с миром предков мы очень осторожны в этом. И лишний раз их сюда зазывать – это «навлекать беду» называется. И вот эти все урапатриотизмы – непонимание, неосознание. Ну, и тем более, понимаете, в Православный церкви, если русский народ, он православный, да, – тем более это является неким шествием как бы языческим в большей степени. У православных это тоже не приветствуется.

И поэтому Россия на сегодняшний день – это навлекает на себя некое, там, скажем, забывание. Это у нас как выражается – как «беду навлекать». То есть вот такими ритуальными действиями – *ыра*, у нас это называется *ыра* – это как бы навлечение беды большой. То есть сознательное привлечение получается. Вот. Поэтому желательно этого, конечно, нам, алтайцам этого не делать, вот, и России – тем более не делать. Потому что чем больше мы навлекаем, тем больше проблем и бед у нас возникает в России. И это явно видно [АК].

Практически теми же словами шаману вторит один из лидеров *Ак Жаг* из с. Каракол. Помимо того, он уточняет, что Бог накажет народ, а не тех, кто придумал «Бессмертный полк»: если не войной, то болезнями и неурядицами в жизни. Потому что без спроса нельзя вторгаться в потусторонний мир, беспокоить покойников.

[Соб.: А что может быть плохого? Какие-то могут быть несчастья или что?] Несчастья, ну. (*Вздыхает.*) Ну, Богу это как

угодно: по-разному может Бог наказывать народ за это. Именно народ будет наказание нести: ни кто это придумал и подтолкнул, а простой народ, простолюдины, люди будут – бедствиями, тяжелой жизнью, экономикой, болезнями и детьми. Если война не случится, то болезнями и этим вот. И это вот так созывает. Просто человек стремится к этому, чтобы было плохо. Это нехорошо, это нехорошо! Ну, зачем покойников беспокоить?

[Соб.: А почему человек стремится к тому, чтобы было плохо?]

Ну, человек сам к этому идет, в этом же мире, вы же знаете, вы же – по научной, и с точки зрения этой знаете, что есть тонкий мир. И так, без спроса туда вторгаться своими помыслами, грязными лапами в этот мир и соединять вот это – это же безответно не будет! А все равно ответ будет! И ответ будет то, что если войны не будет, то жизненные неурядицы будут – экономика, жизнь, ну, по-всякому. И в народ может – болезни или запой, или какие, ну, наказания всякие божеские. Это Богу как угодно [ЛА].

Между тем, республиканские и районные власти, подражая другим регионам и, очевидно, исполняя рекомендации федерального центра, стремятся проводить «Бессмертный полк» не только в Горно-Алтайске (столице Республики Алтай), но и в райцентрах и селах. Таким образом, «Бессмертный полк», возникший как низовая акция вспоминающих о своих предках, условно говоря, русских или просто светских людей, может представлять проблему для людей с другой национальной коммеморативной культурой и восприниматься ими как навязываемая и «спускаемая сверху» акция.

Многообразие возникающих в алтайских населенных пунктах ситуаций – яркая манифестация той процессуальности, той динамики и напряжения, которые, по мысли Реймонда Фёрта [Firth 1951], присутствуют между социальной структурой и социальной системой: предписываемое, «вчитываемое» и предполагаемое как структура для современного алтайского общества входит в конфликт с реальными представлениями и действиями алтайцев. Основа напряжения здесь – несоответствие предлагаемых к интродукции моральных универсалий мифологическим представлениям и коммеморативным практикам алтайцев.



Так, например, наиболее яркие, связанные с погибшими родственниками, нарративы и практики, описанные для «Бессмертного полка» в Москве и некоторых других русских городах [Архипова и др. 2017], едва ли будут характерны для алтайского варианта этой акции. Объясняется это, как уже было сказано, совсем другими представлениями алтайцев о судьбах мертвых и допустимости их контакта с миром живых. «Символическое присутствие воевавших предков или идентификация себя с воевавшими, специфическая метонимическая замена, когда несущий портрет становится “представителем” погибшего на войне» [Там же: 98], акция как «своего рода современный “культ предков”» [Там же: 114] – всего этого мы в абсолютном большинстве случаев пока не сможем найти у алтайцев.

Фразы русских участников о своих погибших предках, например: «Я испытывал гордость за своего прадеда, при этом представляя, что он и другие герои идут рядом» [Там же: 97], или: «Мой папа и дедушка вместе со мной были на Красной площади в День Победы» [Там же: 99] – вызовут если не ужас, то недоумение у алтайца-шаманиста. Так, один из алтайских информантов, проживающих в городе, сообщил мне, что не против сходить на «Бессмертный полк», поскольку горд за своего воевавшего деда. Однако он несколько раз повторил, что пойдет вместо деда (а не вместе с ним), ему и подумать неприятно, что рядом могут оказаться умершие.

А просто вот как человек начинаешь вот, например, думать, да, ну, о смысле этого «Бессмертного полка» – ну, а почему бы не пойти-то с фотографией прадеда? Вот, что он воевал, и, вот, как бы я вместо него сейчас иду. [Соб.: Вы уже несколько раз повторили «вместо него», то есть это важно?] Ну, да, как-то даже и думать неприятно, что идут рядом со мной призраки какие-то [АА].

«Бессмертный полк» как шествие – это явление новое, вот недавно его изобрели, и воспринимают его очень хорошо. Но в смысле мертвых, здесь вот в этом отношении очень все жестко, сам знаешь. Это ровное разделение мира живых и мира мертвых, оно у нас краеугольное. Погибший воин не идет вместе с живыми, и в портрет никто не вселяется... [ЭЭ].

Мертвые должны находиться в своем мире, а не идти рядом с живыми. По мнению более радикального участника моих «алтайских разговоров», на «Бессмертный полк» ходить вообще нельзя, поскольку это беспокоит и поднимает покойников и приводит бывшую в прошлом страшную войну опять в мир людей:

[Соб.: А кто-то из ваших ходит на «Бессмертный полк» и как вы к этому относитесь?] Ну, это же – глупо, большая глупость. [Соб.: А почему?] Потому что человек – покойник, русское слово «покойник», и его надо оставить в покое. И беспокоить бесцельно, бессмысленно вот так нельзя. И когда вот «Бессмертный полк» идут, да? [Соб.: Да, да.] И это получается то, что человек автоматически создает то время – война была, кровь, и это, ну, тяжелые времена – вот это как бы их обратно создает, их поднимает, и это в потустороннем мире так это все соединяется. Нельзя человеку этого делать! И именно он созывает души – вот, фронтовиков и этих, покойников, их поднимает. А они же участвовали на войне, и очень жестокая, кровопролитная война была. И столько крови было, и нельзя этого и поднимать, и к этой жизни прилеплять! [ЛА]

Другой способ «справиться» в рамках алтайской традиции с «Бессмертным полком»: лишить его сразу всех возможных сакральных, ритуальных интерпретаций, как поступает один из моих информантов – алтаец-мусульманин:

[Соб.: Но когда ты идешь на «Бессмертный полк», ты все равно, волей или неволей, вспоминаешь о погибшем деде?] Да. [Соб.: То есть это тоже как бы поминовение умершего или нет?] Нет, поминки – это, по-моему, что-то же с жертвоприношением связанное. <...> [Соб.: Не получается ли, что у алтайцев новый обряд создается?] Нет, нет, нет, он чисто формальный такой. Сакрального смысла нет такого [ЛА].

Впервые «Бессмертный полк» прошел в Горно-Алтайске в 2013 г., по официальной статистике он собрал тогда 500 человек [НГА 2019], что составляет всего 0,8 % от общей численности населения на 2013 г. (60828 чел.) [Росстат]. К 2018 г. число



*Ил. 2–3. Славянские лица преобладают  
на шествии «Бессмертного полка» в Горно-Алтайске  
(2018 г., <https://vk.com/bessmertniipolk>)*

городских участников достигло 2,5%, что, в общем-то, тоже кажется не очень большим. О непопулярности акции среди алтайцев можно судить, кроме высказываний моих респондентов, по видео- и фоторепортажам с акции «Бессмертный полк» в Горно-Алтайске: так, если отсмотреть всю видеотрансляцию колонны шествия 2018 г., то в общей массе мы увидим в ней славянские, а не алтайские лица (ил. 2–3).

По мнению моих алтайских респондентов, большинство участников «Бессмертного полка» – русские, из алтайцев на шествие выходят обрусевшие либо политики и ведомственные работники.

[Соб.: Я посмотрел видео «Бессмертного полка» в Горно-Алтайске за прошлый год и у меня возникло ощущение, что там в основном русские идут. То есть алтайцы есть, но как-то меньше.] Да, алтайцы редко идут. Ну, политики в основном алтайцы идут и все, а остальные-то алтайцы не идут сейчас. Как бы все-таки настороженно. [Соб.: А в райцентрах? Онгудай, Усть-Кан, где-то в деревнях?] Ну, там тоже – вот, политики, там заставляют их, и, ну, выходят там, может, кто-то, а такого, массового нету. Сейчас в Горно-Алтайске в основном больше получается. Потусоваться, это называется «потусоваться», есть такое [АК].

Другой участник моих «алтайских разговоров» о мертвых вторит: алтайцы ходят на «Бессмертный полк» там, где происходит «накачка сверху», то есть в городе, а в деревнях и райцентрах не ходят:

[Соб.: А в деревнях алтайцы ходят на «Бессмертный полк»? Нет, в деревнях нет такого. Только там, где организовано сверху – только там есть такое. [Соб.: То есть в городе?] Да, в городе. [Но кто это ходит, ведомственные работники что ли?] Да, да, так и получается. <...> Ну, в деревнях и райцентрах это как-то вяло, слабо идет. А в городе, в городе, ну, накачка же большая [АА].

Интересные данные мы можем получить с официального сайта движения «Бессмертный полк»: по Республике Алтай на 10.04.2019 г. на сайте опубликовано 330 историй о воевавших в Великой Отечественной войне, из которых только 55 человек (17%) – это алтайцы (включая в эту группу теленгитов, тубалар, кумандинцев и челканцев), а 275 человек (83%) – не-алтайцы (абсолютное большинство – русские, сюда же мы включили 5 записей по казахам) [Истории: Горно-Алтайск]. Такие данные, на мой взгляд, также свидетельствуют о непопулярности «Бессмертного полка» среди алтайской части населения, ведь в других случаях мобилизация алтайцев в Интернет, когда в явной или неявной

форме присутствует сопоставление с русскими, несоизмеримо выше. Обычно для алтайцев важно продемонстрировать значимость своего народа в ключевых событиях истории страны или Республики, а Великая Отечественная война – несомненно, одно из таких событий. Например, кампания по присвоению имени Горно-Алтайскому аэропорту собрала в сети Интернет более 53 тысяч алтайцев [МКА 2018]. Их малое участие в «Бессмертном полке», как и их неконсолидация по этой теме в Интернет-пространстве, на мой взгляд, объясняются не отсутствием патриотизма, а спецификой алтайских коммеморативных практик.

Вероятно, показателем отношения алтайцев к «Бессмертному полку» можно считать и сам стиль историй о воевавших, опубликованных на сайте: если для русских нарративов характерны эмоциональные обращения к теме памяти (например: «Мы всегда вспоминаем о нем с теплотой и любовью!», «Мы будем чтить всех, кто отдал свою жизнь, воевал, кто самоотверженно трудился в тылу», «Он умер в 1996 году, но память о нем хранится в сердцах всей нашей семьи», «Зато я хорошо помню, с какой теплотой и благодарностью его всегда вспоминали односельчане», «Сколько я себя помню, папа был весь седой», «Вечная память воинам, пролившим кровь...» и др.), то среди 55 алтайских историй я только единожды зафиксировал обращение к теме памяти («Мы, внуки и правнуки будем всегда помнить о нем», «Каждый год на 9 мая вся семья собирается вместе на мемориале Победы, чтобы отдать дань уважения людям, подарившим нам мирное небо. Эта традиция продолжится, и сержант Штанаков, как в далеком 43-ом вновь будет в составе своего полка»). По всей видимости, эти два случая весьма нетипичны для алтайцев, поскольку остальные алтайские истории лишены подобного эмоционального обращения к теме памяти, написаны очень сдержанно, преобладает простое краткое указание дат, наград и мест сражений.

Даже комментарии алтайцев к публикациям об акции «Бессмертный полк» на республиканских сайтах единичны, хотя публикации на другие темы могут собирать по несколько десятков комментариев алтайцев. Создается впечатление как бы «незамечания» акции, а среди немногочисленных комментариев можно увидеть критические, например, запись блоггера в 2017 г. под ником «Горноалтаец»:

Акция «Бессмертный полк» во многих регионах нынче не будет проводиться. Во-первых, это большое скопление людей, что чревато последствиями; во-вторых, умерших не надо беспокоить (противоречит религии язычников, мусульман и др.), в-третьих, два моих деда-фронтовики, умерли, конечно, но мне никогда не приходило в голову – тупо идти на поводу руководства или кто там это придумал, и выйти 9 мая на митинг с их портретами [НГА 2017].

### Фотографии мертвецов

Публичная демонстрация фотопортретов погибших / во-евавших, этот центральный визуальный и артефактный элемент «Бессмертного полка», оказывается проблемным для части его алтайских участников. Как и в ряде других мифо-ритуальных систем [Архипова, Доронин 2013: 45–50], верования и ритуальные практики алтайцев до сих пор транслируют очень непростое, настроенное, до избегания и запретов, отношение к фотографированию и фотографиям. Далеко не все считали в 1940-х гг. фотографирование безвредным занятием, поэтому фотокарточки тех лет есть не во всех алтайских семьях.

Так, например, один из лидеров алтайских шаманистов, отмечая, что фотографии, наверное, есть уже у всех, останавливается на особом к ним отношении (предпочтительное размещение не на стене дома, а в закрытом фотоальбоме):

[Соб.: А они могут висеть на стенке дома? Или их хранить в альбоме лучше?] Да нет, на стенке у некоторых висят. У меня на стенке, например, не висят, мои-то, они в альбоме все или, там, в компьютере отсканированные, а так чтоб висеть на стенке – нет. [Соб.: А почему?] Но у многих висят. Ну, я почему-то не хочу, чтобы они висели. А в память там, просто когда нужно вспомнить, я смотрю их – там, как бы открываю альбом или компьютер. А на стене у меня не висит. [Соб.: Извините, я уточню: просто я уже не первый раз слышу, что алтайцы не очень бы хотели, чтобы у них висели такие фотографии на стене. Вот как по вашему мнению, в этом есть что-то именно алтайское? Отношение к умершим: что лучше бы не надо, чтобы висел умер-

ший человек на стене.] Ну, конечно. Конечно. [Соб.: Это как-то связано с традиционными представлениями, о том, что следует минимально общаться с умершими?] Да [АК].

Фотография мертвого человека, даже если она есть, не всегда будет храниться вместе с фотоснимками живых и тем более публично демонстрироваться / транслироваться на массовом шествии.

Но здесь вот просто в Интернете набери «Бессмертный полк Республика Алтай Горно-Алтайск» и при этом посмотри – у алтайцев, у очень многих самого портрета-то нету. Это объясняться может двумя причинами. Или не было фотографии вообще как таковой. Ну, или кто-то вот, может быть, просто-напросто даже и не вытаскивает. У кого-то не было возможности особой фотографироваться, но еще и в представлениях фотографии – они не очень хорошо, скажем так, воспринимались как таковые. Ну, это обычное: там запечатлевается, и потом можно этой фотографией завладеть и нанести какой-то вред. Ну, вот просто, у алтайских фотографий, например, у очень многих, посмотри, когда люди не смотрят прямо в объектив, в сторону смотрят. Фотографии тех, кто умер, их обычно откладывают в отдельный лист в альбоме, ну, человек умер же. Иногда просто убирают в какой-то другой альбом, чтоб не смешивать их с живыми [ЭЕ].

На официальном сайте движения «Бессмертный полк» по Республике Алтай наибольшее число историй воевавших, сопровождаемые фотографией – это истории неалтайцев (русских, в большинстве случаев), 81% от общего числа записей, снабженных фото. Истории алтайцев, снабженные фото, составляют 19%. При этом, большинство историй воевавших по Республике Алтай (235 записей, то есть 71%) снабжены фотографиями, но это в основном – русские, неалтайские истории<sup>11</sup>.

Абсолютное большинство опубликованных алтайских фотографий – снимки военного времени (вероятно, обязательные или распространенные тогда для военнослужащих), значительное число выкладываемых фотографий принадлежат алтайской интеллигенции, городским жителям, для которых можно предположить более слабую выраженность актуальности традиционных запретов на коммеморацию.



Ил. 4. Пример заголовка истории с фотографией, опубликованной алтайцами на официальном сайте «Бессмертного полка» (<https://www.moypolk.ru/gorno-altaysk/soldiers/shtanakov-nikolay-aybysovich>)

Практически все участники моих «алтайских разговоров» о мертвых в целом высказывались о фотографии как о чужой, полученной от русских практике, с которой по возможности следует быть аккуратным.

[Соб.: В русских домах можно часто увидеть, что на стенах висят фотографии умерших родственников. Ну, или предков там – бабушек, дедушек. Вот алтайцы вешают так на стены фотографии?] Ну, вот в пятидесятых, шестидесятых годах – безбожие, и это, люди ставили фотографии, а сейчас уже вот это всё отходит. И в русских домах тоже отходит. Я тоже же езжу, людей смотрю и по домам это вижу: тоже как такового, чтобы вешать фотографии [уже нет]. Ну, всему свое время. В пятидесятых, шестидесятых годах это была своеобразная мода раньше. [Соб.: А вообще как вы считаете, это делать можно или не нужно, как вы вообще к этому относитесь, к фотографиям на стенах?] Ну, каждый по-своему пускай смотрит. [Соб.: А с точки зрения алтайской веры?] Ну, все в разумных пределах. [Соб.: Ну, то есть может висеть, но как-то особо с ними не общаться, не вспоминать особо?] А зачем общаться? Вот у нас не принято общаться. И эти фотографии, и это, туда-сюда – вот это нельзя, не принято [ЛА].



Алтайский мусульманин Амыр Айташев вообще полагает, что лишний раз доставать и рассматривать фотографии незачем, потому что: «Да ведь знаешь, там этих фотографий всего несколько штук бывает – их обычно как-то это, помнишь наизусть, эти фотографии» [АА].

Как с любым человеческим делом, все должно быть в разумных пределах – заключает Лазарь Аилдашев:

[Соб.: Но ведь бывают фотографии с людьми, которые уже умерли. Вот что с ними делать?] Ну, а че делать? Ну, у людей – своеобразная память, и это держат. И это, ну, людская память, ведь люди по-своему смотрят, по-божески – по-другому. Не скажешь, человек же – сам себе хозяин, сам себе бог! [Соб.: А как по-божески – лучше их не хранить, такие фотографии?] Ну, если хранишь, то вот слишком так, туда идти – [не надо]. И так, чтобы слишком там, что, «вот это нельзя, вот это нельзя», вот это вот запрещать – это тоже глупо. Все должно быть в разумных пределах [ЛА].

### Гражданская солидаризация и социальная терапия

Социальная система как конкретные представления и действия по поводу 9 мая у алтайцев в сельских сообществах не может прийти в соответствие с навязываемой с о ц и а л ь н о й с т р у к т у р о й д е й с т в и й, когда некими методистами на всю Россию рекомендуются «правильные» сценарии коммеморации. Однако как граждане страны алтайцы принимают «святость моральных универсалий» священной войны и народа-победителя, но как шаманисты могут предпочитать иные практики поминовения погибших воинов и формы коммуникации с ними. Как правило, лишенная мифо-ритуальных элементов коммуникации с мертвыми, коммеморация алтайцами погибших предстает как передача культурной памяти через семейные практики рассказывания:

[Соб.: В Вашей семье есть родственник, погибший в ВОВ?] Да, да, да, есть. [Соб.: Были у Вас в семье какие-то практики поминовения?] Человек погиб еще под Ленинградом в начале войны, в сорок втором, и поэтому просто-напросто нам просто

дед рассказывал, что человек погиб там, прадед, ну и все. [Соб.: Девятого мая как-то вспоминали его?] Да, ну, бабушка, его сын рассказывал, вот, что призван был он отсюда, ушел, вот там погиб. [Соб.: Ну, то есть просто рассказы? Никаких ритуальных действий не было?] Да. Не, ничего такого нет [ЭЭ].

Впрочем, естественно, присутствуют и другие варианты:

[Соб.: А 9-го мая вы о погибших вспоминаете, ли это как-то иначе, чем у русских идет?] В смысле, чтобы в семье вспоминали? Нет, такого нет. <...> Ну, алтайцы же воспринимают это как русский праздник. Ну, вот говорят: «Так у русских принято», – и так делают [АА].

[Соб.: Акай, а вы или кто-то из ваших родственников ходили на «Бессмертный полк»?] Нет, не ходил я. Потому что меня раздражает на самом деле этот ура-патриотизм. Я в свое время, просто, ну, как бы ребяташки там, пять-шесть лет назад у меня младшие мальчишки, ну, я их одел в гимнастерки и съездил в деревню своих предков. Там они на алтайском стихотворения читали на 9-е мая. Но когда это массово стало... То есть мы там с портретами не ходили, конечно. То есть «Бессмертного полка», такой идеи тогда не было. Ну, просто был такой порыв для того, чтобы, ну, внимание уделить ветеранам оставшимся. Ну, подарки я там повез, прочее. А вот чтобы навлекать и привлекать сюда предков – там, дед у нас погиб на фронте, скажем, да, в Польше похоронен – ну, с этим я не ношусь. И дети мои не ходят [АК].

Фамильные (семейные) практики коммеморации, значимые до пришествия на Алтай «Бессмертного полка», становятся основой гражданских перформативных мемориальных практик в рамках этой акции. Вероятно, именно гражданская солидаризация становится для городской формы «полка» на Алтае основной функцией:

Это воспринимается именно как некое, скажем, знаешь, общегражданская такая идентичность посредством, скажем так, участия человека алтайской национальности, крови родственника именно в деле вот этой победы. <...> Ну, в большей степени важно то, что человек и люди участвовали во всем этом. Это же

первые годы войны были, и смертность у нас просто страшнейшая была. Семей даже нету, наверное. То есть возврат – это у нас там единицы, единицы вообще. Поэтому вот и люди именно таким образом пытаются, ну, скажем так, обратить внимание на то, что вот и он, и его семья, все принимали участие [ЭЕ].

Согласно мнению моих информантов, сельские версии «Бессмертного полка» обладают еще одной важной функцией, которую можно назвать социальной терапией в условиях малого замкнутого сообщества (под этим термином мы понимаем мероприятия, необходимые для сплочения локальной общины в переживании ею внутреннего конфликта или социальной травмы):

При этом здесь, видишь, есть один нюанс: когда ты проводишь сбор полевого материала в большом городе, люди тебе говорят, насколько я понимаю, то, что вот чувствуют. Но здесь, особенно на местах, на селе, за годы войны сложилась целая система отдельной практики: кто-то, допустим, не пошел в армию, кого-то скрыли, кто-то каким-то образом работал, допустим, в той же системе того же НКВД или еще что-нибудь. И как следствие, вот эти все мелкие вещи, они на селе известны. Кто-то был, допустим, в заградительной роте, и это тоже известно. И вот когда в таком маленьком сообществе проживаешь, получается, ты знаешь многие вещи, которые, по сути бы, люди не хотели бы, чтобы о них знали. И вот шествие «полка», оно говорит о том, что, несмотря на все, что было, судьбы разные той эпохи, но всех этих людей объединяет то, что они там участвовали. Здесь есть такой очень, ну, скажем, тонкий момент, когда межличностные отношения, они в конечном счете как бы сглаживаются вот этим «Бессмертным полком». Но вот при этом вот эти же опять же межличностные отношения доходили до того, что фронтовики не пили девятого мая за общим столом – те, кто были в заградительных отрядах, там, не знаю, еще где-нибудь, которые не были непосредственно на фронтах-то, но имели такие же награды и всякое такое. Заградительные отряды, которые стреляли уже в спину-то, чтоб не отступали. Но и вот такие вещи, нюансы – о них все знали. Они за стол садились, но за другой, для них была отдельная территория [ЭЕ].

В этом общем участии людей с разными судьбами, возможно даже ненавидящих и не могущих простить друг друга, но объединенных войной как одной катастрофой, одним событием, а затем и общим застольем, и коммеморативным шествием можно увидеть явление, концептуализируемое как *Schicksalsgemeinschaft* 'сообщество судьбы' (нем.). Это понятие не так давно было заимствовано из немецкой (М. Вебер, Г. Зиммель, О. Бауэр, Х. Фрайер) и американской (Х. Арендт, И. Гофман, П. Бер, Д. Окамото) философской и социологической традиций в отечественную социологию [Вахштайн 2017; 2017a]. Описанный пример с алтайским застольем также можно рассматривать как вариацию социальных техник сообществ утраты, описанных С.А. Ушакиным в его монографии на примере Алтайского края [Oushakine, 2009].

Применительно к алтайскому кейсу, можно также говорить об интегрирующей силе перформативных практик коммеморации [Архипова и др. 2017: 105], а также о явлении «гражданской религии» в понимании Р. Белла [Bellah 1967: 1–21].

«Моральное сообщество» и «сакральные вещи», выражающие смысл праздника и его ценности, эти основные элементы «гражданской религии» [Архипова и др. 2017: 105], у сельских алтайцев оказываются представленными в несколько иной форме, чем в описанном русском кейсе [Там же]: материальная вещная составляющая представлена минимально, а основным элементом, выражающим ценности и смыслы Дня победы, до изобретения «Бессмертного полка» становится биографический факт. Вместе с тем, немногочисленные фотографии погибших воинов, обладая у алтайцев очевидно более значительным сакральным статусом, чем в культуре создателей «Бессмертного полка», могут стать мощным стимулом при доместикации и дальнейшем развитии этой акции на Алтае. Развивающим стимулом может также стать особенное отношение к погибшим воинам у алтайцев.

С некоторыми участниками моих «алтайских разговоров» мне удалось побеседовать о том, как отмечалось 9 мая в советское время, и как этот день отмечается сейчас. Они снова и снова обращали мое внимание на оккультное, с их точки зрения, содержание «Бессмертного полка».

[Соб.: А мне вот говорят, что в советское время в деревнях алтайских, тоже там делали столы – там ветераны сидели за столами, да?] А, ну, ветераны сидели, да. Ветераны сидели. [Соб.: А они не могли вспоминать погибших товарищей и как бы поминать их?] Ну, это в частном разговоре они могли вспоминать, но больше говорили о войне, о тяготах войны и о победе. То есть больше было такое, не привлечение мира мертвых сюда. Просто было – как бы разговоры – посидели, повспоминали и все. А здесь же – целенаправленно, вот именно с «Бессмертным полком», идет даже не поминовение, а просто вытаскивают всех подряд. [Соб.: В каком смысле «вытаскивают»?] Ну, всех вытаскивают, всех, то есть каждая семья идет с этим именем, там, с фотографией, да? То есть это уже – их из этого *жер таамы*, как бы мира мертвых, сюда вытаскивают, приглашают всех. [Соб.: То есть с точки зрения шаманиста это действительно вытаскивание мертвых получается?] Ну, конечно. Конечно. *Жер таамы* – есть такое понятие, их из *жер таамы* вытаскивают, называется. Ну, как бы из подземного мира мертвых, так сказать. Подземный мир – это тоже ведь заимствованное, христианское понятие [АК].

[Соб.: Но получается, что в советское время, 9-е мая же было каждый год, с 1965-го. И получается так, что все равно это получился созданный в советское время некий такой обряд поминальный, да? Алтайцы как к этому относились?] Нет, дело в том, что в советское время 9-е мая было – это не поминовение мертвых, да, а там было – День победы, именно настоящий День победы. Праздновали же День победы. В советское время мы не поминали мертвых, понимаете? То есть мы их как бы не забывали, не ходили с фотографиями, там, прочими, мы просто праздновали День победы [АК].

### Особая судьба: шаман и воин

Как уже было сказано выше, шаман в представлениях алтайских шаманистов обладает особой посмертной судьбой: его *сүйне* не уходит в мир мертвых, а обитает среди духов-ээзи земного мира [Дьяконова 2001:199; Доронин 2014: 33–34].

Собирая материал для этого исследования, я с удивлением узнал, что воин, погибший или пропавший без вести, также наделяется особым (хоть и не тождественным шаманскому) статусом избранника духов:

И шаман, и человек, который погиб в сражении – видишь, у них, и у того, и у того, как понимается, судьбы ведь избранные. Один избран умереть и защитить родину, а другой избран духами. То есть и там, и там работают духи. То есть, есть некая такая система предраспределения – *салым* – это карма, но не карма в том, скажем так, восточном понимании. *Салым* – это предначертание, а *алым* – это долг [ЭЭ].

Жертвенная гибель воина за других / за свой Алтай определяется как знак его предначертания, такая судьба выделяет человека из ряда обычных умерших и может привести к переформатированию традиционных мифо-ритуальных моделей:

Но, видишь, здесь немного другой императив работает: важна не сама суть – то, что человек мертвый, а важна суть – он как, за что. То есть боевые действия, вообще война, она переворачивает традиционную мировую картину и вносит свои коррективы [ЭЭ].

Подобным особым статусом обладают не только погибшие воины, но и великие ратники – *алыты*, *батыры* и *күлүйки*.

А.В. Анохин приводит сведения о почитании, наряду с шаманами, грозного воина Ак-Жайзана / Ак-Бия. Этот батыр из *сёдка* Иркит знаменит тем, что в 1759 г. убил Кочкорбая, казахского военачальника, совершавшего набеги на Алтай. После смерти Ак-Бия шаманисты стали жертвовать *кочкоров* ‘горных баранов аргали’ (алт.) или домашних баранов, а также фигурки *кочкоров* из теста и жертвенные ленты *жалама* красного и черного цветов.

Вспоминая об Ак-Бие, один из моих информантов обратил внимание на то, что Анохин рассказывает о нем в одном ряду с сильными шаманами прошлого:

[Соб.: Есть ли другие случаи, помимо шаманов, когда особо почитают умершего и даже общаются с ним?] Да-да-да-да!

И тут почему-то – Ак Бий, и его почитают. Вот, вот он куда-то и входит. Анохин-то говорит: Тостогоша почитают, да, такого-то, такого и духа грозного Ак Бия. [Соб.: То есть, фактически, герой войны, он похож на шамана по своей судьбе?] Ну, по ходу действия [ЭТ].

Почитающие этого воина алтайцы верили, что это увеличивает плодovitость скота, а отсутствие жертвоприношений приводит к его гневу, неплодности домашних животных и другим бедствиям, которые он наводит на народ. Ак Бия встречают на вершинах гор и вблизи *обоо* в облике путника или всадника, предлагающего выпить вина, но выпивший его вино заболевает. Его встречали на довольно большой территории – от верховьев рек Чуи, Башкауса, Уймона до речных систем Песчаной, Семы, и левому берегу Катуня [Анохин 1924: 146–147].

Информанты вспоминали и других почитаемых *баатыров*, например, Ёскүс-Уула:

Ну, вот, смотри, ты сам что слышал вот про Ёскүс-Уула? [Соб.: Ну, только общие вещи: легенду, что он был сирота и вот что слышал в Беш-Озёке про него Петек Ойношев рассказывал. Что он там на горе отстреливался, последний богатырь оставался.] Вот-вот-вот! Его ж, видишь, Дима, как ни крути, его в ранг богатырей возвели. Богатырь, Дима, дается только за... Богатырь – оно же именно не дворянское, а за военные заслуги. [Соб.: Угу. И что это значит, ранг богатыря?] Эээ, всё ж, я думаю, их всё ж почитают. <...> *Баатыры* – это погибшие там воины. Ёскүс-Уул, Түүкей – их, как ни крути, называют *баатыры*. Вот, видишь, все богатыри, которые великие – они богатыри погибшие. Это же о чем-то говорит, Дима? То есть их всё ж народ возвеличил. Ну, вот уже как относиться... Вот там, где он умер – вот там они тихо [себя ведут], ну, почитают, ну, вот, и стараются не шуметь. Здесь, я думаю, хорошее отношение [ЭТ].

Информант, этнограф и сам некогда участник боевых действий, размышляет об особом статусе погибших воинов и вспоминает алтайский фразеологический оборот, употребляемый по отношению к ним – *от калыпта*, переводя его как «огнем очищенные»:

Ну, вот видишь, Дима, получается такая картина: мой дед, он же там погиб, очень далеко, так? Там, где-то в Чехословакии, и там его похоронили. И то есть, как тебе сказать? Всё ж к этим людям, наверное, такое отношение, что они, наверное... какая-то часть души всё ж приходит. Так, нет? И вот этот дед, человек, который курить хотел – всё ж он хочет курить, всё ж это... И всё ж к ним, наверное, всё-таки отношение хорошее, и они никакого зла не сделают. Получается такая картина, Дима. И они были *от калыпта болгон*. То есть человек, как тебе сказать? Через горнило, наверное. Вот *от* и *калап* – огонь и, вот, прошел и там был. Всё ж, наверное, как бы там очищаются что ли? Вот такое, наверное. [Соб.: Это о погибших так говорят?] Да-да-да-да. *От калап*. <...> Ну, давай тогда подведём. Вот, короче, всё ж, наверное, Дима, получается такая картина: всё ж к ним хорошее отношение. Всё ж нету, что вот это *кõрмõс* или что-то [злое и нечистое]. Это – люди, которые погибшие там, это – воины. Получается – *баатыры*. И *от калап* – получается, это какая-то очистительная, наверное. Очистительная, наверное, что-то такое, горнило. Ну, *от, калап* – это что-то такое, знаешь, прошедшее через огонь. Короче, это люди, которые там очистились, наверное [ЭТ].

Один из активных участников лидеров *Ак Жаг* рассказывает об особой, защищающей роли мертвых батыров и той коммуникации, которую осуществляют с ними алтайские эпические сказители *кайчы*:

Вот, допустим, у нас *кайчы*, он вызывает воинов, да? Ну, вот, богатырей. А потом уже настоящие которые *кайчы*, не которые шоумены эстрадные, а настоящие *кайчы*, *ээлж кайчы* – тот обратно их успокаивает. Обратно, не оставляет их. Это серьезно. <...> Да, вызывают. Да, и приходят. Иногда он, *кайчы*, только взялся, поет, и воин сам приходит. И именно обстоятельства, и это всё предрасполагает. И всё, и ситуация, и – приходят. И которые видящие и ясновидящие люди – и говорят, что такой-то такой богатырь приходил. Стоял, встал или чё, ну, вот это дело такое. [Соб.: А зачем этих богатырей приглашать?] Ну, сейчас время такое, что беспокойно, и веру ставят. И в жизни есть вот реальный мир, вот этот, да, о котором говорим, что «реальный мир», да? Ну, можно и этот реальный мир сказать – иллюзия. Видим,



и это – иллюзия. Но так-то большинство людей так не считает. И большинство людей говорят, что это – реальный мир. Тонкий мир – для них это иллюзия. Ну, и поэтому... [Соб.: Зачем их звать? Зачем богатырей приглашать в наш мир?] А всё, что происходит – сначала происходит в тонком мире. Потом – тут. И, там, жизнь народа, человеческая жизнь, природа и это, чтобы защиту и это... А богатыри же, они защищают. [Соб.: То есть как защитников?] Да, защитников. <...> А в тонком мире и в этом мире если чего-то случается, какое-то зло и природный катаклизм или чё вот такое время или какая-то негативная энергетика, вот, допустим, приходит, то это – защитники, они защищают [ЛА].

Деятелю *Ак Жан*, Лазарю Танышевичу Аилдашеву, вторит пожилой, известный на Алтае шаман – Алек Йотович Казакулов. Он рассказывает о мертвых воинах «алтайской принцессы» Ак Кадын, стоящих на страже границ Алтая у ее могилы на плато Укок:

Ее армия мертвых воинов стоят как живые у склона белой горы на Укоке. Ее армия – белая гора <г. Табын-Богдо-Ола>, их миллион. Это самая сильная армия, вот эта гора. Стоят, караулят всю эту территорию. Война будет, но не скоро, со стороны Китая и Монголии пойдет войско [АЙК].

Говоря о коммуникации с мертвыми особого статуса (шаманами и *баатырами*), мои информанты, как правило, подчеркивали исключительность и небезопасность таких ситуаций:

Предков [из мира мертвых] приглашают, но специально только в ритуалах могут приглашать, это всё делается в особых случаях только. Ну, не каждый раз. [Соб.: А в каких, например, случаях?] Ну, когда там надо найти определенный язык, так скажем, да, человеку: там, кто не может найти себе шаманский путь, да? Найти того вот предка-шамана, там. Или помочь кого-то вытащить. Или там какая-то проблема – болезнь, там, смерть, ну, как бы смертельная болезнь, да? Чтобы проблему тоже решить. Ну, вот такие, серьезные, только по серьезным вопросам вытаскиваешь их. [Соб.: А в этих случаях каких-то конкретных с именем

с каким-то приглашают или просто умерших? Кого?] Нет, имя. Конкретное имя. Конечно! Надо имя того знать, не всех же их! А то всех пригласишь, а их же обратно проводить надо. Как ты проводишь, если все они придут? [Соб.: А кого приглашают – какого-то именно шамана умершего?] Ну, из рода. Из рода родственников, там еще близкого то есть, кто может помочь в этом. Родственника шамана или [родственника того] у кого проблемы возникли, того можно приглашать. У его родственников если там на роду есть. [Соб.: Но именно неме билер улус, знающих людей из предков приглашают?] Ну, и знающих людей, и в то же время и просто предков приглашают, которые являются оберегами для нас [АК].

Во всех случаях мертвый особого статуса призывается для выполнения особого действия, в котором живым может помочь только он. Например, приглашается конкретный шаман-предок, который при жизни успешно лечил какие-то определенные недуги:

Ну, в *Ак Јанг*, ну вот там *јарлыки*<sup>12</sup> в основном, и не стараются туда лезть, в мир мертвых, покойников. Именно в *Ак Јанг* туда не культивируют. [Соб.: Ну, это у *Капа Јанг*?] Ну, *Капа Јанг*, шаманы, вот это они. Ну, в мир мертвых и это, там, туда – *Эрлик* и это, словом, они контактируют. Ну, это ихняя работа, ихняя это жизнь. И вот поэтому то, что они контактируют, допустим, чтобы вылечить человека надо, а у него в роду в третьем-четвертом колене был человек, который лечил вот эту болезнь, и, естественно, он приходит и помогает [ЛА].

Информанты всякий раз подчеркивали: беспокоить и приглашать мертвых может только человек особых умений (шаман или *кайчы*). Обычные люди, например, на акции «Бессмертный полк» могут только навлечь беду – на себя и на свой народ. Ведь умерших нужно приглашать для чего-то, просить их об исполнении какого-то действия, а затем уметь особыми ритуалами отправить обратно, в мир мертвых.

[Соб.: Это только у шаманов допустимо?] Да, да, И простому человеку вот это, *је*, это табу было. И чтобы созывать, и еще

именно от этого защиту надо. А если ты не знаешь защиты? То ты вызвал, а защититься не можешь. Как и у русских – там бани и это, там, через зеркала, через это созывают мертвых. И это там, специальным мелом круг рисуют. Но большинство, которые вот это делают, они не знают защиты и [как] это успокоить [ЛА].

Фигура умершего и коммуницирующего воина, точнее его посмертная тень, обладающая амбивалентными чертами (функциями как демонического существа, так и духа-покровителя), появляется и в мифологических текстах конца XX в.:

А вот насчет духов я такой слышал от людей в детстве рассказ: какой-то человек ехал, вот кто рассказывает, не помню. Ну, короче, человек ехал-ехал и смотрит – откуда-то с-под моста, говорит, человек вышел и попросил у него закурить. Он говорит, так, дал ему закурить. Вот, смотри, человек такой был – вроде бы в форме, вроде бы в чем, и он дал ему закурить, вместе покурили. Он, короче, потом поехал, и оказался где-то в селе, в какой-то дом зашел, смотрит, а там фото человека. Я вот этого, говорит, человека видел, что это такое? А ему отвечают: «Так это же он, говорит, на фронте умер!» И он вроде бы был в военной одежде что ли. [Соб.: А он где его видел под мостом – на Алтае?] Да, да, да, вот, где-то вот в селе. И потом, говорит, ну, ему там же, в селе были люди, сказали: «Этот человек, наверное, очень курить хотел. Хочет там». В детстве я слышал в Усть-Канском районе, кто-то мне рассказывал. Но от русских ты такого не услышишь, потому что, во-первых, у русских нету такого, что человек слишком хотел бы домой, да? [ЭТ].

Вместе с тем, почитание погибших воинов и ритуальная коммуникация с ними относится, скорее, к исключительным случаям в алтайских мифо-ритуальных системах: высокий статус сопутствует при этом основным функциям персонажа как народного избавителя, заступника, правителя «золотого века» и эпохи эсхатологического будущего. Таковы, например, ритуальные обращения-*алкыши*, предсказания о грядущем возвращении и другие мифологические тексты о Шуну, Ойрот-Хане, Амур-Сане и Јаранаке. Но, как следует из приведенной выше былички, мифологические модели поведения и почитания исключитель-

ных по статусу батыров могут распространяться и на обычных, погибших на войне безымянных воинов.

Помимо «традиционной основы», процессы «пересборки» «гражданской религии» [Архипова и др. 2017: 113] среди алтайцев, судя по ответам моих информантов, запускаются и общероссийским / общесоветским государственным культом погибших воинов. И, как уже было сказано, трансформации коммеморативных практик алтайцев в первую очередь происходят в городах и крупных, динамично развивающихся райцентрах, типа Усть-Кана.

Так, по всей видимости, возникает «окошко» для развития представлений о возможности коммуникации с погибшими воинами и становления соответствующих практик среди алтайских шаманистов в рамках «Бессмертного полка» или близких по смыслу акций. Это должно стать задачей для дальнейшего мониторинга трансформаций коммеморативных практик на Алтае.

### Алмысы и духи как акторы победы

Отдавая дань модному сейчас онтологическому повороту в антропологии, действительно, не так сложно найти, в перспективе алтайской картины мира, других, нечеловеческих акторов в Великой Отечественной войне, причастных как победе советского народа, так спасению и возвращению с войны отдельных людей. Так, на юге Алтая, в Улаганской районе известны мифологические тексты о том, что *алмысы* – демонологические антропоморфные или миксантропные существа, обитающие в пещерах, ямах и провалах в горной тайге, уходили на войну вместе со своими родственниками-мужчинами из людей родов-*сёёков Алмат*, *Тёёлс* и *Кёёш* [Доронин 2016: 13–14]:

Раньше у нас род был *Кёёш* – «чугунок» [переводится], *алмысты* вот большую пользу им принесли во время войны. Говорит, мог, вот, человека от пули. Вот человеки-люди когда в сорок первом году на войну уезжали, а *алмысты*, говорит, вместе! Мужики-*алмысты* вместе, говорит, на войну уезжали, вместе с алтайскими мужиками. Вот обычно у алтайцев многие же мужики уцелели – это, говорит, *алмысты* их охраняли! Вот эти вот



элементов отношения к мертвым, типичного для коммеморативных практик, пришедших из русской или, более широко, доминирующей светской российской культуры.

Интродукция не может быстро и однозначно реализоваться через одну из стратегий культурного перевода (доместикацию или форенизацию), поскольку заложенные в акции ритуальные пресуппозиции о формах коммуникации с мертвыми недопустимы для алтайца-шаманиста.

Отказ, игнорирование или открытый саботаж «Бессмертного полка» среди алтайцев, однако, тоже не происходят, поскольку, во-первых, акция, в их представлении, спущена из Москвы, а значит – от самых высоких ступеней власти. Поэтому сейчас в конкретных локальных вариациях «Бессмертного полка» на Алтае, вероятно, в большей степени воплощена внешняя, имитационная сторона конформного по отношению к власти поведения или стратегии со-производства культурной памяти (локальных сообществ с культурными проектами власти). Здесь также более преобладает аспект гражданской солидаризации, нежели эмоциональное, почти экстатическое ощущение спиритуального единства с погибшими в восприятии русских участников акции.

Во-вторых, «Бессмертный полк» может иметь будущее развитие на Алтае потому, что алтайские мифологические представления о мертвых и допустимых формах коммуникации с ними хоть и отличны от русских, но допускают особый коммуникативный статус некоторых классов мертвых (например, шаманов и *баатыров*). Конвергентное сближение алтайского и русского «Бессмертных полков» возможно за счет развития алтайских представлений об особом статусе погибшего воина. Впрочем, как уже было сказано, могил погибших в ВОВ алтайцев на Алтае мы не найдем, что, вероятно, может серьезно усложнить развитие мифологических стратегий коммуникации с этим классом мертвых. Памятники погибших в ВОВ, установленные в советское время в райцентрах и сельских населенных пунктах, не являются, по моим наблюдениям, сильными ретрансляторами культурной памяти. Воины-алтайцы, погибшие в ходе чеченских войн и погребенные на местных алтайских кладбищах, в такой особый класс (почитаемых и коммуницирующих мертвых) пока не выделились.

В-третьих, за годы после Великой Отечественной войны были выработаны некоторые касающиеся ее участников мемориальные практики. Поэтому дальнейшая интродукция, доместикация стратегий «Бессмертного полка», на мой взгляд, все-таки возможна.

Кроме того, возможен и еще один вариант развития, уже предложенный некоторыми участниками наших «алтайских разговоров»: когда «Бессмертный полк» будет лишен всякого возможного сакрального и ритуального смысла. В этом случае, оставаясь формальным действием, он, вероятно, никак не трансформирует традиционные коммеморативные практики алтайцев или повлияет на них минимально.

В целом, о конкретных (в особенности внегородских) прецедентах реализации «Бессмертного полка» на Алтае можно говорить как о нечетких, неоднозначных в плане культурного языка ситуациях, применительно к которым, используя идеи Майкла Тауссига, можно указывать на состояния «эпистемической мути / мрака» (epistemic murk) [Taussig 1987: 127; Дорохин 2017: 37–45]. «Бессмертный полк» эффектно организуется в столице Республики (г. Горно-Алтайск), но словно бы «подвигается» и «пробуксовывает» в сельской местности – на территориях, где у населения сохраняется шаманистские представления и практики.

*Благодарю за помощь в работе над статьей Л.В. Аилдашева, А.И. Айташева, Д.И. Антонова, О.К. Асканакова, В.С. Дедееву, Э.В. Енчинова, С.К. Кыныева (Акая Кине), С.Ю. Э.Г. Торушева, О.Б. Христофорову, а также всех моих информантов.*

## Примечания

- <sup>1</sup> В статье рассматриваются прежде всего мифологические представления и ритуальные практики алтайцев (*алтай-кижи*) и теленгитов. К коренным тюркским народам Республики Алтай относятся также тубалары, кумандинцы и челканцы, в советское время включавшиеся в группу «северных алтайцев». В количестве менее сотни человек в регионе проживают также телеуты и шорцы, шаманистские мифо-ритуальные системы которых близки алтайским.
- <sup>2</sup> Более подробно о существующих вариациях в мифологических представлениях о двойнике см., например, здесь [Функ 2005: 25–33].
- <sup>3</sup> Временной промежуток на закате солнца в сумерках, когда мир, согласно верованиям тюрков Алтая, наполняется опасными для человека демоническими существами.
- <sup>4</sup> Алтайское срубное шестиугольное жилище с очагом и дымовым отверстием с конической крышей. В настоящее время используется многими алтайцами как летняя кухня и/или ритуальный локус в шаманских и бурханистских практиках.
- <sup>5</sup> Хотя имеется возможность превращения умершего шамана и в злого духа – *кара көрмөсө* [Потапов 1991: 31].
- <sup>6</sup> *Ак Жаг* ‘Белая вера’ (*алт.*) – неорелигиозное течение в Республике Алтай, возникшее во второй половине 1990-х гг. и восходящее, в разных своих версиях, к традиционным алтайским верованиям, шаманизму, бурханизму и буддизму на Алтае начала XX в.
- <sup>7</sup> Поэтому данное исследование, опирающееся на указанные качественные данные, призвано лишь в общих чертах указать на интересные противоречивые явления, сопровождающие современные трансформации коммеморативных практик на Алтае, и никоим образом не претендует на всеобъемлющее их освещение.
- <sup>8</sup> Миссия Русской православной церкви в Южной Сибири, открытая в 1828 г. по инициативе архиепископа Тобольского Евгения (Казанцева) с центром в Улале (ныне – г. Горно-Алтайск). Среди организаторов и священнослужителей Миссии – известные этнографы и лингвисты-тюркологи: Макарий Глухарев, Стефан Ландышев, Василий Вербицкий, Михаил Чевалков, Иоанн Штыгашев. Миссия была закрыта в 1919 г. в связи с установлением Советской власти, но юридически не была упразднена и возобновила свою работу с 1992 г.



<sup>9</sup> По понятным причинам, в статье опубликованы не все, а лишь наиболее яркие.

<sup>10</sup> *Эйе!* 'да!' (алт.)

<sup>11</sup> По данным на март 2019 г.

<sup>12</sup> *Жарлык* 'пророк, вестник' (алт.), человек с жреческими функциями в *Ак Жаг*, может иметь способности ясновидящего. Часто ритуально противопоставляется шаману.

### Информанты

АА – алтаец, *сөөк* Иркит, 1979 г.р., зап. Д.Ю. Доронин, г. Горно-Алтайск, август 2019 г.

АК – алтаец, *сөөк* Тööлөс, 1964 г.р., зап. Д.Ю. Доронин, г. Горно-Алтайск, август 2019 г.

АЙК – алтаец, *сөөк* Ара, 1940 г.р., зап. Д.Ю. Доронин, с. Белый Ануй Усть-Канского района Республики Алтай, октябрь 2012 г.

ЛА – алтаец, *сөөк* Тööлөс, зап. Д.Ю. Доронин, с. Каракол Онгудайского района Республики Алтай, август 2019 г.

ММ – теленгитка, *сөөк* Жабак, 1928 г.р., зап. Д.Ю. Доронин, с. Улаган Улаганского района Республики Алтай, сентябрь 2003 г.

ТТ – алтайка, *сөөк* Кергил, 1954 г.р., зап. Д.Ю. Доронин, с. Ело Онгудайского района Республики Алтай, июль 2014 г.

ЭЕ – алтаец, *сөөк* Тодош, 1980 г.р., зап. Д.Ю. Доронин, г. Горно-Алтайск, апрель 2018 г.

ЭТ – алтаец, *сөөк* Союн, 1971 г.р., зап. Д.Ю. Доронин, г. Горно-Алтайск, апрель 2018 г.

### Литература

Анохин 1924 – Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1924. Т. 4. Вып. 2.

Архипова и др. 2017 – Архипова А.С., Доронин Д.Ю., Кирзюк А.А., Радченко Д.А., Соколова А.Д., Титков А.С., Югай Е.Ф. Война как праздник, праздник как война: перформативная коммеморация Дня Победы // Антропологический форум. 2017. № 33.

Архипова, Доронин 2013 – Архипова А.С., Доронин Д.Ю. Технология и мифология: фотография в ритуальном контексте // Визуальное

- и вербальное в народной культуре: Материалы международной школы-конференции. 26 апреля – 5 мая 2013 г. Москва – Переславль-Залесский / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. М., 2013.
- Батъянова, Вайнштейн 2001 – *Батъянова Е.П., Вайнштейн С.И.* Шаманисты без шаманов: историко-этнографический аспект проблемы на сибирских материалах // Материалы Международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания» / Сост. В.И. Харитонов, Д.А. Функ. М, 2001.
- Вахштайн 2017 – *Вахштайн В.С.* Категория «сообщество судьбы» в социологии // ИД «ПостНаука». 19 мая 2017 г. [Электронный ресурс] URL: <https://postnauka.ru/video/75753>.
- Вахштайн 2017а – *Вахштайн В.С.* Сообщество судьбы. Экзистенциальные основания города // YouTube. 28 августа 2017 г. [Электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=V8NB1FAUS-o>.
- Доронин 2017 – *Доронин Д.Ю.* Творцы иллюзий: шаманы, сновидцы, антропологи // Иллюзорные миры и медиумические практики в пространстве культуры. Тезисы и материалы Всероссийской конференции с международным участием. Москва, 1–2 декабря 2017 г. / Сост. Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М., 2017.
- Доронин 2016 – *Доронин Д.Ю.* Между козлом и людоедом: мифологические рассказы об алмысах на Алтае // Живая старина. 2016. № 1.
- Доронин 2014 – *Доронин Д.Ю.* Посмертная жизнь шамана: трансформация мифологических представлений об активности мертвых у тюркских народов Алтая // Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов третьей научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г. / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014.
- Доронин 2014а – *Доронин Д.Ю.* Символы статуса и идентичности в вещном мире неггилер улус Алтая // Антропология города. Материалы конференции молодых ученых, Москва, 4–6 декабря 2013 г. / Отв. ред. Н.И. Халдеева, Е.Б. Барина. М., 2014.
- Доронин 2013 – *Доронин Д.Ю.* Советский шаман: между властью карающей и властью-клиентом // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей / Сост. А. Архипова. М., 2013.

- Дыренкова 1949 – *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник музея антропологии и этнографии / Отв. ред. С.П. Толстов. М.–Л., 1949. Т. X.
- Дьяконова 2001 – *Дьяконова В.П.* Алтайцы: материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая. Горно-Алтайск, 2001.
- Истории – Истории: Горно-Алтайск // Бессмертный полк. Официальный сайт движения. [Электронный ресурс] URL: <https://www.moypolk.ru/gorno-altaysk>.
- Клешев 2005 – *Клешев В.А.* Традиционная похоронная обрядность алтайцев // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 6. Барнаул, 2015.
- Кыдыева 1994 – *Кыдыева В.Я.* О празднике алтайских сеоков // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 1. М., 1994.
- МКА 2018 – Скандал в Горно-Алтайске: Рерих или Чорос-Гуркин. Как назвать аэропорт? // МК на Алтае. 29 ноября 2018 г. [Электронный ресурс] URL: <https://brl.mk.ru/culture/2018/11/29/rerikh-ili-chorosgurkin-kakoe-imya-poluchit-aeroport-v-gornoaltayske.html>.
- НГА 2019 – В Горно-Алтайске началась подготовка к акции «Бессмертный полк» // Новости Горного Алтая. 17 апреля 2019 г. [Электронный ресурс] URL: <https://www.gorno-altaisk.info/news/102309>.
- НГА 2017 – Спасателей обеспокоил «Бессмертный полк» в горах Алтая // Новости Горного Алтая. 4 мая 2017 г. [Электронный ресурс] URL: <https://www.gorno-altaisk.info/news/78040>.
- Потапов 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Росстат – Численность населения Российской Федерации по муниципальным образованиям на 1 января 2013 года. Численность населения городских округов, муниципальных районов, городских и сельских поселений, городских населенных пунктов, сельских населенных пунктов // Федеральная служба государственной статистики Росстат. [Электронный ресурс] URL: [http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_main/rosstat/ru/statistics/publications/catalog/afc8ea004d56a39ab251f2bafc3a6fce](http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/publications/catalog/afc8ea004d56a39ab251f2bafc3a6fce).
- Тадышева 2011 – *Тадышева Н.О.* Влияние христианизации на семейную обрядность коренного населения Горного Алтая. Горно-Алтайск, 2011.

- Тюхтенева 2009 – *Тюхтенева С.П.* Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX в. Элиста, 2009.
- Функ 2005 – *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.
- Bellah 1967 – *Bellah R.N.* Civil Religion in America // *Daedalus*. Vol. 96. №. 1. Religion in America.
- Firth 1951 – *Firth R.* Elements of Social Organization. Chaps. I, II. London.: Watts & Co., 1951.
- Oushakine 2009 – *Oushakine S.A.* The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia (Culture and Society After Socialism). Ithaca and London: Cornell University Press, 2009.
- Taussig 1987 – *Taussig M.* Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press, 1987.



Рассказывая о демонах:  
прагматика нарративов

*А.Б. Старостина*

Потустороннее судопроизводство  
на горе Тайшань  
в китайской сюжетной прозе VI–X вв.

Гора Тайшань, одна из наиболее известных китайских священных гор, расположенная на территории нынешней провинции Шаньдун, уже к началу новой эры становится одним из мест, куда, согласно поверьям, отправлялись души умерших людей. Бессмертными души в то время не полагали; считалось, что они рассеиваются по истечении некоторого времени, которое зависит от степени сохранности физического тела. Однако то или те столетия, которые им предстояло существовать, согласно верованиям Китая эпохи Хань (конец III в. до н. э. – начало III в. н. э.), они начинали с посещения Тайшань. Ранее встречались упоминания о том, что после смерти души идут к Желтым источникам (Хуан цюань) или в Темную столицу (Ю ду); на небо или под землю [Yü 1987: 382]; четкого представления о расположении загробного мира не было. Его появление относится к ханьскому времени.

Гу Яньу (1613–1682), филолог и историк, в очерке «Тайшань управляет душами умерших» («Тайшань чжи гуй», 30 цзюань «Жи чжи лу» [Гу 1990: 1353]) писал, что в предимперские времена в Китае уже появились представления о том, что на горе Тайшань обитают бессмертные, а в конце Хань стали говорить об этой горе как о месте пребывания душ умерших. Археологические находки свидетельствуют, что верить в Тайшань как в загробное царство стали еще раньше: археологические данные

подтверждают, что уже вскоре после рубежа эр существовало мнение, согласно которому «живые подчиняются Чанъани на западе, а мертвые – Тайшани на востоке» [Шао 2014: 30].

Появление профессиональной бюрократии, формирование законодательной системы и последующее образование централизованных империй, сначала Цинь (221–207 гг. до н.э.), а потом Хань, чайнное уже несколько столетий и подготавливавшееся лучшими умами Китая, изменили не только способы жизни, но и представления о смерти.

Вездесущая администрация, у которой на налоговом учете стояли все подданные, вызывала в воображении картины такой же потусторонней администрации. Тот свет моделировался по образцу этого. В могилы стали укладывать не только погребальные статуэтки и жертвенную утварь, но и документы, которые должны были удостоверить личность умершего в ином мире и его имущественные права [Campany 2002: 48; Glahn 2004: 54–55].

Правитель горы Тайшань, известной также как Дунъюэ – Восточный пик, считался внуком Небесного императора [Рифтин 1992: 489] подобно тому, как владыка людей назывался Сыном Неба. И по счету поколений, и по рангу правитель Тайшани был ниже земного императора и считался окружным начальником – *фу цзюнь*. Посмертными судьбами людей ведали подчиненные ему чиновники, которые в своих решениях руководствовались реестром жизней и смертей. К Тайшани обращали молитвы о продлении жизни и избавлении от болезней [Шао 2014].

Как выглядят эти реестры, сначала было неизвестно; во «Всеобъемлющем отчете о нравах и обычаях» («Фэн су тун и»), тексте второй половины II в. н.э., уже говорится о том, что на горе Тайшань хранятся золотые сундуки с нефритовыми дощечками с записями о продолжительности жизни всех людей. Постепенно появились мифологические рассказы, посвященные случайным манифестациям загробной сферы в повседневности (так, в записанном в V в. рассказе «Чжан Боюань» герой в нашем мире узнает шелковицу, которую видел в царстве горы Тайшань, будучи в беспамятстве ребенком – см. «Тайпин юй лань», цзюань 955).

Первоначальный импульс преобразования Тайшань в обитель душ умерших дали императорские жертвоприношения

Земле на горе Лянфу, входящей в систему Тайшань. Новые религиозные практики властей не только неизменно привлекали внимание населения Китая, но и провоцировали их неофициальное осмысление, которое приводило к появлению соответствующих мифологических представлений. Стали говорить, что на Лянфу собираются «высшие» души *хунь* (полагали, что человек обладает двумя душами – или двумя группами душ; одна из них после смерти поднималась наверх, а вторая, *по*, – низшая – опускалась вниз). Через некоторое время (с середины I в. н.э.) приютом умерших стала и расположенная здесь же гора Хаоли (Гаоли), где в 104 г. до н.э. император У-ди принес жертвы духу Земли. Но на эту гору, более низкую (и более низкую по статусу – равную не окружному, но уездному центру), как раз собирались души *по*. Затем гора Тайшань становится общим местопребыванием душ умерших, которые лишь регистрируются в управе Лянфу. Когда во II–III вв. на китайский язык переводили буддийские сутры, то выражение «Тайшаньские подземные тюрьмы» использовалось для обозначения адских подземных узилищ [Yü 1987; Ермаков 1994: 284].

Последующие столетия стали временем, когда народная картина мира подверглась серьезному буддийскому влиянию. Буддисты предприняли усилия по включению управы Тайшань в систему буддийских адов, сделав Тайшань фу цзюня всего лишь одним из адских правителей, подчиненных царю Яме (Яньло-вану или Янь-вану). Это подразумевало усложнение административной системы: буддисты в согласии со своей картиной мира утверждали, что в распоряжении управы были и подземные тюрьмы. Кроме того, по буддийским представлениям, души, чьи дела были рассмотрены, надо было направлять в соответствующие приговору сферы, а затем – на реинкарнацию. Что буддисты заимствовали из императорского Китая, так это представление о потусторонней бюрократии. Реестры, секретари, регистраторы – все это перешло в китайскую буддийскую мифологию.

Следует отметить, что Тайшань никогда не была единственным местом пребывания душ умерших; были и другие горы с подземными управами (Хошань в нынешней провинции Аньхуэй, Суншань в нынешней Хэнани, Юньдиншань в нынешней Сычуани и т. п.; иногда речь идет о некоей безымянной горе [Ван



1998: 28]). В одном поздниханьском тексте есть свидетельство о том, что каждая из пяти священных гор вела собственный реестр душам живых и умерших [von Glahn 2004: 53]. Тайшань, тем не менее, в течение многих столетий оставалась наиболее популярной в этом отношении.

В данной статье будут разобраны бытовавшие в Китае эпох Суй – Тан – Пяти династий (конец VI – середина X в.) представления об устройстве потусторонней управы под горой Тайшань. Для этого переходного периода характерны: полное усвоение народной и даосской традицией буддийской концепции воздаяния; наличие противоречивых сообщений о иерархии божеств; увеличение числа рассказов о том, что люди могут добиться изменения загробных приговоров путем договоренности, молитвы, взятки или сочетания этих средств. Упрочивается представление о том, что выходом из потустороннего мира в нормальном случае должна быть реинкарнация. Тонкости, связанные с горами Лянфу и Хаоли, были забыты; теперь равно души *хунь* и *по* – все отправлялись непосредственно на Тайшань; moreover, в эпитафиях и в стихах Хаоли продолжает оставаться синонимом Тайшаньской потусторонней сферы [Шао 2014].

Разбираемый период связан с пересмотром системы священных гор, обусловленным влиянием на власти религиозного даосизма. Воспринимаемые как важные покровители императоров, духи гор стали более заметны в государственном культе. Что касается горы Тайшань, то ее божеству император Сюаньцзун в 725 г. после жертвоприношения Небу и Земле пожаловал титул князя, Равного небу (Тянь ци ван) [Chavannes 1910: 6], первый из целой череды, следовавшей, moreover, уже в послетанские времена. Внимание со стороны властей, как это часто бывало, спровоцировало очередной всплеск слухов, анекдотов и рассказов, связанных с мифологией горы Тайшань.

В качестве материала для реконструкции мифологических представлений, связанных с подгорным царством Тайшани, мы будем использовать двадцать с лишним рассказов этого времени, включенных в свод «Тайпин гуан цзи» (X в., далее ТПГЦ), которые предположительно фиксируют устные рассказы и в малой степени подверглись обработке составителями сборников. Среди этих рассказов есть принадлежащие к религиозным традициям даосизма и буддизма; однако это не догматические

тексты, а, самое большое, иллюстрации к картине мира. Кроме того, в нескольких случаях привлечен материал из явно авторских новелл, в которых эксплуатировались народные представления о Тайшани. Мы опирались на рассказы, извлеченные из сборников (в хронологическом порядке):

- «Повествование о бессмертных из пещер» («Дун сян чжуань»), автор неизвестен, VI в.
- «Записки о загробном воздаянии» («Мин бао цзи»), автор Тан Линь, VII в.
- «Записки о том, что слышал и видел» («Эр му цзи»), автор Чжан Чжо, VII в.
- «Обширные записки о странном» («Гуан и цзи»), автор Дай Фу, середина VIII в.
- «Собранные вместе записки о странном» («Цзуань и цзи»), автор Ли Мэй, середина IX в.
- «Хэдунские записки» («Хэдун цзи»), автор Сюэ Юйсы, середина IX в.
- «Повествования об удивительном» («Чуань ци»), автор Пэй Син, вторая половина IX в.
- «Повести о благодеяниях бессмертных» («Шэньсянь гань юй чжуань»), автор Ду Гуантин, конец IX – начало X вв.
- «Потерянные и найденные биографии бессмертных» («Сян чжуань ши и»), автор Ду Гуантин, конец IX – начало X вв.
- «Записи о воздаянии» («Баоин лу»), автор Ван Гу, конец IX – начало X вв.
- «Праздные речи в Нефритовом зале» («Юй тан сян хуа»), автор Ван Жэньюй, середина X в.
- «Праздные речи провинциала» («Е жэнь сян хуа»), автор Цзин Хуань, середина X в.
- «Записи об изучении духов» («Цзи шэнь лу»), автор Сюй Сюань, вторая половина X в.

### Вид Тайшаньской управы

Тайшань воспринимается в это время то как подразделение буддийской адской системы, то как край, которым управляют даосские бессмертные; иногда встречаются варианты, где эта гора и ее насельники не связаны ни с даосизмом, ни

с буддизмом. В большинстве случаев мы имеем дело со смесью народных, буддийских и даосских представлений. Бюрократическая сущность Тайшаньской подземной области не меняется с ханьских времен.

Чаще всего в рассказах обходятся без описаний управы: по всей видимости, ее представляли по образцу окружных управ человеческого мира, обширных архитектурных комплексов. Это подтверждается редкими упоминаниями о многочисленных дворах и помещениях с книжными шкафами. Например, в рассказе «Ли Миньцю» из «Хэдунских записок» дано описание помещения, где хранятся реестры жизни и смерти, видимо, окрашенное авторской фантазией, но все же интересное. Герою по знакомству разрешает заглянуть в записи о его судьбе старый друг, теперь судья в Тайшаньской управе (157 цзюань ТПГЦ):

Миньцю вышел вслед за чиновником. Тот привел его во двор, окруженный шестью или семью большими помещениями. Окна в них были распахнуты, и было видно, что все они заполнены книжными шкафами. На полках лежали книги и папки с листами желтыми и белыми, на каждой – ярлык. Бесконечные ряды за рядами. Проводник остановился рядом с одним из шкафов и достал с полки дело<sup>1</sup>.

В рассказе «Шэнь Цзяхуэй» из «Записей о воздаянии» (по 102 цзюаню ТПГЦ) говорится, что управа представляет собой «великолепный дворец», в котором есть и «удаленные комнаты» (цзюй ши) для частных разговоров. В рассказах, где доминирует буддийский компонент, встречаются упоминания о тюрьмах с пыточными помещениями. Есть сведения о дворцовых зданиях («высоких, величественных башнях»), где живут правитель Тайшани и его семья («Человек из Яньчжоу» в «Записках о загробном воздаянии», 297 цзюань ТПГЦ; «Жена советника из Чжаочжоу» в «Обширных записках о странном», 298 цзюань ТПГЦ).

## Администраторы Тайшани

В Тайшаньской управе служили судьи и подчиненные им регистраторы; но их, видимо, было немного. Чаще всего упоминаются мелкие служащие, выполняющие функции секретарей и курьеров; в «Человеке из Яньчжоу» говорится и о страже, охраняющей резиденцию правителя.

Мы располагаем как минимум одним рассказом, который описывает особенности документоведения в тайшаньской администрации: это «Чжан Яо» из «Обширных записок о странном» (по 381 цзюаню ТПГЦ). Согласно «Чжан Яо», рассказу с буддийской окраской, для того, чтобы присудить к смерти грешника, сравнивают записи в трех книгах: 1) в той, за которую отвечает Ведающий судьбами (*сы мин*) – чиновник, которого иногда изображают подчиненным правителя Тайшани (или служащим на другой горе), а иногда – не подчиненным никому, кроме Небесного императора [Торчинов 1994: 229]; 2) в той, которую ведет регистратор Тайшани; 3) во «внутреннем» реестре (о котором не упоминается более нигде). Здесь Ведающий судьбами и регистратор равно одеты в пурпурные халаты, какие носили обладатели трех высших чиновничьих рангов при Тан; их сопровождают служащие в простом желтом платье.

Во всех наших текстах служащие Тайшаньской управы всегда антропоморфны. Они одеты то как обычные чиновники или дворцовые евнухи, то как даосы. В одном случае они облачены в красные головные повязки и темно-красные халаты («Ли Безымянный» из «Потерянных и найденных биографий бессмертных», 41 цзюань ТПГЦ). Не встречается упоминаний о буддийских монахах, служащих правителю Тайшани: в буддийской парадигме монахи суть спасающиеся люди, иерархически принципиально выше любых адских богов. Сам правитель, в тех случаях, когда дается описание его внешности, бывает одет как князь (*ван*) в человеческом мире. Самое позднее в III в. возникло представление о том, что функционеры подземного мира и их слуги – от секретарей до привратников и плотников – набираются из только что умерших людей, предпочтительно – рекомендованных кем-нибудь еще из местных служащих [Самрану 1990: 96–97]. Так продолжали думать и в рассматриваемый период.

## Функции Тайшаньской управы

Управление Тайшаньского правителя, как и раньше, занималось ведением реестров жизней и смертей, где отмечались также похвальные и дурные поступки, вычислением полагающегося срока жизни, а также призыванием людей, чей срок вышел, проведением судов и вынесением приговоров. Буддийские рассказы утверждают, что здесь занимались и наказанием грешников. На счет буддийского влияния следует отнести то, что ни в одном из рассмотренных рассказов за грехи умершего не расплачиваются его потомки: ситуация, которая, например, в II–III вв. казалась вероятной и пугающей [von Glahn 2004: 55–57].

Помимо своих основных обязанностей, правитель Тайшани отвечал и за рассмотрение жалоб на людей живых и умерших. Наказанием могло быть сокращение срока жизни, бедность или болезнь. В ряде случаев жалобщиками выступают съеденные животные, что представляет собой чисто буддийский мотив. В рассказе «Чжан Яо» из «Обширных записок о странном» на героя жалуются все животные, погибшие из-за него, включая быка (по 381 цзюаню ТПГЦ).

В сборнике «Повествование о бессмертных из пещер» неизлечимой болезнью был наказан некто Сюй Цзишань: он убил знакомого, собиравшегося донести о том, что он хочет отомстить за своего отца. Однако усиленными молитвами, обращенными к правителю Тайшани, и постом он добился снисхождения (рассказ «Чжан Цзюйцзюнь», по 33 цзюаню ТПГЦ). Согласно «Запискам о загробном воздаянии», когда человек по имени Кан Бао был казнен за участие в мятеже по доносу старого знакомого, которому доверился, он на том свете подал на него в суд, благо его сразу же зачислили в подземном мире на должность регистратора, и проволочек не случилось (полный перевод см. [Ван 1998: 299–300]). Обидчик вскоре умер, а лицо его переместилось на спину в знак того, что он предал чужое доверие.

В рассказе «Ван Яо» из «Записок о том, что слышал и видел» сообщается, как был наказан некий военный наместник округа Пинлу по фамилии Ли, жестокий человек, злоупотреблявший пытками и казнями (по 126 цзюаню ТПГЦ). На него подали в суд обиженные души (*юань хунь*), и он был приговорен

к битью палками, отчего у него на спине постоянно были нарывы (сам Ли не знал, что его регулярно избивают служащие правителя Тайшани, и думал, что это обычная болезнь). В упомянутом выше рассказе «Шэнь Цзяхуэй» уездного правителя вызывают в управу Тайшани по жалобе служанки А-чжао, которую забили насмерть по распоряжению уездного начальника стражи: таким образом, ответственность начальника за подчиненных, известная администрации императорского Китая, существовала и в потустороннем мире.

Как и земные чиновники, тайшаньские администраторы не всегда оставались принципиальными. Так, в рассказе «Лю Безымянный» служащие Тайшаньской управы, будучи не в состоянии забрать алхимика, чей срок жизни уже закончился, идут на компромисс: подсказывают ему, как вычеркнуть свое имя из «черных списков» навсегда и стать бессмертным, а сами уводят вместо него его тезку («Потерянные и найденные биографии бессмертных», по 41 цзюаню ТПГЦ). А «Собранные вместе записки о странном» содержат рассказ о том, что некий коррумпированный начальник уезда подкупил одновременно гонца из тайшаньской управы и небесного бессмертного и получил пять дополнительных лет жизни («Уездный начальник Чжан из Фуляна», 350 цзюань ТПГЦ; см. также [Алимов 2017: 355]).

### Милость Тайшаньского владыки

В большинстве случаев для смягчения приговора или соответствующей правки в реестре требовались хорошие личные отношения с правителем, которые достигались легче всего с помощью молитв и жертвенных приношений. В одном случае герою достались лишние двенадцать лет жизни из-за заступничества увлеченной им даосской бессмертной, когда он, уже в оковах, стоит рядом с Тайшаньскими служащими, готовыми вести его в Мрачную управу («Фэн Чжи» из «Повествований об удивительном», 68 цзюань ТПГЦ).

В рассказах с буддийской окраской избавление от потустороннего наказания возможно с помощью действий, которые, как считалось, и в этой жизни обеспечивали хорошую карму. Так, правитель Тайшани не только читает Шэнь Цзяхуэю

краткую лекцию о последствиях грехов, но и сообщает, что он сможет избавиться от дурной кармы, ежедневно читая «Алмазную сутру» (102 цзюань ТПГЦ). Примерно так же спасается от сердитых животных герой рассказа «Чжан Яо»: оказывается, что при жизни он успел три тысячи раз прочитать «Алмазную сутру» и переписал «Лotosовую сутру». Точно так же одной из причин того, что жену человека из Яньчжоу отпустили из подземной управы, стали ее заслуги как верующей мирянки (297 цзюань ТПГЦ).

У даосской агиографии был собственный взгляд на вопросы отсрочки Тайшаньских приговоров. Так, Ду Гуантин в «Потерянных и найденных биографиях бессмертных» излагает даосскую историю, из которой следует, что не только вмешательство высших даосских богов или просвещенных адептов может повлиять на деятельность Тайшаньской управы: практиковавшееся даосскими алхимиками систематическое употребление внутрь реальгара – соединения мышьяка – тоже позволяет отодвинуть срок смерти. Посланцы правителя Тайшани были в течение трех дней не в состоянии забрать человека, тридцать лет принимавшего реальгар: над его макушкой им виден желтый свет, не дающий к нему приблизиться («Лю Безымянный», по 41 цзюаню ТПГЦ).

Редкий случай описан в рассказе «Чжао Юй» из составленного в эпоху Пяти династий (907–960 гг.) сборника «Записи об изучении духов». В нем правитель Тайшани не карает, а, напротив, становится благодетелем для бедняка, который, не сумев сдать экзамены на должность, в отчаянии имел смелость попросить у него смерти (по 313 цзюаню ТПГЦ):

Сверившись с реестром, сидевший за занавесом произнес: «Судьба ваша, сударь, нисколько не щедра. Вам не суждено ни сдать экзамены, ни получить государственную должность. Но я слышал вашу молитву и могу вам помочь. Я дам вам рецепт, который поможет вам быть одетым и сытым. Впрочем, вам нельзя заводить семью, иначе вы снова обеднеете».

Изготавливая чудесное лекарство по данному ему рецепту, герой становится известным врачом.

### Семья Тайшаньского владыки

В своей статье о горных божествах в Китае Т. Климан отмечает, что «в историях, созданных во времена Тан и Сун, этим персонажам все чаще приписывают человеческие слабости» [Kleeman 1994: 233]. Это прежде всего касается бюрократической деятельности сотрудников управы. Но и на семейную жизнь хозяина Тайшани в рассматриваемый период обращают все больше внимания. О некоем сыне хозяина Тайшани кое-что было известно еще в дотанские времена, так, в «Истории Поздней Вэй» («Хоу Вэй шу»), составленной Вэй Шоу (середина VI в.), мы встречаем такую историю (по 360 цзюаню ТПГЦ):

Однажды отрок, бывший в услужении у Дуань Хуэя <...> отказался от места, собрался домой и попросил у хозяина лошадь. Хуэй решил подшутить над ним: вручил самодельную деревянную лошадку. Отрок сказал Хуэю: «Я сын начальника управы под горой Тайшань. Спасибо вам, сударь, за щедрый дар». Умолк и сел на деревянную лошадку. Конь с всадником взвились ввысь и пропали.

В рассказе «Шэнь Цзяхуэй» из «Записей о воздаянии» сообщается, что героя провожают в царство мертвых на встречу с правителем горы два отрока, которые представляются «сыновьями окружного правителя Тайшани» (по 102 цзюаню ТПГЦ). Из этого же рассказа мы узнаем, что правители Тайшани сменяемы, и нынешний носит фамилию Лю. В рассказах из «Обширных записок о странном» мы встречаем упоминания о его дочери и третьем сыне. Так, «Вэй Хуан» сообщает о том, что для свадьбы дочери правителя Тайшани требуется женщина, умеющая причесывать волосы (которую тоже находят среди душ умерших; по 337 цзюаню ТПГЦ). Третий сын, «любимчик отца», видимо, опасен для женщин. В «Жене советника из Чжаочжоу» (298 цзюань ТПГЦ) героиня умирает из-за того, что имела несчастье понравиться третьему сыну правителя Тайшани (ее спасает верховное божество Тай-и)<sup>2</sup>. В «Женщине из семьи Гэ» («Праздные речи в Нефритовом зале», ТПГЦ, цзюань 313) героиня одержима невидимым призраком – любовником после посещения кумирни в честь Третьего сына духа горы Тайшань и в конце концов умирает.



В «Человеке из Яньчжоу» герой встречает всю семью правителя Тайшани – его самого, жену и нескольких сыновей – в храме священной горы; у него завязывается дружба с четвертым сыном правителя, который предсказывает ему будущее. Затем Четвертый знакомит друга со своим отцом, а когда оказывается, что жена героя умерла, помогает вернуть ее к жизни («Записки о загробном воздаянии», по 297 цзюаню ТПГЦ).

### Место Тайшаньского владыки в иерархии божеств

Для эпох Суй – Тан – Пяти династий есть несколько описаний иерархии, в которую включен государь Восточного пика. Если ранее чаще считалось, что правитель горы Тайшань подчинен Небесному императору, который как минимум с поздней Хань воспринимался и как распорядитель душами мертвых [von Glahn 2004: 53], то в описываемый период буддийские тенденции в описании Тайшани усиливаются, и в качестве начальника духа Тайшани нередко фигурирует Яма/Янь-ван.

Так, буддийский сборник «Записки о загробном воздаянии» уподобляет Янь-вана императору человеческого мира (но все же подчиненного Небесному императору); правителя горы Тайшань – первому министру; богов, отвечающих за пути сансары, – остальным министрам (по 297 цзюаню ТПГЦ). В другом случае правитель Тайшани подчиняется звездному божеству Тай-и («Жена советника из Чжаочжоу» из «Обширных записки о странном», по 298 цзюаню ТПГЦ); это представление восходит к религиозной реформе ханьского императора У-ди, согласно которой священные горы входили в возглавляемую Тай-и систему.

В рассказе «Вэй Хуан» из «Обширных записок о странном» героиня, рассказывая о своем опыте посмертия, сначала говорит, что она видела Яму, а потом – что ее вызвали на свадьбу к дочери правителя Тайшани (по 337 цзюаню ТПГЦ); взаимоотношения этих персонажей неясны, на что уже обратил внимание Цзя Эрцян в книге «Народные верования Тан и Сун» [Цзя 2002: 25]. Можно даже предположить, что героиня их просто путает (здесь существенно, что речь идет не о буддийском сборнике).

В упомянутом ранее рассказе «Шэнь Цзяхуэй» смена правителей Тайшани происходит по инициативе «Небесной управы» (Тянь цао).

Согласно рассказу «Ли Бо» из тех же «Обширных записок о странном», правитель Тайшани может даже являться по вызову могущественного даоса (и по просьбе танского императора), подобно тому, как в более ранней повести из «Записок о загробном воздаянии» он смиренно приходит по первому зову благочестивого буддийского монаха («Монах-путешественник в годы Дае», по 99 цзюаню ТПГЦ).

В рассказе «Чжэн Чанту» из «Праздных речей в Нефритовом зале» есть свидетельство о горизонтальных связях между управами гор Тайшань и Хуашань: облаченные в желтое, будто дворцовые евнухи, посланные с поручением, служащие Тайшаньской управы с неясными целями несут списки с именами людей, которым предстоит выдержать государственные экзамены, в управу горы Хуашань – и легкомысленно дают заглянуть туда посторонним (по 183 цзюаню ТПГЦ). В целом для середины и конца эпохи Тан было характерно особое внимание к Хуашань – священному Западному пику: император Сюаньцзун (правил в 712–756 гг.) полагал, что эта горная система покровительствует ему; пожалования титулов священным горам начались именно с Хуашань [Dudbridge 2005: 117].

Судя по рассмотренным нами текстам, в рассматриваемый период мифологические представления о правителе Тайшаньской управы еще никак не пересекаются с зарождающимся культом чэнхуанов – богов города, которые тоже регистрировали вновь умерших людей. Не удастся проследить и их связи с новым для Китая культом бодхисаттвы Кшитигарбхи, начавшим набирать популярность в VIII в. [Sun 2015: 382].

### Живые посетители Тайшаньской управы

Предполагалось, что время от времени люди посещали подземное царство, а потом возвращались в мир живых. Это было одним из основных источников информации об устройстве мира мертвых. Причина, ход и результаты таких экскурсий были обусловлены убеждениями рассказывающего.

Самый ранний из таких рассказов в ТПГЦ относится к III в. (и извлечен из «Ле и чжуань» – «Отдельных повествований о странном» Цао Пи): некий курьер из уездной управы в Линьцзы был послан с письмом к начальнику округа, но заблудился и ошибкой зашел в окружную управу правителя Тайшани, а потом был отправлен с письмом на небеса (интересно, что в этом рассказе не правитель Тайшани приходится внуком Небесному императору, а наоборот; однако Тайшаньская управа похожа на окружную, а двор Небесного императора – на двор земного; полный перевод см. [Ancient 2014: 2251-2252]). При этом добрый Небесный император повелел Ведающему судьбами внести умершую три года назад жену героя снова в списки живых (*шэн лу*).

В упомянутом выше рассказе «Вэй Хуан» умершая женщина, готовящая к свадьбе дочь правителя Тайшани, забирает себе в помощь на два дня живую служанку, а потом возвращает ее. В рассказе о евнухе Яне из даосского сборника «Повести о благодеяниях бессмертных» одного из героев, когда он принимает чудесное лекарство, дважды вызывают в разные подземные ведомства, в Тайшаньское – второй раз. При этом служащие – два даоса – просто хотят выяснить, откуда у него это средство и заодно допрашивают (по 378 цзюаню ТПГЦ).

Регулярно забирали людей в регистраторы горы Тайшань (так случилось, например, с Лю Се из «Хэдунских записок», который в виде исключения приступил к исполнению обязанностей еще за несколько дней до смерти – «Лю Се», 308 цзюань ТПГЦ; потом он, как следует из рассказа «Ли Миньцю» из того же сборника в 157 цзюане ТПГЦ, дослужился до судьи). Регистратор был высокопоставленным чиновником; в «Хэдунских записках» он даже выезжает в окружении свиты из высших чиновников, одетых в пурпурное платье. Согласно рассказу «Ли Цянью» из «Обширных записок о странном» (377 цзюань ТПГЦ), регистраторов в Тайшаньской управе бывает одновременно два. Герой этого рассказа тоже начал служить в подземном царстве еще перед смертью, но, что замечательно, сам этого не помнил. Ему поведали об этом два человека, пережившие временную смерть и встретившие его в царстве мертвых. В последующие дни, хотя он еще жив, его время от времени встречают в окружении потусторонней свиты.

В рассказе «Цяо Ицзюнь» из «Праздных речей провинциала» в мире мертвых удачно устроился даос, который во сне был призван к правителю Тайшаньской управы, получил документ с назначением на должность и с тех пор двадцать с лишним лет по ночам служил судьей в Мрачной управе (должность более высокая, чем регистратор), а днем занимался своими обычными делами в человеческом мире.

[Цяо Ицзюнь] говаривал: если человеку умирать еще не пора, а он творит дурные дела, то посылают бить палками его живую душу. И тогда в янском мире человек заболевает или нищает. Если он видел, что быют кого-то из его родственников или соседей, то назавтра отправлялся проводить их, и каждый раз убеждался, что все так и есть. Однако он всегда старался их выручить.

Впоследствии он был уволен с заgrabной службы и дожил до преклонных лет, предаваясь изучению «Канона перемен» (по 314 цзюаню ТПГЦ). Лю Хао из одноименного рассказа («Праздные речи в Нефритовом зале», тоже в 314 цзюане ТПГЦ) повезло меньше: чтобы заступить на должность судьи при дворе князя, Равного небу (т. е. владыки Тайшани), ему пришлось умереть.

С усилением влияния буддизма появляются и рассказы, где гостям подземной управы в назидательных целях показывают адские мучения («Монах-путешественник в годы Дае», сборник «Записки о заgrabном воздаянии», по 99 цзюаню ТПГЦ; упомянутый выше «Чжан Яо» из «Обширных записок о странном»). В грустной и страшной сцене из «Монаха-путешественника...» герой видит страдания своего бывшего товарища: «он стонал в огне, не в силах говорить, вид его изменился до неузнаваемости; стоял запах горелой плоти».

## Заключение

Усовершенствованная система имперской бюрократии закономерно отразилась в представлениях о потустороннем мире. Новая экзаменационная система, начало которой было положено во времена Суй, тоже отозвалась в загробных сферах: так, в реестры жизни и смерти стали вносить информацию о том, суждено ли данному человеку сдать экзамены, и если да, то когда и какие. Но для самой Тайшаньской управы результаты экзаменов не имели никакого значения: и для назначения на службу, и для пересмотра приговора определяющими были личные качества, опыт, связи и протекция. Скорее всего, это реалистично отражало положение дел в администрации *янского* (земного) мира. Именно рассматриваемой эпохе принадлежит представление подгорного мира обычной большой конторой окружного правителя, заваленной делами, в которых не сразу удастся разобраться даже местным бюрократам, хотя юридические документы тайшаньским божествам направляли уже не одно столетие до этого.

Интеграция Тайшаньской управы в систему буддийских адвов продолжалась, но не вполне последовательно; статус правителя Тайшани не был прояснен, иногда создается впечатление, что под Тайшанью расположена единственная адская управа. Одновременно Тайшаньскую управу пытались оставить за собой даосы, в частности, утверждая, что тамошние духи бессильны перед лицом опытного алхимика, подчиняются божеству Тай-и и даже, возможно, сами носят даосские одежды. И вне интересов даосов и буддистов лежали рассказы о деятельности мелких локальных божеств – родственников правителя Тайшани.

## Примечания

- <sup>1</sup> Ср. описание безымянной загробной управы в «Записках о проникновении в мрак» («Тун ю цзи», начало IX в.): «Вся комната была полна бумаг чуть не до потолка, служащие по двое, по пятеро искали что-то и очень шумели».
- <sup>2</sup> Практически такая же история приведена в рассказе «Жена уездного начальника стражи» из «Обширных записок о странном»: жен-

щина умирает, поскольку ее красотой увлечен – на этот раз – начальник управы горы Хуашань, то есть Западного священного пика; точно так же ее удастся спасти с помощью распоряжения Тай-и (по 300 цзюаню ТПГЦ). Английский перевод этого рассказа см. в [Kleeman 1994: 233]. Есть и другие свидетельства женолюбия бога Хуашань.

### *Литература*

- Алимов 2017 – Алимов И.А. Записи о сокровенных чудесах: Краткая история китайской прозы сяошо VII–X вв. СПб., 2017.
- Ван 1998 – Ван Яньсю. Предания об услышанных мольбах / Предисл., пер. и примеч. М.Е. Ермакова. СПб, 1998.
- Ермаков 1994 – Ермаков М.Е. «Блаженные небеса и адские земли»: потусторонний мир раннего китайского буддизма популярных форм // Буддийский взгляд на мир / Ред. Е.П. Островская, В.И. Рудой. СПб, 1994.
- Проза 2015 – Проза Тан и Сун / Отв. ред. и сост. И.А. Алимов. Пер. с кит. В.М. Алексеева, О.Л. Фишман, А.А. Тишкова, И.А. Алимова, А.Б. Старостиной. СПб., 2015.
- Рифтин 1992 – Рифтин Б.Л. Тайшань // Мифы народов мира. М., 1992.
- Торчинов 1994 – Торчинов Е.А. Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция) // Буддийский взгляд на мир / Ред. Е.П. Островская, В.И. Рудой. СПб, 1994.
- Ancient 2014 – Ancient and Early Medieval Chinese Literature (Vols. 1, 2, 3, 4) / Eds. D.R. Knechtges, Taiping Chang. Leiden: Brill, 2014.
- Campany 1990 – Campany R.F. Return-From-Death Narratives in Early Medieval China // Journal of Chinese Religions. 1990. Vol. 18. No 1.
- Campany 2002 – Campany R.F. To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Chavannes 1910 – Chavannes E. Le T'ai chan: Essai de monographie d'un culte chinois. Paris: Ernest Leroux, 1910.
- Dudbridge 2005 – Dudbridge G. Books, Tales and Vernacular Culture: Selected Papers on China. Leiden: Brill, 2005.
- Glahn 2004 – Glahn R. von The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture. Berkeley: University of California Press, 2004.

- Kleeman 1994 – *Kleeman T.F.* Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins // Journal of the American Oriental Society. 1994. Vol. 114. No 2.
- Sun 2015 – *Sun Yinggang.* Imagined Reality: Urban Space and Sui-Tang Beliefs in the Underworld // Studies in Chinese Religions. 2015. Vol. 1 No 4.
- Yü 1987 – *Yü Ying-Shih.* “O Soul, Come Back!” A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in PreBuddhist China // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1987. Vol. 47. No 2.
- Гу 1990 – *Гу Янью.* Жи чжи лу цзи ши / Комм. Хуан Жучэна. Шицзячжуан: Хуашань вэньи чубаньшэ, 1990.
- Цзя 2002 – *Цзя Эрцян.* Тан Сун миньцзянь синьян. Фучжоу: Фуцзянь жэньминь чубаньшэ, 2002.
- Шао 2014 – *Шао Интао.* Тан дай сюйши вэньсюэ юй мин цзе шусе яньцзю. Бэйцзин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2014.

*Е.А. Кузнецова*

«Злой дух» в следственном процессе:  
переславское дело о Луке Синявине

В ноябре 1828 года в сторожке рядом с музеем ботика Петра I в селе Вёськово близ города Переславля начали происходить необъяснимые события: сторожу, отставному матросу Луке Синявину, и его семейству по ночам стали слышаться стук падающей и летящей в стены посуды, крик, свист и смех, срамные песни, неизвестно кем исполняемые, и «являлись разная буйства поругание и удары, наносящая от бросания горшков, досток и других вещей» [Л. 10]<sup>1</sup>. Слухи о том, что в сторожке при ботике Петра I завелся «нечистый дух», заинтересовали переславского земского исправника Сухорукова, который довел сведения до уездного стряпчего Кузьминского. Стряпчий счел необходимым передать дело в земский суд.

Следственное дело о Луке Синявине было найдено в фондах двух региональных архивов: Владимирского и Ярославского [ГАЯО. Ф. 266. Оп. 1. Д. 65; ГАВО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 181]<sup>2</sup>. Следственные дела с подобной мифологической коллизией – нечистая сила в доме беспокоит хозяев – почти не рассматривались исследователями российских дел о «суевериях». В центре внимания, как правило, находились так называемые колдовские

---

© Кузнецова Е.А., 2019

Работа подготовлена в рамках исследовательского проекта ШАГИ РАНХиГС «“Семиотические идеологии” и логика смыслопорождения в фольклорных текстах и культурных практиках (сопоставительные аспекты)» при финансовой поддержке фонда Михаила Прохорова (проект «Карамзинские стипендии – 2019»).



процессы, традиционно начинавшиеся с доноса пострадавшего или его представителя и построенные на допросах колдуна и его жертв о причастности обвиняемого к колдовской практике и ее негативным последствиям<sup>3</sup>. Дела о «домашних духах» – категории персонажей, достаточно хорошо изученной фольклористами [Померанцева 1975: 92–117; Криничная 1993а; Криничная 1993б; Криничная 2004: 26–221; Левкиевская 2000: 96–161; Левкиевская 2009; Кузнецова 2000], – либо публиковались с краткими комментариями, либо упоминались лишь в качестве примера в крупных монографиях о преследовании колдовства и суеверия в России [Козлова 2003; Семевский 1885: 272–280; Синод 1911: 425–427; Куроптев 1878; Смилянская 2016: 200–201].

Исключение составляет статья американской исследовательницы В. Кивельсон, посвященная микроисторическому анализу чухломского следственного дела 1636 г. о «пущем ведуне» Митрошке Хромом [Kivelson 2013: 315–330]<sup>4</sup>. Через призму одного наиболее яркого и не совсем обычного для этого времени случая автор рассматривает основные черты московских колдовских процессов XVII в. Необычной для подобных дел является исходная мифологическая коллизия: изветчик – чухломской помещик Григорий Горихвостов – обвиняет крестьянина Митрошку Хромого в насылании в его дом нечистого духа, разгулявшегося в имении помещика «в горниченке в задней» (цит. по [Козлова 2003]). В тексте дела встречаются и другие демонологические мотивы: Митрошка якобы насылает нечистого духа на чужую лошадь и коров своих племянников, вселяет нечистого духа в жену местного священника и т. д. Приводя высказывания разных участников чухломского процесса, В. Кивельсон обращает внимание читателя на различие в интерпретации действий колдуна: большинство обвинений в адрес Митрошки, выдвинутых Горихвостовым и его сыном, были опровергнуты «пострадавшими» крестьянами и местным священником, которые на допросах говорили о Митрошке как о знахаре, известном скорее своей лечебной практикой. Например, Горихвостов объясняет внезапную болезнь и беснование супруги попа Луки как результат магических действий Митрошки, тогда как сам священник на допросе вспоминает о том, что Митрошка помогал его жене исцелиться, давая ей отвары трав. Объясняя этот пара-

докс, В. Кивельсон замечает, что та или иная оценка практики местного колдуна могла зависеть от точки зрения свидетеля и истории личных взаимоотношений колдуна с допрашиваемым<sup>5</sup>. Это дает интересный ракурс в анализе показаний участников следственного дела и позволяет поставить вопрос о зависимости выбора интерпретации событий, выстраивания того или иного мифологического нарратива от социального фактора<sup>6</sup>.

Следственное дело о Митрошке В. Кивельсон рассматривает как традиционный колдовской процесс, что вполне оправдано: в чухломском деле внимание следователя сосредоточено на действиях самого колдуна (их подробно описывает извечник, они же составляют предмет интереса следователя на допросах предполагаемых жертв) и на способах получения магических знаний (о чем под пытками спрашивают самого Митрошку). В деле о Луке Синявине специфична не только исходная ситуация, редкая в судебной практике того времени, но и работа следствия с ней. В поздних (конец XVIII – первая половина XIX в.) следственных делах с подобной коллизией в центре внимания оказываются действия самого «злого духа» в доме – о них теперь спрашивают свидетелей. В протоколах допросов мы получаем большое количество описаний личных встреч со сверхъестественным, анализ которых будет представлен в настоящей статье.

Цель статьи – реконструировать фрагмент локальных демонологических представлений крестьян и горожан Переславской округи XIX в. о домашнем вредоносном духе на материале дела о Луке Синявине. При анализе мифологических нарративов в текстах показаний я учитываю функцию того или иного мифологического мотива в контексте показаний и его интерпретацию следствием. Также я попытаюсь реконструировать точку зрения представителей власти и разных групп участников следствия на происходящие в сторожке «необъяснимые явления». В центре внимания будут находиться модели интерпретации исходного случая, для характеристики которых я воспользуюсь оптикой и терминологией Л. Дег и Э. Вашони (теория остенсивной коммуникации) [Дег, Вашони 2018]. В ходе анализа следственного дела о Луке Синявине, я отвечу на следующие вопросы: что через этот случай можно узнать о локальных демонологических представлениях и особенностях социальных взаимоотношений

жителей этого пограничного (между городом и деревней)<sup>7</sup> пространства Переславской округи первой половины XIX в.? Как случай со злым духом встраивается в законодательные рамки этого времени, и как в соответствии с выбранной интерпретацией событий производится следствие?

### Местная власть и слухи о «злом духе»

Дело началось 4 февраля 1829 г. с отношения уездного стряпчего Кузьминского в Переславский земский суд. Содержание этого и последующего (предложения земского исправника Сухорукова от 6 февраля) документов отображает ход предварительного следствия, проведенного исправником до передачи дела в земский суд.

В январе 1829 г. «правлящий должность исправника титулярный советник» [Л. 3] Сухоруков узнал «по слухам»<sup>8</sup>, что «в сторожевской при ботике Его величества государя императора Петра Перваго избе якобы завелся с ноября месяца прошедшаго 1828 года нечистой дух» [Л. 5]. Слухи о нечистой силе в сторожке исправник оценил вполне однозначно: «каковыя слухи находя с своей стороны сколько несовместными событию, столько и предосудительными, я обстоятельство сие относил к одной народной молве» [Там же] (здесь и далее выделено мной. – Е.К.). Несмотря на недостоверный характер сведений (высказывание о злом духе для исправника явно было лишено референции, см. оценочное определение «народная молва», снижающее степень достоверности), их распространение он считал «предосудительным» и решил начать первичное расследование. Проезжая «по делам службы» через село Веськово 23 января, он подозвал матроса и получил от него первые свидетельские показания: «матрос Лука Васильев Синявин объявил мне, что у него в доме в ночныя времена невидимо кто производит пляски, свист, крик и другия неблагонамеренныя действия, бросая [предметы] в бывающих для охранения казенного ботика сторожей, нанося чрез то вред, и что он, Синявин, с семейством своим все сии неистовства полагает производящими от злаго духа» [Л. 5–5 об.]. В первичном сообщении – слухах и первых показаниях Луки Синявина – действия, происходящие ночью в сторожке,

однозначно приписываются мифологическому персонажу. В разговоре матроса и исправника впервые сталкиваются две модели интерпретации. Мотивацию своих дальнейших действий исправник описывает так: «почему я, стараясь достоверно узнать истину сего произшествия, совершенно для меня непонятного, а паче открыть в сем случае виноватых, приказал старосте села Вескова послать в означенную сторожевую избу сторожей» [Л. 5 об.]. В стремлении исправника «достоверно узнать истину сего произшествия» и «открыть в сем случае виноватых» прочитывается не просто сомнение в реальности злого духа, но абсолютная уверенность в том, что описываемые Лукой действия были совершены человеком.

Сухоруков решил провести серию «испытаний» для разоблачения притворщика. Испытания проходили в разных условиях: как в присутствии жителей сторожки, так и без них (на ночь их специально отправляли в село Весково). Так, сначала в сторожку Луки старостой села Весково были командированы крестьяне того же села, «в бытность коих там 23го и 24го чисел по начале произходили таковыя неистовства, что они от страха готовы были бежать, но кто имянно таковыя производил, они понять не могли». После чего в сторожку был командирован сам староста, который 28 января донес Сухорукову, что «при переночевании его в значимой избе, когда удалены были домашние в село Весково, никаких неистовств он не видел» [Там же]. Расследование завершилось успешным испытанием канцеляриста Сергея Нелюбова. 29 января, находясь в избе с 4 крестьянами из деревни Сокольниковой<sup>9</sup>, он поймал Синявина «в произведении вышеписанных действий». Последние испытания в сторожевской избе проводили в разное время с 29 января по 6 февраля Сухоруков, Нелюбов и Кузьминский, когда «при сторонних людях как по удалении домашних Синявина из дому, так и при них самих никаких неистовств производимо не было» [Там же]. Поимка Луки Нелюбовым, а также прекращение «неистовств» в отсутствие в сторожке матроса Луки и членов его семьи было для исправника бесспорным доказательством их причастности к делу.

Практика «испытаний» в доме матроса Луки не была исключительной для подобных случаев, происходивших в первой половине XIX в. Существовало как минимум еще одно следс-

твенное дело указанного периода, в котором зафиксирована подобная реакция представителей местной власти. Согласно документам (частично опубликованным М. Куроптевым в журнале «Русская старина» [Куроптев 1878]), в 1813 г. жителям города Курмыша Симбирской губернии стало известно о черте, поселившемся в доме вдовы Парасковьи Федоровой Раздьяконовой. По словам внучки Раздьяконовой (опрошенной автором заметки уже в 1867 г.) невидимое существо особенно мучило дворовую девку вдовы – Анастасию Сергееву. Действия курмышского черта напоминают поведение переславского злого духа: по словам Анастасии (которая, что интересно, была одновременно и главной жертвой проделок духа, и главной подозреваемой на роль вымышленного персонажа) «со двора в стену и в самой избе» несколько ночей подряд «неизвестно от кого стук и бросание камнями происходило». Из материалов дела неясно, как случай попал в поле зрения власти. Можно предположить, что инициатором следствия была сама Анастасия: как отмечает М. Куроптев (вслед за опрошенной внучкой), «когда невидимое существо стало очень мучить Анастасію, то приходил в келью производить дознание бывший тогда городничій Иванъ Ивановичъ Субочевъ» [Там же: 177]. Согласно докладному регистру Курмышевского городнического правления на октябрь 1813 г. для проведения дознания кроме городничего и уездного стряпчего приходили посланные городничим полицейские служители, а также созванные «понятые сторонние люди» – жители города Курмыша. Все, кто побывал в доме Раздьяконовой, должны были давать показания о том, что они там наблюдали<sup>10</sup>.

В деле о Луке Синявине проведение предварительного следствия также обусловило выбор свидетелей и логику ведения допросов: по рекомендации Сухорукова допрашиваются все, кто, по показаниям Луки, бывал в сторожке во время «неисповестств» злого духа и участвовал в «испытаниях», назначенных властью<sup>11</sup>. Состав допрашиваемых в деле о злом духе можно разделить на несколько групп с учетом отношения свидетелей к месту происшествия и обстоятельств пребывания в нем. Первая группа – жители сторожки (Лука Синявин, заштатный дьячок Алексей Иванов и члены их семей); вторая – гости, в разное время и с разными целями приходившие в сторожку (отставной подканцелярист Никита Тимофеев с женой и смот-

рители переславских училищ). Третья группа – крестьяне окрестных деревень, которые вели в сторожке охранную службу вместе с Лукой Синявиным; четвертая – отдельные крестьяне, командированные в дом матроса для испытания, и канцелярист Сергей Нелюбов. Также показания давали крестьяне села Рождествено – Гаврила Кузьмин – и села Ивановского – Козьма Баженов – как причастные к насыланию нечистой силы в дом и к практике ее изгнания.

Так как представителей власти интересовали доказательства вины предполагаемого притворщика (Кузьминский подозревал одинаково всех живущих в сторожке, Сухоруков сужал круг подозреваемых до Луки Синявина и членов его семьи), от свидетелей требовалось подробное и достоверное описание их опыта встречи с мнимым, по мнению следователей, «злым духом». Приведем показания в соответствии с выделенными группами участников процесса (табл. 1, 2, 3, 4).

Таблица 1

Показания жителей сторожки –  
протоколы допросов от 6 февраля 1829 г.

Имя, социальное положение (должность), характер участия в деле	Показания
	<p>1) Первый случай необъяснимых явлений в сторожке – летают горшки, посуда: в ноябре 1828 г. «по погашении в избе огня в ночное время я с семейством своим и означенными жильцами только хотели ложиться спать, как вдруг услышали в нутри дома своего необыкновенный стук от бросания горшков и другой домашней посуды на пол и в стены, с коего времени и началось продолжаться таковое в избе моей действие когда чрез день, а и когда чрез два дни и более, всегда по ночам, начиная часу с 9го по полудни и часу до 2го по полуночи» [Л. 9 об.].</p>
	<p>2) Необъяснимые явления в отсутствие Луки – «дух» обливает гостей водой и тестом: «а тогда же ноября месяца во время праздника великомученика Георгия», когда Лука был в деревне Сокольниковой в гостях, у проживающего в сторожке дьячка в гостях был его зять – отставной подканцелярист Никита Колесов – с женой, «коих также ночью во время сна, как я по приходе моем на другой день из Сокольниковой узнал, облил первого из них водою, а последнюю из горшка разствором, приготовленным для пирогов» [Там же].</p> <p>3) Необъяснимые явления в присутствии Луки – злой дух разговаривает с хозяевами: «по прошествии же нескольких времени слышен был в темноте неизвестно чей голос, а потом разговор с семейством моим и самим мною» [Там же].</p>

<p>Лука Васильев Синявин – отставной матрос, сторож при ботике Петра I в с. Велькове, 60 лет; главный подозреваемый.</p>	<p>4) Изгнание духа и временное прекращение явлений: Лука узнал по слухам, «что крестьянин казенного села Ивановского Козма Иванов Баженов дает в подобных случаях пособие»; встретившись с крестьянином Баженовым в Переславле, он попросил его приехать к нему, после чего сам приехал к Козьме в село Ивановское; «он же Баженов по прибытии ко мне в дом читал какую-то книгу при зажении к образам свечи, окропив потом во всех местах водою, и при отъезде своим домою уверял меня, что за ним ничего уже происходить в доме моем не будет. А буде что либо случится и действие усилится, велел опять приезжать за ним» [Л. 10]. После этого две недели в доме не происходит необъяснимых событий.</p> <p>5) Возобновление необъяснимых явлений в доме, «еще страшнее прежних» – дух поет срамные песни, бросает доски и горшки: «и с тех пор слышны были: крик, свист, пляска, смеяние, биение в ладоши и пение самых срамных песен странным и хриловатым голосом, напоследок являлись разные буйства поругание, и удары, наносящие от бросания горшков, досок и других вещей как мне (Луке. – Е.К.)», так и крестьянам из соседних деревень, которые приглашались Лукой для охраны ботика; «и все сии неистовства производимы были в ночные времена, по погашении огня и закрытии окон, так, чтобы никакого отверстия, в которое б мог быть виден свет, не было» [Там же].</p>
	<p>6) Коммуникация Луки с духом, определение имени колдуна: «на спрос мой ответственно было [злым духом], что посажен он своим хозяином – крестьянином казенного села Рождествина по имени Гаврилою» [Л. 10 об.]. Интерпретация явлений: «я же сам в произведении таковых неистовств виновен не состою и подозрения в том никакого не имею, и иначе полагать не могу, как на действия злого духа» [Там же].</p>



<p>Алексей Иванов – заштатный дьячок, 75 лет, служит в селе Веськово.</p>	<p>Показал то же, что Лука. <i>Дополнения:</i> необъяснимые явления бывают «только в ночные времена, тогда как погашен бывает огонь, закрыты окна и заложены войлоком, что самое každонощно и было сделано с приказанія матроса Луки Синявина» [Л. 11]. Интерпретация явлений: «я же сам причиною и виновным в произведении таковых неистовств не состою и подозревать ни на кого в том не могу, а отношу сие происшествіе к духу зла (иначе называемому диаволом)» [Л. 11–11 об.].</p>
<p>Тимофей Алексеев – 22 года, сын дьячка Иванова, семинарист Владимирской семинарии.</p>	<p>Показал то же, что Лука. Коммуникация со злым духом, пропажа денег: «который (дух. – Е.К.) в одно ночное время требовал от меня шапки, что б в нее изпразднится, но как я оной не отдал, то сказал он, что унёс у меня штучку, после чего и действительно не находилось бывшей у меня в сохранении пятирублевой ассигнации» [Л. 11 об.]. <i>Дополнения:</i> «все сие являлось в ночные времена, когда бывает погашен огонь, и закрыты окна досчатыми с наружи вставнями, и с внутри избы заложены бывают войлоками, что самое и было сделано по воле матроса Луки Синявина якобы для сохранения тепла» [Там же]. Интерпретация явлений: «все вышесказанныя действия происходили не от чего инаго, как я полагаю, от нечистаго духа» [Там же].</p>

Таблица 2

Показания крестьян, стороживших ботик Петра I, гостей сторожки – протоколы допросов от 7 февраля, 26 [?] февраля и 29 марта 1829 г.

<p>Андрей Сергеев – крестьянин дер. Большое Сокольниково, 56 лет.</p>	<p>Обстоятельства пребывания в сторожке: в январе находился в избе «для сторожи ботика» ночью. Расположение людей в сторожке: «матроз Васильев с женою и детьми своими ложились спать в особо отгороженной комнате», «заштатной дьячек Алексей Иванов с женою своею – на печи, сын же его Алексеева семинарист Тимофей Алексеев и сын Васильева Иван Лукин находились на полатах, там равно и я лежав на печи рядом с дьячком Алексеем Ивановым» [Л. 15].</p> <p>1) Необъяснимые явления явления – кто-то вытаскивает шубу с рукавицами из-под лежащего: «вдрых неизвестно кто, как будто подойдя ко мне, но, однако, шороху никакого неслыхал, вытащил из под головы моей шубу, на которой я лежал, вместе с рукавицами и стал таскать оныя по полу» [Л. 15–15 об.].</p> <p>2) Лука зажигает огонь, действия прекращаются; Лука гасит свет: «что я попугавшись, закричал хозяину, чтоб засветить огня, который им и был подан, но тогда никакого действия уже не было, и шубу свою я нашел опять брошенную на печи, а рукавицы на полу, наполненными человеческим калом» [Л. 15 об.].</p> <p>3) Необъяснимые явления возобновляются – кто-то бьет крестьянина, разговаривает с ним: «чрез несколько минут невидимо кто начал меня бить веревкою, потом произносить ругательния слова странным и хрипатым голосом, называя меня по имени и отчеству, прося нюхательнаго табаку» [Там же].</p> <p>Интерпретация: «кто имянно всё сии неистовства производил, я неизвестен, ибо по темноте, бывшей в избе его от закрытия окон, приметить было невозможно» [Там же].</p>
---	--

<p>Павел Михеев – крестьянин дер. Большое Сокольниково, 37 лет.</p>	<p>Обстоятельства пребывания в сторожке: в ноябре находился в избе ночью, чтобы сторожить ботик.</p> <p>1) Необъяснимые явления – некто тащит за шубу с лавки, прикасается к человеку: «неизвестно кто начал меня с лавки, на коей я лежал, тащить за шубу и трогать ноги» [Л. 16].</p> <p>2) Лука зажигает огонь, действия прекращаются; хозяин снова гасит свет: «чего я испугавшись, закричал матросу и велел ему засветить огня, то в сие время, равно и по засвечении онаго, ничего производимо не было. Матрос же Васильев, погасая огонь, опять пошел в свой чулан, в коем с женою спал, а я переместился на полати» [Там же].</p> <p>3) Сверхъестественные явления возобновляются – кто-то прикасается к крестьянину, разговаривает с ним: «но и там (на полатях. – Е.К.) неизвестно кем был трогаем, потом услышал слова произносимые хрипатым голосом с принуждением требованием от меня шапки, которую однако ж я не отдал».</p> <p>Дополнения: «во всю ночь окна были закрыты вставнями, так что никакого в избе свету с улицы не было, и все вышеписанные действия происходили в темноте» [Там же].</p>
<p>Никита Тимофеев Колесов – оставной подканцелярист, зять дьячка Алексея Иванова; Авдотья Алексеева – жена Никиты Тимофеева.</p>	<p>Обстоятельства пребывания в сторожке: «в ноябре месяце во время праздника Великомученика Георгия находились мы у родственника нашего, моего – Тимофеева – тестя, запятнаго дьячка Алексея Иванова, проживающего в сторожевской избе матроза Луки Васильева Синявина» [Л. 33].</p> <p>Необъяснимые явления – кто-то бросает в гостей кувшином и обливает тестом: «и в ночное время, когда закрыты были окна и погашен огонь, мы легли спать, не зная совершенно, что в доме матроза происходят неблагопристойности. И во время сна неизвестно кто бросил в нас кувшином с водою и потом облил раствором, чего испугавшись, убежали мы в село Весково» [Там же].</p>

	<p>Дополнения: «матроса ж Луки Синявина действительно тогда дома не было, а находился, как сказывали, в деревне Сокольниковой» [Л. 33 об.].</p> <p>Интерпретация: «мы в произведении вышеписанных действий ни на кого подозрения не имеем» [Там же].</p>
<p>Павел Фёдоров Парский – смотритель переславских всенародных училищ, учитель 1-го класса, титулярный советник; Василий Яковлев Цветков – смотритель переславских духовных училищ, учитель; Артинский – учитель.</p>	<p>Обстоятельства: «мы (Парский, Цветков, Артинский. – Е.К.) прошлого генваря 26го дня действительно были в сторожевской избе, находящейся при ботике Государя императора Петра Великаго из любопытства по разнесшимся по городу слухам и по сказанию самага сторожа матроса Луки Васильева, которой приходя к нам уверял, будто бы в означенной избе, где он имеет жительство, происходит в ночное время не известно от кого неистовства разныя» [Л. 52].</p> <p>1) Необъяснимые явления – топот, хлопки, кто-то бросает в гостей печной приступок: «по приезде же нашем и по погашении огня, спустя несколько времени, точно произведен был у печи топот ногами и хлопанье в ладоши, после чего брошен в нас был печной приступок» [Л. 52 об.].</p> <p>2) Лука зажигает огонь: «и когда потребовали огня, то засвечая, оный (Лука. – Е.К) разговаривал с нами, бывши за перегородкой» [Там же].</p>

Показания участников испытаний  
в сторожевской избе 23 и 24 января 1829 г.

<p>Софрон Матвеев – крестьянин села Вельского, 45 лет.</p>	<p>Обстоятельства: 23 января «находился я по наряду старосты своего вместе с товарищами – крестьянами нашего ж села Павлом Андреевым и Сергеем Ивановым – в доме матроса Луки Васильева Синявина для испытания производимых в оном разных неистовств» [Л. 16 об.].</p> <p>Расположение людей в сторожке: крестьяне расположились на лавках, матрос Лука с женой – в отдельном чулане, сыновья дьячка и матроса – на полатах, Анна Прохорова, жена дьячка, – на задней лавке у двери (дьячок находился в это время на мельнице).</p> <p>Необъяснимые явления в сторожке – кто-то бросает предметы, разговаривает с крестьянами: «в сие время неизвестно кто бросил в нас бураком, потом начал плясать, свистеть, бить в ладоши, петь песни хриповатым голосом, прося у нас нюхательного табаку, вынуждал отдать шапки для изпразднения в них, точил об стол ножик и из нас крестьянина Павла Андреева облил квасом, от чего находясь в страхе, кричали матросу, прося его скорее засветить огня, и что мы уйдем домой. В это время неизвестно [кто] сказал нам тем же самым голосом, какой был слышен прежде, что если пойдем домой, то он заведет нас озером под деревню Криушкину или втащит в пролубь, в которой крестьянин нашего села по прозванию Барашенков мочит овчины. Между же тем, как матрос Лука Васильев подал огонь, то с печи неизвестно кто бросил горшком в крестьянина Сергея Иванова, а после – шляпу дьячка Алексея Иванова» [Л. 16 об.–17].</p> <p>Интерпретация: «но кем все сие было производимо, по темноте узнать было невозможно &lt;...&gt; если б и действительно производимые неистовства делаемы были самим матрозом Васильевым или кем другим из его семейства, никакого удобства рассмотреть не было» [Л. 17].</p>
--	---

<p>Иван Евдокимов – 57 лет, крестьянин села Веськово.</p>	<p>Обстоятельства: для испытания ночью 24 января «находился я вместе с одно селенными крестьянами Нестером Ивановым, Андреем Романовым и проживающим в работниках у крестьянина Якова Григорьева г. Лебле сельца Анисимова крестьянином Ксенофонтом Васильевым в доме отставного матроза Луки Васильева Синявина» [Л. 17–17 об.].</p> <p>1) Необъяснимые явления – хлопки, дух говорит с крестьянами, тащит одежду: «неизвестно кто засвистал, начал бить в ладоши, потом, каждого из нас называя по имени, вызывал плясать, вытаскивал из под голов одежду, на коей мы лежали» [Л. 17 об.].</p> <p>2) Лука зажигает огонь, действия прекращаются: «от чего будучи в ужасе, закричали мы матрозу подать огня, то в сие время как равно и по засвещении онаго, никакого действия не происходило». Когда зажгли огонь, шуба «оказалась обгаженною человеческим калом» [Там же].</p> <p>Интерпретация: «но все сие кем было производимо усмотреть (было) невозможно» из-за темноты [Там же].</p>
---	---

«Злой дух» в сторожке –  
фрагмент демонологических представлений крестьян  
и горожан Переславской округи

Описанные в разных показаниях сверхъестественные явления в сторожке соотносятся с традиционными мотивами, связанными с персонифицированной нечистой силой в доме, основной функцией которой является вредоносная. Необъяснимые явления, по словам свидетелей, начинаются в доме Луки Синявина «в ночное время по погашении огня» [Л. 16], когда все ложатся спать (сам Лука Синявин называет точное время появления «злого духа»: «начиная часу с 9го по полудни и часу до 2го по полуночи» [Л. 9 об.]). Такая временная характеристика типична: в большинстве текстов восточнославянских быличек нечистая сила проявляет себя именно в ночное время

[Зиновьев 1987: № 125, 127, 128, 131, 133, 137; Власова 2013: 299 № 1–2, 300–301 № 4–5, 309 № 12]. С временной характеристикой связана и характеристика обстоятельств появления нечистой силы: все необъяснимые явления происходят в полной темноте. Мотив, связанный с отношением нечистой силы к свету, – важный элемент показаний свидетелей и обвиняемого. Свидетели один за другим с упрямым постоянством (видимо, не без соответствующего вопроса следователя) указывают на причину полной темноты в доме: «с приказания матроса» в доме гасят огонь, а окна «досчатыми с наружи вставнями и с внутри избы заложены бывают войлоками» [Л. 11 об.]. Из-за такого тщательного затемнения пространства, проводимого хозяином, свидетели не могут заподозрить кого-то в притворстве («но кем все сие было производимо, по темноте узнать было невозможно» [Л. 17]). Показателен один эпизод – на просьбу крестьянина Андрея Сергеева, сторожившего вместе с Лукой, не гасить свет, Лука отвечает отказом: после первой серии проделок злого духа «коего (матроса. – Е.К.) хотя и просил я (Сергеев. – Е.К.), чтобы свет был в доме, но он сказал, что, может быть, никакого действия и страха со мною не случится» и погасил огонь [Л. 15 об.].

Столь нелогичные действия матроса заинтересовали следствие, и на одном из допросов Лука дает им объяснения. Закрыванию окон ставнями и затыканию их войлоком он находит практическое объяснение: «чтобы сберечь тепло, и не было б большей стужи» [Л. 23 об.]. Бесполезность держать огонь зажженным объясняется им мифологически, а именно пристрастиями злого духа. На вопрос следователя, почему в доме «к прекращению производивших неистовств не продолжается во всю ночь огонь», Лука отвечает, что дух сам гасит зажженный свет: «то оной (огонь. – Е.К.) от мнимаго мною нечистаго духа всегда погашается, но сего при сторонних людях еще не случалось, а из того полагаю, что хотя малой свет в избе для него бывает нетерпим» [Там же]. О нетерпимости злого духа к свету предупреждают и пришедшего для испытания канцеляриста Сергея Нелюбова: «по удостоверению матроса Луки Васильева Синявина и его семейства, что при огне и без онаго, естли хотя с улицы в какое либо малое отверстие будет виден в избе свет, и никакого действия происходить не будет» [Л. 19].

В объяснениях Луки реализовано два демонологических мотива, один из которых связан с пристрастием мифологического персонажа – «нечистая сила не терпит свет», другой – с характерным для него действием – «нечистая сила гасит огонь в доме»<sup>12</sup>. Первый мотив является традиционным для быличек о нечистой силе в доме и реализуется в важном нарративном элементе: человек (хозяин дома или гость) зажигает свет, что приводит к временному прекращению действий мифологического персонажа. «Засвечение огня» в повествовании о ночных событиях в доме Луки несет ту же функцию. Так, многие показания свидетелей строятся по одной модели: 1) нечистый дух пугает, контактирует с жителями сторожки или гостями; 2) хозяин дома зажигает свет – действия духа прекращаются (иногда находятся следы действий мифологического персонажа); 3) хозяин гасит свет – действия духа возобновляются. Такая модель характерна для мифологических рассказов о необъяснимых явлениях в доме, происходящих в ночное время: когда хозяева дома светят на крышу, где стучат ведра, стук на время прекращается, затем, когда свет гасят, – возобновляется [Зиновьев 1987: № 125], во время ночевки в пустом доме в темноте слышится музыка, она стихает, когда зажигают свет [Там же: № 127], в темноте слышится грохот, треск, крик кошек – при свете всё исчезает [Там же: № 128]<sup>13</sup>. Если для свидетелей эти мотивы были связаны с распознаванием нечистой силы, то в контексте показаний матроса они могли быть использованы в допросной речи с целью защиты; следовательно, в то же время, могли увидеть в них особые намерения Луки (скрыть собственные злонамеренные действия, прикрываясь особыми свойствами нечистой силы).

Со временем появления связаны и другие «опознавательные» признаки персонажа – характерные занятия и привычные действия [Виноградова, Толстая 1994: 30]. «Полтергейстный» дух выдает себя в первую очередь посредством акустических знаков<sup>14</sup>. Акустические проявления нечистого духа в доме Луки включают как звуковые, так и речевые характеристики. Нечистая сила выдает свое присутствие хлопками («биение в ладоши»), криком, смехом и стуком («необыкновенный стук от бросания горшков и другой домашней посуды на пол и в стены»), звуками работы (некто «точил об стол ножик»<sup>15</sup>). Звуковой портрет нечистой силы в доме в быличках характеризуется подобным



набором звуков: «Безличная нечистая сила в заброшенной избе по ночам кричит, шумит, свистит, поет, “стукочет”, “ляскает”»; «невидимая кикимора дает знать о себе скрипом, топотом, стуком, грохотом падающих предметов, звоном посуды или печной заслонки»; [Виноградова 1999: 185]<sup>16</sup>. «Злой дух» в сторожке выдает себя также звуками пляски, также типичной для поведения представителей нечистой силы: черта [Зиновьев 1987а: ВІ 126, ВІ 46], кикиморы [Там же: ВІV 1]<sup>17</sup>.

Типичным является и речевое поведение переславского «злого духа», довольно подробно описанное в показаниях. Нечистая сила в сторожке обнаруживает склонность к пению «срамных песен» [Л. 10]. Пение и музыка, по словам Л.Н. Виноградовой «осмысляется как один из устойчивых акустических стереотипов, характеризующих поведение нечистой силы. Это значит, что к набору неординарных – странных, таинственных, тревожных, пугающих – звуков (резкие крики, зычный голос, оглушительный свист, хохот, вой, шум, визг и т. п.) носители традиционной культуры причисляют и завораживающие звуки музыки» [Виноградова 1999: 191]. Пение непристойных песен можно рассматривать как пример речевого анти-поведения нечистой силы<sup>18</sup>. «Злой дух», согласно показаниям, также вступает в коммуникацию с хозяевами сторожки и посторонними людьми: называет крестьян по «имяни и отчеству» [Л. 15 об.]<sup>19</sup>, просит нюхательного табака, вызывает плясать, произносит «ругательныя слова» [Там же]<sup>20</sup>. По показаниям Луки, в темноте был слышен «неизвестно чей голос, а потом разговор с семейством моим и самим мною» [Л. 9 об.]. Особенности голоса нечистой силы – «странный и хриповатый» [Л. 10] – характеризуют сверхъестественный характер явления. Коммуникация в ряде случаев выполняет функцию запугивания. Крестьяне, посланные в сторожку для испытания, описывают следующий диалог со «злым духом»: «находясь в страхе, (крестьяне – Е.К.) кричали матросу <...> что мы уйдем домой. В это время неизвестно [кто] сказал нам тем же самым голосом, какой был слышен прежде, что естли пойдем домой, то он заведёт нас озером под деревню Криушкину или втащит в пролубь, в которой крестьянин нашего села по прозванию Барашенков мочит овчины» [Л. 16 об. – 17]. В другом примере диалог, инициированный нечистой силой, предваряет вредоносные действия по отношению к человеку,

например, воровство. По словам семинариста Тимофея Алексеева, злой дух потребовал у него шапку, «чтоб в нее изпразднится» и после отказа сообщил, что унёс «штучку», после чего у семинариста пропали деньги [Л. 11 об.].

Действия мифологического персонажа в сторожке опознаются и через телесные ощущения разного характера и разной степени интенсивности. Так, нечистая сила в доме Луки трогает за ноги крестьянина Павла Михеева (ср. мотив, характерный для поведения домового – мифологический персонаж ночью «дотрагивается лохматой рукой до человека» [Зиновьев 1987а: Б1 5ж]), обливает «разтвором, приготовленным для пирогов» родственников дьячка Алексея Иванова [Л. 9 об.], квасом – крестьян; бросает в людей разные предметы: доски, горшки, шляпу, бурак (ср.: нечистая сила в доме бросает в людей кирпичами, обувь, кочергой [Власова 2013: 308 № 10; Необычайные явления 1900; Вятский фольклор: № 44, 45]), бьет веревкой одного из крестьян (см. нечистая сила – домовый, кикимора, черт – бьет человека [Зиновьев 1987: № 101, 138, 156]).

Одним из специфических проявлений или привычек злого духа, поселившегося в сторожке Луки, была порча верхней одежды. По словам свидетелей, злой дух вытаскивал из-под спящих шубы, шапки или требовал отдать их. В традиционных мифологических рассказах домашние духи проявляют себя похожим образом: кикимора достает из-под сидящих детей мешок [Зиновьев 1987: № 135], домовый стаскивает со спящего одеяло [Зиновьев 1987а: Б1 5г, Б1 16, Б1 16а]. Манипуляция нечистой силы с одеждой встречаются в заметке во «Владимирских губернских ведомостях» 1900 г.: нечистая сила, появившаяся в доме священника села Лыченцы Переславского уезда, перемещает одежду в печь и ушат с водой, крадет у пришедшего для дознания господина пристава фуражку [Необычайные явления 1900]. Однако специфический характер порчи вещей злым духом в доме Луки Синявина – испражнение на одежду – в ранее опубликованных мифологических текстах не встречался<sup>21</sup>. Так об этом говорится в тексте дела: «у крестьянина Ксенофонта Васильева тогда вытащена была из под голов шуба, которая после оказалась обгаженною человеческим калом» [Л. 17 об.], «и шубу свою я (крестьянин Андрей Сергеев. – Е.К.) нашел опять брошенную на печи,

а рукавицы – на полу, наполненными человеческим калом» [Л. 15 об.]. В значительной части мифологических текстов о нечистой силе в доме подчеркивается нематериальность происходящих ночью пугающих явлений – не остается следов действий мифологического персонажа (например, в темноте ночью слышен звук бьющихся стекол, крик кошек, а после зажигания света не оказывается «ни кошек, ни собак, и стекла все целы» [Зиновьев 1987: № 128]). Интересно, что материальные следы в случае со злым духом в сторожке воспринимаются крестьянами как оставленные мифологическим персонажем.

Отдельно стоит рассмотреть вопрос о субстантивной оформленности персонажа и ее связи с именем. Мифологический персонаж в рассматриваемом следственном деле не имеет определенного, закрепленного за данным пучком функций наименования<sup>22</sup>. В тексте дела его имя варьируется. Персонаж имеет варианты как предметного имени («неизвестно кто», «злой дух», «нечистый дух», и даже «диавол»), так и предикативного (обозначаемая безличной глагольной конструкцией функция персонажа: «слышен был <...> разговор» [Л. 9 об.], «слышны были: крик, свист, пляска» [Л. 10]). Можно заметить некоторые тенденции распределения в тексте того или иного наименования. Лука Синявин в первых своих показаниях, говоря о мифологическом персонаже, использует преимущественно предикативные конструкции. В показаниях свидетелей (крестьяне и приходящие в дом гости) встречаются только неопределенные предметные имена («неизвестно кто»), то есть признается субстанциональность субъекта действий, но он прямо не называется. Наименование «злой дух», «нечистый дух» появляется в показаниях обвиняемого и жителей сторожки как реакция на вопрос следователя о предполагаемом субъекте действия (Лука: «я же сам в произведении таковых неистовств виновен не состою и подозрения в том никакого не имею и иначе полагать не могу, как на действия злого духа» [Л. 10 об.]; жена Луки: «все деланья неблагопристойности и буйства относит она к нечистому духу» [Там же] и др.). В ответ на такой же вопрос дьячок Иванов дал персонажу сразу два варианта имени: «дух зла» и «диавол» [Л. 11 об.] (это может быть связано с его принадлежностью к причту и, как следствие, владением церковным дискурсом). Итак, мы имеем дело

с ситуацией диалога, схожей с возникающей в ходе беседы фольклориста и информанта: с точки зрения носителя традиции «субстанциональность» персонажа «сильно ослаблена – неизвестно, как он выглядит (да для информанта это не очень и важно), он не имеет персонального имени, а его название обобщенным именем (злой дух, черт) происходит только после прямого вопроса собирателя» [Левкиевская 2003]<sup>23</sup>. В нашем случае «информантом» является допрашиваемый, «собирателем» – следователь, а употребление того или иного имени зависит от задаваемого вопроса следователя, для которого «мнимый злой дух», как уже было сказано, не просто имел субстантивную оформленность, но был тем субъектом, которого нужно было распознать и разоблачить.<sup>24</sup>

Нарративы Луки Синявина  
и крестьянина Козьмы Баженова:  
изгнание нечистого духа

Наиболее полный и законченный мифологический нарратив о нечистом духе в доме содержит допросная речь главного подозреваемого – отставного матроса Луки Синявина (см. табл. 1). Приведем схему нарратива и проанализируем мифологические мотивы, которые появляются в рассказе Луки.

[Насылание нечистой силы в дом (крестьянином Гаврилой из с. Рождествина)]<sup>25</sup>; первое появление нечистой силы ночью в сторожке (нечистая сила проявляет себя звуками: стук летящей на пол и в стены посуды); регулярное повторение действий (нечистая сила появляется через день или два с 9 вечера и 2 часов ночи); случай появления нечистой силы в отсутствие хозяина (нечистая сила проявляет себя действиями: обливает гостей тестом, бросает в них кувшин с водой); появление нечистой силы в присутствии хозяина (проявляет себя голосом: говорит с жителями сторожки); изгнание нечистого духа (хозяин приглашает крестьянина Козьму Баженова, Баженов читает псалмы, окропляет помещение святой водой); действия нечистой силы прекращаются (действия духа не повторяются две недели); действия нечистой силы возобновляются с большей интенсивностью (нечистая сила проявляет себя звуками:

криком, свистом, пением, смехом, хлопками; действиями: бросает в людей предметы).

Лука вводит два традиционных для быличек о нечистой силе в доме мотива: подселение его колдуном (и связанный с ним мотив узнавания имени наставшего колдуна) и изгнание из домашнего пространства. В мифологических рассказах нечистую силу (в ряде регионов – кикимору) в дом подселает плотник, колдун или ведьма [Зиновьев: VI 39, ГI 13а, ГII 13а]. Неясно, было ли упоминание имени колдуна только защитным приемом Луки, подобным переадресации обвинения в колдовских процессах [Михайлова 2018: 104–110]. Крестьянин Гаврила Кузьмин в своей допросной речи отрицает факт насылания («показано на меня, что будто б я в дом его посадил духа злого, я незнаю и виною в том не состою» [Л. 31]), а его односельчане на повальном обыске утверждают, что Гаврила «ведет себя весьма честно как подобает настоящему христианину в церковь всегда ходит, в дурных поступках никогда не бывал» [Л. 32] (что, однако, не исключает его возможной причастности к колдовской практике).

Мотив защиты от злого духа (изгнания) однозначно нельзя считать только нарративным элементом, так как свидетельство Луки подтверждается знахарем, на которого он ссылается, – крестьянином Козьмой Баженовым. Приведем показания крестьянина (см. табл. 4).

Таблица 4

Показания крестьянина Козьмы Баженова

<p>Козьма Иванов Баженов – крестьянин казенного села Ивановского, 28 лет (по показаниям Баженова) / 60 лет (по ревизским сказкам)</p>	<p>1) [Получение Козьмой сверхъестественных способностей – см. 2]<sup>26</sup>. 2) Встреча Луки с Козьмой – обращение за помощью в изгнании духа: «сего же года, в первых числах генваря м[еся]ца, когда я был по надобности своей в городе Переславле, встретясь со мною матрос Лука Васильев и рассказав мне о производивших в доме его неистовствах якобы от нечистаго духа, просил моего пособия, наслышавшись что будто бы я могу таковых изганять» [Л. 13].</p>
---	---

	<p>2) Козьма соглашается, договаривается о встрече: «но как я был в болезни и по сновидению советуемо мне было читать некоторые псалмы псалтыри, от чего де я сам буду здоров и буду помогать другим, чрез что и действительно получил себе облегчение, а потому, не имея отказать от прозбы матроса, я велел ему приезжать за мною в Ивановское на другой день» [Л. 13–13 об.].</p> <p>3) Козьма приезжает в сторожку, производит ритуальные действия, уезжает домой: «я, бывши у него в доме, не видав сам никаких в ночное время действий и по словам матроса разумея о духе зла, читал свойственные отгонению духов псалмы при зажженной пред образом божием богоявленной свече и окропив во всех местах дома его богоявленную ж водою, на другой день уехал домой &lt;...&gt; Он же, Синявин, по доброму своему согласию заплатил мне за таковой проезд два рубли» [Л. 13 об.].</p> <p>Интерпретация: «но матроса Синявина, что после меня никаких происшествий в доме его по ночам происходить не будет, не уверял, а только говорил что может быть сему бог и да поможет» [Там же].</p>
--	--

Показания Козьмы Баженова представляют собой нарратив знахаря и выстроены по соответствующей модели: [получение сверхъестественных способностей]; обращение человека за помощью; практика изгнания нечистой силы из дома. Крестьянин получает сверхъестественные способности во время болезни, через сновидение: в качестве средства для исцеления Баженову «советуемо» было читать определенные псалмы как для собственного выздоровления, так и для помощи людям. Убедившись в действенности предсказания («чрез что и действительно получил себе облегчение» [Там же]), Козьма решает помочь Луке Синявину в изгнании нечистого духа. Этот сюжет имеет структурное и содержательное сходство с сюжетами фольклорных рассказов о «религиозных» (по терминологии А.В. Балова) снах и о почитаемых местах и местных подвижниках, включающих сновидческий элемент. По словам Панченко,

сон в таких рассказах «выступает в качестве “прямой речи” священного персонажа, объекта или менее определенной сакральной “инстанции”», которая «обращена к конкретному человеку и содержит разъяснения, предписания или предупреждения, касающиеся способов и правил контакта с сакральным миром» [Панченко 2002: 85]. Сон в данном случае «содержит сообщение, непосредственно исходящее из “божественной” сферы» [Там же: 83]. Заметим также, что подобные сновидения в ряде случаев являются людям во время болезни, и исцеление сновидца происходит только после исполнения предписания «божественного» адресанта. Адресант сообщения, явившийся во сне Козьме Баженову, не определен (о его наличии мы узнаём из безличной конструкции: «по сновидению советуемо мне было» [Л. 13]); сновидческий опыт побуждает крестьянина к определенным ритуальным действиям (чтение псалмов), которые направлены на собственное исцеление и помощь людям (какого рода эта помощь – только ли избавление от вредоносных домашних духов или знахарская практика в широком смысле – вывести из высказывания Козьмы не представляется возможным). Указание в допросной речи на подобный эпизод (часть обычной риторики магического специалиста<sup>27</sup>) можно считать защитным приемом: описание «божественного» сна и последующего за ним исцеления в качестве оправдания проводимой им магической практики.

Крестьянин Баженов для изгнания нечистой силы пользуется религиозным инструментарием: зажигает перед иконой «богоявленную» свечу, читает «свойственные отгонению духов псалмы» и окропляет помещение освященной «богоявленной» водой<sup>28</sup> [Л. 13 об.]. В традиционных мифологических рассказах субъектом исполнения этих действий чаще всего являются представители причта: для этого в дом приглашают священника, который совершает водосвятие [Власова 2013: 309 № 12], ставит иконы и читает молебен [Зиновьев 1987: № 126], окропляет пространство дома святой водой [Брянский край 2011: № 218]; есть текст, в котором дом «отмаливает» знахарка [Брянский край 2011: № 223]. Показания Луки Синявина и крестьянина Баженова не сходятся в одном моменте, существенном для интерпретации действий Козьмы. По словам матроса, крестьянин уверял его, «что за ним ничего уже происходит в доме моем

не будет, а буде что либо случится и действие усилится, велел опять приезжать за ним» [Л. 10]. Козьма Баженов в своем допросе возразил: «но матроса Синявина, что после меня никаких происшествий в доме его по ночам происходить не будет, не уверял, а только говорил, что может быть сему бог и да поможет» [Л. 13 об.]. С точки зрения Луки, действия Козьмы Баженова должны были характеризоваться безусловной эффективностью, принести определенный результат, тогда как Козьма, используя риторический прием религиозного дискурса – «бог и да поможет» – характеризовал свои действия как однонаправленные, не имеющие характера принудительности, а себя и пострадавшего Луку – как субъектов, вынужденных рассчитывать на божественное покровительство или, говоря словами Ю. М. Лотмана, «отдающих себя во власть» [Лотман 1993: 345]<sup>29</sup>.

Была ли это защитная стратегия – указание на праведность своего поведения – или Козьма действительно не был уверен в эффективности своих действий и не воспринимал свою практику как магическую, в любом случае указание на особую ситуацию получения способностей и использование во время изгнания нечистого духа религиозных средств сыграло роль в вынесении приговора совестным судом: «что ж касается до крестьянина Козьмы Баженова, которой по приглашению матроса Васильева приехавши к нему читал только псалмы, приличные к отогнанию духов, при зажженной свече пред образом Божиим, покропил Богоявленскою водою все места в доме: то совестный суд, не находя в том никакого колдовства, полагает от суда и следствия его освободить» [ГАВО. Ф 121. Оп. 1. № 181. Л. 3]. Для следствия имели значение и результаты повального обыска, во время которого старосту и крестьян села Ивановского спрашивали, не имел ли Козьма Баженов «какого прежде сего чародейства» [Л. 46]. Ответы крестьян и старосты Филимона Трофимова сводились к следующему: «напред сего никакого чародейства не имел, и об оном не знаем, и больных лечить и килы отвязывать» [Л. 46]. Этим показаниям противоречит то, что Лука о сверхъестественных способностях Козьмы Баженова узнал по слухам, что позволяет предположить закреплённость за последним статуса знающего. Это противоречие заставляет задуматься о социальном статусе и репутации крестьянина в деревне и оценке сообществом его практики. Возможно, Козьма



выполнял важные функции в крестьянском сообществе, и односельчане могли намеренно скрыть интересующие следствие факты. Несколько отрицательных отзывов о поведении Козьмы (в том числе от старосты) представители судопроизводства все же получили («поведения был нехорошаго и неретко обращается в пьянстве» [Л. 48]), однако это не оказало большого влияния на выбор санкции. Совестьный суд, объявляя действия Баженова «несвойственной званию его обязанностью» [Л. 1 об.], «мнимым искусством изгнания нечистаго духа» [Л. 1 об.–2], не стали подвергать Козьму наказанию (на первый раз), а предписали «обязать его крепчайшею подпискою, дабы он от подобных сему случаев воздержался» [Л. 2], уточнив, что в противном случае «подвергнут будет строгому суждению по законам» [Там же]. Для представителей судопроизводства вина Козьмы состояла именно в несоответствии статуса (не является представителем церковной инстанции) избранному роду занятий, концепция обмана посредством суеверий отодвигается здесь на второй план.

#### Встречи с «нечистым духом»: остенсия vs псевдоостенсия

При относительном сходстве явлений, с которыми сталкивались разные люди в сторожевской избе, интерпретация событий не сводится к одной модели. Для определения моделей интерпретации случая, положенных в основу высказываний разных участников следствия, обратимся к терминологии, предложенной американскими фольклористами и семиотиками Линдой Дег и Эндрю Вашони в их программной статье о явлении фольклорной остенсии [Дег, Вашони 2018]. В центре внимания исследователей – разные способы распространения легенд во время американского обрядового праздника – Хеллоуина. Как один из способов «рассказывания» историй авторы статьи выделяют остенсию – форму традиционной коммуникации наряду с вербальной, которая состоит преимущественно в показывании, предъявлении вещей или действий, т. е. «демонстрации самой реальности вместо использования любых способов означивания» [Там же: 68–69]. Рассматривая распространен-

ную во время Хэллоуина практику посещения «мест с привидениями», Л. Дег и Э. Вашони выделяют четыре теоретически возможных модели остенсивной фольклорной коммуникации, которые проявляются во встречах со сверхъестественным во время таких посещений. В первом случае явления призраков для воспринимающих реальны, соответственно, нарратором является мифологический персонаж, который «рассказывает» наблюдателю о своем существовании при помощи остенсии. Во втором – «кто-то в порядке шутки обманывает наблюдателя» и создатель розыгрыша или имитатор «показывается введенной в заблуждение аудитории путем псевдоостенсии». В третьем случае «явления призраков – ошибка наблюдателя», т. е. нарратор отсутствует, и происходит «воображаемое видение», описываемое авторами как квазиостенсия. В четвертом случае «человек, сообщаящий о явлении призрака, либо сознательно лжет, либо, выражаясь мягче и “фольклористичнее”, предъявляет сконструированную историю в качестве мемората, основанного на личном опыте», для чего авторы статьи вводят термин *фальшивая остенсия* [Там же: 79–82].

В описаниях свидетелями необъяснимых явлений в сторожке Луки Синявина проявляются различные модели остенсивной коммуникации. Большинство свидетелей (жители сторожки, крестьяне, охраняющие ботик или посланные в сторожку для испытаний, гости дьячка и пришедшие «для любопытства» переславские учителя) описывают происходящее в сторожке как реальную встречу со сверхъестественным, или, в терминологии Дег и Вашони, как случай собственно остенсивной коммуникации (т. е. реальное появление мифологического персонажа, который «рассказывает историю о своем существовании» при помощи остенсивных действий). Наблюдатель в таком случае опознает персонажа по определенным признакам, связанным с локусом, временем и характерными «действиями», конструирует «концепт сверхъестественного явления», будучи знакомым «с необходимыми признаками такового посредством легенд<sup>30</sup>, фрагментов легенд, информации, полученной от других людей» [Там же: 80]. Отражением интерпретации является не только прямое название субъекта действий («злой дух»), его мы встречаем только в показаниях жителей сторожки, но и описанная большинством свидетелей эмоциональная реакция на

происходящие в доме явления – страх. Староста села Вельского сообщал, что бывшие для испытания в сторожке крестьяне «от страха готовы были бежать» [Л. 5 об.]; крестьянин Софрон Матвеев говорил, что после действий злого духа, «находясь в страхе, [крестьяне] кричали матросу, прося его скорее засветить огня, и что мы уйдем домой» [Л. 16 об.], гости дьячка – подканцелярист Тимофеев с женой – после действий нечистой силы, «изпугавшись, убежали <...> в село Вельское» [Л. 33]. Страх как реакция на необъяснимые и сверхъестественные явления часто эксплицируется в быличках<sup>31</sup>.

Представители власти (в первую очередь ведущие следствие исправник Сухоруков и уездный стряпчий Кузьминский) интерпретировали необъяснимые явления в сторожке скорее по модели псевдоостенсивной коммуникации (то есть предполагалось наличие имитатора, разыгрывающего роль мифологического персонажа, вводя аудиторию в заблуждение). Главным доказательством в пользу данной трактовки стал для следствия результат последнего испытания в сторожке, проведенного канцеляристом Сергеем Нелюбовым вместе с тремя крестьянами деревни Большое Сокольниково. Как уже было сказано, во время ночных «неистовств» был пойман Лука, и когда «живущие удалены были из сторожевой избы», действия нечистой силы прекратились. В описаниях этого испытания разными его участниками лучше всего отражается различие точек зрения на события в доме матроса. Приведем соответствующие показания (см. табл. 5).

Таблица 5

Показания участников испытания  
в сторожке 29 января 1829 г.  
и протоколы допросов жителей сторожки  
после испытания

Сергей Андреев Нелюбов – канцелярист	Расположение людей в сторожке: «в избе, погася огонь, [Нелюбов] сам лег на печи, а сторожам велел сидеть на лавке вблизи матроса Синявина, чтоб иметь за ним смотрение яко за подзрительным» [Л. 19 об.].
---	---

	<p>1) Необъяснимые явления в сторожке — кто-то свистит, хлопает в ладоши: «вдруг неизвестно кто засвистал, захопал в ладоши, и я, от того действительно пришедши в страх, велел засветить огню» [Там же].</p> <p>2) Лука зажигает огонь, явления прекращаются, Нелюбов перемещается на лавку: «когда матрос Синявин стал засвечать оной, ругая между тем неизвестно кого непристойными словами и говоря, таким образом разбудит ребенка, то в сие время действие уже прекратилось. А потому заключая, что причиною ему он, Синявин, я, сойдя с печи, лег на лавке, дабы иметь более возможности к поимке его, буде начнет производить таковыя он неблагонамеренныя действия» [Там же].</p> <p>3) В темноте необъяснимые явления возобновляются — кто-то свистит, хлопает в ладоши, бросает предметы; Нелюбов ловит Луку: «и как скоро погашен был огонь, слышен был свист, биение в ладоши, началась пляска и вместе с тем брошен был ко мне в ноги кувшин, то я, удобно заметя шорох, производимой по полу, бросился на пол и поймал самого матроса Луку Синявина» [Там же].</p> <p>4) Лука с сыном просят Нелюбова не рассказывать начальству: матрос «в ту же минуту вместе с сыном своим, кланяясь мне в ноги, просили прощения (приносили прощения), и чтоб не доводить о сем до начальства, но за всем тем он Синявин в поступке сем прямого сознания не учинил» [Л. 19 об. – 20].</p> <p>5) Необъяснимые явления в доме прекращаются: «кроме же сего в доме матроса Синявина никаких действий уже не было, как равно и после того вбытность мою в той же избе четырех ночей сряду, когда семейство Синявина было удалено в село Веськово, подобных преждему неистовств не происходило» [Л. 20].</p>
--	--

<p>Василий Григорьев – крестьянин дер. Большое Сокольниково, 27 лет</p>	<p>Расположение людей в сторожке: «я с вышеназванными товарищами сел на лавке, а канцелярист Нелюбов, посадив неподалеку от нас матроса Луку Синявина, сам ушел на печь» [Л. 21 об.].</p> <p>1) Необъяснимые явления в сторожке – кто-то свистит, хлопает в ладоши: «в это время, неизвестно кто засвистал, и захлопал в ладоши, но сидел ли тогда на лавке матрос Синявин, я, в страхе будучи, не догадался» [Там же].</p> <p>2) Лука зажигает огонь, явления прекращаются, Нелюбов перемещается на лавку: «и когда Нелюбов велел засветить огня, то никакого действия не продолжалось, и матрос Синявин, в противной от нас стороне произнося ругательные слова, кричал: „Розбудит ребенка!“ – а потом засветил огня». «Нелюбов, сойдя с печи на лавку, велел опять погасить огонь» [Там же].</p> <p>3) В темноте необъяснимые явления возобновляются – кто-то свистит, хлопает в ладоши, бросает предметы: «и в сие время началась пляска свист, и брошен был к передней лавке кувшин, которой разбился на части. И Нелюбов, закричал тогда: „Вставайте ловить!“ – и ускоряя нас, неприметно нам каким образом поймал матроса Синявина, о котором по засвещении огня сказал, что он есть самый виновник являющихся действий» [Там же].</p> <p>4) Лука с сыном просят у Нелюбова «защиты»: «Синявин с сыном своим кланялся ему Нелюбову в ноги, прося себе защиты».</p> <p>Интерпретация: «я же сам матроса Синявина в произведении вышеписанных неистовств подозревать не могу, потому что по темноте, заметить [сего] было невозможно» [Там же].</p>
<p>Василий Федоров, Ефим Титов – крестьяне дер. Большое Сокольниково</p>	<p>Показали то же, что Василий Григорьев</p>

Лука Синявин	<p>Расположение людей в сторожке: «по закрытии коих (окон. – <i>Е.К.</i>) и погашении огня, Нелюбов лег на печи, а сторожа неподалеку от меня сели на лавке» [Л. 23].</p> <p>1) Необъяснимые явления в сторожке – кто-то свистит, хлопает в ладоши: «в сие время неизвестно кто засвистал, захлопал в ладоши» [Там же].</p> <p>2) Лука зажигает огонь, явления прекращаются, Нелюбов перемещается на лавку: «как Нелюбов велел подать огню, я действительно кричал нечистому духу: „Не разбуди ребенка!“ – ругая его всячески, а потом засветил огонь. Нелюбов с печи сошел на лавку и велел опять оной погасить» [Там же].</p> <p>3) В темноте необъяснимые явления возобновляются – кто-то свистит, хлопает в ладоши, бросает предметы: «и в это время был свист, крик пляска, и напоследок брошен на пол кувшин, которой и разбился на части» [Там же].</p> <p>4) Лука совершает охранительные действия от нечистой силы, Нелюбов ловит Луку: «я в страхе будучи, бросился на то место, где слышны были действия, дабы оградить оное молитвою и крестом, нечаянно попался в руки канцеляристу Нелюбову, которой по засвещении огня и закричал, что будто бы я виновник таковых неистовств» [Л. 23–23 об.].</p> <p>5) Лука с сыном просят у Нелюбова «защиты»: «почему я с сыном своим и кланялся ему в ноги за то, чтоб избавил от напрасного подозрения».</p> <p>Интерпретация: «я же виновным в сем случае не состою и подозревать никого не могу» [Л. 23 об.].</p>
--------------	--

<p>Иван Лукин – сын Луки Синявина</p>	<p>Расположение в сторожке: «когда производили в избе разные неистовства, я находился в особо отделенной комнате вместе с моею матерью» [Там же]. Вместе с отцом просит у Нелюбова «защиты»: «и когда Нелюбов поимал моего отца, то я, зная его невинность, подлинно кланялся ему Нелюбову в ноги, прося от напрасного подозрения избавления» [Там же].</p>
---------------------------------------	---

Сама ситуация испытания, главная цель которого – разоблачить притворщика, выстроена особым образом. У участников есть задание (следить за действиями и передвижениями «злого духа» и при случае ловить его), кроме того, есть установка на поимку именно хозяина сторожки – матроса Луки (крестьянам велено особенно смотреть за ним «яко за подозрительным» [Л. 19 об.]). Согласно этой установке организовано пространство: крестьяне, а позже и канцелярист Нелюбов располагаются на лавке, чтобы быть ближе к матросу. Казалось бы, все готовы к тому, что сейчас начнется специально подстроенный спектакль, и «актер» будет разоблачен. Тем не менее, в показаниях и крестьян, и канцеляриста мы встречаем описание той же типичной эмоциональной реакции на встречу со сверхъестественным: Нелюбов, «пришедши в страх», велит «засветить огню» [Л. 19 об.], а крестьяне, «в страхе будучи» [Л. 21 об.], перестают следить за главным подозреваемым. Не считая первой реакции канцеляриста, в остальном он действует согласно миссии и соответствующей ей интерпретации «сверхъестественных» явлений: внимательно следит за репликами Луки, за каждым шорохом, в то время как происходят «неистовства». Так, он замечает, что ругательства в адрес нечистой силы Лука произносит по окончанию действий «злого духа», и именно шорох, «производимой по полу» [Л. 19 об.], приводит к поимке Нелюбовым матроса. Для канцеляриста становится очевидным, что Лука с определенными целями разыгрывает знакомую для крестьян и других очевидцев модель поведения мифологического персонажа. Дополнительным аргументом для него стало последующее поведение Луки: матрос

вместе с сыном кланяются ему в ноги, что Нелюбов трактует как раскаяние обманщика (хоть Лука в своем поступке не сознался, но просил «не доводить о сем до начальства» [Л. 20]).

Однако несмотря на неоспоримые, казалось бы, факты, крестьяне после поимки Луки продолжают придерживаться мифологической трактовки событий и ограждают матроса от подозрений. По показанию крестьянина Василия Григорьева, Нелюбов поймал Луку «неприметно нам каким образом» [Л. 21 об.], а матрос после поимки просит у Нелюбова защиты (а не прощения). Крестьянин заявляет, что не может подозревать Луку в «произведении вышеписанных неистовств» [Там же]. Подобным образом представлена ситуация и в оправдательной речи Луки Синявина. В его показаниях появляется новый, традиционный для демонологических рассказов мотив, объясняющий его нахождение на месте «злого духа» во время ночных «неистовств»: защита от нечистой силы с помощью молитвы, креста<sup>32</sup>. Описание дальнейших действий матроса также расходятся с показаниями Нелюбова: Лука Синявин кланяется в ноги канцеляристу, но прося оградить его «от напрасного подозрения» [Л. 23 об.].

Напомню, что испытание Нелюбова предшествовало судебному разбору дела, то есть виновник был найден еще до проведения серии допросов, что заранее создало установку представителей судопроизводства на определенную интерпретацию высказываний об опыте, пережитом в сторожке. Так, начиная с первых показаний в Переславском земском суде, показания главного подозреваемого Луки Синявина могли интерпретироваться представителями судопроизводства как сконструированный на основе традиционных мотивов рассказ, предъявляемый им в качестве мемората, говоря иначе – как фальшивую остенсию. В таком случае в показаниях свидетелей они склонны были видеть описание псевдоостенсивной коммуникации, рассказанной с позиции наивного, введенного в заблуждение зрителя.

Как такая интерпретация соотносится с юридическим каноном времени? Какие мотивы, по мнению представителей власти, двигали Лукой, и какое наказание за притворство было назначено судебными инстанциями?



## Интерпретация действий Луки представителями судопроизводства

Дело рассматривалось на уровне трех судебных инстанций, полномочия которых были разделены. Переславский нижний земский суд проводил основное расследование и допросы обвиняемых и свидетелей<sup>33</sup>, Переславский уездный суд – дополнительную и уточняющую работу (посылал запросы в различные инстанции об уточнении возраста подозреваемых, утверждал сведения, данные обвиняемым в предшествующих допросах). Последней решающей инстанцией был Владимирский совестный суд, в котором был вынесен приговор. В документах Владимирского совестного суда есть ссылка только на один законодательный акт – 399 статью «Учреждения для управления губерний Российской империи» 1775 г., приведенная с целью утвердить свои полномочия на вынесение приговора по колдовским делам. Ситуация со «злым духом» трактуется совестным судом в рамках просвещенческой традиции и с использованием соответствующей риторики, закрепленной документом екатерининского времени, как «закрывающая глупость, обман и невежество» [Михайлова 2018: 33]. Такую же риторику мы находим и в других документах следственного дела. В ней отражаются концепты, закрепленные в законодательном каноне в отношении «суеверий» в конце XVIII в. и в просвещенческом дискурсе «высокой культуры». Действия Луки определяются как «неблагонамеренныя» [Л. 3], «неблагопристойности и буйства»<sup>34</sup> [Л. 10 об.], проказы («когда он проказничал» [Л. 1]); также в качестве реплики Луки приводится фраза «от мнимаго мною нечистаго духа». Эти определения можно поставить в ряд приведенных Т.В. Михайловой слов, соседствующих со словом «суеверие» в дискурсе XVIII в.: «невежество», «легкомыслие», «шалость» (т. е. «глупость вредная и непристойная»<sup>35</sup>), «обманство», «безобразия и соблазны» [Михайлова 2018: 34].

Решающей для вынесения приговора стала предполагаемая совестным судом мотивировка действий Луки Синявина: «поелику неблагопристойныя действия как то: пляска, свист, биение в ладоши, бросание горшков и шапок и тому подобное производимы были не нечистым духом, а самим матросом Васильевым <...> то за таковыя действия, производимыя ночью в

темнотес злым умыслом, чтоб пугать людей и приводить в страх, наказать его, Васильева при Переславской градской полиции месячным содержанием на хлебе и воде с тем, чтоб Переславский земский суд, по выдержании матроса Васильева при градской полиции определенного срока, имел за ним неослабный надзор» [Л. 1–1 об.]. Такая интерпретация несколько противоречит постановлению, определяющему характер дел, которые должны разбираться совестным судом: «преступления, в которых преступник как бы и не виноват», то есть попал в число нарушителей «не по своей воле или в силу своего состояния» (колдун и «суевер» помещается в ряд безумных и малолетних как действующий неосознанно в силу своего невежества). Здесь же сознательность преступника подчеркивается («злой умысел»), что влияет и на выбор наказания: временное содержание на хлебе и воде – вполне гуманное в сравнении с приговорами колдовских дел первой трети XVIII в., но относительно жестокое для первой половины XIX в. (уже в делах последней трети XVIII в. типичным наказанием становится церковное покаяние [Михайлова 2018: 33]). Хотя совестный суд настаивал на том, что цель притворства Луки Синявина была «наводить на людей страх», в документах никак не поясняется, чего именно хотел добиться отставной матрос своими «неблагонамеренными» действиями. Истинные намерения Луки остаются за скобками.

#### Лука Синявин и крестьяне: экономические взаимоотношения

Признавая в конструируемом случае сознательное вполнение Лукой Синявиным сверхъестественных явлений, следствие все же задавалось вопросом о возможных адресатах мнимого «злого духа». Дополнительные допросы крестьян, стороживших ботик вместе с Лукой, дают дополнительный ракурс рассмотрения ситуации – с точки зрения социального контекста. Из показаний Луки мы узнаем, что он, как начальник стражи, взымал «по обряду, заведенному с давняго времени почти с самого начала поступления <...> в сию должность, для сохранения казенных при ботике вещей» [Л. 10] сторожей из крестьян окрестных деревень: Большое Сокольниково, Дубовиц и Дяткиной. Сами крестьяне отзываются о взаимоотношениях

с начальником положительно: «таковую сторожу отправляя, мы никогда от матроса Синявина никаких притестнений в чем либо не имели» [Л. 26]. Кроме того, матрос и крестьяне состояли в договорных отношениях. По словам крестьянина из деревни Дубовиц, жители деревни «по доброму иногда всех крестьян согласию давали ему по подводе в неделю на проезд до города Переславля, а за сие он нас и не требовал на сторожу» [Там же]. Подобные показания были даны и жителями двух других деревень. Крестьяне деревни Сокольниково сообщили: «мы со общего крестьян согласия, ему Синявину чтоб он нас на сторожу не требовал плотили иногда по 1ко с души, а всего в неделю с 70 душ – семдесят копеек» [Л. 27]. Жители Дяткино с той же целью «плотили по тринадцати рублей оклад» [Л. 26 об.]. Так, можно предположить, что деньги, которые получал Лука за отказ от исполнения крестьянами их обязанностей, составляли его основной доход (стоит учесть, что отставной матрос не получал жалование от казны, а находился «на содержании юрьевского помещика Апраксина» [Л. 9]). На закономерный вопрос следователей, не имел ли Лука намерения имитацией сверхъестественных явлений в ночное время (рабочее для сторожей) испугать крестьян, чтобы в дальнейшем получить от них деньги (т. е. для собственной выгоды) крестьяне названных деревень дали отрицательные ответы: «Действительно матрозом Лукою Васильевым таких внушений, что у него в сторожевской избе производятся разная по ночам неистовства, и чтоб мы во избежание от страху сторожи давали ему какую либо плату, предлагаемо нам не было и слухов о таковых до нас не доходило» [Л. 26–26 об.]. Однако, ответы крестьян не отрицают возможности такой трактовки намерений Луки: для разыгрывания истории о нечистой силе крестьянское сообщество было самой подходящей аудиторией. Для следствия это могло быть дополнительным аргументом в пользу умышленности действий Луки – решающем факторе при вынесении приговора.

### Заключение

Дело о Луке Синявине было рассмотрено на нескольких уровнях. Рассматривая демонологический уровень, мы выявили общий для большинства участников процесса культурный код,

который влиял на интерпретацию события. Большинство участников процесса (в независимости от социальных характеристик) распознает в акустических и акциональных знаках, подаваемых «неизвестно кем» в сторожке Луки Синявина сверхъестественное событие. Большую роль здесь играет владение общим знанием о времени, обстоятельствах появления нечистой силы и о типичных формах ее поведения, которые в совокупности вызывают определенную реакцию на происходящее. Демонологические мотивы, встречающиеся в тексте переславского дела о злом духе, схожи с мотивами традиционных мифологических текстов о неперсонифицированной нечистой силе в доме и о других представителях нечистой силы. В тексте следственного дела встречается ранее не зафиксированный в мифологических рассказах мотив: «демон портит одежду – испражняется в нее» (подобное действие от имени «нечистого духа» можно считать и изобретением Луки).

При схожести необъяснимых явлений способы описания их свидетелями сводятся к двум моделям, которые мы, вслед за Л. Дег и Э. Вашони, обозначаем как модель остенсивной коммуникации и псевдоостенсию. Если для большинства участников процесса сверхъестественные явления – реальная встреча с нечистым духом (мифологический персонаж «рассказывает о себе» при помощи остенсии), то представители власти воспринимают ситуацию как коммуникацию «злонамеренного» имитатора поведения мифологического персонажа и обманутой публики. Такой способ интерпретации обусловлен каноном восприятия «суеверий» XVIII – первой половины XIX вв. как обмана и мошенничества. Модель интерпретации обусловила и соответствующую практику расследования – «испытания» в доме, где происходят «неистовства», основная цель которых – разоблачить сверхъестественное событие.

Судебные власти, признавая действия Луки намеренным злодеянием, не объясняют цели этих действий, однако проводят дополнительные допросы с целью выявить адресатов действий Луки. Так, представители власти предполагают, что матрос разыгрывал «злого духа», чтобы намеренно напугать крестьян, готовых платить за нерегулярное несение службы в сторожке, то есть основной мотивацией действий Луки было стремление к материальному благополучию и личной выгоде.

## Примечания

- <sup>1</sup> Здесь и далее цитаты из источника, помещенные в кавычки и приведенные лишь с указанием листа без ссылки на архив – из «Дела о происходимых в сторожевской избе Его Императорского Величества Государя Петра 1-го неизвестно от кого пляскам и прочим неистовствам» [ГАЯО. Ф. 266. Оп. 1. Д. 65]. Цитаты из второго дела – «Дело по сообщению Владимирской палаты уголовного суда о матросе Луке Васильеве, подозреваемом в представлении в строениях императора Петра Первого, в городе Переславле находящемся, разных неистовств, как то: плясок, свиста и прочего, производимых якобы злым духом» [ГАВО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 181] – будут даваться со ссылкой. При цитировании источников сохраняется их орфография; пунктуация дается в соответствии с современными нормами.
- <sup>2</sup> Пересказ этого дела опубликован краеведом Еленой Константиновной Шадунц [Шадунц 2017].
- <sup>3</sup> Подробнее об истории изучения российских «колдовских дел» см. [Смилянская 2016: 20–32].
- <sup>4</sup> Упомяну также свою статью, опубликованную в предыдущем выпуске настоящего альманаха, о следственном процессе над вятской крестьянкой Акилиной, по мнению следствия, выдававшей себя за кикимору ради собственной выгоды [Кузнецова 2018: 223–248].
- <sup>5</sup> “His work could be interpreted as fully acceptable or as dangerous witchcraft, depending on the perspective of the viewer, the history of the interpersonal relationship, and the results of his intervention” [Kivelson 2013: 325].
- <sup>6</sup> Этот вопрос был поставлен в исследовании О.Б. Христофоровой «Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России». На материале современных полевых записей в Верхотаме автор исследует способы формирования нарративов о сглазе и порче и социально-психологические механизмы, отвечающие за объяснение жизненных событий с помощью колдовского дискурса [Христофорова 2011].
- <sup>7</sup> Особый статус места (ботик Петра I в то время уже находился в специально выстроенном здании, которое имело статус провинциального музея), принадлежность к сельскому пространству (с. Весково) и одновременно близость к уездному городу (Переславлю) обусловило разнообразие социального состава

участников процесса: представители местной власти, сельское и провинциальное духовенство, военные, крестьяне, городские учителя. Подробнее об истории музея см. в статье на сайте Переславль-Залесского музея-заповедника: URL: [http://museumpereslavl.ru/ru/branch/museum\\_botic/](http://museumpereslavl.ru/ru/branch/museum_botic/)

- <sup>8</sup> Словом «слух» в данном случае может быть названо любое высказывание о происходящих в доме Луки Синявина событиях: как описание действий условного демонологического персонажа или описание встречи с ним (быличка), так и абстрактное сообщение о том, что в доме матроса завелся «нечистый дух».
- <sup>9</sup> Ныне дер. Большие Сокольники в Переславском районе Ярославской области.
- <sup>10</sup> Как нарративный элемент ситуация проверки дома, в котором происходят необъяснимые явления, встречается и в быличках. Так, в одной быличке председатель сельсовета и милиционер приходят в дом к женщине, у которой перемещается посуда («чашки на столе прыгали»), для того, чтобы проверить, правда ли это происходит [Знатки 2013: № 97].
- <sup>11</sup> «Я (Сухоруков. – Е.К.) предлагаю оному суду при произведении по сему предмету следствия не упустить из виду спора всех живших для испытания происшествия сего».
- <sup>12</sup> См., например, мотив «Домовой зажигает и гасит лампу» [Зиновьев 1987а: Б1 5г].
- <sup>13</sup> См. также, мифологический персонаж в облике женщины прядет ночью на оставленной прялке, пугается внезапно зажженного света (человек открывает накрытую платком лампу), убегает [Черепанова 1996: № 240]; нечистая сила начинает бросать посуду в комнате, где выключили свет [Знатки 2013: № 442].
- <sup>14</sup> О роли «акустических стереотипов» поведения мифологического персонажа в связи с особенностями времени его появления пишет Л.Н. Виноградова: «Весьма показательными в наборе признаков мифологических персонажей являются также акустические стереотипы их поведения. Согласно народным поверьям, контакты людей с нечистой силой происходили по ночам, в сумерках, в полумраке, когда черты внешнего вида были неясны, расплывчаты, плохо различимы. В такой ситуации особое значение приобретали именно слуховые впечатления, на основе которых можно было обнаружить само присутствие духов и пытаться их идентифицировать» [Виноградова 1999: 180].

- <sup>15</sup> Можно провести параллель с мотивом: черт выдает себя звуками работы (см. Черт ночью работает в кузнице (в мастерской): кует, звонит, стучит молотками (пилит), люди подходят близко – звуки исчезают [Зиновьев 1987а: В1 49].
- <sup>16</sup> См. соответствующие мотивы в указателях [Зиновьев 1987а: А1 2, АП1 10, Б1 5г, Б1 5ж, В1 2, В1V 1; Знатки 2013: XIII.Г.З.], тексты быличек [Власова 2013: 300–301 № 5, 308 № 10, 309 № 12; Зиновьев 1987: 125, 127].
- <sup>17</sup> Характерный пример – быличка о чудесных плясках в недавно выстроенном пустующем доме [Зиновьев 1987: № 127].
- <sup>18</sup> Подробнее о речевом поведении нечистой силы см. [Успенский 2012].
- <sup>19</sup> Окликание по имени как вредоносное по отношению к человеку действие характерно для славянских духов болезни, восточнославянской русалки и функционально схожих с ней женских мифологических персонажей других славянских ареалов [Виноградова, Толстая 1994: 30–31].
- <sup>20</sup> О матерной брани как характерной черте речевого поведения нечистой силы [Успенский 2012: 26].
- <sup>21</sup> В то же время связь нечистой силы с экскрементами проявляется в текстах быличек: нечистая сила в доме намешивает коровьего кала в еду [Зиновьев 1987: № 134], леший предлагает человеку конский помет, выдавая за «румяные булочки» [Зиновьев 1987: № 12] (мотив «хлеб лешего – помет» [Зиновьев 1987а: А1 21]), «Рыбакам вместо рыбы в сети попадает конский помёт» [Между мифом и историей 2016: № 246]. Среди типичных действий нечистой силы также выделяются испражнение и плевок в еду и питье в тех случаях, когда человек во время трапезы ведет себя неподобающе (смеется, шумит, ругается, ведет непристойные разговоры), или посуда с едой и питьем оставлена незакрытой, не закрещенной [Христофорова 2014: 21–22, 26–28].
- <sup>22</sup> В быличке Владимирской губернии Юрьевского уезда домашний дух также имеет неопределенное предметное наименование – «насыльный» [Власова 2013: 309 № 12].
- <sup>23</sup> В своей статье «Мифологический персонаж: соотношение имени и функции» Е.Е. Левкиевская приводит пример такого диалога: «“Это не при моей битности, но мне старие рассказуали. Ёот и здесь есть дорога... То, кажэ, када-то там пужало, лякало. От ночью, если среди ночи едешь, то дажэ можэ тебе на ходу колеса

снять с ўоза и останесса просто сам. [Что это лякало?] Какой-то злой дух, чорт. Яго нихто не мог бачыць. Просто ты яго не видишь, ничего, а то свишчэ, то воздух таки, ветром тебя поддувае. Як начне чоловек Богу молицца, хрестицца, оно ўсе удалицца, и чоловек проежае, дальше едэ” (Радчицк Столинский р-н Брестская обл., 1984 г.)» [Левкиевская 2013].

<sup>24</sup> К сравнению методов полевой работы антрополога и работы следователя (инквизитора) обращались К. Гинзбург и А. Панченко, говоря о проблеме анализа и интерпретации исторических источников [Ginzburg 1989] и специфике антропологической деятельности, в частности, коммуникативной ситуации интервью [Панченко 2001].

<sup>25</sup> Этот мотив появляется в конце допросной речи (Лука упоминает о коммуникации со злым духом с целью узнавания имени колдуна), но в качестве элемента нарратива предшествует всем описываемым событиям.

<sup>26</sup> В тексте показаний мотив получения знания появляется не в начале, но на уровне фабулы предшествует остальным событиям.

<sup>27</sup> С большой степенью вероятности нарратив о получении сверхъестественных способностей посредством «божественного» сна не появился спонтанно в ситуации допроса. Можно предположить, что он бытовал и в коммуникации внутри локального сообщества, где функция подобного нарратива – подтверждение статуса знающего и закрепление полномочий на определенные магические действия за конкретным человеком внутри сообщества.

<sup>28</sup> См. многочисленные примеры использования религиозных предметов во время магических практик из документов следственных дел [Смилянская 2016: 96–103].

<sup>29</sup> Здесь уместно вспомнить признаки двух противопоставленных социокультурных моделей (магической и религиозной), выделенных Ю.М. Лотманом. Так, магическая характеризуется взаимностью, принудительностью, эквивалентностью и договорностью, а религиозная – противоположными характеристиками [Лотман 1993: 345–346].

<sup>30</sup> В статье Л. Дег и Э. Вашони под термином «легенда» понимается «история (в том числе элемент или фрагмент истории или отсылка к ней), которая связана с социально значимыми темами, не вполне проясненными и тем самым провоцирующими



противоречивые и диалектически противоположные точки зрения» [Дег, Вашони 2013: 70]

- <sup>31</sup> См. былички о нечистой силе в доме (на крыше по ночам стучали ведра: «Жуть стала брать всех. Продали дом и уехали» [Зиновьев 1987: № 125]); о встрече с русалкой («Подошли поближе видят: девка в воде стоит, волосами трясет и хохочет. А смех-то такой, что страх наводит. Испугались они и бежать» [Там же: № 70]); о встрече с лешим (девушка легла спать на росстани, увидела старика: «Дак, она, знаете, – до припадков, она испугалась» [Там же: № 27]) и др.
- <sup>32</sup> См. защита от нечистой силы с помощью молитвы и креста [Брянский край 2011: № 218; Зиновьев 1987а: VI 6а, VI 53, AI 8а, ГIII 13а].
- <sup>33</sup> Следствие производил земский исправник Сухоруков при участии уездного стряпчего и двух депутатов: с военной стороны – прапорщика Переславской инвалидной команды Невструева, и с духовной – священника села Соломидина Гаврила Иванова.
- <sup>34</sup> Так действия нечистого духа определяются в тексте допроса жены матроса Луки Синявина Ирины Климовой. Можно предположить, что ее слова были «переведены» на язык судопроизводства.
- <sup>35</sup> Т.В. Михайлова цитирует определение из Словаря Академии Российской 1794 г.

### *Сокращения*

ГАВО – Государственный архив Владимирской области

ГАЯО – Государственный архив Ярославской области

### *Литература*

- Брянский край 2011 – Былички и бывальщины: суеверные рассказы Брянского края / Сост. В.Д. Глебов. Брянск, 2011.
- Виноградова 1999 – Виноградова Л.Н. Звуковой портрет нечистой силы // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Виноградова, Толстая 1994 – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Вераования. Текст. Ритуал. / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1994.

- Власова 2013 – Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / Сост., подгот. текстов, вст. статья, коммент. М.Н. Власовой. СПб., 2013.
- Дег, Вашони 2018 – *Дег Л., Вашони Э.* Кусается ли слово «собака»? Остенсивное действие как способ рассказывания легенд // Фольклор и антропология города. 2018. Т. 1. № 1.
- Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Зиновьев 1987а – Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Знатки 2013 – Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2013.
- Козлова 2003 – *Козлова Ю. А.* Чухломское дело 1635–1636 гг. «пущаго ведуна» Митрошки Хромого // Проблемы истории России. Вып. 5: На перекрестках эпох и традиций. Екатеринбург, 2003.
- Криничная 1993а – *Криничная Н.А.* Домашний дух и святочные гадания (по материалам севернорусских обрядов и мифологических рассказов). Петрозаводск, 1993.
- Криничная 1993б – *Криничная Н.А.* «На роду написано»: мифологические рассказы и поверья о домашнем духе как вершители жизненного цикла // Фольклористика Карелии: сб. науч. ст. / Петрозаводск, 1993.
- Криничная 2004 – *Криничная Н.А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004.
- Кузнецова 2018 – *Кузнецова Е.А.* Дело о кикиморе вятской: демонологический персонаж и социальный контекст // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 7 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2018.
- Кузнецова 2000 – *Кузнецова Н.В.* Черти в доме (опыт сравнительного анализа персонажей русской народной демонологии) // Традиция в фольклоре и литературе. / Отв. ред. М.Л. Лурье. СПб., 2000.
- Куроптев 1878 – *Куроптев М.* Черт в городе Курмыше // Русская старина. Т. 22. СПб., 1878.
- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. Восточнославянский домовый. // Славянский и балканский фольклор. М., 2000.

- Левкиевская 2003 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // Литература, культура и фольклор славянских народов: Доклады российской делегации / XIII Международный съезд славистов, Любляна, август 2003 г. М., 2002. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya2.htm>
- Левкиевская 2009 – *Левкиевская Е.Е.* Кикимора // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 2009.
- Лотман 1993 – *Лотман Ю.М.* «Договор» и. «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн, 1993.
- Между мифом и историей 2016 – Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера / Под общей ред. А.Б. Мороза, Н.В. Петрова. М., 2016.
- Михайлова 2018 – *Михайлова Т.В.* От колдуна до шарлатана: колдовские процессы в Российской империи XVIII века (1740–1800). СПб., 2018.
- Необычайные явления 1900 – Необычайные явления // Владимирские епархиальные ведомости. 1900. № 24. URL: <http://lubovbezusl.ru/publ/istorija/pereslavl/r/67-1-0-2698>
- Панченко 2001 – *Панченко А.А.* Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1.
- Панченко 2002 – *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Семевский 1885 – *Семевский М.И.* Слово и дело! 1700–1725. СПб., 1885.
- Синод 1911 – Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода / [составлено Комиссией для разбора и описания архива Святейшего правительствующего синода]. Т. 23. СПб., 1911.
- Смилянская 2016 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники, богохульники, еретики в сетях русского сыска XVIII века. М., 2016.
- Успенский 2012 – *Успенский Б.А.* Облик черта и его речевое поведение // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.

- Христофорова 2011 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010.
- Христофорова 2014 – *Христофорова О.Б.* «Слово о ядении» преп. Нифонта в иконографии и устной традиции: трансформация образов видения и визионера // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 3 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014.
- Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Шадунц 2017 – *Шадунц Е.* Есть ли в усадьбе «Ботик» привидения? [Электронный ресурс] URL: [https://pro-pereslavl.ru/blogs/author-shadunz/theme-obshchestvo/Est\\_li\\_v\\_usadbe\\_Botik\\_privideniya/](https://pro-pereslavl.ru/blogs/author-shadunz/theme-obshchestvo/Est_li_v_usadbe_Botik_privideniya/)
- Ginzburg 1989 – *Ginzburg C.* Clues, Myths and the Historical Method. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1989.
- Kivelson 2013 – *Kivelson V.* Unclean Spirits Unleashed: Flying Bricks, Demonic Possession, and Blackmail in Russia, 1636 // Russian History. 2013. Vol. 40. No. 3/4.

*М.А. Попов, М.-В.В. Моррис*

Черная береза и чертово поле:  
демонология и фольклорная топография  
д. Цыганово

Место действия

Черную березу заметить с трассы достаточно сложно – надо знать, куда смотреть в просветах меж листвой; со стороны деревни, как мы убедились чуть позже – и вовсе практически невозможно. Она растет в небольшой роще, отделяющей Цыганово от основной транспортной артерии Причулымья – дороги Большедорохово–Зырянское–Тегульдет; и разве что осенью заметна несколько лучше – листья с нее осыпаются уже в конце августа, и голые черные ветви можно уже разглядеть сквозь поредевшую сентябрьскую листву. Вокруг – почти идеально круглая поляна, заросшая вороньим глазом (почему-то вокруг, вне поляны, его почти нет); по периметру – обычные березы, зачастую почему-то со стволами необычной, нетипичной формы – изогнутые, с наростами. С одной стороны поляны – куча железного лома и земли, явно рукотворная; судя по записанным нами впоследствии в деревне меморатам – стихийная свалка металлолома на месте бывшего колхозного гаража. Почему-то здесь всегда очень ветрено, – даже при полном штиле вокруг, на трассе и в деревне, – и очень тихо – не слышно ни шума машин с трассы, не поют птицы. Сама береза стоит в самом центре поляны, в отдалении от остальных деревьев.

---

© Попов М.А., Моррис М.-В.В., 2019

Статья подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Тексты и практики фольклора: типология, семиотика, новые методы исследований» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»).

Тексты о ней, строго говоря, мы изначально обнаружили вне какого-либо целенаправленного антропологического поиска, в полном соответствии с классикой методологии включенного наблюдения – от местного жителя (А., нашего друга и периодически экспедиционного водителя), при выключенном поначалу диктофоне, в бытовом разговоре, никаким образом не предполагающем специфической ситуации «интервью» или «сбора материала».

В августе 2018 г., в ходе подготовки к экспедиции в Тегульдетский район к чулымским тюркам дер. Новошумилово, мы несколько раз проезжали по трассе на Тегульдет пробными маршрутами в 10–20 километров, проверяя проходимость машины А. на тегульдетских проселках. В одном из таких пробных выездов в сторону Тегульдета А. указал на рощицу около трассы – и пересказал текст, в схожих обстоятельствах (рабочая поездка в Зырянское) сообщенный ему несколькими месяцами ранее его бывшим коллегой Л., – уроженцем Цыганово, переехавшимся в Асино.

О ней мне известно сравнительно немного; о ней мне рассказал один из местных жителей, асиновских, как бы случайно <...> Кора у нее была действительно черная, и при этом целая – то есть это не было ударом молнии или каким-то поражением. На мой вопрос, чем она так знаменита, кроме как цветом коры, водитель рассказал, что на ее месте <...> был когда-то убит и похоронен колдун [А., ПМА].

Кроме того, из рассказанных Л. меморатов о черной березе А. вспомнил впоследствии, – помимо процитированного выше, – деталь о том, что убит и похоронен колдун был до революции, где-то во времена Первой мировой войны (с поправкой, разумеется, на зыбкость любых хронологических датировок событий фольклорных текстов). Рассказал он о популярности этого места среди неких «эзотериков» – якобы несколько лет назад к березе приезжали достаточно большой группой какие-то *люди в странной одежде, азиатской внешности* [А., ПМА], долго ходившие по рощице кругами и прикасавшиеся к березе. К сожалению, никаких деталей, позволяющих при дальнейшем исследовании идентифицировать «эзотериков»

более конкретно, – была ли это некая неошаманистская / нью-эйдж / неоязыческая группа, последователи какой-либо из «восточных» эзотерических традиций, или же, к примеру, просто специфически преломившиеся в оптике локального фольклора китайские туристы / студенты из Томска, – А. из рассказа Л. вспомнить не смог.

### Фольклорный контекст Цыганово: общий взгляд

Итак, доступный нам сюжет нарратива о «черной березе» выглядел, в краткой формулировке, приблизительно так:

- некий колдун, живший в Цыганово еще до революции, убит и / или похоронен односельчанами около дороги;
- на месте его гибели / захоронения вырастает черная береза с холодной даже в жаркую погоду корой;
- черная береза и поляна вокруг нее осознается (и местными жителями – учитывая сам контекст воспроизведения Л. истории о ней как о «необычном месте», локальной достопримечательности с явной мистической окраской, – и некоторыми описываемыми в их меморатах «приезжими эзотериками») как странное, значимое место.

Сам по себе этот нарратив уже был бы интересен (хотя в целом и достаточно типичен в сравнении с иными фольклорными текстами о могиле вообще / могиле колдуна как значимом и необычном месте); однако факт его передачи нам от человека, принадлежащего по рождению к деревенскому комьюнити Цыганово и при этом не взаимодействовавшего с этим комьюнити (и, следовательно, его нормами восприятия «своего» / «чужого») в последние годы, – Л., насколько нам известно, уже несколько лет постоянно жил в Асино, – заставлял еще более заинтересоваться ситуацией. Ни сам А., ни его жена (коренная уроженка Причулымья, прекрасно знающая местный фольклор – и, кроме того, как работник медицинской сферы, максимально включенная в местные системы социальных взаимосвязей) до разговора с Л. ничего о черной березе не слышали; соответственно, неизбежно возникало подозрение, что речь идет не о некоей причулымской фольклорной традиции, но о каких-

то узкоспецифических для Цыганов представлений, носящих едва ли не эзотерический внутрисельский характер (что достаточно нетипично в целом для причудымских деревень этого района – объединенных, по нашему опыту, в крайне тесную информационную, социальную и ресурсную сеть, простирающуюся от Белого Яра, если не далее на восток, вплоть как минимум до Первомайского и Улу–Юла на западе).

Не сумев посетить Цыганов в том же году, мы обратились к местной краеведческой литературе (в первую очередь к текстам Г. И. Игнатова, уроженца Цыганов и одного из главных специалистов в области локального асиновско–зырянского краеведения) в поисках хоть каких-то упоминаний о черной березе. Как и следовало ожидать, о ней там не было ни слова; однако достаточно подробно описывались иные сюжеты местного фольклора [Игнатов 2005]. Так или иначе, они сводились к двум основным мотивам:

- первопоселенцами Цыганов (до русских – или же одновременно с ними; Игнатов, – равно как впоследствии и наши информанты, – колеблется и не дает четкого определения, приводя оба варианта) были некие цыгане, от которых деревня и получила свое название;
- жители деревни до революции были весьма богаты; однако богатство это было получено несправедливым путем – несколько обитателей Цыганов, собравшись в банду, грабили на дороге проезжих. Чтобы удобнее было скрываться от преследователей, грабители прокопали под основной деревенской улицей подземный ход, ведущий в поля.

И тот, и другой мотив в целом более или менее типичны для Западной Сибири; удивляет лишь появление в тексте цыган (обычно в Приобье вообще и в Причудымье в частности в роли мифических первопоселенцев выступают «остяки», «татары» или «ясашные»; где-то до 1970-х гг., судя по записям этого периода, и у русских, и у чудымцев в аналогичных нарративах попадалась также «чудь» [МАЭС ТГУ. Д. 375. Т. 1]) – однако мотив цыган-первопоселенцев имеет определенные севернорусские параллели [Петров 2016: 404–405]. При этом не только о нашей таинственной березе, но и о каких-либо следах текстов о колдунах / колдовстве и / или «нехороших», мистически окрашенных местах в тексте Игнатова не было ни слова. Заметим, кстати,



что и в текстах Игнатова, и (как выяснилось впоследствии) в актуальном фольклоре Цыганово не встречается ни одного упоминания о чулымцах и в целом местных индигенных культурах под каким бы то ни было именем (если только не предположить замену их в локальных текстах абстрактными «цыганами» как исполняющими схожую функцию чужих, иноэтничных соседей – гипотеза, впрочем, требующая дальнейшей проверки); подобная ситуация несколько неожиданна для села, основанного в XVIII в. в самом центре чулымских территорий (междуречье Яи и Кии; один из культурных центров Причулымья до русской колонизации, граница ниже- и среднечулымских диалектов, место обнаружения нескольких крупных чулымских могильников XVI–XVII вв. [Беликова 2010: 4–8, 26–32]) – между территориями диалектных / субэтнических групп нижних чулымцев *яци йон* и *кюэрик*, Ячинской и Курюковской инородческими волостями [Дульзон 1973: 17 и прилож.], где индигенное население окончательно перешло на русский язык лишь к концу XIX в. [Дульзон 1973: 21–22].

Таким образом, в Цыганово мы ехали – уже следующим летом, в августе 2019 г. – заведомо зная, что именно мы точно там найдем; оставалось лишь понять, чего мы там найти не сможем. Попадание некоего фольклорного сюжета из конкретной местности в краеведческую / историческую / этнографическую работу, как показывает практика, «цементирует» его в локальном контексте; сюжет запоминается всем местным жителям, читавшим эту книгу, и впоследствии вторично воспроизводится в разговоре со следующим «поколением» исследователей; мы, в частности, сталкивались с этим в тегульдетской экспедиции 2018 г. – лучше всего были известны информантам и воспроизводились в разговоре именно те данные, которые были приведены в «Тюрках таежного Причулымья» Э.Л. Львовой (более того, иногда в разговоре с нами информанты напрямую апеллировали к этой монографии как к подтверждению точности своих сведений). Следовательно, стоило ожидать, что любой встречный расскажет нам о цыганах и о богачах–грабителях; вопрос же о том, узнаем ли мы что-нибудь о колдунах и черной березе, оставался открытым.

Купцы, грабители, цыгане:  
«дозволенный» фольклор

Краткий опрос в местной библиотеке показал две вещи: во-первых, сам факт наличия каких-либо представлений о черной березе, как минимум, не вымышлен Л. – сотрудницы библиотеки вспомнили, что «есть такая, на выезде, в лесочке, где гараж раньше был», но какие-либо подробные рассказы о ней вспомнить не смогли; а в одной из сугубо местных, – отпечатанных в Асино, не добравшихся даже до Томска и хранящихся в библиотеке села, – краеведческих книг об истории Цыганово нашлось даже фото черной березы среди прочих достопримечательностей села – увы, без каких бы то ни было уточнений и пояснений. Во-вторых, самым очевидным и известным нарративом в местном фольклоре выступает текст о подземном ходе – в библиотеке именно его безоговорочно вспомнили и воспроизвели первым.

Из библиотеки нас направили к первой из наших информантов, – одной из трех старожилы деревни, 80-летней К., – но разговор с ней не добавил к уже имеющимся у нас данным чего-то существенно нового. Первым делом, разумеется, мы столкнулись с текстом о подземном ходе; последующая же попытка перевести разговор на тему черной березы столкнулась с весьма любопытной реакцией:

Соб.: А про черную березу что-нибудь слышали? Там вроде, говорят, где гараж раньше был, черная береза есть...

Инф.: *(откашливается)* И вот эту деревню начинали строить цыгане, ну, они выбрали место очень хорошее. Удобное. А русские людей ссылали разрабатывать земли. И они около Чулыма строились, русские-то люди. А цыгане – они кочевали, ездили... *<через несколько минут>*

Соб.: А нам вот говорили, что есть какая-то береза черная... то ли там могила чья-то, то ли что... И что-то про колдуна еще упоминали...

Инф.: Мошка... мошка лезет. Пчелы... у нас пчел нету. Через дорогу, вот, там есть пчелы...

Соб.: Ну, это вот парень рассказывал, молодой, как ни странно; тоже из Цыганово. *<...>* Это вот он рассказывал про эту березу. А почему она черная, что она такое – никто не знает.

Инф.: Я в Зырянке лежала, в больнице, там тоже спрашивают у меня – почему название вашей деревни «Цыганово»? <...> Я им рассказала, что начали цыгане строить, и так и называли деревню.

Соб.: А вот, как сказали, к цыганам воровать ездили; а потом, когда они уехали – там, может быть, какие-нибудь бабушки–шестуньи были?

Инф.: Они уехали, русские здесь поселились и дальше пошли строиться. А вон той улицы – ее не было, той улицы не было. А потом уже народу стало много...

Соб.: А после цыган не воровал никто?

Инф.: (*невнятное бормотание*) А щас Цыганово брошено. Когда-то жили хорошо... здесь была пекарня, скота много было, рабочих было много. Пекарня своя была, колбасная была своя... [К. ПМА].

Все попытки перевести разговор на что-то из интересующего нас – местные магические специалисты, народная демонология, черная береза, иные «нехорошие» и «странные» места – заканчивались абсолютно тем же и так же: К., хмыкнув, откашлявшись и помолчав, переходила к рассказам либо о цыганах, либо о подземном ходе; либо же, наконец, к мрачной и печальной, но совершенно бытовой истории (к сожалению, из-за сбоя техники она осталась только в конспективной записи в полевом дневнике, и здесь мы можем привести ее лишь в пересказе) о гибели главы села (очень уважаемого в Цыганово человека, поднявшего село из остатков совхоза, построившего пекарню и колбасный цех, в целом наладившего внутреннюю жизнь и инфраструктуру) где-то в 1990-х – 2000-х гг. от рук заезжих бандитов из Томска: его сын, проигравшийся этим бандитам в пух и прах и не сумевший отдать долг, рассказал им, что отец недавно получил от районной администрации казенные деньги на нужды села – после чего глава села был тем же вечером убит у себя дома выстрелом через окно, а дом ограблен.

«Кто вам опять наплел?!»:  
«нежеланный» фольклор

Следующей, к кому нас направили, была Т. – ровесница К., жившая со взрослой дочерью Н. на соседней улице. С ней самой мы встретиться в итоге не смогли – после краткой коммуникации через дочь Т. отказалась с нами разговаривать, сославшись на плохое самочувствие; однако разговор с дочерью о том, возможно ли поговорить с Т., обернулся в итоге записью достаточно любопытного интервью, в ходе которого мы впервые получили, наконец, хоть какое-то эксплицитное упоминание о черной березе в интересовавшем нас контексте – и в весьма интересном формате. Разговор начался вполне мирно, однако упоминание черной березы повернуло беседу в любопытное и эмоционально окрашенное русло.

Соб.: А про черную березу, может, вы что-нибудь слышали?

Инф: (*смеется*) Да неправда это ничё.

Соб.: А что неправда? Что говорят?

Инф: (*вполголоса*) Да ничё там не было. (*смешок*) Да это... где она была? Где черная береза-то?

Соб.: Где гараж раньше был, говорят.

Инф: (*повышая голос*) Какое! Это в сторону Рассвета, там черная береза.

Соб.: А почему она черная-то, не говорили?

Инф.: Да ничё там такого черного и не было, ну, может, казалось или чё <...> Черная береза... задели вы – черная береза... (*резко повышая голос*) Дружили мы под этой черной березой, елки–палки, никого там не было! Были красивые и счастливые, вот, видите, пятьдесят лет живем уже – ничё, нормально, никакой березы не было! (*пауза*) Это кто вам опять наплел?! [Н. ПМА].

Фактически мы наблюдаем, как из одного упоминания черной березы и одного отрицания информантом знания о ней чего бы то ни было вырастает полная и достаточно ясная с антропологической позиции картина:

- нарратив о черной березе, очевидно, существует, в общем и целом, в версии, близкой к той, что рассказывал Л.;

- расхождения в определении места могут указывать на наличие нескольких подобных локаций (предположение, подтвердившееся впоследствии);
- под черной березой «кажется»;
- там может быть встречен кто-то нежелательный (возможно);
- долгое пребывание под ней и рядом с ней нежелательно и чревато негативными последствиями – их отсутствие подчеркивается информантом как доказательство недостоверности традиционных представлений (пятьдесят лет живем уже – ниче, нормально, никакой березы не было!)
- об этом нарративе нежелательно рассказывать «чужим», outgroup; вовне тесного коммьюнити Цыганово и нескольких соседних деревень (в частности, не существующего сейчас с. Рассвет; возможно – с. Берлинка) детальный рассказ о черной березе выходить не должен.

Родник, береза, кладбище:  
«рациональный» фольклор

Следующие два информанта – Ш. (65) и И. (85) могут быть отнесены, на наш взгляд, к достаточно специфической, промежуточной категории. Благорасположенные к нам и в целом далекие от сферы магических специалистов, быличек, «нехороших мест» и т. п. (Ш. – учительница; И. – бывший технический специалист при совхозе, сейчас пенсионер), они, с одной стороны, не соблюдали столь строго правил различения ingroup / outgroup и не старались уйти от интересных нам тем; с другой – не всегда могли на эти темы многое рассказать. Вместо замалчивания / отрицания (как в случае К. и Т.) или признания и подробного рассказа (как случилось, – заметим, забегая вперед, – с последним нашим информантом, Е.; не в последнюю очередь, на наш взгляд – в силу выхода на контакт с ней через Ш. как через ingroup-посредника) они придерживались иной стратегии – все данные, известные им о черной березе, излагались исключительно в рациональном и материалистическом ключе, вне каких бы то ни было демонологических / «мистических» / «сверхъестественных» коннотаций.

И., описанный нам как один из трех местных старожилов, смог вспомнить, с одной стороны, время появления черной березы, с другой – крайне нетипичные тексты о самой березе и о цыганах–поселенцах.

Инф.: Потом вроде еще разговор был, что они [цыгане] одну женщину убили, они... задушили. Говорят так, разговор был по деревне. Тут вон за деревней, недалёко, она там... убирала их хлеб, что ли, жала рожь. Вот ее там цыгане поймали и задавили. Потом это все обнаружилось, их посадили, а ее схоронили.

Соб.: А давно? До войны еще?

Инф.: Да, это раньше... давно.

Соб.: Береза какая-то есть, где гараж раньше был. Слышали про такую?

Инф.: Ну, был гараж, да, за деревней. Там березнячок рос. Там и черные березы росли, да-да.

Соб.: А несколько было их, или одна?

Инф.: Несколько, да. Это я тоже помню, это уже на моей памяти.

Соб.: А может, про них что-то говорят – почему они черные?

Инф.: Ну, а холера ее знат, почему она черная. Но она вот отдельное, черное дерево. Ее многие узнавали. И там было не одна их, несколько было. А там было когда-то конское кладбище, коней захоранивали. Ну, а на этом месте потом выросли вот березы.

Соб.: А давно?

Инф.: Да не так уж и давно, это на моей памяти. Я уж работал. Там гараж потом построили – хороший, теплый, кирпичный. Технику там ремонтировали, хранили в зиму. <...> А потом все нарушили, не надо стало. Развалили весь колхоз – а колхоз передовой был, в области даже...

Инф.: Не знаю я, не слышал, чтобы кого-то там нашли [мертвым]. Вот знаю, что березы были, обнаружили их, не трогал их никто... оберегали вроде бы [И. ПМА].

Ш. практически ничего не сообщила о черной березе *(В природе такие березы существуют же... мы на Алтае были – там прямо пять берез было... <...> Я считаю, что это выдуманная история просто про березы. Это природное явление, не более*

того) [Ш. ПМА]. Однако, во-первых, Ш. указала, – в противовес описываемым нами «нехорошим местам» – на место «хорошее», при этом находящееся неподалеку от черной березы: родник у выезда из деревни, выступающий традиционным местом собраний на праздники, свадьбы и значимые события (так, по ее сообщению, от родника в 1941 г. провожали солдат из Цыганово на фронт); во-вторых, привела нас к Е., дочери К. – сказав, что она, вероятно, может знать о местном фольклоре больше.

### Дорога мертвых и Чертово поле: «внутренний» фольклор

Интервью с Е. было, пожалуй, наиболее «плотным» по концентрации фольклорных текстов о магических специалистах и «нехороших» / «странных» местах. Мы связываем это с двумя факторами.

Во-первых, по сообщению Е., ее мать – наша информант К. – была одной из двух или трех ключевых магических / ритуальных специалистов в Цыганово и окружающем сообществе: она отливала испуг воском / парафином, в отсутствие священников в советский период читала отходные молитвы по усопшим, изгоняла «являющихся» покойников / призраков (так, в частности, самой Е. являлся ее умерший сын, внук К.) – и сама Е., соответственно, с детства находилась в рамках определенной традиции и определенного дискурса; с нами же К., по словам Е., была столь неразговорчива на этот счет по простой причине – вокруг (мы разговаривали во дворе ее дома) играли внуки, а при детях К. принципиально никогда ни о чем подобном не говорит. Впрочем, насколько большую роль тут действительно сыграло присутствие детей, а насколько – наша принадлежность к out-group – вопрос неоднозначный.

Во-вторых – как мы уже упоминали, нас к Е. привела Ш., известный и уважаемый в деревне человек; так что мы вполне допускаем и мысль о том, что приди мы к Е. просто так, не через ingroup-посредника – мы могли бы не услышать многое из того, что записали в итоге.

Е. в первую очередь привела нам вариант нарратива о черной березе, сходный с приведенным И. вариантом – черные

березы (во множественном числе) как ценное, значимое, «обережное» место.

Соб.: А может, он [отец] еще что-то рассказывал? Про березы, например...

Инф.: А он говорил, что здесь когда-то были черные березы. Вот снесли, снесли... Учителя следили за этими березами, чтобы не вырезали. Ну... может быть, даже есть совесть у кого-то – не трогают эту березу; единственная сохранилась. Но вообще свекор рассказывал мне, что здесь были черные березы. Вот этот вот лес кругом – все это был черный березняк.

Соб.: А не рассказывали, почему они черные? <...>

Инф.: <...> Что прикопали там кого-то и из-за этого березы почернели – это миф. <...> Захоронение лошадей там было. Может, из-за этого и выбрали – что черные березы [Е. ПМА].

Кроме того, в тесной связи с черной березой – или, вернее, ее окрестностями – Е. рассказала об еще одном локальном «аномальном» месте – Чертовом поле.

Соб.: На выезде, где черная береза, и дальше по дороге, там вроде как казалось что-то. Не говорили такого?

Инф.: Нет, почему – там до сих пор так; там много людей погибло. Это вот на горе, как дальше ехать... как в город ехать, с этой стороны – «обрубленная сосна» называли, она и сейчас есть. <...> Соберутся здесь человек десять–пятнадцать [ехать] за горохом на поле. И вот едем – там ключ <...> и дальше поворот небольшой на дороге... и вот летом – почему обратила внимание – жара, и там идешь – и попадаешь в такую полосу, там в той стороне есть... говорят, Чертово поле. Почему Чертово поле – никто объяснить не может; это я уже сама свои выводы сделала – и потом поговорили опять же со свекром, что вот это Чертово поле... И оно – дорогу переносит всегда в этом месте, барханы снега... И идем – какой-то вот промежуток на дороге – жара такая, а сюда заходишь – такая прохлада! И ветерочек. И вот в этом месте когда едут – обязательно авария, погибали много, и до сих пор гибнут. <...> Вот как есть Бермудский треугольник, а тут – Чертово поле.  
<...>



Мне лет пятнадцать, четырнадцать было – там задавили у моей подружки отца. Две машины ехали навстречу – с работы везли мужиков, с полей; и вот надо было остановиться машине. И всегда выходили на эту сторону, на безопасную; а вот в этот момент ему надо было сойти на ту сторону, на проезжую часть. И попал под машину, его сразу же раздавило. Сам тракторист, водитель сам – и вот как будто черти в этом месте помогают людям. <...> Много, много смертей там на этом месте. И вот именно полоса идет – как зимой ветер в том месте наносит, переносит дорогу; а во время дождя, когда гроза, именно в этом месте водовороты образуются [Е. ПМА].

Среди рассказанных Е. текстов есть, кроме того, несколько уникальных (вспомним о фактически полной неизученности цыгановского фольклорного нарратива вне «корпуса Игнатова») и ведущих при этом к достаточно любопытным выводам (связанным, хотя и косвенно, с черной березой); выводы мы рассмотрим в следующем разделе, тексты же приведем здесь.

Инф.: Я вот случай расскажу. Мой брат двоюродный в милиции работал или начальником там каким-то; и вот они вдвоем за пацаном гнались на мотоцикле – и мальчишка разбился. И его бабушка их прокляла. И в итоге лет через 10–15 один утонул, через 5 лет второй утонул. Но не захлебнулись они; в воду упал – и у него от страха разорвалось сердце. <...> И тут же сразу кусты, он за них зацепился, кусты обнял и умер. И когда его вскрыли – у него даже воды [в легких] не было. А его сын – получается, мой племянник. Он здоровый парень, сварщиком работал – и тут стало вдруг... он ничего, у него ничего не болит. Потом он потерял вес, за месяц стал 60 килограмм. Они пошли по врачам. Все анализы, платные, бесплатные, в городе и везде – ничего. Они пошли по бабкам. И одна бабушка сказала: вот бабушка прокляла отцов – «и ваши дети так же погибнут, и будут», чё. И вот она говорит: «Я ничего сделать не могу». Та бабка, которая прокляла – она умерла, и она была очень сильная. Так что никто вам не поможет уже снять вот это вот проклятье. Этот вот парень, здоровый – он сейчас на коляске... [Е. ПМА].

Инф.: Начал строить. А там была дорога, со старой деревни – и он поставил дом на дороге. Ему говорили старые люди, их сейчас уже нету – на дороге на этой строить нельзя. Он не послушал. У него жена от онкологии умерла, сам от онкологии умер, сын задушился; и дом никто не берет. Все посмотрят, где он построен, и никто не берет. По этой дороге мертвецов на кладбище несли. На этой дороге дом никогда строить нельзя. Такой красивый дом стоит – и никому не надо. Он внутри отделан, все, там потолки натяжные – а никто не берет [Е. ПМА].

(Речь идет о строении, называемом в Цыганово «красивым домом» и часто используемом как ориентир: двухэтажном деревянном особняке, новом, действительно очень красивом, с резными наличниками, балконом на втором этаже – и при этом очевидно нежилым.)

Соб.: А мы вот шли, тоже видели сгоревший дом – там еще ветка осиновая прибита над дверью. Это зачем, с какой целью?

Инф.: Вот этот дом горел три раза. Дедушка, который жил – я чуть-чуть помню его; потом сын; и вот сейчас горели – мой двоюродный племянник. На сгоревшем месте нельзя строить. Они вот чисто случайно живы остались, третьи хозяева – и вот сейчас опять собираются строить. Им уже бабушки говорят все – это будет ваша могила <...> Не слушают никого, снова идут. Хотя тогда в окошко повыпрыгивали, кто в чем был – в ночнушках, в трусах; все сгорело [Е. ПМА].

### Фольклорные тексты и режимы идентичности: рефлексия антрополога

Итак, из собранных данных, на наш взгляд, вытекают несколько выводов.

(1) В рамках сообщества деревни Цыганово (и, соответственно, в рамках свойственного для данного сообщества фольклорного нарратива) именно тексты о демонологии и связанной с ней фольклорной топографии местности («чертово поле», «кладбищенская дорога» и т. п.) выступают одним из маркеров

ingroup / outgroup идентичности; и «то, что можно рассказывать чужим», и «то, что чужим рассказывать нельзя» в Цыганово определяется именно через демонологический критерий – иначе говоря, маркирование идентичности в Цыганово, очевидно, производится по принципу, сводимому к формуле «если это не содержит упоминаний о чертях, колдунах и мертвецах, об этом можно рассказывать чужому». При этом стоит заметить, что принципиально здесь именно наличие в тексте чертей, колдунов и мертвецов, а не вопрос положительной / отрицательной репрезентации сообщества в глазах «чужого» – тексты с достаточно мрачным содержанием («цыгане–убийцы», история о гибели главы села и т. п.) вполне могут быть рассказаны приезжему исследователю без каких-либо проблем.

(2) Подобная функция фольклорного нарратива в Цыганово оказывает определенное влияние и на его облик в целом. Все фольклорные тексты в Цыганово так или иначе достаточно однозначно делятся на две части – соответственно, для ingroup – и для outgroup–слушателя; причем разделение это, – рефлекслируемое или нет самими жителями Цыганово, – как минимум ими сознательно используется. Наиболее тут примечателен, на наш взгляд, пример информанта К. – как выяснилось, ключевого местного магического специалиста: при любых «неудобных» вопросах о черной березе и колдовстве К. переводила разговор – с опорой на изначально заданную тему исторической памяти и (пара-)исторических нарративов – на один из двух наиболее известных «дозволенных» мотивов: о цыганах–поселенцах или о купцах–грабителях; и информанта Т. – дочь которой, по сути, подтвердила нашу гипотезу о существовании некоего ingroup–нарратива о черной березе именно в ходе убежденного отрицания самого существования подобного нарратива.

В контексте причулымских экспедиций, кстати, здесь стоит привести пример из нашей же собственной полевой практики, случившийся в этом же году, но двумя неделями позднее – уже в чулымской по преимуществу деревне, в разговоре с пожилой информанткой-чулымкой Б. К ней нас направил предыдущий собеседник – как к самой старой и «знающей» жительнице села; однако при встрече Б. поначалу эксплицитно отказалась сообщать нам что бы то ни было – а затем, разговорившись, строго удерживалась в рамках «дозволенного» narra-

тива (в ее случае – сугубо бытовых текстов о советском детстве в 1940-е, максимально далеких от любой тени фольклора как такового), эксплицитно же отрицая знакомство с какими бы то ни было фольклорными мотивами – даже максимально общими для Причудлымья.

Любопытна здесь, на наш взгляд, и общность практики отрицания «недозволенного» фольклорного текста, и, напротив, парная к ней ситуация своего рода хеллеровской «уловки 22» – информант, находящийся в позиции «замалчивания недозволенного», случайно дает собирателю знать о наличии в его представлениях о мире некоего сюжета / текста – и, более того, об определенной эмоциональной окрашенности этого сюжета – именно через его отрицание. В случае Цыганово, как мы показали выше, в качестве такой ситуации выступил разговор о «черной березе», под которой «казалось». В случае же с Б. ситуация выглядела следующим образом – любые попытки заговорить с ней о чулымских богатырских сказаниях, шаманах и сверхъестественных существах встречались в штыки, и разговор сворачивал на советское детство в леспромхозе (реплика при этом начиналась с фразы: *Да я же в леспромхозе выросла, у нас уже не было такого ничего*); однако, когда мы, уже отчаявшись, заговорили о «дурных местах» и привели в пример сначала известное нам по материалам 2018 г. «дурное место» около дер. Тюююны, а потом – аналогичное на дороге к ее родной деревне, Б. внезапно вышла из привычной коммуникативной схемы – ответная реплика прозвучала так: *Да это ж всякому известно, что в таких местах лошадь встает, потому что ее леший держит или черти!* – а потом резко оборвала фразу, поняв, кажется, что изменила избранной для общения с «чужими» коммуникативной стратегии.

Здесь, очевидно, мотив «детства в леспромхозе» выступает как «дозволенный» в противовес «недозволенным» (однако же сохраняемым в памяти и при необходимости, как мы видим, воспроизводимым) текстам о колдовстве, шаманах и сверхъестественных существах). Информанту знакомы оба типа текстов (как и Т. был знаком текст о «черной березе»); однако отсылка к одному из них по каким-то причинам нежелательна – и, как следствие, этот тип текстов (подчеркнуто замалчиваемый) может быть воспроизведен собеседнику–исследователю только

в специфической ситуации, через отрицание (самого этого мотива или же другого, связанного с ним).

(3) Стоит заметить ожидаемый, но интересный в привязке к конкретным локусам факт – демонологический нарратив в Цыганово (тесно сопряженный с фольклорной топографией, как мы говорили) привязан к местности достаточно любопытным образом: все «haunted places» села («черная береза», «чертово поле», «кладбищенская дорога», сгоревший дом) строго соотносятся с лиминальными, пограничными территориям села. Кроме того, к ним же привязано, напротив, и исключительно ценностно значимое для села место – родник; в лиминальных локусах происходит и действие текста о проклятых ведьмой милиционерах (действие, ставшее причиной проклятия, происходит на дороге; оба погибают на реке).

(4) Неизбежно возникает вопрос о том, чем именно в локальном контексте Цыганово вызвано сокрытие одних текстов и открытая трансляция других. На наш взгляд, здесь возможны несколько причин:

а) с учетом того, что все «скрываемые», «недозволенные» тексты так или иначе привязаны к «нечистым» местам, в первую очередь нежелание говорить о них с внешним собеседником можно интерпретировать как боязнь «накликать», «призвать» нечто; причем здесь вероятнее предположить страх «призвать» неудачу / нездоровье, чем некую персонифицированную сверхъестественную силу (ср., например, интервью с информанткой Н. – отрицание реальности представлений о черной березе строится именно через отрицание какого-либо влияния последней на жизнь / здоровье соприкоснувшихся с ней;

б) сокрытие «недозволенных» текстов (связанных с представлениями о магии / сверхъестественном) может быть продиктовано боязнью показаться «отсталыми», необразованными; верящими в то, во что «современному человеку» (как его представляет информант) верить, в общем-то, не слишком и положено. В этой связи любопытна еще одна нарративная стратегия, используемая информантами помимо открытого отказа от обсуждения «нежеланных» тем – построение нарратива об истории и быте села через отсылки к советскому периоду, к местному колхозу и его значимости для района (колхозный период как рациональный, «современный», однозначно положительно

коннотированный vs представления о магических практиках и сверхъестественных явлениях как иррациональные, «несовременные», устаревшие);

в) при сравнении «недозволенных» текстов с «дозволенными» бросается в глаза любопытная закономерность: если в «недозволенном» тексте присутствует мотив некоего негативного, неправильного поведения (убийство колдуна односельчанами в рассказе о черной березе; наложенное на милиционеров проклятие в истории о ведьме), себя так всегда ведет именно кто-то свой, ingroup, член деревенского сообщества; в то же время во всех «дозволенных» текстах, если даже кто-то и действует максимально неправильно (душит на поле девушку, убивает главу села и т. д.) – этот «кто-то» всегда чужой, заезжий, outgroup (в частности, в приведенных примерах – цыгане и приезжие бандиты). Таким образом, стратегия сокрытия «недозволенных» текстов может, на наш взгляд, выполнять здесь сразу две функции: с одной стороны, таким образом от взгляда внешнего наблюдателя скрываются нарративы о неблагоприятном, могущем снизить репутацию села поведении членов деревенского сообщества; с другой – через подчеркивание межгрупповых границ и негативное описание «чужих» (в сравнении, соответственно, с позитивным описанием «своих») выстраивается положительный имидж деревенского сообщества в целом [Калмре 2018: 111–112];

г) еще одно важное различие между «дозволенными» и «недозволенными» текстами – степень отделенности, «оторванности» от актуальных социальных / семейных связей внутри деревни. «Дозволенный» фольклор в Цыганово всегда отделен от актуальной социальной реальности, в чем-то даже абстрактен; его тексты рассказывают о дореволюционном прошлом, о первопоселенцах, о неких анонимных и не связанных напрямую с конкретными людьми (и, что даже важнее, конкретными семьями) «богачах» и «бандитах». Напротив, «недозволенный» фольклор всегда максимально личностен, включен в контекст семейных историй – и, как следствие, в сложную сеть межсемейных отношений в одной маленькой деревне. В такой ситуации рассказ о негативно расцениваемых действиях кого-либо из членов деревенского сообщества неизбежно наносит (в глазах информанта, по крайней мере) ущерб репутации конкретной

семьи; это может расцениваться информантом как несущее потенциальную угрозу отношениям рассказчика и тех, о ком он повествует. Кроме того, подобный рассказ может, с точки зрения местного жителя, нанести ущерб репутации всей локальной группы в глазах приезжего исследователя и через него всего «внешнего мира» – ср. с общей взаимосвязью локального и родственного нарративов [Разумова 2001: 189–190].

(5) И последний вывод в данной ситуации неизбежно должен касаться черной березы, с которой наше исследование началось. Строго говоря, мы так и не поняли до конца по результатам экспедиции, что же она такое; тексты о ней четко подразделяются на два типа – «черная береза как опасное, “гиблое” место» и «черная береза как ценность деревни, охраняемый и оберегаемый объект» (вывод о том, что подобный объект может пониматься не только как оберегаемый, но и как оберегающий, напрашивается сам собой – но требует дополнительной проверки) – при этом, заметим, два этих типа текстов методологически и эссенциально не противоречат друг другу. Мы объективно и эксплицитно знаем по итогам экспедиции, что черная береза существует; что их было несколько, и известная нам – последняя из целой рощи; что она действительно включена в местный комплекс фольклорных текстов; что она, кроме того, как-то соотносима с «цепью» лиминальных / гиблых / «чертовых» / «haunted» локусов, протягивающейся вокруг деревни (в которую, впрочем, так же включен и сугубо положительно коннотированный родник за деревней); что она, наконец, выступает одним из ключевых маркеров идентичности внутридеревенского коммьюнити – маркером, о котором не стоит рассказывать (лишний раз, по крайней мере) чужим, который от этих чужих стоит оберегать. Мы знаем, наконец, что она так и стоит там, около трассы Большедорохово – Тегульдет, последняя из многих, в небольшой рощице, отделяющей Цыганово от дороги; и что, как мы уже говорили, кора у нее действительно черная (вернее, темно-серая, графитного цвета) и очень холодная на ощупь.

Чего мы не знаем – так это того, станет ли нам известно о ней что-то более подробное.

### Сокращения

ПМА – полевые материалы автора.

МАЭС ТГУ – материалы Музея антропологии и этнографии Сибири ТГУ.

### Информанты

А. – м., 1993 г. р., зап. М. Попов и М.-В. Моррис в г. Асино (Асиновский район Томской области), август 2018.

Е. – ж., 1955 г. р., зап. М. Попов и М.-В. Моррис в д. Цыганово (Зыряновский район Томской области), август 2019.

И. – м, ок. 1939 г. р., зап. М. Попов и М.-В. Моррис в д. Цыганово (Зыряновский район Томской области), август 2019.

К. – ж., ок. 1939 г. р., зап. М. Попов и М.-В. Моррис в д. Цыганово (Зыряновский район Томской области), август 2019.

Н. – ж., 1965 г. р., зап. М. Попов и М.-В. Моррис в д. Цыганово (Зыряновский район Томской области), август 2019.

Ш. – ж., 1954 г. р., зап. М. Попов и М.-В. Моррис в д. Цыганово (Зыряновский район Томской области), август 2019.

### Литература

Беликова 2010 – *Беликова О.Б.* Зырянский могильник конца XVI–XVII в. таежного Причулымья в свете археологии и археоботаники: опыт комплексного исследования одного кургана. Томск, 2010.

Дульзон 1973 – *Дульзон А.П.* Диалекты и говоры тюрков Чулыма // Советская тюркология. 1973. № 2. Баку, 1973.

Игнатов 2005 – *Игнатов Г.И.* Далекое и близкое: очерки, воспоминания. Асино, 2005.

Калмре 2018 – *Калмре Э.* Фольклор разделенного общества: слухи о каннибализме в послевоенной Эстонии // Фольклор и антропология города. 2018. Т. 1. № 1.

Петров 2016 – *Петров Н.В.* Сюжетно-мотивный комментарий. Указатель локусов и сюжетных ситуаций. Указатель акторов и мотивов // Между мифом и историей: Мифология пространства в фольклоре Русского Севера / Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М., 2016.

Разумова 2001 – *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.



*Сведения об авторах*

*Антонов Дмитрий Игоревич* – доктор исторических наук, директор и ведущий научный сотрудник Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени, доцент кафедры истории и теории культуры факультета культурологии РГГУ, старший научный сотрудник ИОН РАНХиГС, Москва. Научные интересы: древнерусская культура, семиотика иконографии, средневековая демонология и демонология в славянском фольклоре. Автор около 150 работ, в том числе: *Смута в культуре средневековой Руси*. М., 2009; *Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа*. М., 2011 (в соавт. с М.Р. Майзульсом); *Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии*. М., 2013; 2014; 2017 (в соавт. с М.Р. Майзульсом); *Fairies, Demons, and Nature Spirits: 'Small Gods' at the Margins of Christendom* / Ed. by M. Ostling. London: Palgrave MacMillan, 2018 (коллективная монография); *Knowing Demons, Knowing Spirits* / Ed. by R. Raiswell, D. Winter. London: Palgrave MacMillan, 2018 (коллективная монография); *Цари и самозванцы: Борьба идей в России Смутного времени*. М., 2019. E-mail: antonov-dmitriy@list.ru

*Башарин Павел Викторович* – кандидат философских наук, доцент кафедры современного Востока факультета истории, политологии и права РГГУ, директор центра иранистики РГГУ. Научные интересы: история мусульманского мистицизма, демонология и бестиарий, религии доисламского Ирана, сравнительно-историческое языкознание. Основные публикации: *Концепция ана-л-Хакк ал-Халладжа и ее отражение в последующей суфийской традиции* // *Pax Islamica*. 2008. № 1; *О статусе «махдистских» движений X в. на Ближнем Востоке и их связях с политической борьбой в халифате* // *Pax Islamica*. 2011. № 2 (1 ч.). 2013. № 1 (2 ч.); *Akkadian, Hebrew and Arabic Loanwords in Aramaic Ideograms in Pahlavi* // *Commentationes Iranicae*. Сборник к 90-летию В.А. Лившица / Под ред. С.Р. Тохтасьева, П.Б. Лурье. СПб.:

Нестор-История, 2013; Relations between Human and Divine Natures in Iranian Sufi Tradition (Chapter XIII) // Philosophy and Spirituality across Cultures and Civilizations / Ed. N. Kirabayev, Yu. Pochta, R. Pskhu. Washington (D.C.): The Council for Research in Values and Philosophy, 2014 (Russian Philosophical Studies, VII); The Problem of Free Will and Predestination in the Light of Satan's Justification in Early Sufism // Comparative and Critical Mysticisms // English Language Notes. 2018. Vol. 56. No 1. E-mail: pbasharin@yandex.ru

*Виноградова Людмила Николаевна* – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, Москва. Научные интересы: славянская мифология, народная демонология, фольклорная традиция и обрядность. Автор более 300 научных публикаций, в том числе монографий: Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982; Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000; Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016; Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX в. В 4 т. / Сост., введение и науч. комм. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2010; Т. 2. Демонологизация умерших людей. М., 2012; Т. 3. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. М., 2016; Т. 4. Духи домашнего и природного пространства и нелокализованные персонажи. М., 2019. E-mail: lnv36@yandex.ru

*Доронин Дмитрий Юрьевич* – научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС. Научные интересы: социальная/культурная антропология, алтаистика, трансформация традиционных представлений и практик жизнеобеспечения, актуальная мифология, ньюслор, интернетлор. Автор около 100 работ, основные публикации: Таёжный агон и говорящие боги: ситуации рассказывания и трансляции алтайского эсхатологического знания // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. № 3; Соизмеримость, бикультурность и доместикация: эпистемологические основания и следствия в экспериментальной антропологии // The Digital Scholar: Philosopher's Lab / Цифровой ученый: лаборатория философа. 2019. Т. 2. № 2; «Правым, ласковым глазом взгляни!»: глаза и взгляд в актуальной мифологии народов Алтая // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии. М., 2019; Огонь, потоп и война с Востока: куль-

---

турный трансфер в современных эсхатологических представлениях на Алтае // *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3. № 3; «Fifty Shades of Toyota» The Life of a Car in an Altai City // *Anthropology & Archeology of Eurasia*. 2015. Vol. 54. № 1. E-mail: demetra2@mail.ru

*Кузнецова Екатерина Александровна* – выпускница магистратуры Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, приглашенный исследователь в Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, Москва. Научные интересы: взаимодействие устной и книжной традиции, лубочные тексты, следственные дела как фольклорный источник. Публикации: Дело о кикиморе вятской: демонологический персонаж и социальный контекст // *In Umbra: Демонология как семиотическая система*. Альманах. Вып. 7 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2018. E-mail: aikateriniero@gmail.com

*Левкиевская Елена Евгеньевна* – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва. Научные интересы: этнолингвистика, славянская традиционная культура, славянская мифология, народная религиозность, диалектология, прагматика текста. Автор более 450 научных публикаций, в том числе: Мифы русского народа. М., 2000; Славянский оберег: семантика и структура. М, 2002; Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX в. В 4 т. / Сост., введение и науч. комм. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2010; Т. 2. Демонологизация умерших людей. М., 2012; Т. 3. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. М., 2016; Т. 4. Духи домашнего и природного пространства и нелокализованные персонажи. М., 2019. E-mail: elena\_levka@mail.ru

*Майзульс Михаил Романович* – научный сотрудник Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ. Научные интересы: визуальная антропология и средневековая иконография, конструирование образа врага, религиозное и политическое иконоборчество, католическая и православная демонология, визионерские тексты и практики. Основные публикации: Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа М., 2011 (совм. с Д.И. Антоновым); Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013; 2014; 2017 (совм. с Д.И. Антоновым); «Если ты

Бог – защищайся»: Католические модели протестантского иконоборчества // Одиссей. Человек в истории. 2015-2016. М., 2017; Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и Раннее Новое время // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2017. № 2; Мышеловка св. Иосифа. Как средневековый образ говорит со зрителем. М., 2019. E-mail: maizuls@gmail.com

*Моррис Мария-Валерия Викторовна* – кандидат юридических наук, доцент кафедры культурологии и социальной коммуникации ИОН РАНХиГС, научный сотрудник Лаборатории историко-культурных исследований Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, научный редактор английских текстов журналов «Фольклор и антропология города» (РАНХиГС) и «Фольклор: структура, типология, семиотика» (РГГУ), Москва. Научные интересы: ирландская мифология, ирландская мифографическая традиция, славянская мифология, прагматика текста, историческая антропология, lived religion, urban studies. Основные публикации: Удивительное путешествие «Anima Christi» // Живая старина. 2018. № 1; Специфика представлений о планетниках в Карпатском ареале конца XIX – начала XX в. // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». Вып. 9. 2018; Клирики и эльфы: от пира до казни, от харизмы до одержимости // Наука как процесс: верификация знания и / или языки описания: сб. тезисов и материалов XVIII Международной школы-конференции / Сост. Ю.Н. Наумова, Н.С. Петрова, Н.Н. Рычкова. М., 2018. E-mail: maire.morris87@gmail.com

*Петров Никита Викторович* – кандидат филологических наук, доцент Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, завлабораторией теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, ст.н.с. Центра исследований фольклора и антропологии города МВШСЭН (Москва). Научные интересы: фольклористика, эпосоведение, нарратология, славянская традиционная культура, сравнительная мифология, этнография, история идей, указатели сюжетов и мотивов, антропология памяти. Основные публикации: Богатыри на Русском Севере: Сюжеты и ареалы бытования. М., 2008; Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / Сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, А.Б. Мороз, Н.В. Петров; под общей ред. А.Б. Мороза. М., 2009; Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Сост., подгот.

---

текстов, вступ. ст.: Н.А. Бирюкова, А.С. Васькина, П.С. Задорожный, В.А. Комарова, Ю.В. Ляхова, А.Б. Мороз, О.А. Окунева, Н.В. Петров, Е.Б. Рабей, А.А. Скулачев. Предисл., указат., коммент., карта: А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М., 2013; Между мифом и историей. Мифология пространства в фольклоре Русского Севера / Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М., 2016; Русский эпос: герои и сюжеты М., 2017. Памятники книжного эпоса Запада и Востока: коллективная монография / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, Н.В. Петров. М., 2018. E-mail: nik.vik.petrov@gmail.com

*Петрухин Владимир Яковлевич* – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института славяноведения РАН, профессор НИУ «Высшая школа экономики», Москва. Научные интересы: этнокультурная история народов Восточной и Северной Европы (Русь и Скандинавы), мифология и обрядность. Автор более 600 работ по истории России, археологии, истории культуры Восточной и Северной Европы. Недавние публикации: «Русь и вси языци». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011; Русь в IX–X веках: от призвания варягов до выбора веры. М., 2017; Русь христианская и языческая. СПб., 2019.

*Попов Михаил Андреевич* – сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, младший научный сотрудник Лаборатории лингвистической антропологии ТГУ, Москва. Научные интересы: антропология индигенных народов Западной Сибири, антропология и этнология Среднего и Нижнего Причулымья, тюркология, албанистика, urban studies, современное неоязычество. Основные публикации: Представления о водяных духах у чулымских тюрков Тегульдетского района // Демонология как семиотическая система. Материалы V международной научной конференции. Москва, РГГУ, 24–26 мая 2018 г. / Сост. и ред. О.Б. Христофорова, Д.И. Антонов. М., 2018; Таежный прокурор, следователь, судья: об одном мотиве в низшей мифологии чулымских тюрков // Фольклористика и культурная антропология сегодня. Материалы Всероссийской научной конференции молодых ученых. М., 2019 (совм. с М.-В.В. Моррис); «Не-египетский Ра»: генезис одного мотива в современном городском неоязычестве // Понимая город: коммуникация с пространством, временем и людьми: Материалы XIX Международной школы по фольклористике и культурной антропологии / Сост. Н.С. Петрова, Н.Н. Рычкова. М., 2019. E-mail: hetttt@yandex.ru

*Старостина Аглая Борисовна* – кандидат философских наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН, ведущий научный сотрудник ИКВИА ВШЭ, Москва. 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. 2011. Vol. 52. No 3–4; Сюжеты о Волосатой деве в средневековой китайской литературе // Живая старина, 2017. № 2; «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 МФТИ, Москва. Автор более 450 работ по истории и культуре античного мира. Основные публикации: Остракизм в Афинах. М., 2006; Солнце Эллады: история афинской демократии. СПб., 2008. Очерки об историописании в классической Греции. М., 2011; Сократ. М., 2011 (переиздание: М., 2017); Полис, логос, космос: мир глазами элина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012; Античная Греция: Ментальность, религия, культура. М., 2015. E-mail: isurikov@mail.ru

## *Content*

### Figures and images. An iconography of the “enemy”

<i>Mayzuls M.R.</i>	
Optical illusions. The eye-glasses of the Apostles and the eye-glasses of Satan .....	9
<i>Antonov D.I.</i>	
Gestures of demons in Russian iconography .....	55

### Describing Demons. The Book and Folklore Traditions

<i>Antonov D.I.</i>	
Motives and functions. Old Russian book demonology (towards the issue statement ) .....	69
<i>Surikov I.E.</i>	
Demonology of Pherecydes of Athens (on the issue of folklore elements in the works of ancient Greek historians) .....	74
<i>Basharin P.V.</i>	
The image of jinn in Muslim magic .....	106
<i>Levkievskaya E.E.</i>	
Dialectical features of Polesie beliefs about domestic mythological characters .....	152
<i>Petrov N.V.</i>	
Little demons. Sorcerers and their assistants in Russian mythological stories .....	166

# Interacting with Deities and Spirits. Rules of Conduct

*Petrukhin V.Ya.*

Idols, demons and ritual communication (Scandinavia and Russia) .....	189
--	-----

*Vinogradova L.N.*

Folk demonology in the genre of the prohibitions and rules of conduct. How to behave during a thunderstorm? .....	197
---	-----

*Doronin D.Yu.*

The Dead in a world of change. From graves to the “Immortal Regiment” in Altai .....	223
---	-----

## Telling on demons. The pragmatics of narratives

*Starostina A.B.*

Otherworldly court action on Mount Taishan in Chinese story prose of the 6th – 10th centuries .....	267
--	-----

*Kuznetsova E.A.*

“Evil spirit” in the investigation process. Pereslavl case of Luka Sinyavin .....	285
--	-----

*Popov M.A., Morris M.-V.V.*

Black birch and the devil’s field. Demonology and folklore topography in the village of Tsyganovo .....	330
--	-----

<i>Information about authors</i> .....	350
--	-----



### **In Umbra: Demonology as a Semiotic System, № 8**

Anthology 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.

2 I 35      **In Umbra:** Демонология как семиотическая система:  
Альманах № 8 / Отв. ред. и сост.: Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2019. 355 с., ил.  
ISBN 978-5-7281-2546-4

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 объясняются 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.

УДК 2-167.62(08)  
ББК 86я43

*Научное издание*

IN UMBRA:  
ДЕМОНОЛОГИЯ  
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ  
СИСТЕМА

*Альманах*  
№ 8

Оформление обложки  
*М.Е. Заболотникова*

Корректор  
*И.А. Белоконь*

Компьютерная верстка  
*М.Е. Заболотникова*

*Рекомендовано к изданию*  
*Редакционно-издательским советом РГГУ*

Подписано в печать 21.11.2019.

Формат 60×84 1/16.

Уч.-изд. л. 21,9. Усл. печ. л. 20,9.

Тираж 500 экз. Заказ № 656

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6  
Тел. 8(499)-973-4206



9 785728 125464

