

# In Umbra

ДЕМОНОЛОГИЯ КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

#1



**Российский  
государственный гуманитарный  
университет**

**Институт высших гуманитарных исследований**

*Центр типологии и семиотики фольклора*



In Umbra

ДЕМОНОЛОГИЯ  
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ  
СИСТЕМА

*Альманах*

# 1

Москва  
2012

УДК 2-167.62(08)

ББК 86я43

2 I 35

Редколлегия:

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

Ответственные редакторы и составители:

*Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова*

*Художник Михаил Гуров*

ISBN 978-5-7281-1336-2

© Антонов Д.И., Христофорова О.Б.,  
составление, 2012

© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2012

# Содержание

Д.И. Антонов	
<i>In Umbra</i> , или От тени к свету	9

## Каков облик дьявольский?

Б.А. Успенский	
Облик черта и его речевое поведение	17
Л.Н. Виноградова	
Образ черта по данным западнославянских средневековых источников	66
С.Ю. Неклюдов	
Какого роста демоны?	85
О.Б. Христофорова	
Как выглядит икота?	123

## Средневековая иконография: конструирование демонического

М.Р. Майзульс	
Смерть в древнерусской визуальной иконографии: конструирование образа .....	151

<i>Д.И. Антонов</i>	Круги ада, или «Дантовские сюжеты» в русской иконографии XVI–XVIII вв.	199
<i>А.Л. Топорков</i>	Иконографический сюжет «Архангел Михаил побивает трясовиц»: генезис, история и социальное функционирование	247
<i>А.Е. Махов</i>	Демонический бестиарий и средневековое учение о значении вещей	290

### Книжная демонология и наука о дьяволе

<i>М.Г. Бабалык</i>	«Чесо ради пусти Бог диявола в род человеческий»: «Беседа трех святителей» как свод знаний о мире зла	317
<i>А.В. Пизин</i>	К изучению демонологических сказаний о табаке: рукописная повесть конца XVIII – начала XIX века «о мнихе и о бесе»	331
<i>О.Д. Журавель</i>	Демонологические образы в парадигме сюжета о договоре с дьяволом (русские версии)	345

### Границы демонического и механизмы демонизации

<i>В.Я. Петрухин</i>	Русь и песъеглавцы: мифологическое соседство и тождество	367
<i>О.В. Белова</i>	Псоглавцы: от книжных памятников к фольклорному нарративу	379
<i>А.А. Соловьева</i>	Представления об этнической принадлежности демонов в китайской и монгольской традициях .....	388

*А.С. Архипова*

Рога и копыта генералиссимуса:  
демонизация Сталина в советской  
и постсоветской традиции

409

### Демонология в фольклоре и постфольклоре

*А.В. Козьмин*

«Страх» и «страшное» в рассказах о демонах:  
по материалам экспедиций в Монголию

437

*Ю.В. Ляхова*

Демоны и привидения западных бурят

449

*М.Н. Власова*

Поверья и сюжеты о «городских» домовых  
и полтергейстах в русской фольклорной традиции  
последней четверти XX в. ....

461

### Демонология в литературе и политике

*Е.Е. Левкиевская*

Мифологические рефлексy в литературных текстах:  
возможности семиотических сдвигов  
(На примере восточнославянской русалки)

485

*О.Н. Солянкина*

Асмодей из фельетонов Зотова и бес-джентльмен  
из романа «Братья Карамазовы»

516

*А.С. Архипова, Е.Ю. Михайлик*

Эмигрантская демонология: целование зада Сатаны  
как антисталинская пропаганда

527

*Сведения об авторах*

537

С портала романских и готических церквей на прихожан и случайных прохожих смотрит множество скульптур. Среди них не только ангелы и святые. Уродливые или гротескные демоны, необычные гибридные создания теснятся внизу композиции Страшного суда. Их причудливые фигуры опоясывают храм в аркатурных поясах. Изгибаясь, они сидят на консолях и капителях, будто поддерживая перекрытия собора. На множестве водостоков в немом крике раскрывают пасти химеры. Во внутреннем пространстве храма демоны возникают в самых разных местах, не исключая и алтарное пространство. Они появляются на «*stalles*» – «стульях милосердия» для усталых клириков. В клуатре, внутреннем дворе монастыря, демонические фигуры притаились на колоннах. Приглядевшись, демонов и звероподобных монстров можно увидеть на множестве архитектурных элементов. Иногда они видны издалека, но чаще прячутся в углу композиции, скрываются в тени – *in Umbra*.

Разными способами и на разных языках демонология описывает *врага*. Представления о дьяволе развиваются не только в христианском (а также в иудейском и мусульманском) богословии и в «книжной» культуре: демонология пышно расцветает в русской и европейской средневековой иконографии, активно

функционирует в народной культуре, сплетаясь здесь с архаическими представлениями о вредоносных духах. В Новейшее время демонологические сюжеты и образы переходят в литературу и кинематографию. Черти – от комических до самых зловещих – становятся частыми героями не только романов, стихов или фильмов, но даже комиксов и анимации. Своя «демонология» (представления о враждебных, опасных духах) есть и в не-авраамических религиях и культурах.

Колдун, который хочет наслать порчу, обращается к неким созданиям, в которых далеко не всегда можно узнать «канонических» демонов. Еще меньше похожи на них амбивалентные духи, которые соседствуют с человеком, – домовый, ови́нник, банник, леший или водяной. Однако у этих персонажей и у христианских бесов есть много общих черт, а в определенных условиях они начинают быстро сближаться. Христианская мысль безусловно отождествляет духов народной традиции с бесами. То же самое происходит, когда рассказы о мифологических существах воспроизводят люди, прочно впитавшие христианскую традицию с ее системой представлений о падших ангелах. В некоторых случаях волшебные создания начинают вести себя как бесы – соглашаются служить человеку в обмен на его душу, угрожают вечной гибелью. При этом их вовсе не обязательно называют бесами или «дьяволами».

Демонология не только любит оставаться «в тени», но и сама оттеняет многие аспекты культуры. Представления о враге задают целый комплекс контрмоделей, которые очень важны для любого социума. И на вероучительном, и на бытовом уровне это помогает расставить верные акценты, отделив верное и негативное, свое и чужое, прости́тельное и недопустимое.

Дьявол воплощает анти-поведение и анти-порядок. Благодаря этому можно рельефно описать многие проблемы, яснее увидеть нормативные и положительные модели. Демонологические сюжеты указывают человеку и на поджидающие его опасности, и на пути их преодоления. Так, история о кающемся бese, который хочет вновь попасть на Небеса, но не может назвать себя «мерзостью запустения», демонстрирует одновременно губительную природу гордости и могучую силу покаяния. В иконографии демоны воплощают уродство, дисгармонию и диспропорцию эле-

ментов, неестественный синкретизм форм. Бесы пугают зрителя козлиными рогами, крыльями нетопыря, шерстью, когтями, вздыбленной прической и звериным оскалом, но они же могут носить щеголеватую одежду или карнавальные маски. Формы, в которые художники облачают демонов, могут сказать многое о том, что воспринимается уродливым или негативным в культуре и – от противного – какие элементы зрительно воплощают гармонию и порядок.

Бестелесный враг многолик и изменчив. Он не имеет постоянной формы, его облик меняется в зависимости от ситуации (стремится ли он обмануть, соблазнить или запутать человека). Уже поэтому художник или книжник чувствует себя свободным в изображении дьявола: здесь можно дать волю воображению, насытить образ беса самыми разными деталями и устрашающими подробностями. Более того, демоническими (гипертрофированными, звериными) чертами можно наделить и грешника, наглядно показав, к чему ведет путь соблазна и греха.

В семиотическом плане демонология – чрезвычайно «емкое» и многообразное поле исследования. Представления о вредоносных духах не теряют актуальности от архаики до современности. В каждую эпоху демонология оказывается своей. Ее сюжеты переходят из текстов в изображения, из изображений – в фольклор, а затем «рикошетом» возвращаются назад, в тексты, обогатившись новыми деталями. Претерпевают изменения и ортодоксальная христианская, и народная демонология. Что вызывает такой неослабевающий интерес к демонам в культуре?

В 1958 г. английский писатель Клайв Стейплз Льюис создал рассказ «Баламут предлагает тост» (“Screwtape Proposes a Toast”), продолжение знаменитых «Писем Баламута» (“The Screwtape Letters”). Как писатель и проповедник Льюис был увлечен повествованием об адских «реалиях», советах опытного беса молодым искуителям. Одновременно такая тематика смущала и тяготила его как христианина, вынужденного погружаться самому и увлекать за собой читателя в демонический антимир («Никогда не писал я с такой легкостью, никогда не писал с меньшей радостью»). В самом деле, почему писателю или художнику приходится непрестанно обращаться к образу беса, чтобы увлекательно рассказать о борьбе человека с искушениями, продемонстрировать гре-

ховность тех или иных реалий современного мира или научить на практике важным азам христианской веры? Льюис так отвечал для себя на этот вопрос: «Советы беса-руководителя бесу-искусителю надо было бы уравновесить советами архангела ангелу. Без этого образ человеческой жизни как-то скособочен. Но даже если бы кто-то гораздо лучший, чем я, добрался до таких высот, каким слогом он бы писал, в каком стиле? Стил и в самом деле неотторжим от смысла. Простой совет тут не годился бы, каждое слово должно издавать райское благоухание»<sup>1</sup>.

Это – лишь одна из многих причин. Даже в Средние века, когда об ангелах писали часто, не смущаясь вопросами стиля, разнообразие и количество демонологических сюжетов было огромным. Не последнюю роль играл здесь фактор художественной свободы. Действительно, анти-модели допускают куда бóльшую вариативность при описании или изображении, чем модели положительные. Если «путь гибели» широк, то рассказ о нем предполагает удивительное многообразие форм и изобретательность фантазии. Дьявола, несмотря на страх перед ним, можно поместить практически в любую ситуацию, наделить его почти любыми чертами и атрибутами.

В средневековой литературе бес не только выполняет «привычные» функции (искушает людей, мучает грешников, бежит от праведников), но молится, плачет, трудится, служит литургию, строит монастырь, возделывает поля, летит на небо. Он принимает личину зверя, человека или небесного духа... Некоторые авторы утверждали, что бес может искренне покаяться и вновь стать ангелом. В житиях святых, визионерских рассказах, сборниках нравоучительных историй и проповедей демоны поистине «вездесущи» – они задействованы в бесчисленном множестве сюжетов. То же самое происходит и в визуальном пространстве. На средневековых изображениях сатана предстает в виде птицы или собаки, диковинного монстра или царственного императора, римского понтифика, монаха или ангела. Бесам «вручают» самые разные предметы – от скипетра до коромысла, а иногда наделяют даже нимбом.

Демонологические сюжеты и образы совмещают в себе и назидательность, и занимательность. Почти всегда они провоцируют интерес читателя (зрителя). В Средние века и Новое время этим

активно пользовались проповедники, художники и скульпторы. В XX–XXI вв. эстафету подхватили литераторы и сценаристы.

Демонология находится «в тени» культуры, но эту «тень» можно найти почти везде. Ее значение и роль для богословия, искусства или народной традиции сложно переоценить. Представления о дьяволе указывают на источник зла, творимого в мире, идентифицируют его агентов и диктуют методы защиты человека и коллектива (от церковной молитвы или заговорной формулы до юридического преследования и уничтожения тех, кто считается пособниками сатаны). В иконографии образы бесов становятся эффективным инструментом христианской проповеди (вспомним легенду о том, как изображение Страшного суда заставило будущего крестителя Руси князя Владимира устрашиться участи людей, оказавшихся слева от Христа-Судии). Эти образы нужны священникам и епископам в их учительной пастырской практике. Наконец, демонизация – обычный прием в политической борьбе, без которого обходится очень редкий, локальный или глобальный, конфликт.

Несмотря на такое разнообразие художественных форм, сфер применения и выполняемых функций, демонология до сих пор оказывалась в «тени» отечественного научного дискурса. В отличие от европейских коллег, русские исследователи не часто обращались к «адской» тематике. Искусствоведы очень редко затрагивали визуальную демонологию. Связь иконографических и письменных сюжетов, в которых фигурируют бесы, изучалась фрагментарно, а многие важные мотивы, нарративные и изобразительные приемы не обращали на себя внимания историков.

Создавая альманах *In Umbra*, мы стремимся высветить те области визуальной, письменной и устной традиции, которые были тесно взаимосвязаны друг с другом и формировали единый, абсолютно необходимый каждой культуре, комплекс анти-моделей. Чтобы изучать демонологию как семиотическую систему, необходимо объединить усилия многих специалистов: филологов, искусствоведов и фольклористов, историков средневековой и современной культуры. Под обложкой альманаха будут публиковаться исследования, посвященные образам демонического или демонизированного врага, агентам вредоносной магии, опасным духам архаических культур или бесам канонической христианской демонологии.

Как увидит читатель, тематические разделы первого выпуска охватывают разные области. Это представления об облике и поведении беса, иконографический «образ врага»; средневековая «ученая демонология» и мифологический бестиарий; демонические образы в современной культуре и литературе. В сфере внимания – сюжеты, связанные не только с Россией и Европой, но и со странами Востока.

Первый номер альманаха сформирован на основе международной конференции «Демонология как семиотическая система: Изображение. Текст. Народная культура», которая прошла в РГГУ в июне 2010 г.<sup>2</sup> Большинство авторов этого номера были ее участниками. Однако публикуемые исследования зачастую лишь косвенно связаны с тематикой выступлений или затрагивают более обширные проблемы. Наши авторы всегда будут иметь широкие возможности, предоставляя к печати различные текстовые и иллюстративные материалы. Альманах открыт для всех, кто изучает сюжеты, затрагивающие тех или иных обитателей «теневого» стороны культуры.

*Д.И. Антонов*

### *Примечания*

<sup>1</sup> Льюис К.С. Собрание сочинений: В 8 т. М., 2000. Т. 8. С. 111.

<sup>2</sup> См. обзор конференции: Христофорова О.Б. Демонология как семиотическая система // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2012. № 1. С. 66–69. Вторая конференция «Демонология как семиотическая система» состоялась в РГГУ в июне 2012 г.



Каков облик дьявольский?

Б.А. Успенский

## Облик черта и его речевое поведение

1. Образ черта гетерогенен по своему происхождению: в нем объединяются признаки высокой (книжной) и низкой (народной) культуры. В русской иконописи или агиографии черт, как правило, не имеет своей специфики: он соответствует византийскому образу беса. Приходится различать вообще византийского *беса* (церковнославянское слово), образ которого был усвоен вместе с христианской религией, и русского *черта* (русское слово). Специфика последнего проявляется в народных представлениях, поскольку здесь черт отождествился с языческими божками (домовым, лешим и т. п.), которые сами по себе (исторически) не являются злыми духами, хотя в христианской перспективе и воспринимаются как таковые. Черт может восприниматься как обобщенный образ, впитавший в себя эти представления.

Существует дискуссия о том, является ли черт в русской народной мифологии родовым понятием, общим для разного вида демонов, или же особым демоном, противопоставленным другим персонажам. Этот вопрос обсуждал в свое время Н.И. Толстой [Толстой 1995]; он склонялся к последнему мнению (т. е. видел в черте особого демона), но с этим, как кажется, трудно согласиться. В народных верованиях можно встретить как то, так и другое объяснение. Представляется, что здесь проявляется сложная при-

рода черта. В разной перспективе черт как славянский мифологический персонаж может быть и тем, и тем: слово *черт* может выступать как родовое понятие (и мы встречаем определение, например, лешего как лесного черта, банника как банного черта, водяного как водяного черта, русалки как водяной чертовки и т. п.) или же служить общим названием для демона при отсутствии характеристик, связанных с местом (ср.: домовый, леший и т. п.), временем (ср.: шуликуны, полудница и т. п.) или какой-либо специфической функцией. В своем исконном виде славянский черт не был противопоставлен, как кажется, другим мифологическим персонажам – просто у него не выделяются специальные пространственно-временные или функциональные характеристики; такого рода противопоставление прослеживается вместе с тем в той мере, в какой славянский черт ассоциируется с христианским образом беса.

Можно полагать, что все, что относится к тем или иным представителям нечистой силы, относится и к черту (притом что обратное неверно). В последующем изложении мы будем говорить о черте именно как о родовом понятии, относя к нему все то, что известно о лешем, водяном, домовом и т. п. Иными словами, говоря о черте, мы будем ссылаться и на разнообразных представителей нечистой силы (не противопоставляя их черту).

2. Каков облик черта? Необходимо признать, что он (как и другие представители нечистой силы) не имеет своего облика: черт может представлять в облике антропоморфном, зооморфном, смешанно антропо-зооморфном и, наконец, аморфном, бесплотном [Толстой 1995: 252]; наконец, он может являться и в виде неодушевленного предмета (ср. ритуальное призывание лешего, которое мы цитируем ниже)<sup>1</sup>. Правильнее всего говорить о полиморфизме черта<sup>2</sup>.

Сказанное проявляется в облике ряженных, которые изображают чертей (нечистую силу): разнообразие их вида отражает именно полиморфизм облика черта.

Отсутствие своего облика наглядно видно и в специальных формулах вызывания нечистой силы: «Хозяин, стань передо мной как лист перед травой: не черен, не зелен, а таким, каков я...» [Даль

1904, IV: 198]<sup>3</sup>; «Дядя дворовый, приходи ко мне не зелен, как дубравный лист, не синь, как речной вал; приходи таким, каков я» [Ефименко II: 158, № 12]<sup>4</sup>; «Дядя леший, покажись не серым волком, не черным вороном, не елью жаровою; покажись таким, каков я» [Там же: 158, № 14]. Как видим, черт может явиться в каком угодно облике: и черным, и зеленым, и синим; в виде речного вала, серого волка, черного ворона или высокой (жаровой) ели. Но что означает: «...таким, каков я»? Означает ли это, что черт должен предстать в человеческом образе, или же он является в виде двойника человека, который его вызывает? Кажется, что имеется в виду именно последнее<sup>5</sup>. Совершенно так же и ангел в славянских сказках принимает облик человека, которому он покровительствует и становится его двойником [СУС, № 795\*\*\*]. Ср. в связи с этим магическое отношение к зеркалу, запреты детям смотреться в зеркало, запреты смотреть в зеркало вечером или ночью или, наконец, гадание с зеркалом (когда черт отражается в зеркале в виде суженого)<sup>6</sup>. То же проявляется (вне славянского ареала) в близнецном культе, где предполагается, что один из близнецов принадлежит нашему миру, а другой – миру потустороннему [Штернберг 1927: 6; 1936: 84, 85, 91, 95, 98, 101].

3. Итак, черт, строго говоря, лишен своего облика: он предстает в самых разных образах. И все же есть по крайней мере одна общая характеристика, один типичный признак, который его характеризует: то, что можно было бы назвать *п е р е в е р н у т о с т ь ю*.

Показательно распространенное поверье: для того чтобы увидеть черта, необходимо нагнуться и посмотреть себе сквозь ноги. Так, например, в Вологодской губернии считали, что в вихре будет виден черт, если встать на четвереньки и посмотреть промеж ног [Иваницкий 1890: 120]<sup>7</sup>. Ср. архангельское поверье: «Как зашумит, так в промежник (промеж ног) взглянеш – и видно чорта» [Богатырев 1916: 45]. Сходным образом, для того чтобы увидеть лешего, надо «нагнуться и, глядя в отверстие, образовавшееся между ногами, говорить: “Дядя леший, покажись...”» [Ефименко II: 158, № 14; ср.: Померанцева 1975: 168, № 4]. В русской народной легенде дьявол говорит Еве: «Разуй левую ногу, да глянь

сквозь ноги на mine» [Афанасьев 1914: 101, №14]. Свидетельства такого рода могут быть умножены.

Таким образом, чтобы увидеть черта (или какого бы то ни было представителя нечистой силы), надо принять перевернутое положение.

Это объясняется тем, что черти (как и разнообразные представители нечистой силы) принадлежат потустороннему миру; потусторонний же мир характеризуется перевернутостью по отношению к миру посюстороннему: он воспринимается как мир с обратными связями. Представление о перевернутости связей потустороннего (загробного) мира исключительно широко распространено, и есть основания полагать, что оно имеет универсальный характер. Во всяком случае у самых разных народов бытует мнение, что на том свете правое и левое, верх и низ, переднее и заднее и т. п. меняются местами, т. е. правому здесь соответствует левое там, солнце движется в загробном мире с запада на восток, реки текут в обратном направлении, когда здесь – день, там – ночь, когда здесь – зима, там – лето и т. п.: оба мира – посюсторонний и потусторонний – как бы видят друг друга в зеркальном отображении (см. подробнее: [Успенский 1985/1996]).

Принимая перевернутое положение, мы реализуем анти-поведение, т. е. обратное, перевернутое поведение, поведение наоборот, и тем самым приобщаемся потустороннему миру. Соответственно, в этих условиях мы можем увидеть черта и других представителей этого мира. Поэтому в Древней Руси могли считаться антихристианскими, «кощунственными» скоморошьи акробатические игры, где человек принимал перевернутое положение [Успенский 1985/1996: 475, примеч. 11]. Нечто подобное отмечается и в других странах: так, в Древнем мире акробаты имели ритуальные функции и, в частности, участвовали в похоронных ритуалах [Успенский 1985/1996: 471–472]. Характерным образом в древнерусской «Повести о Петре и Февронии» дева Феврония говорит посланнику князя Петра: «Братъ же мои идѣ чрезу ноги въ нави зрѣти» [Кушелев-Безбородко I: 30, ср. 36, 41; Дмитриева 1979: 214, 229, 244, 255, 268, 279, 296, 317, ср. также 300, 307]. Для профана слова Февронии объясняются в том смысле, что брат ее полез на дерево за медом, откуда может сорваться и умереть (именно так объясняет Феврония свои слова пришедшему к ней

юноше); вместе с тем эти слова имеют и другой, эзотерический смысл, связанный с цитированным выше поверьем: посмотрев себе промеж ног, можно увидеть потусторонний мир.

Совершенно так же могут считать, что, для того чтобы увидеть черта, надо снять одежду, вывернуть левый рукав и посмотреть сквозь него (Полесский архив)<sup>8</sup>. Нетрудно усмотреть здесь проявление того же принципа перевернутости, который может проявляться как в противопоставлении верхнего и нижнего, так и в противопоставлении левого и правого, прямого и вывернутого наизнанку.

Перевернутость отражается как в облике демонов, так и в магических ритуалах, с ним связанных. Так, леший, по распространенному представлению, бывает застегнут наоборот (левая пола одежды закрывает правую), у него перепутаны обувь и рукавицы (правый сапог на левой ноге, левый на правой; правая рукавица на левой руке, левая на правой); волосы лешего зачесаны налево (а не направо, как принято), одет он в платье, вывороченное наизнанку; садясь, он закидывает левую ногу на правую; дым из печи лешего идет против ветра и т. п. [см.: Максимов XVIII: 79, 81, 83; Zelenin 1927: 389; Афанасьев 1865–1869, I: 187, примеч. 3; Там же, II: 332; Балов и др. IV: 87; Терещенко VI: 135; Неуступов 1902: 118; Никифоровский 1907: 68; Шереметев 1902: 46; Богданович 1895: 79]<sup>9</sup>. Сходные признаки приписываются и водяному, который, подобно лешему, застегнут «на левую сторону»; считается, что леший и водяной «всегда стоят к солнцу спиной» [Терещенко VI: 135]<sup>10</sup>. Равным образом предполагается, что домовый действует левой рукой [Максимов XVIII: 39]<sup>11</sup>; кикиморы (шишиги), которые заходят в баню по ночам и прядут там, сучат нитки не слева направо, как обычно, а наоборот – справа налево, т. е. против солнца [Завойко 1917: 38]<sup>12</sup>.

Точно так же черту может приписываться мена верха и низа: в частности, бесы могут изображаться на иконах с лицом на месте полового органа [Успенский 1907: 23]<sup>13</sup>, и это находит отражение в облике ряженных, изображающих чертей. Ср. также представление о том, что у черта (или лешего и т. п.) вывернуты назад колени или пятки [Thompson: G 303.4.56; Никифоровский 1907: 69].

Все это разные проявления одного и того же принципа – принципа перевернутости.

Полагают, что колдуны, которые так или иначе ассоциируются с нечистой силой (и ей уподобляются), в действительности могут быть перевернуты вверх ногами и в определенные моменты их можно увидеть в таком положении [Максимов XVIII: 129; Минх 1890: 16; Афанасьев 1865–1869, III: 497, примеч. 2]<sup>14</sup>; между тем сами колдуны, напротив, видят ангелов кверху ногами [Ушаков, 1896: 167]<sup>15</sup>, т. е. ангелы и колдуны противоположно ориентированы по отношению друг к другу. Колдуны крестятся левой рукой [Зеленин I: 68; Срезневский 1913: 492, № 34; Богатырев 1916: 70; Смирнов 1927b: 42, № 13], слева направо [Никитина 1928: 317]<sup>16</sup>, поворачиваются спиной к алтарю во время богослужения [Максимов XVII: 120; XVIII: 129; Зернова 1932: 48], переворачивают иконы [Терновская 1976: 164], становятся на иконы [Максимов XVIII: 128, 146; Зеньковичи 1877: 27; Лесков 1881: 234–235; Никитина 1928: 309–310; Балов и др. IV: 112; Zelezin 1927: 45, №19] или на крест [Забылин 1880: 396; Мордовцев XX: 7; Максимов XVIII: 128; Ефименко II: 221, № 108; Астахова 1928: 39; Черепнин 1929: 102], вешают крест на спину [Ефименко II: 221, №108; Черепнин 1929: 101], ставят свечу вверх пятой [Шейн II: 514] или переламывают ее и зажигают с середины [Афанасьев 1865–1869 III: 201; Зеленин 1914–1916: 694; Шейн: III 14; Богданович 1895: 169].

Вообще обратное, перевернутое поведение, т. е. поведение наоборот (анти-поведение), предполагается необходимым при общении с нечистой силой; оно проявляется в разного рода магических ритуалах (в частности, в колдовстве и гадании). Человек при этом уподобляется демонам: анти-поведение – в тех или иных его формах – естественно смыкается с поведением, приписываемым представителям потустороннего мира; именно поэтому оно и приобретает магический смысл. Если для колдунов общение с нечистой силой имеет постоянный или регулярный характер, то в случае гадания, произнесения заговоров и т. п. оно является временным, ситуационно обусловленным. Ср. характерное описание гадания в Васильев вечер: «Под новый год, поздно вечером, берут курицу, приносят в дом, на полу делают углем круг, обязательно левой рукой и в левую сторону (т.е. против солнца. – Б. У.), этим призывают на помощь чертей»; «В Рождество, когда придут уже от обедни (бывает еще темно), идут к овину, обскакивают

на левой ноге против солнца вокруг овина 3 раза, каждый раз приговаривая: “чертово место, черт с тобой!” и смотрят в окошко. Увидишь в овине своего(ю) суженого(ую). После гадания, прежде чем уйти домой, нужно разворожищца – обскакать овин на п р а в о й ноге в противоположную сторону (п о с о л н - ц у ) 3 раза со словами: “Богово место – Бог с тобой!” – иначе может случиться несчастье (“черт схватит и утащит”)» [Смирнов 1927а: 42, 63 (№ 13, 368), ср. также: 45, 65, 66, 68, 69, 70, 71 (№ 59, 397, 414, 415, 446, 447, 451, 452, 454, 460, 461, 464, 469, 470, 479)].

Так же могут поступать и для того, чтобы уберечься от нечистой силы<sup>17</sup>: вообще магическое поведение, направленное на призывание демонов, и поведение, направленное на то, чтобы уберечься от них, могут совпадать в своих формах; в обоих случаях предполагается общение с демонами, и это выражается в перевернутом поведении<sup>18</sup>. В целом можно сказать, что анти-поведение демонстрирует причастность к потустороннему миру (см. подробнее [Успенский 1985/1996]).

Перевернутость поведения может принимать самые разные формы. Выше мы приводили очевидные случаи перевернутого поведения (когда имеет место мена правого и левого, верха и низа, перед и зад). В других случаях внешне несхожие между собой действия могут соотноситься в культурном сознании, выстраиваясь в четкие дихотомические ряды. Таким образом, квалификация тех или иных действий как прямых или обратных совсем не всегда может быть выведена из характера поведения. Очень часто приходится квалифицировать действия тем или иным образом на основании других, сопутствующих действий – исходя из того, что соответствующая дихотомия в принципе задана в культурном сознании.

4. Связь демонов с перевернутым поведением проявляется и в языковом отношении, в плане речевого поведения.

Характерно само представление о связи физической перевернутости с речевым анти-поведением. Так, в «Сказке о Грозном и старце», когда по приказу Ивана Грозного богослужебную книгу кладут на амвон вверх ногами и вниз началом, т. е. переворачивают ее как по горизонтальной, так и по вертикальной оси, подобная пе-

ревернутость не делает прочтение текста невозможным, но меняет его содержание на противоположное: «И царь сошел с крылоса; и как приходит пролог чести, царь говорит архимандриту, чтобы положили исподнею доскою вверх, да обернуть главою вниз, а низом вверх <...> И старец пошел чести и отворил книгу и учал (в)здорное говорить...» [Веселовский XVI: 165; ср.: Иванов 1973: 51]. Сходным образом в бурятском эпосе Лобсоголдой «поворачивает язык» Буйде Улан-батору, и тот говорит не то, что видел, т. е. вывернутый наоборот язык не лишает способности говорить, но меняет смысл речи [Абай Гэсэр 1960: 215, 228, 234; ср.: Неклюдов 1979: 135]<sup>19</sup>.

Между тем египтяне считали, что, для того чтобы научиться другому языку, следует просто изменить положение языка во рту, перевернуть его [Sauneron 1960: 40–41]. Отсюда египетские глаголы речи «говорить» (*dd*) и «вещать» (*mdw*) относились только к египтянам, остальные же «горностранцы» (чужеземцы) не говорили, а «лопотали», «бормотали» (глагол 3<sup>4</sup>), что, можно думать, по мнению египтян, зависело от неправильного положения языка во рту (см.: Петровский 1980: 8). Не менее характерны китайские представления о запредельных людях (живущих по ту сторону культурно освоенного пространства) с языком наизуворот: «...по преданию, у жителей этой страны языки росли в обратном направлении – к горлу» [Юань Кэ 1965: 250, 252].

Представление об иностранной речи как о речи заведомо неправильной, перевернутой, нашло отражение в русском выражении *говорить наопакушу* (наоборот) – «нечисто, картаво, либо как нерусский» [Даль 1912–1914, II: стлб. 1161]. Ср. также др.-греч. *βάρβαρος* «негреческий, иноземный» (по-видимому, звукоподражательного происхождения) или рус. *тарабарский* «непонятный, бессмысленный, чужой» (о речи) от *тары-бары* «болтовня» (тоже звукоподражательное)<sup>20</sup>. Достаточно показательно в этом отношении и название *немцы*: иностранцы по существу являются немymi, им отказано в способности говорить<sup>21</sup>.

Отсюда речевое анти-поведение может приписываться демонам (как и вообще представителям потустороннего мира) – в самых разных традициях – и, соответственно, предполагаться при общении с ними.

Речевое анти-поведение, т. е. отталкивание от нормального говорения, может реализовываться различным образом: в заме-

не слов, во введении отрицаний, в чтении слов задом наперед, во всевозможных деформациях слов, в использовании иностранного языка, в глоссолалических речениях и т. п.; способы реализации анти-поведения оказываются очень разнообразными, но в каждом случае имеет место отчетливая противопоставленность соответствующих форм речи нормальному или нормативному речевому поведению.

Все это проявляется у русского черта (или вообще нечистой силы) с одним характерным добавлением: демоны могут говорить вульгарно на сугубо утрированном разговорном языке, их речевое поведение отчетливо противопоставлено языковой норме. Здесь отражается актуальная для русской культурной традиции проблема языковой ситуации – то, что по-итальянски именуется *questione della lingua*. На этом мы остановимся подробнее.

5. Как изъясняется черт? И в этом случае приходится различать книжного беса и собственно русского, народного черта.

В переводных агиографических памятниках бес говорит церковнославянски (так же, как и все остальные персонажи), что соответствует обычно греческому языку оригинала.

Иногда можно встретить указание, что бес говорит на сирийском языке (к дальнейшему см. подробнее [Успенский 1979/1996]). Можно было бы предположить, что здесь проявляется анти-поведение, т. е. восприятие иноязычной речи как глоссолалической; однако это не так. Бес изъясняется по-сирийски не столько ввиду непонятности или какой-либо отрицательной характеристики этого языка, сколько ввиду его древности; сирийский (арамейский) язык считался древнейшим (первоначальным) языком, поскольку на нем говорил Христос (это отразилось в сказаниях о начале славянской письменности). Точно так же в средневековой католической легенде монах, к которому приводят бесноватого, требует, чтобы бес говорил с ним на латыни [Успенский 1979/1996: 60]. В Киево-Печерском патерике бес «нача глаголати жидовськіи и потомъ латынскіи, таже грѣческіи, и спроста рещи всѣми языки» («О Лаврѣнтии Затворници. Слово 26» [Киево-Печ. патерик 1911: 92]). Здесь называются три древнейших языка, которые фигурируют в надписи на титуле Христа (Лк 23, 38). Все эти случаи

объясняются не отрицательными характеристиками беса, а его древним происхождением (поскольку Сатана – это падший ангел).

Вместе с тем в книжных церковнославянских памятниках русского происхождения дьявол может говорить по-русски или с маркированными элементами русской разговорной речи (так, например, в «Повести о некоем богоизбранном царе и о прелесть дьяволи»<sup>22</sup> или в старообрядческом «Собрании от Святаго Писания об Антихристе»<sup>23</sup>). Это совершенно естественно с точки зрения русского книжника, который приписывает порчу церковнославянского языка, выражающуюся в тенденции «книжные (речи) народными обезчещати», говоря словами Зиновия Отенского [Зиновий 1863: 967], именно умыслению дьявола. В такой перспективе русский язык предстает как заведомо неправильный, искаженный, и это отвечает онтологической неправильности самого беса<sup>24</sup>.

Точно так же в псалмодическом, распевном церковном чтении (*lectio sollemnis*) прямая речь бесов может быть отмечена разговорной интонацией, контрастирующей с торжественным стилем чтения [Владышевская 1976: 90].

Не случайно черт не любит, чтобы его называли по-церковнославянски *бес*, но любит русское слово *черт* [Зеленин II: 89]<sup>25</sup>.

Характерной чертой речевого поведения чертей и вообще нечистой силы является матерная брань – так сказать, квинтэссенция русской речи [Успенский 1983–1987/1996: 78; Санникова 1994: 80]<sup>26</sup>. В полесской космогонической легенде рассказывается о сотворении черта: здесь описывается сошествие воскресшего Бога в ад, когда он тянет людей из пекла<sup>27</sup>. Все подают руки, рук много, и один не стерпел и «по-русски загнул матом. И Исус Христос его не взял, и он сделался чертом» [Успенский 1983–1987/1996: 78; Санникова 1994: 80]. Таким образом, само появление черта связывается с матерной руганью. Соответственно, матерятся и ряженные, изображающие чертей [Успенский 1983–1987/1996: 73–75]. Вместе с тем при встрече с чертом или какими-либо представителями нечистой силы необходимо матерно выругаться [Там же: 78–79].

Ассоциация русского (некнижного) языка с нечистым, дьявольским началом отчетливо проявляется в правилах написания сакральных слов (к дальнейшему см. подробнее [Успенский

1989/1996: 50–52], там же и ссылки на источники). Так, например, древнерусские писцы, говоря о лжеапостолах, могут последовательно писать слово «апостол» с отражением аканья (*апостал*); таким образом противопоставляются церковнославянское «окающее» и русское «акающее» произношение, причем специфическое русское произношение соотносится с дьяволом как «отцом лжи». Точно так же слово «враждебно» предписывалось писать *вражеб-но*, а не *враждебно*, если это слово было производным от *враг* в значении «дьявол» (ср. *inimicus*); аналогично следовало писать *рождество* Христа, Богородицы или Иоанна Предтечи, но *рожст-во* Ирода<sup>28</sup>. Слово *божественное* можно было писать только если речь шла об истинном Боге, в противном же случае предписывалось писать *боское*; таким образом, по отношению к ложным богам считалось уместным употреблять форму, претеревшую ассимиляционные изменения, естественные для русского языка (*божьский* > *боский*), но недопустимые в языке церковнославянском<sup>29</sup>. Примеры такого рода могут быть умножены.

6. Соответственно, речевое поведение чертей (или вообще нечистой силы) характеризуется искажением слов – можно сказать, их порчей. Это вполне понятно: здесь проявляется тот же принцип, о котором шла речь выше. Если в книжном тексте черт говорит по-русски, поскольку русский язык традиционно воспринимался как испорченный церковнославянский, то в русском (некнижном) тексте, в быличках например, он может говорить на искаженном, сугубо неправильном русском языке.

Это может выражаться, в частности, в усечении слов. Так, домовый может говорить отдельными слогами: когда его спрашивают, к худу или к добру он явился, он отвечает: *к до, к ху* [Добровольский 1914: 179; ср.: Черепанова 1996: 39–40 № 75, 88]. Наверняка подобным образом ведет себя не только домовый, но и другие представители нечистой силы.

Усечение слов (синкопа) – характерный признак разговорной речи. В некоторых случаях оно встречается очень часто: например, для итальянской разговорной речи типична апокопа конечной безударной части слова. В русском языке это явление особенно характерно для апеллативов: например, оно имеет место

в таких формах, как *ма, па* (вместо *мама, папа*), а также в уменьшительных формах собственных имен типа *Саша* (из *Алексаха*) и т. п. Таким образом, речевое поведение домового, в сущности, смыкается с русской разговорной речью, реализуя те тенденции, которые в ней заложены.

В другой быличке нечистая сила говорит *Сус Христос*, и это отмечается как характерный речевой признак [Садовников 1884: 237, № 71]. Следует иметь в виду, что черти или представители нечистой силы, вообще говоря, избегают называть Христа по имени, предпочитая пользоваться описательными оборотами<sup>30</sup>; это обусловлено, конечно, сакральным характером Божьего имени. Но в данном случае демон произносит имя Христа в неправильной, усеченной форме.

Замечательно, что эта форма (*Сус Христос*) употребительна в разговорной речи. Поведение демонов совпадает, таким образом, с поведением людей, которые говорят «неправильно» с точки зрения принимаемой языковой нормы.

Это не единственный случай совпадения бесовского речевого поведения с речевым поведением людей. Так, в некоторых источниках встречается свидетельство, что «нечистики» произносят имена людей «в искаженном виде». Судя по примерам, речь идет о полуименах: *Ванька, Мишка, Дашка* и т. п., которые приняты в обиходном общении [Никифоровский 1907: 31]<sup>31</sup>. Эти имена, как мы уже отмечали, восходят к усеченным формам имен, типичным для разговорной речи.

Соответственно, такое русское слово, как *спасибо* (усечение из *спаси Бог*), может восприниматься как обращение к Антихристу – именно в качестве усеченной формы [Успенский 1989/1996: 49]. Старообрядцы никогда не употребляют этой формы, говоря обычно *Спаси Господи* (беспоповцы) или *Спаси Христос* (поповцы). У них бытует легенда, где говорится, что *спаси Бо!* или даже *спаси Ба!* (с сугубо неправильным акающим произношением) кричали язычники во время крещения Руси, взывая к плывущему по Днепру языческому идолу, которого низверг Владимир Святой. Иногда при этом вычленяется имя *Бай* как имя языческого божества, т. е. *спасибо* трактуется как *спаси Бай!* [Куликовский 1898: 111]. Итак, компонент *бо* или *ба* (*бай*) понимается как имя языческого бога, отождествляемого с бесом. Отсюда языческие боги (они же

и бесы) в древнерусской литературе называются «багами»: истинный Бог противопоставляется ложным «багам»<sup>32</sup>.

Мы говорили об усечении слов, но это не единственный способ искажения слов в устах нечистой силы. Другим способом является, напротив, вставка дополнительных звуков. Вот как говорит леший в русской быличке: «Я вижу *дырашь*, принесу *иглашь* и зашью *дырашь*» [Преображенский 1864: 519]. Разговор лешего разительно напоминает в данном случае детские условные (секретные) языки, основывающиеся на частичном искажении слов [Виноградов 1926: 93–98; Успенский 1970/1997: 252–253]. Нам еще придется вернуться к теме детских условных языков (см. § 7).

Во всех этих примерах так или иначе проявляется отношение к русской книжной (вульгарной) речи.

7. Наконец, для разговора чертей (вообще нечистой силы) характерна глоссолалия. Так, например, русалки бьют в ладоши и говорят: «Бáла бух, бух! Некрещеный дух» [Стороженко 1894: 46]<sup>33</sup> или же: «Гу! гу! уу-гу! гутата-гуляля!» [Зеленин 1916: 168, ср. 139, 146, 170; Шейн 1874: 127]<sup>34</sup>, «Огэ, огэ, огэ. Шу-ги, шу-ги» (Полесский архив [Санникова 1994: 73]), «Ним-ним-ним» [Виноградова 1999: 194]<sup>35</sup>; ср. заговор от русалок, имитирующий, по-видимому, речь самих русалок: «Калі-буд-буд! Дайте мені волосинку зарізати та дитинку» [Номис 1864: 6]<sup>36</sup>. Домовой говорит: *ка хынь, хынь* [Богатырев 1916: 56] и издает звук «х» [Ушаков 1896: 154]; вообще речевое поведение домового характеризуется глаголами *хеньхить*: *захеньхило* (прош. вр.) [Богатырев 1916: 56], *хүхнеть* (3 л. ед. ч. наст. вр.: *домовой хүхнеть*) [Добровольский 1914: 179] и т. п. Болгарский навяк (разновидность нечистой силы) выдает себя криками «мяу-вяу, мяу-вяу!», вампир приговаривает «трънга-мънга, трънга-мънга!», караконджул (другой мифологический персонаж) – «стрико-лико, стрико-лико!» или «там-па-ра, тум-па-ра!» [Мицева 1994: 88, 102, 136; Георгиева 1993: 192; Виноградова 1999: 194]<sup>37</sup>. Следует отметить, что глоссолалия в народных представлениях может характеризовать и речь ангелов<sup>38</sup>, однако речь ангелов и чертей противопоставлена по звучанию. Мы не знаем русских

примеров, но приведем пример из словацкой детской игры в ангела и черта:

Ангел. *Генгеленге бомбо!*

N. *Это кто?*

Ангел. *Ангел.*

Черт. *Рум, рум, рум!*

N. *Это кто?*

Черт. *Черт*

[Богатырев 1971: 147, примеч. 6].

Если речь Ангела (*генгеленге*) составлена из тех же звуков, из которых состоит само слово *ангел*, то речь Черта, по-видимому, имитирует шум<sup>39</sup>.

Один из типичных признаков нечистой силы – неразборчивость речи (гугнивость) и нечто аналогичное заиканию; вообще речевое поведение «нечистиков» относится, так сказать, к сфере дефектологии. Необходимо иметь в виду при этом, что и народная русская речь, поскольку она предстает в языковом сознании как отклонение от языковой нормы, может восприниматься носителями стандартизованного языка именно как патологическое явление: не случайно возникновение диалектов воспринималось в свое время как порча языка, которая произошла от картавых, шепелявых, гугнивых людей, заик и т. п. [Успенский 1985/2008: 21–22, примеч. 4].

Так, согласно одному этнографическому свидетельству, черти говорят «часто-часто и плохо-непонятно густым голосом и много раз одно и то же слово повторяют» [Брюсов 1976: 89]. Когда леший поет песни, невозможно разобрать слов [Померанцева 1975: 36; ср.: Максимов XVIII: 81; Moszyński II/1: 640; Виноградова 1999: 194]. По другим сведениям, «лешие не говорят, а только смеются» [Сахаров VII: 61]. Вместе с тем представителям нечистой силы присущи звуки «гортанные, надсаженные, с металлическим отзвуком»; «когда нечистики оживленно разговаривают, спорят, слушатель улавливает смешение гортанных и пискливых звуков с шипеньем и урчаньем» [Никифоровский 1907: 31; см. еще в этой связи: Санникова 1994: 74–75]. Считается также, что «нечистик избегает слов с буквою *р*» [Никифоровский 1907: 31]<sup>40</sup>.

Характерно в этом смысле, что письмо лешему (к которому обращаются с требованием возвратить заблудившуюся в лесу скотину) пишется каракулями, а не обычными буквами<sup>41</sup>; это отвечает тому, что леший, как и другие представители нечистой силы, говорят неразборчиво, невнятно; каракули – это своего рода графическая глоссолалия.

Представление о глоссолалической речи чертей нашло отражение и в литературных источниках. Вот, например, как изъясняются бесы в «Воительнице» Лескова: «*Шурле-мурле, шире-мире-кравермир*, – орет один (бес. – Б. У.)» [Лесков I: 210]. Здесь явно обыгрываются парные слова (звуковые повторы) в экспрессивной лексике типа *шуры-муры, шалды-балды, шалтай-балтай* и т. п., которые сами по себе имеют глоссолалический характер; для такого рода повторов характерно чередование шипящего и билабиального согласного [Якобсон 1921: 55–56]. Ср. считалку: *шишел – вышел, вон пошел* (вариант: *шишел – мишел*), где *шишел*, возможно, – название нечистой силы (ср. *шишига*).

Другой пример глоссолалического поведения бесов представлен у Сумарокова в «Хоре к гордости», написанном для московского маскарада 1763 г., где бесы поют:

Гордость и тщеславие выдумал бес.  
Шерин да берин лис тра фа,  
Фар фар фар фар люди ер арцы,  
Шинда шиндара,  
Транду трандара,  
Фар фар фар фар фар фар фар ферт.

Сатана за гордость низвержен с небес.  
Шерин да берин лис тра фа,  
Фар фар фар фар люди ер арцы,  
Шинда шиндара,  
Транду трандара,  
Фар фар фар фар фар фар фар ферт  
[Сумароков VIII: 342].

В основе этого текста – глоссолалические сочетания, образующиеся в процессе чтения по складам (*люди ер арцы... ферт*).

Характерно, что такого рода сочетания отражаются в детских считалках, а также в детских условных языках [Успенский 2013; см. здесь вообще о связи “Хора к гордости” с фольклорной традицией и прежде всего с детским фольклором].

Как уже было отмечено (см. выше § 4), глоссолалии могут восприниматься как элементы иностранной речи (и наоборот). В древнерусском Азбуковнике читаем: «...злочестивые волхвы и чародеи в различных их мнимых заговорных молитвах пишут иностранною речью бесовская имена, тако же творят и над питием, шепчуще призывают та злая имена и дают ту ядь и питье болным вкушати, озем же с теми злыми имены наказы на персех дают носити» [Афанасьев 1865–1869, III: 431, примеч. 5]. У поляков «инаязычная речь приписывается <...> водяному и диким лесным людям (говорят по-немецки), водяной может пользоваться также еврейским и египетским языком, демон *hiszpanka* (олицетворение эпидемии гриппа “испанка”) говорит по-испански, “словно бы по-немецки” По поверьям украинцев восточной Словакии демоны (*перелесниця*, *богыня*, *ежибаба*) употребляют исковерканные слова, иногда венгерские: “шое – свое, хвое – твое, туря – куря”» [Санникова 1994: 73]. У Данте в «Божественной комедии» Плутос (Pluto), звероподобный демон, который охраняет IV круг ада, кричит: «*Papè Satan, papè Satan, aleppe!*» («Ад», VII, 1); слова эти не имеют смысла и расшифровке не поддаются – это типичная глоссолалия; характерно вместе с тем, что Бенвенуто Челлини принимает эти слова за текст на французском языке [Челлини 1931: 482]<sup>42</sup>.

8. Еще одной особенностью речи чертей или нечистой силы является повторение слов. Так, по цитированному уже свидетельству черти «много раз одно и то же слово повторяют» [Брюсов 1976: 89]. Это особенно наглядно проявляется в ситуации диалога. О лешем известно, например, что он повторяет обращенную к нему человеческую речь, и, соответственно, эхо считается откликом лешего [Иваницкий 1890: 124; Бурцев II: 190]. Ср. рассказ о встрече с лешим, который является в виде знакомого человека; на вопрос путника «Куда пошел, Демид Алексеевич?» леший отвечает такими же вопросами: «Куда Демид пошел? Куда Алексеевич пошел?» [Криничная 1993: 9]. В другом рассказе, встретив лешего, «человек,

не узнавший его, спрашивает: “Что, дяденька, ищешь коней?”. А он во весь-то лес: “Ха-ха-ха! Что, дяденька, ищешь коней?”» [Криничная 1993: 11; Виноградова 1999: 188]. Или бабы встречают мужиков с косами и говорят им: «“Ой, да и косыньки-то как хороши!” В ответ косцы хохочут: “Хо-хо-хо! Ой, да косыньки... Ой, да косыньки...”» [Криничная 1993: 14; Виноградова 1999: 195]. Отсюда лешего вызывают криком *ау* [Зеленин 1914–1916: 163, 186] – вероятно, потому, что когда кричат *ау*, предполагается такой же отклик (ср. поговорку: «Как аукнется, так и откликнется»)<sup>43</sup>.

Таким же образом ведет себя и банник, который показывается хозяйке в виде черного кота: «Я говорю “Кыс-кыс-кыс-кыс-кыс” <...>. А он тожé на меня глядит да: “Кыс-кыс-кыс-кыс-кыс!”» [Лобкова 1995: 39]. Ср. полесский рассказ: «Баба шукала гуся, тее видит гуся и говорит, гладит: “Гусочка, гусочка!”, а эта гусь отвечает: “Гусочка, гусочка!” Спужалась до смерти, кинула. То нечистый» [Санникова 1994: 74]. Выше мы видели, что домовый или леший может явиться в облике человека, который его призывает, т. е. как бы в виде его отражения (см. § 2): это распространяется и на речевое поведение<sup>44</sup>.

Достаточно характерно описание разговора колдуна и чертей, которые требуют у него работы: «“Срубите елок, срубите елок” А они говорят часто-часто и плохо-непонятно, густым голосом и много раз одно и то же слово повторяют: “Сколько елок, сколько елок, сколько елок?” – “Десять елок, десять елок” Они скоро-скоро назад придут и спрашивают: “Мы срубили, мы срубили”. “Что нам делать? что нам делать? что нам делать?..”» [Брюсов 1976: 89–90].

Эта особенность речевого поведения нечистой силы нашла отражение у Гоголя в «Заколдованном месте»: «Стал копать (клад. – Б. У.) – земля мягкая, заступ так и уходит. Вот что-то звукнуло. Выкидавши землю, увидел он котел. “А, голубчик, вот где ты!” вскрикнул дед, подсовывая под него заступ. “А, голубчик, вот где ты!” запищал птичий нос, клюнувши котел. Посторонился дед и выпустил заступ. “А, голубчик, вот где ты” заблеяла баранья голова с верхушки дерева. «А, голубчик, вот где ты!» заревел медведь, высунувши из-за дерева свое рыло. Дрожь проняла деда. “Да тут страшно слово сказать!” проворчал он про себя. “Тут страшно слово сказать!” пискнул птичий нос. “Страшно слово сказать!” заблеяла баранья голова. “Слово сказать!” ревнул медведь. “Гм...”

сказал дед, и сам перепугался. “Гм!” пропищал нос. “Гм!” проблеял баран. “Гум!” заревел медведь» [Гоголь I: 314].

Соответственно, повторение слов свойственно и святочным ряженным, изображающим нечистую силу, которые говорили «по-кудесьему». Ср.: «Требование говорить “по-кудесьему” (то есть необычным образом – скороговоркой или повторами) предъявлялось святочным ряженным, называемым в Вологодской губернии “кудесами”: “И говорят-то [они] не по-нашему: О-о-о-о! Кудясá, кудясá, кудясá! <...> Идём, идём, идём, кудясá! Как живетé, как живетé?”» [Лобкова 1995: 40]<sup>45</sup>.

Повторение в ситуации диалога характерно и для речи халдеев в «Пещном действе», когда один халдей повторяет слова другого – «подваивает», т. е. откликается как эхо; это отвечает ассоциации халдеев с нечистой силой<sup>46</sup>. Ср. диалог халдеев: «...халдѣй кличетъ: *товарыщъ*. Другіи же халдѣй отвѣщаетъ: *чево*. И первый халдѣй глаголетъ: *Это дѣти цареви*. А другіи халдѣй подваиваетъ: *цареви*. Первый же глаголетъ: *нашего царя повелѣнія не слушаютъ*. А другіи отвѣщаетъ: *не слушаютъ*. Первый же халдѣй говоритъ: *а златому тѣлу не поклоняются*. А другіи халдѣй глаголетъ: *не поклоняются*. Первый же халдѣй говоритъ: *и мы вкинем их в пещь*. А другаго отвѣтъ: *и начнем их жечь*» [Никольский 1885: 200; ср.: Голубцов 1899: 63–64, 248, примеч. 2; Савинов 1890: 47–49]. Очевидно, что рифма в конце данного диалога («И мы вкинем их в пещь. – И начнем их жечь»)<sup>47</sup> воспринимается в этом контексте как вариант повторения, т. е. как вид речевого анти-поведения. Следует иметь в виду при этом, что нечистой силе приписывается способность говорить рифмованной речью [Санникова 1994: 74; Виноградова 1999: 194–195].

Так же могут вести себя и юродивые. Это не должно нас удивлять: для юродивых в принципе характерно анти-поведение, и, следовательно, образ действия юродивого внешне может быть неотличим от магического (колдовского) поведения (не случайно юродивых нередко принимали за колдунов) [Успенский 1985/1996: 468–470]. В Житии Михаила Клопского рассказывается о появлении святого в монастыре (его неожиданно находят в одной из монастырских келий): «И игумен сотвори молитву “Господи Исусе Христе, сыне Божий, помилуй нас грешных!” И он против створил молитву тако же. И игумен 3-жды створил молит-

ву и он противу такоже сотворил 3-жды молитву против игумена Феодосиа. И Феодосий молвит ему: "Кто еси ты, человек ли еси или бес? Что тебе имя?" и он ему отвеща те же речи: "Человек ли еси или бес? Что ти имя?" И Феодосий молвит ему в другие и в третее те же речи: "Человек ли еси или бес, что ти имя?" И Михайла противу того те же речи в другие и в третие: "Человек ли еси или бес?" <...> И игумен воспроси его Феодосей: "Как еси пришел к нам и откуда еси? Что еси за человек? Что имя твое?" И старец ему отвеща те же речи: "Как еси к нам пришел? Откуда еси? Что твое имя?"» [Дмитриев 1958: 89–90; ср. тот же эпизод по другим редакциям: Там же: 100, 113–114, 145].

Любопытно, что аналогичное явление наблюдается в так называемом «имяреченьи» или «имиряченьи» (феномен, отчасти сходный с кликушеством) у камчадалов, старожильского русского населения Камчатки; «имяреченье» встречается в основном у женщин и стариков<sup>48</sup>. Следует отметить при этом, что девочки играют в «имяреченье», т. е. этот вид поведения в какой-то мере усваивается, вероятно, искусственным путем [Сокольников 1911: 117]. В этом и в других случаях «имяреченье» удивительно напоминает речевое поведение, усваиваемое нечистой силой<sup>49</sup>.

9. Прямые свидетельства о речевом поведении нечистой силы довольно редки (их приходится собирать по крупицам). Зато очень часты указания, как надо вести себя при встрече с нечистой силой (понятно, почему так: эти указания имеют практический смысл!). Следует полагать, что при контакте с демонами надо вести себя так, как ведут себя сами демоны, т. е. уподобляться им. Как мы уже отмечали, при общении с нечистой силой (будь то колдовство, гадание или разного рода магические обряды) предполагается необходимым перевернутое поведение (анти-поведение). Такая перевернутость в принципе характеризует нечистую силу, и таким образом человек в подобных случаях в своем поведении временно уподобляется демонам (см. выше, § 3).

Исходя из этого, мы можем более подробно и полно реконструировать речевое поведение демонов.

Приведем пример. Поляки приписывают разным представителям нечистой силы, например лесным «диким людям»,

обыкновенно все человеческие слова произносить с отрицанием (вставляя отрицательную частицу перед каждым словом) [Зеленин 1934: 228; Зеленин I: 86; Moszyński II/1: 640]. У восточнославянских демонов это явление, насколько мы знаем, не отмечено; тем не менее есть основания полагать, что оно и здесь должно иметь место.

Так, для того чтобы вступить в контакт с нечистой силой, гадающий снимает с себя крест и пояс и говорит: «Не благослови Господь» [Ефименко I: 196]; в других случаях, приступая к гада-нию, говорят: «Не властен Бог, не благослови Христос» [Балов и др. II: 76]. Точно так же молитва («Отче наш») с отрицанием перед каждым словом превращается в заговор, который произносится у гуцулов в ночь на Ивана Купалу, чтобы достать цветок от папор-тника (магическое средство, способное обогатить его владельца); в дальнейшем при возвращении домой предписывается прочесть ту же молитву в правильном виде для того, чтобы оградиться от нечистой силы<sup>50</sup>.

То же имеет место при произнесении так называемых чер-ных заговоров, злонамеренных, предполагающих обращение к бесам или нечистой силе. Зачин таких заговоров может пред-ставлять собой трансформацию соответствующего текста белого заговора (апеллирующего, напротив, к светлomu, христианскому началу), где все значимые моменты сопровождаются отрицатель-ной частицей «не». Белый заговор начинается обычно словами «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа аминь. Встану благосло-вясь, пойду перекрестясь...». Ср. между тем начало черного заго-вора на отсуху: «Не во имя не Отца, не Сына и не Духа Святаго. Не аминь» [Виноградов II: 73, № 73]; или заговоре на присуху: «Встану, не благословясь, пойду не перекрестясь, – из дверей не дверьми, из ворот не воротами, выйду не в чисто поле, стану не на Запад хребтом. На западной стороне живет сам сатана, злой мучитель Ирод царь» [Виноградов I: 31, № 41; ср. аналогичный заговор: Едемский 1910: 137]. Ср. матерную брань, представля-ющую собой по своему происхождению языческое заклинание (см. об этом [Успенский 1983–1987/1996]), с отрицанием, кото-рое имеет усилительный характер: «Твою душу не мать» [Якоб-сон 1987: 389]<sup>51</sup>. Показательно также пожелание удачи охотнику: «Ни пуха, ни пера!», на которое принято отвечать «К черту!»<sup>52</sup>.

Перевод в план анти-поведения обуславливает отсылку к нечистой силе.

Молитве с отрицанием соответствует отрицательный счет, где отрицание прибавляется к каждой цифре; магический отрицательный счет, с одной стороны, предохраняет от сглаза, с другой же стороны, применяется при гадании и произнесении черных заговоров [Зеленин I: 84–8]<sup>53</sup>.

Аналогичным образом молитва, прочитанная от конца к началу («взятпят»), т. е. со словами, произнесенными в обратном порядке, становится заговором, который имеет разные функции, выступая, в частности, как средство от бесов. Так, «Отче наш» читается наоборот, чтобы заговорить ружье [Драгоманов 1876: 39], чтобы навести порчу («сáдить килы») [Соколовы 1915: 525, № 13], чтобы спастись от укуса змеи [Иванов 1898: 469, 304–305; Булашев 1909: 481], даже чтобы потушить свечу [Виноградов I: 71, № 92]. Между тем «воскресная» молитва («Да воскреснет Бог...»), прочитанная с конца, становится заговором против бесов [Астахова 1928: 67] или средством для опознания колдунов [Максимов XVIII: 129] или же, наоборот, вредоносным заговором, для того чтобы погубить чью-то пасеку [Виноградов 1904: 77]<sup>54</sup>. Чтение молитвы наоборот может считаться также средством предохранения от града [Чубинский I: 29]. По словам Н.Н. Виноградова, «многие церковные молитвы, прочитанные с конца в известное время и с известными обрядами, обладают, по мнению “ведунов”, страшною силою. Еще большую силу имеют различные части пасхальной обедни и заутрени, прочитанные в 1-й день Пасхи в церкви, причем делающий заклинания должен быть без креста» [Виноградов I: 14]<sup>55</sup>. Не только молитвы, но и заговоры могут читаться в обратном порядке (см., например [Едемский 1910: 136])<sup>56</sup>. В Сербии, отгоняя град, призывают заложного покойника (утопленника), причем иногда переворачивают его имя и фамилию: вместо «О, Станко Петровићу!» кричат «О, Петре Станковићу!» [Толстые 1981: 79].

Перевернутость текста может проявляться как на уровне слов, так и на уровне букв: в последнем случае весь текст предполагает прочтение в обратном порядке. Так, например, обращаясь в письменной форме к лихорадке (которая воспринимается как злой дух), могут писать слова наоборот: «веря, что лихорад-

ка боится рака, пишут на клочке бумажки слова: “рака усен” (то есть *несу*), отрывают все буквы этих страшных для лихорадки слов и дают по букве больному съесть с хлебом натошак» [Зеленин 1914–1916: 1244]. Можно предположить, что к лихорадке при этом обращаются, так сказать, на ее языке, используя (хотя бы и частично) приписываемые ей формы выражения. Ср. перевернутый текст в заговоре в берестяной грамоте № 674 (XII–XIII вв.): стих из Псалтыри (Пс. 54, 4) «от гласа вражия и от стужения грешнича», который читается справа налево [Зализняк 2004: 462]<sup>57</sup>.

Обращение к типологическому материалу позволяет интерпретировать некоторые особенности восточнославянских мифологических представлений (и соответствующего магического поведения). Так, грузины «приписывают водяному духу каджи-али способ речи “наоборот”, то есть произнесение “нет” вместо “да”, “да” вместо “нет” и т. п.; человеку рекомендуется также “наоборот” говорить с водяной, чтобы она поняла человека и последовала за ним» [Зеленин 1934: 228; Зеленин I: I, 87]<sup>58</sup>. Между тем у восточных славян общение с нечистой силой может приводить к замене слов на их антонимы – слова с противоположным смыслом. Именно таким образом, по-видимому, должно рассматриваться доброе (по форме) пожелание, исходящее из уст колдуна, которое должно «сглазить» человека, навести на него порчу. «Сглаз» придает словам в точности обратный смысл. Поэтому колдуны, насылая порчу, могут вести себя двояким образом: они могут высказывать как злое, так и доброе пожелание человеку, которого хотят испортить, причем и то и другое имеет одинаковый смысл [Никитина 1928: 315]<sup>59</sup>.

В то же время для обычных людей (не являющихся колдунами) замена слов может выступать, напротив, как средство предотвращения порчи, как оберег, который также предполагает коммуникацию с нечистой силой. Так, в Витебской Белоруссии накануне Ивана Купалы «нужно переименовать коровьи клички при утреннем выгоне скота в поле», причем «полезно давать данной корове кличку быка, свиньи, кошки, собаки и проч.» [Никифоровский 1897: 249, № 1969]; на Рождество «вредных в хозяйственном быту животных <...> нужно называть не собственными их именами, а другими. Так, например,

воробьев следует называть “слепцами”, <...> крыс “панночками”, ворон и ястребов – “голубями”, волков – “колядниками” и проч. В таком случае эти животные не будут вредить в свое время» [Там же: 228, № 1785]. Равным образом на Рождество здесь запрещается называть своими именами и некоторые неодушевленные предметы: «так, например, головни не следует называть “галузый”, иначе в ячмене и пшенице будет много “галузы”, а нужно называть “кузявкый” (с ударением на “я”): тогда “мылынны не пыдпалиць” ни ячменя, ни пшеницы» [Там же: 228, № 1784]<sup>60</sup>. Ср. еще: «Если в Рождество Христово назвать камни “голябями” и тут же сряду помянуть волков под именем “колядников”, то последние станут грызти камни и от того переводиться» [Там же: 228, № 1785]. Можно предположить в этих примерах разную функциональную направленность: в канун Ивана Купала (нечистое, опасное время) меняют имена скотине, чтобы обмануть демонов, которые иначе могут принести ей вред. Между тем в Рождество (святое время) меняют имена вредоносных существ и предметов и тем самым лишают их силы, заключенной в их имени.

Как бы то ни было, и в том и в другом случае меняются слова. В результате подобных замен возникает как бы особый эзотерический язык, причем функционирование этого языка характеризуется временной приуроченностью. Замена определенных слов на слова с противоположным или отличающимся значением приводит к созданию текстов, которые в обычных условиях воспринимаются как семантически неправильные, бессмысленные<sup>61</sup>. Так, например, распространенным заклинанием от нечистой силы является выражение «приди/приходи вчера». С этими словами обращаются к лешему [Ушаков 1896: 159]<sup>62</sup>, домовому [Максимов XV: 383], к черту [Зеленин 1914: 438, № 97] и, наконец, к болезни, которая воспринимается как злой дух<sup>63</sup>. При этом рассматриваемое выражение представляет собой типичный пример пустобайки, прибаутки, построенной по принципу травестийного выворачивания наизнанку: этой прибауткой («приходи вчера») пользовались балаганские шуты, чтобы привлечь внимание толпы [Максимов XV: 384]. Тем самым речь идет не о каком-либо специальном заклинании, которое само по себе обладало бы магическими свойствами, но именно о речевом

анти-поведении, обусловленном в интересующих нас случаях контактом с потусторонним миром<sup>64</sup>.

Итак, наряду с прямыми свидетельствами о речевом поведении нечистой силы (которые содержатся главным образом в быличках), мы располагаем определенными возможностями для реконструкции соответствующих представлений.

### Примечания

<sup>1</sup> Ср. также у Пушкина: «Там верстою небывалой / Он торчал передо мной; / Там сверкнул он искрой малой / И пропал во тьме пустой» («Бесы»). Слово *верста* означает здесь дорожный (верстовой) столб.

<sup>2</sup> Ср.: «Черт <...> может всяко выглядеть» [Черепанова 1996: 71, № 261]; под *чертом* имеется в виду в данном случае водяной. «И леший такой же черт. Они везде, их много видов. Они и с хвостиком, и с крылышком, и без спины, в любом обличье выйдут, и в человеческом, може сосед, ан нет, будто что-то неладно. Хоть в кого может превратиться. И летучие есть» [Там же: 68, № 249].

<sup>3</sup> Начало данного заклинания («Стань передо мной как лист перед травой») представляет собой вообще ритуальную формулу призвания: так Иванушка вызывает Сивку-Бурку в сказках «Бурябогатырь Иван коровий сын» [Афанасьев 1984–1985, I: 219, 221, № 136]; «Об Иванушке-дурачке» [Там же, III: 246, № 564]; так принято по сей день говорить детям (это очень распространено). Полагаем, что в основе этого образа лежит представление о вихре, который мгновенно приносит лист и ставит его в вертикальное положение; следует при этом иметь в виду, что вихрь занимает особое место в славянской народной мифологии, так или иначе ассоциируясь с чертом: вихрь либо приписывается черту, либо воспринимается как его манифестация (см., например [Левкиевская 1995: 379–382]).

<sup>4</sup> В словах «приходи ко мне не зелен, как дубравный лист» можно усмотреть отражение заклинания «Стань передо мной как лист перед травой».

<sup>5</sup> Ср.: «Домовой <...> на хозяина похож, появляется только ночью» [Черепанова, 1996: 41, № 90]. См. также [Померанцева 1975: 173–174 (№ 1в), 178 (№ 1ж)].

- <sup>6</sup> Ср. поверье: во время грозы «зеркало повесить надо, а то черт в нем объявится» [Черепанова 1996: 68, № 244]. Вообще о зеркале в славянских верованиях и обрядах см. [Толстая 1994]. Согласно южнославянскому поверью «Бог создал зеркало из своего отражения в воде, оживив его» [Толстая 1994: 120].
- <sup>7</sup> Как мы уже упоминали, вихрь вообще ассоциируется с нечистой силой (см. примеч. 3).
- <sup>8</sup> Записано А.Б. Страховым в с. Новый Двор Пинского р-на Брестской обл. в 1977 г. Аналогичные представления зафиксированы у кашубов: согласно кашубским поверьям черта в вихре можно увидеть, если посмотреть в вихрь через штанину или же в левый рукав одежды [Sychta II: 240–241]: смотрение через штанину, так же как и смотрение через левый рукав, явно связано с перевернутостью черта по отношению к человеку.
- <sup>9</sup> Ср. запись Ломоносова: «У лѣшихъ лѣва пола навѣрху, тѣни нѣтъ» [Ломоносов VI: 134]. Отсюда, между прочим, «вошло в употребление говорить, когда увидят наряженного в вывороченное или какое-нибудь странное платье: “эка леший!”» [Терещенко VI: 134]. Ср. в связи с этим стихи Ахматовой «Я на правую руку надела / Перчатку с левой руки» («Так беспомощно грудь холодела...»). Поведение лирической героини ближайшим образом соответствует образу лешего; в более широком смысле оно соответствует колдовскому поведению.
- <sup>10</sup> Ср. у Пушкина в эпиграмме на Каченовского (1829): «...колдовал и ворожил <...> к солнцу встав спиною».
- <sup>11</sup> Ср. устойчивое обыкновение переучивать левшей (учить их действовать правой рукой): действуя левой рукой, человек уподобляется демону, и, соответственно, такого рода поведение приобретает магический, колдовской смысл.
- <sup>12</sup> Ср. о движении против солнца в магических обрядах [Успенский 1985/1996: 463; Успенский 2006а: 128; Knuchel 1919: 52, 62–63].
- <sup>13</sup> Так же может изображаться дьявол и в старой западноевропейской религиозной живописи (см., например [Martens et al 1979: 32–33, вклейка ил. (4)]. Ср. русскую икону XVIII в. в собрании Третьяковской галереи [Martens et al 1979: 128–129, вклейка ил. (1)]). Равным образом характерным признаком лешего и водяного считается то, что «человечки в глазах [зрачки] у них вверх ногами»

[Терещенко VI: 135]; это опять-таки указывает на перевернутость демонов по отношению к людям.

- <sup>14</sup> По сообщению этих авторов, колдуны и ведьмы стоят вниз головой в церкви во время пасхальной службы; также колдуны ходят по полю вниз головой, когда совершают «пережин», т. е. магический акт отнятия спорыньи [Терновская 1976: 160, 163–164].
- <sup>15</sup> Ср. представление о белых людях в Африке: европейцы здесь могут рассматриваться как демонические существа, которые на самом деле ходят на голове, но переворачиваются и принимают нормальное положение, когда на них смотрят [Middleton 1954: 193; 1960: 234]. Аналогичные представления отмечаются здесь и в отношении колдунов и ведьм [Middleton 1960: 248; Winter 1963: 292; Needham 1963: XXXIX], причем перевернутое положение колдуна или ведьмы соответствует общей перевернутости поведения: так, ведьма утоляет жажду, поедая соль, действует ночью и спит днем и т. п. [Winter 1963: 292].
- <sup>16</sup> При этом порядок осенения себя крестным знамением у русских колдунов соответствует тому, как крестятся католики или же армяне.
- <sup>17</sup> Так, например, при встрече с чертом или колдуном предписывается ударить его левой рукой и притом наотмашь [Максимов XVIII: 48, 130, ср.: Зеленин 1914–1916: 1012; Ушаков 1896: 179; Черепнин 1929: 100], заблудившись в лесу, т. е. оказавшись во власти лешего, надлежит вывернуть платье наизнанку, левый лапоть надеть на правую ногу, переменить рукавицы и т. п., «подражая обычаю того же лешего, у которого также все навыворот и наизнанку» [Максимов XVIII: 88; Даль 1912–1914, II: 726].
- <sup>18</sup> Вообще спастись от нечистой силы можно либо прибегнув к христианскому поведению (оградив себя крестным знамением или прочитав молитву), либо войдя в контакт с ней. Ср.: [Успенский 1983–1987/1996: 78].
- <sup>19</sup> Совершенно так же Алма-Мерген в бурятском эпосе «наоборот поворачивает глаза» сторожам чудовища Мангдхая, и они видят не то, что происходит на самом деле, т. е. повернутые наоборот глаза не лишают способности видеть, но меняют изображение [Неклюдов 1979: 135].
- <sup>20</sup> Ср. у Гоголя *тара* в значении «болтовня»: «Нет, мне пуще всего наши девчата и молодницы; покажись только на глаза им: “Фома Григорьевич, Фома Григорьевич! а нуте яку-небудь страховинну казоч-

ку! а нуте, нуте!..” тара та та, та та та, и пойдут, и пойдут...» («Пропавшая грамота»); «Иной раз, бывало, случится встреча с старыми знакомыми (деда всякой уже знал), можете посудить сами, что бывает, когда соберется старье. Тара, тара, тогда-то, да тогда-то, такое-то, да такое-то было...» («Заколдованное место») [Гоголь I: 181, 310]. Выражение *тары-бары* представляет собой звуковой повтор, характерный для экспрессивной лексики (ср. в связи с этим ниже § 7 наст. работы).

<sup>21</sup> Показателен диалог Мирсана и Салидара в комедии Сумарокова «Приданое обманом» (явл. 3): «*Мирсан*. В школах красть не учат. *Салидар*. Еще и волшебству учат; а ето еще и кражи хуже. *Мирсан*. Какому волшебству? *Салидар*. Как же ето не волшебство! иноземец иноземцу побормочит бара, бара, бара! а тот ему сам на то бара, бара, бара: и друг друга разумеют» [Сумароков V: 223–224]. Ср. разговор русского солдата с французом в «Войне и мире» Толстого (ч. I, гл. XL): «Сидоров подмигнул и, обращаясь к французам, начал часто, часто лопотать непонятные слова: «Кари, мала, тафа, сафи, мутер, каска, – лопотал он, стараясь придавать выразительные интонации своего [sic!] голосу» [Толстой, IV: 208]; иностранный язык предстает как язык тарабарский, разговор на иностранном языке воспринимается как заумная речь.

Замечательным образом в былине «Иван Годенович» из сборника Кирши Данилова послы иностранного («загорского») царя Афромей Афромеевича говорят «телячьим языком»: «А приехали мурзы-улановья, / Телячьим языком рассказывают...» [Кирша Данилов 1977: 80, 267].

<sup>22</sup> Ср. здесь рассказ о том, как человек заключает договор с дьяволом, чтобы стать царем: «Человек же той рече ко диаволу: “Буди тако, точию дай мне знать за месяц до смерти”. Рече сатана: “Много есть”. Рече человек: “Но за седьмь дней”. И рече бес: “Много”. Тогда рече человек: “Един день”. Сатана же рече: “Ну ужь за три часа дам тебе известие” Рече же человек: “Еще прошу тебя, во время моего царствования не посылай в мой град своих подданных на прельщение <...>”. На то сатана рече: “Все ето я сделаю, токмо в знак вековой ко мне привязанности и дружбы поцелуй меня во уста”. <...>. По прешествии же тридесяти лет царствования его (этого человека. – Б. У.) <...> сидящу царю во многом веселии между другими велможамы, абие некто шепну ему во ухо: “Чрез

три часа тебе будет смерть” Сие слышав, царь напрасно вскочи из трапезы, яко изумлен...» [Демкова, Дробленкова 1965: 256–257]. В речи Сатаны отчетливо звучат формы русского разговорного языка, такие как *токмо* (ср. соответствующую церковнославянскую форму *точию* в речи человека), *ето*, *ужь* и т. п.

<sup>23</sup> Ср.: «Воистину, исполнися здѣ тайнозрительное откровеніе, и власть перваго звѣря всю творити предъ нимъ, и творяше землю и вся живушія на ней до поклоненія первому звѣрю, Сатанѣ, глаголя: “рѣши мое дѣло” – “Покорно прошу пожаловать паспортъ, онъ отвѣчаетъ, отдай подушные съ новаго года, и еще нѣтъ ли иныхъ недоимокъ, ибо на моей землѣ живешь” Оле, яма глубока погребели рода чѣловеческаго!» [Кельсиев II: 251]. Речь Сатаны имитирует речь императорского чиновника.

<sup>24</sup> Следует иметь в виду, что русский язык традиционно понимался как испорченный церковно-славянский [Успенский 1988/1997а], и эта порча приписывалась именно умыслению дьявола. По словам Ивана Вишенского, «дьявол толикую завист имаєт на словенский язык, же ледве жив от гнѣва; рад бы его до щеты погубил и всю борбу свою на тое двигнул, да его обмерзит и во огиду и ненавист приведет. И што нѣкоторые наши на словенский язык хулят и не любят, да знаєши запевно, як того майстра дѣйством и рыганем духа его поднявши творят. Ато для того диавол на словенский язык борбу тую маєт, зане ж єст плодоноснѣйший от всѣх языков и Богу любимший: понеж <...> простым прилежным читанием, без всякого ухищрения, к Богу приводит, простоту и смирение будует и Духа святаго подемлєт» [Вишенский 1955: 23]. В другом месте Вишенский объясняет, что дьявол «для того языка словянскаго не любит и от всѣх других на онаго подвигом силнѣйшим (стлумити и угасити его хотѣй) подвигнулся єсть, иж в языку словянском лжа и прєлєсть его никакоже мѣста имѣти не может, ибо <...> истинною, правдою Божиєю основан, збудован и огорожен єсть» [Там же: 194]. Напротив, с помощью церковнославянского языка, по утверждению того же автора, можно бороться с дьяволом: «Хто спастися хощєт и освятитися прагнєт, если до простоты и правды покорного [т. е. смиренного] языка словенскаго не доступит, ани спасєния, ани освящєния не получит» [Там же: 194].

- <sup>25</sup> Ср. еще: «Кто хочет покультурней сказать, тот “шишок” говорит, а мы, грешные, все “черт” говорим» [Черепанова, 1996: 72, № 271]; *шишок* – табуистическое название черта, слово *черт* произносить грешно.
- <sup>26</sup> Этому не противоречит то, что матерной брани может приписываться татарское или даже «жидовское» происхождение, см. [Успенский 1983–1987/1996: 77–78]. Точно так же специфическим русским словам, отсутствующим в книжном церковнославянском языке, может приписываться варяжское, сарматское или татарское происхождение, см. [Успенский 1985/2008: 184, 208, примеч. 39].
- <sup>27</sup> Сюжет, восходящий к апокрифам, прежде всего к «Никодимову Евангелию», который отражается в пасхальных песнопениях и иконах Воскресения Христова.
- <sup>28</sup> Ср. диал. *рожство, рожтво* [СРНГ XXXV: 157], укр. *різдво* «рождество». Формы *роство, рожво* встречаются в новгородских берестяных грамотах № 144 (перв. пол. XIV в.) и 506 (XII–XIII вв.) [Зализняк 2004: 538, 466].
- <sup>29</sup> Ср. пары типа *отеческий* – *отецкий, греческий* – *грецкий, кулаческий* – *кулацкий* и т. п., см. [Успенский 1988/1997b: 169–172]. Форма *бо-ский* отразилась, возможно, в диал. *боско* «красиво, хорошо» [Даль 1912–1914, I: 291].
- <sup>30</sup> Черти вообще боятся сакральных имен, они заменяют их описательными, перифрастическими выражениями. В «Слове св. Нифонта о русалиях» отмечается, что бесы «не могут бо инако нареци Господа нашего Исуса Христа, но токмо: Исус Назарейнин» [Гальковский II: 266]; ср. разговор бесов, где фигурирует такое наименование [Там же: 264, 266]. В других случаях бесы могут называть Христа «сын Мариин» (например, в «Повести о схождении Никона в ад» или в Житии инока Корнилия [Перетц 1900: 150, 153, 162]). Ср. замечания об иносказательной речи польской нечистой силы [Санникова 1994: 75].
- <sup>31</sup> Характерно, что так принято называть скотину (*Машка, Васька, Борька* [Moszyński II/1: 561]), а также кошек [Успенский 1983–1987/1996: 152, примеч. 44, ср. с. 147]; ср. крещение ягнят с именами *Ваня, Катя* [Журавлев 1994: 49–50], ср. о телятах [Там же: 50, 169].
- <sup>32</sup> Ср.: «О горѣ нам, прелщеннымъ, къ бесомъ скверными бабами прѣти, а Бога оставивши и Матерь Божию Богородицу и Честнаго Креста

Господня идем бо мы во дно адова жіліща с проклятыими *багами*, рекша з *бабоми*» («Слово святаго отца нашего Кирилла о злых и невѣрных чловѣцех» по рукописи XVI в. [Гальковский II: 74]). Слово *бабоми*, возможно, следует читать как *бабонми* или *збабонми*, ср. *забабон* «идол».

<sup>33</sup> Ср. также: «Бух! бух! соломенный дух!», «Ух, ух! Соломьяный дух!» [Зеленин 1916: 169, 139, 168; Виноградова 1999: 196].

<sup>34</sup> Ср.: «Ута-та-та» [Виноградова 1999: 195]. Восклицание *гутата* (*ута-та-та*) восходит к глаголу *гутатать* «качать» [СРНГ VII: 249]; ср. также белор. *гутать* ≈ *гутаць* «качать(ся)» [Зеленин 1916: 169; Носович 1870: 126] и великорус. *гутать* «кричать по-совиному» [СРНГ VII: 249]. Белорусские русалки, качаясь на ветках, кричат: «Катерина, Марина, ходи гутотаться» [Петропавловский 1908: 163]; ср. крик русалок: «Гутыньки, гутыньки», где *гутыньки* (как и *гутки*) означают «качели» [Добровольский I: 93, № 29; Зеленин 1916: 168, 262].

<sup>35</sup> Ср. *нимка* как наименование русалки.

<sup>36</sup> См. также глоссолалические заговоры для отогнания русалок [Терещенко VI: 130; то же: Ефименко II: 69, № 219; Померанцева 1975: 75].

<sup>37</sup> В болгарской быличке маленький караконджул, подражая действиям овчара, который жарит на костре мясо, поливая его жиром, жарит лягушку, беспрестанно повторяет: «Чико пече пеце-меце и я пека пеце-меце» («Дядя жарит пеце-меце, и я жарю пеце-меце») [Мицева 1994: 97; ср.: Виноградова 1999: 195 (с неточным переводом)]. См. также о заумной речи чертей в чешском и словацком народном театре: [Богатырев 1971: 144–145; Zíbrt 1950: 513–514].

<sup>38</sup> Ср. замечания протопопа Аввакума об «ангельском» языке. Обращаясь к царю Алексею Михайловичу, он говорит в толковании на Псалтырь: «Вѣдаю разумъ твой; умѣешь многи языки говорить: да што в том прибыли? <...> Воздохни-тко по старому, какъ <...> бывало, добренько, да рцы по рускому языку: “Господи, помилуй мя грѣшнаго!” А *киръелеисон*-отъ (куріе елѣѣсов. – Б. У.) оставъ: так елленя (эллины, греки. – Б. У.) говорятъ: плюнь на нихъ! Ты, вѣдь, Михайлович, русакъ, а не грекъ. Говори своимъ природнымъ языкомъ; не уничижай ево и в церкви, и в-дому, и в пословицах. Какъ насъ Христось научилъ, такъ и подобаетъ говорить. Любить насъ Богъ не меньше греков; предал нам и грамоту нашимъ языкомъ Кириломъ святымъ и братомъ его.

Чево же намъ еще хочется лутче тово? Развѣ языка ангельска? Да нѣтъ, нынѣ не дадутъ, до общаго воскресенія» [Памятники 1927: стлб. 475]. К «ангельской» речи Аввакум относит возглас *аллилуія*; так, в «Житии» он пишет: «...а Василиій Великій пишетъ: *аллилуія* – ангельская рѣчь, человѣчески реши: *слава Тебе, Боже!* До Василия пояху во церкви ангельскія рѣчи: *аллилуія, аллилуія, аллилуія!* Егда же бысть Василий, и повелѣ пѣти двѣ ангельскія речи, а третьюю, человѣческую, сице: *аллилуія, аллилуія, слава Тебе, Боже!*» [Памятники 1927: стлб. 5, 87, 159].

<sup>39</sup> Ср. описание благозвучия ангельского языка (состоящего из одних только гласных) у Гумилева в стихотворении «На далекой звезде Венере».

<sup>40</sup> Любопытно отметить, что в свое время этой буквы могли избегать некоторые поэты, в том числе Державин, который иногда для благозвучия писал стихи без *р* (см. об этом в его предисловии к «Анакреонтическим песням» [Державин 1986: 8]); то же наблюдается и у немецких поэтов, см. [Державин II: 126, примеч. 1]. Эта буква (или соответствующий звук) вообще вызывает особое к себе отношение: родители автора этих строк рассказывали ему, что когда он родился и встал вопрос о выборе имени, бабушка (мать отца) настояла на том, чтобы ему было дано имя с буквой *р*, мотивируя это тем, что в противном случае у ребенка не будет счастья.

<sup>41</sup> Ср.: «Знахарь берет бумагу и пишет пером, карандашом, а то и углем какие-нибудь каракули от правой руки к левой, произнося при этом текст письма, который имеет характер канцелярского документа: «В Новгородскую губернию главному начальнику из лесново проходца покорнейшее прошение. У крестьянина NNN потерялось NNN (описываются все признаки животного) Прошу возвратить немедленно назад и отдать крестьянину N оную вещь, иначе тебе будет худо: станем жаловаться высшему начальству. Хотя ты ее увел, а она на век не отдана. По безграмотству и личной просьбе расписался N». Итак, то, что для человека предстает в виде официальной бумаги, для лешего должно быть написано каракулями. Написав письмо, «знахарь идет в лес и бросает исписанный каракулями лоскут бумаги левою рукою “на опашку”, то есть назад через плечо» [Зеленин 1914–1916: 254]; ср. аналогичный текст письма [Виноградов II: 75, № 77]. Об

обычае обращаться к лешему с прошением, «написанным углем особым почерком», сообщает Потанин [Потанин 1899: 189].

- <sup>42</sup> Мнение о том, что демоны говорят на иностранных языках, может объяснять финноязычные (карельско-вепсские) заговоры, встречающиеся в русских заговорных тетрадках [Топорков 2010]. Следует отметить, что инструкции при них записаны были на русском языке, т. е. заговоры эти явно были адресованы русскому читателю [Турилов, Чернецов 2002: 71; Топорков 2010: 53–54].
- <sup>43</sup> Ср. *рай* как название эха, откуда *раить* ~ *раять* [Даль 1912–1914 III: 1582, 1661; СРНГ XXXIV: 83, 352; Иваницкий 1890: 124]. Едва ли можно видеть здесь слово другой этимологии, чем *рай* как обозначение потустороннего мира, как это делает Фасмер [Фасмер III: 435–436].
- <sup>44</sup> Кашубский черт отвечает на приветствие (*Niech bandze pochwalony*) повторением той же формулы [Санникова 1994: 73–74]. Ср. англ. приветствие *How do you do?*, на которое принято отвечать повторением той же фразы.
- <sup>45</sup> При этом «говорят скороговоркой, одновременно вдыхая воздух, то есть на вдохе». Ср. также: «По-кудэсьему говорéли – не по-русскому», «Кудеса не говорят по-настоящему» [Лобкова 1995: 40].
- <sup>46</sup> О восприятии халдеев см., в частности [Олеарий 1906: 301–303].
- <sup>47</sup> Слово *пещь*, несомненно, произносилось как *печь*: речь халдеев характеризуется утрированным просторечием (ср. *чево*), и форму *пещь* следует отнести на счет орфографии [Успенский 1989/1996: 48].
- <sup>48</sup> Вот как описывает «имяреченье» камчатский миссионер (будущий митрополит) Нестор Анисимов: «...в селении Маркове Анадырского уезда местный священник-камчадал, а с ним и все население встретили меня. по обыкновению, весьма радушно, с уважением к моему духовному сану. После краткого богослужения в церкви я перешел в квартиру батюшки-настоятеля. Все направились за нами во главе с начальником уезда В. Диденко (о нем, между прочим, упоминает писатель Тихон Семушкин в своей книге “Алитет уходит в горы”). Диденко, за его простоту и приветливость в обращении с камчадалами (в отличие от других чиновников), ласково называли “дядей Володей”. Подходившую ко мне паству я благословлял; рядом со мной стояли: с правой стороны – маленького роста, с благодушным лицом Диденко, а слева – высокий, суровый

на вид священник, отец Агафопод Шипицын. И вот для того, чтобы наглядно продемонстрировать проявление “имяречки”, дядя Володя легонько толкнул одну старушку, приближавшуюся ко мне, и негромко, но властно сказал: “Бей его!” Совершенно неожиданно эта смиренная женщина, сделавшись невменяемой, принялась бить меня своими кулачками со словами: “Бей его!.. Бей его!.. Бей его!..” Этот припадок кончился так же внезапно, как и возник. С просветленным лицом старушка убежала, часто повторяя: “Что я наделала!.. Что я наделала!..”. На другой день после этого случая я захотел увидеть несчастную. Мне сказали, что она все время плачет и скорбит по поводу происшедшего. Придя ко мне, старушка принялась умолять: “Прости меня, старую дуру... Я все это с испугу наговорила и поколотила тебя вчера... Дядя Володя меня испугал” Тогда во мне возникло желание проверить эффект. Я топнул ногой и громко крикнул: “Что, добивать меня пришла?” Старушка опять стала невменяемой. Она набросилась на меня с кулачками, повторяя исступленно: “Добивать!.. Добивать!.. Добивать!..” С трудом удалось мне успокоить больную. Придя в себя, она рассказала: “Я не знаю, откуда, когда пришло это несчастье в нашу семью, но имяречкой болеем и я, и мой муж”. Из дальнейшего несколько бессвязного ее рассказа мне стало ясно, что достаточно внезапного потрясения, и одержимые начинают делать и говорить произвольно, бессознательно то, что им прикажут. Припадок продолжается недолго, после чего больные мгновенно приходят в себя. <...> В Ключевском селении я посетил священника отца М. Е., у которого были жена, дети и самая маленькая – двухлетняя дочь. В момент моего прихода матушка сидела в комнате и держала на руках эту малютку. У меня невольно вырвалось громкое восклицание: “Какая славная Ниночка!” А кто-то из присутствующих камчадалок сказал: “Ниночка, пококетничай!”. В этот момент ее отец, неся на стол стопу тарелок, споткнувшись, уронил их, и они с грохотом разбились, вызвав у присутствующих женщин испуг. И так же, как несмышленная малютка по-детски склонила головку и приподняла рубашонку, все находившиеся в комнате камчадалки начали произвольно повторять все Ниночкины жесты, выкрикивая: “Ниночка, пококетничай!.. Ниночка, пококетничай!..”. Все начали также кокетничать и неожиданно поднимали свои подола, как ребенок свою рубашонку. <...> Однажды к берегам

Камчатки прибыло военное морское судно “Якут”. Находившийся на его борту врач, знавший о существовании здесь болезни имьяречения, решил проверить случаи, вызывающие возникновение припадков. Он задумал весьма опасный опыт, приняв, правда, предохранительные меры. Он усадил в 3 лодки камчадалов и камчадалок, не страдавших имьяречением. Среди них поместил женщину-имьяречку с грудным ребенком, сам сел рядом с ней, а сидящим на других лодках приказал строго следить за лодкой, в которой сидела женщина с ребенком. Решено было переправиться на противоположный берег. Как только лодки отчалили, доктор громко крикнул: “Брось в воду ребенка!” Вздрогнувшая от неожиданности и испуга больная начала выкрикивать эту фразу, но при этом противоречила себе: “Нет, не брошу!” И даже был миг, когда она сделала попытку бросить ребенка, но материнское чувство оказалось настолько глубоким, что взяло верх над болезнью. Она судорожно прижала его к своей груди, и вслед за этим наступило просветление. По мнению судового врача, это был единственный, исключительный случай, когда здравый смысл, материнский инстинкт одержали верх над болезнью» [Нестор 1995: 121–124]. Об «имьяреченьи» в этом селе см. также [Сокольников 1911: 114–117].

<sup>49</sup> В цитированных воспоминаниях Нестора (Анисимова) читаем: «Однажды в церкви во время богослужения церковный сторож неожиданно зацепил подсвечник и повалил его, он покатился по наклонному полу. Большинство молящихся туземцев в церкви были имьяречащие, они с испугом почти поголовно также упали на пол и покатались, подражая движению подсвечника, приговаривая: “Катится!.. Катится!.. Катится!..” [Нестор 1995: 124]. Ср. между тем аналогичное поведение нечистой силы: в полесской быличке домового, которого человек ударил обручем, кричит: «Обруч, обруч, обруч!»; аналогично силезский водяной кричит, увидев косящего человека: «Kosa, kosa, kosa!», леший (borowiec) при виде женщины, несущей масло (olej), возглашает: «Olej, olej, olej» и т. п. [Санникова 1994: 74]. Отметим вместе с тем, что поведение как имьяречек, так и нечистой силы может напоминать в данном случае поведение маленьких детей.

<sup>50</sup> «Хто би хотів тот цвіт дістати, має в вечері перед Іваном вийти у ліс та там шукати папороти що найбільшої <...> Коль найде таку па-

пороть, має до округ неї обійти три рази задом до неї, числячи: ні один, ні два <...> ні вісім, ні девять. Так три рази і стати проти папороти лицем на схід сонця. У правій руці має держати свічку пасківну (що була на пасці приліплена), має заєдно дивитись на папороть та говорити оченаші на відлїв: ні оченаш, ні еже еси, ні на землі <...> і т. д. Як лиш узрить, що папороть зацвіла, має її цвіт ухопити лівою рукою, сховати зараз за пазуху, а говорячи оченаші, вертати чим скорше до дому. Такою буде щасливий, буде усе мав, що лиш сам забagne» [Шухевич IV: 261]. Ср. противоположные ритуалы завораживания и развораживания в гаданиях, о которых мы упоминали выше (§ 3).

<sup>51</sup> Ср. сербское проклятие *пасја те рѣна не убила!* «чтоб тебя песья скверна убила!» [Караджич 1849: 246; Успенский 1983–1987/1996: 122].

<sup>52</sup> Сейчас так принято говорить перед экзаменом или важным испытанием.

<sup>53</sup> Этот обычай в определенной мере связан с табуистическим запретом, накладываемым на пересчитывание, который наблюдается как у восточных славян, так и у некоторых других народов: предполагается, что отрицательный счет призван уничтожить дурные последствия счета. О запрещении на счет у русских пчеловодов см. [Виноградов 1904: 73]; ср. пословицу «Волк и счет овец таскает» (З.К. Коршунова, устн. сообщ.).

<sup>54</sup> Характерно, что заговор этот произносится в полночь и предполагает обхождение вокруг улья против солнца, т. е. речевому поведению соответствует в данном случае анти-поведение в других формах.

<sup>55</sup> Н.Н. Виноградов ссылается на тетрадку с заговорами начала XIX в., где среди заговоров представлен текст Евангелия, читаемого в первый день Пасхи на литургии (Ин I, 1–16) с указанием: «читать с конца»; замечательно, что тетрадка эта принадлежала духовному лицу, а именно, некому диакону Петру из Тотемского уезда Вологодской губернии. Анонимный комментатор заговоров из Кологривского уезда Костромской губернии, напечатанных в «Костромских губернских ведомостях» (1865, №30, ч. неофиц., с. 249–250) и воспроизведенных в сборнике Виноградова, отмечал: «Здесь не приводим еще другой вид заговоров, в противоположность выше приведенным называемых противными и читаемых с конца, что называется с аминя, и уже не с призванием святых, а темной силы;

не имеем их в подлиннике, но прочесть их слышали, и добыть их списанными едва ли удастся, как секрет знахарей, содержимый особенно в тайне» [Виноградов II: 79–81].

- <sup>56</sup> М. Едемский приводит приворотный заговор, в начале которого написано: «яанторовири (т. е. слово *приворотная* в обратном прочтении. – Б. У.) читай назад».

Помимо «черных» заговоров, в обратном порядке могли читаться медицинские заговоры, в том случае когда они предназначены для лечения не человека, а скотины (см., например [Драгоманов 1876: 29–30]), что отвечает антитетической соотнесенности человека и животного и вместе с тем ассоциации скота с загробным миром [Успенский 2006b].

- <sup>57</sup> Ср. греческий ритуал обличения вора, когда пишется наоборот слова «Авраам преследует тебя...»: «И напиши это наоборот и положи за дверь» [Алмазов 1904: 2].

В рукописи XVII в. Рос. гос. архива древних актов (Тип. 1028. Л. 130) находится текст в два столбца, где правый столбец написан слева направо, а левый – справа налево [Сперанский 1929: 138]. Слева направо написаны призывания: «Приди кротость, Приди смиренномудріе, Приди любовь» и т. п. Справа налево (обратным письмом) написаны обращения к соответствующим отрицательным качествам: «Отыди свирѣпство, Отыди сломудріе, Отыди ненависть» и т. д. См. еще примеры записи писцов, которая читается справа налево [Зализняк 2004: 463; Сперанский 1929: 42–45 (здесь справа налево написано каждое слово, но порядок слов – слева направо), 138].

- <sup>58</sup> Равным образом у Данте дьяволы в аду меняют одни слова на другие [Лотман 1996].

- <sup>59</sup> «Сглаз» вообще связан с нечистым временем: бывают такие моменты, когда слова приобретают противоположный смысл, поэтому и обычные люди (не колдуны) могут нечаянно, невзначай сглазить человека. Можно предположить, что колдуны знают, когда произносить доброе пожелание с тем, чтобы оно превратилось в проклятие. По представлению белорусов, слово *черт* нельзя произносить в хате именно потому, что «бывают такие минуты в дне, когда черт по этому слову может явиться» [Романов VIII: 287]. Аналогично бывают моменты, когда стоит пожелать несчастья другому, чтобы оно исполнилось [Романов VIII: 287; Демидович 1896: № 2–3,

115–116; Дикарев 1905: 193–195; Зеленин II: 26–27]. Болтин, сообщая об обыкновении русских крестьянок бранить своих детей, посылая их к черту (*черт его возьми!, чтоб его черт взял!*), добавляет: «Старухи деревенские уверяют, что если в злой час случится выговорить такое слово, то и подлинню ребенка черт возьмет» [Болтин I: 114; ср.: Зеленин II: 17–18; Максимов XVIII: 21]. Соответственно, у Дикарева дается следующее определение «лихой години»: «*Лиха година*. Се есть така минута, послушна чоловікові. У ту минуту не можна нічого худого сказати ні на скотину, ні на чоловіка, потому що в її що скажеш на животного різного роду, те й здіється йому»; то же говорится здесь о «черных днях»: «...у сі самі дні або минути володіють над всім хвостаті, і вони багато людей приводять на гріх у ті часи» [Дикарев 1905: 194]. Ср. также: «Белорусс твердо верит в существование “лихой години”. Он убежден, что бывают такие минуты в жизни, в которые стоит только пожелать какого-либо несчастья другому человеку и оно непременно постигнет его. Поэтому белорусс, начиная рассказывать какое-нибудь печальное происшествие, обыкновенно оговаривается: “ни на гэтым грунці ўспаминаючы, ни на гэтым месцы кажучи, ни пры вас самых, ни пры ваших дзетках гаворачы”. Если рассказчик забудет про это, то слушатель обязательно, с явным неудовольствием напомним ему. Даже разговоры о счастливых случаях жизни белорусс начинает ограждением от “лихой гадзины” – “ў добры час сказаць, и ў лихи помаўчаць”» [Демидович 1896, № 2–3: 115–116].

<sup>60</sup> Как указывает Никифоровский, «головни называются “галузами” лишь по сходству их с настоящими “галузами” – черными, болезненными колосьями в пшенице и ячмене» [Никифоровский 1897: примеч. 297].

<sup>61</sup> Ср. сообщение Сырку [Сырку 1913: 154] о том, что в Бессарабии на Новый год принято «декламировать всякую чепуху, чрезвычайно быстро, отчетливо и без запинки».

<sup>62</sup> И наоборот, лешего можно вызвать словами «приди завтра» [Ушаков 1896: 160], превратив фразу в семантически правильную.

<sup>63</sup> Так, в Нижегородской губернии в случае падежа скота с этими словами обращались к «коровьей смерти» при совершении обряда «опахивания селения» [Зеленин 1914–1916: 795]; в Саратовской губернии «при перемежающейся лихорадке в свободный от лихорадки день пишут мелом над всеми окнами, дверями и воротами: “вчера

приди"» [Там же: 1244]. См. еще: «приходи вчера» – заклинание от болезни, обращение к болезни, к домовому [Максимов XV: 383]; эти же слова произносятся, если покойник ходит в дом, как услышишь, что он идет [Брагина 1980: 134].

- <sup>64</sup> Явлением того же порядка является ритуальная ложь (рассказывание небылиц), которая предписывается в определенных ситуациях – например, при литье колокола (см., в частности [Максимов XV: 42–44; Пыляев 1892: 295; Франко 1898: 192]).

### Сокращения

СМАЭ – Сборник музея антропологии и этнографии (Ленинград/Санкт-Петербург)

ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (Ленинград/Санкт-Петербург)

ЭО – Этнографическое обозрение (Москва)

### Литература

Абай Гэсэр 1960 – Абай Гэсэр / Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. А.И. Уланова. Улан-Удэ, 1960.

Алмазов 1904 – Алмазов А.И. Испытание освященным хлебом (вид «Божьего суда») для обличения вора: Греческий устав совершения его по рукописи XVII в. с кратким историческим очерком. Одесса, 1904.

Астахова 1928 – Астахова А.М. Заговорное искусство на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Сб. 2. Л., 1928 (Искусство Севера. Вып. 2).

Афанасьев 1865–1869, I–III – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3 ч. М., 1865–1869.

Афанасьев 1984–1985, I–III – Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. / Изд. подг. Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1984–1985.

Афанасьев 1914 – Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. [Казань, 1914].

Балов и др. I–IV – Балов А., Дерунов С.Я., Ильинский Я. Очерки Пошехонья // ЭО. 1897–1901. Кн. 35–51 (ч. I – 1897. Кн. 35. № 4; ч. II – 1898. Кн. 39. № 4; ч. III – 1899. Кн. 40–41. № 1–2; ч. IV – 1901. Кн. 51. № 4).

- Богатырев 1916 – *Богатырев П.Г.* Вера великорусов Шенкурского уезда [Архангельской губернии] // ЭО. 1916. Кн. 111–112. № 3–4.
- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданович 1895 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов: Этнограф. очерк. Гродно, 1895.
- Болтин I–II – *Болтин И.* Примечания на Историю древняя и нынешняя России г. Леклерка: В 2 т. [СПб.], 1788.
- Брагина 1980 – *Брагина Н.А.* Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинный и похоронный) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области: Дипл. раб. (Филол. ф-т МГУ, 1980 г. Машинопись).
- Брюсов 1976 – Рассказы Маши, с реки Мологи, под городом Устюжна [запись В.Я. Брюсова 1905 г.] // Лит. наследство. 1976. Т. 85. «Рассказы Маши» опубликованы в этом издании в разделе прозы Брюсова, но это, безусловно, подлинный текст, лишь записанный писателем.
- Булашев 1909 – *Булашев Г.О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. I. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909.
- Бурцев I–III – *Бурцев А.Е.* Обзор русского народного быта Северного края: В 3 т. СПб., 1902.
- Веселовский I–XVI – *Веселовский А.Н.* Собрание сочинений: В 16 т. СПб. (Л.); М., 1913–1938.
- Виноградов I–III – *Виноградов Н.Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. I–III. СПб., 1907–1910 (вып. I – 1907; вып. II – 1909; вып. III – 1910). (Оттиск из «Живой старины» за 1907–1909 гг.).
- Виноградов 1904 – *Виноградов Н.Н.* Описание пчеловодства Семиловского прихода Шишкинской волости Костромского уезда. Кострома, 1904 (Материалы по описанию пчеловодства Костромской губернии / Изд. под ред. губерн. пчеловода А.Г. Кузьмина. Вып. 2).
- Виноградов 1926 – *Виноградов Г.* Детские тайные языки // Сибир. живая старина. Вып. II (VI). Иркутск, 1926.
- Виноградова 1999 – *Виноградова Л.Н.* Звуковой портрет нечистой силы // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиц. культуре славян. М., 1999.

- Вишенский 1955 – *Вишенский И.* Сочинения / Подг. текста, ст. и коммент. И.П. Еремина. М.; Л., 1955.
- Владышевская 1976 – *Владышевская Т.Ф.* Ранние формы древнерусского певческого искусства: Дис. ... канд. искусствоведения. М., 1976.
- Гальковский I–II – *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси: В 2 т. Харьков; М., 1916–1913. Т. I. Харьков, 1916. Т. II (Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе). М., 1913 (Зап. Московского археолог. ин-та. Т. 18). [Репринт: М., 2000.]
- Георгиева 1993 – *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1993.
- Гоголь I–XIV – *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: В 14 т. [М.; Л.], 1937–1952.
- Голубцов 1899 – *Голубцов А.* Чиновник новгородского Софийского собора. М., 1899. (Оттиск из «Чтений в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете». 1899. Кн. 2.)
- Даль 1904, I–IV – *Даль В.* Пословицы русского народа: В 4 т. 3-е изд. М., 1904 (на обложке – 1905 г., на титульном листе – 1904 г.).
- Даль 1912–1914, I–IV – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. 4-е изд. / Под ред. И.А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб.; М., 1912–1914.
- Демидович 1896 – *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // ЭО. 1896. Кн. 28. № 1. Кн. 29–30. № 2–3.
- Демкова, Дробленкова 1965 – *Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф.* «Повесть о убогом человеке, како от диавола произведен царем» и ее устьцилемская обработка // ТОДРЛ. Т. 21. М.; Л., 1965.
- Державин I–IX – *Державин Г.Р.* Сочинения с объяснительными примечаниями Я.К. Грота: В 9 т. СПб., 1864–1883.
- Державин 1986 – *Державин Г.Р.* Анакреонтические песни / Изд. подг. Г.П. Макогоненко, Г.Н. Ионин, Е.Н. Петрова. М., 1986.
- Дикарев 1905 – *Дикарев М.* Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости у Вороніжчині) // Матеріяли до українсько-руської етнології. Видане Етнографічної комісії [Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові]. Т. 6. Львів, 1905.
- Дмитриев 1958 – Повести о житии Михаила Клопского / Подг. текста и ст. Л.А. Дмитриева. М.; Л., 1958.
- Дмитриева 1979 – Повесть о Петре и Февронии / Подг. текстов и исслед. Р.П. Дмитриевой. Л., 1979.

- Добровольский I–IV – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник: В 4 ч. СПб., 1891–1903 (Зап. имп. Рус. географ. о-ва по отд. этнографии. Т. 20, 23. Вып. 1–2).
- Добровольский 1914 – *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Драгоманов 1876 – *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876 (Зап. Юго-Запад. отдела имп. Рус. географ. о-ва. Т. III).
- Едемский 1910 – *Едемский М.* Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда // Живая старина. 1910. Вып. 1–4 (прилож.).
- Ефименко I–II – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. I, II // Изв. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Моск. ун-те. Т. 30. Тр. Этнограф. отд. Кн. 5. Вып. 1, 2. М., 1877–1878.
- Журавлев 1994 – *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнограф. и этнолингвист. очерки. М., 1994.
- Забылин 1880 – *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
- Завойко 1917 – *Завойко К.* В костромских лесах по Ветлуге реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914–1916 гг.) // Этнограф. сб. Кострома, 1917 (Тр. Костром. науч. о-ва по изучению местного края. Вып. 8).
- Зализняк 2004 – *Зализняк А.А.* Древненовгородский диалект. 2-е изд., перераб. с учетом материала находок 1995–2003 гг. М., 2004.
- Зеленин I–II – *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. I–II // СМАЭ. Т. VIII–IX. Л., 1929–1930 (Ч. I – Т. VIII. Л., 1929; Ч. II – Т. IX. Л., 1930).
- Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мещерякской. Пг., 1914 (Зап. имп. Рус. географ. о-ва по отд. этнографии. Т. XLI).
- Зеленин 1914–1916 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Вып. I–III. Пг., 1914–1916 (продолжающаяся пагинация во всех выпусках).
- Зеленин 1916 – *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин 1934 – *Зеленин Д.К.* Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу к 50-летию науч.-обществ. деятельности. 1882–1932: Сб. ст. Л., 1934.

- Зеньковичи 1877 – *Зенькович В., Зенькович А.* Верования и обряды жителей Могилевской губернии – белорусов // Тр. Этнограф. отд. имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те. Кн. IV. Протоколы 13–25 заседаний (14 ноября 1874 – 17 апреля 1877 г.), с 12 приложениями. М., 1877.
- Зернова 1932 – *Зернова А.Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Совет. этнография. 1932. № 3.
- Зиновий 1863 – *Зиновий [Отенский]*. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863.
- Иваницкий 1890 – *Иваницкий И.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Моск. ун-те. Т. 69. Тр. Этнограф. отд. Т. 11. Вып. 1. М., 1890.
- Иванов 1898 – *Иванов В.В.* Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки по этнографии края. Харьков, 1898.
- Иванов 1973 – *Иванов Вяч. Вс.* Из заметок о строении и функции карнавального образа // Проблемы поэтики и истории литературы [сб. в честь М.М. Бахтина]. Саранск, 1973.
- Караджич 1849 – *Караџић Вук Ст.* Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи. Беч, 1849.
- Кельсиев I–IV – Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. I–IV. Лондон, 1860–1862.
- Киево-Печ. патерик 1911 – Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911 (Памятники славяно-рус. письменности, изд. имп. Археограф. комиссиею. Т. II).
- Кирша Данилов 1977 – Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е доп. изд. / Подг. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М., 1977 (Лит. памятники).
- Криничная 1993 – *Криничная Н.А.* Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.
- Куликовский 1898 – *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
- Кушелев-Безбородко I–IV – Памятники старинной русской литературы, издаваемые Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. I–IV. СПб., 1860–1862.
- Левкиевская 1995 – *Левкиевская Е.Е.* Вихрь // Славян. древности. Этнолингвист. слов.: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. I. М., 1995.

- Лесков I–XI – *Лесков Н.С.* Собрание сочинений: В 11 т. М., 1956–1958.
- Лесков 1881 – *Лесков Н.С.* Царская коронация // Ист. вестн. Т. 5. СПб., 1881.
- Лобкова 1995 – *Лобкова Г.* «Сдоблялися на святки кудесам» (Вологодские ряженые) // Живая старина. 1995. № 2.
- Ломоносов I–XI – *Ломоносов М.В.* Полное собрание сочинений: В 11 т. М.; Л., 1950–1983.
- Лотман 1996 – *Лотман Ю.М.* Путешествие Улисса в «Божественной комедии» Данте // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996.
- Максимов I–XX – *Максимов С.В.* Собрание сочинений: В 20 т. СПб., [б. г.].
- Медынцева 1978 – *Медынцева А.А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора XI–XIV веков. М., 1978.
- Минх 1890 – *Минх А.Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890 (Зап. имп. Рус. географ. об-ва по отд. этнографии. Т. XIX. Вып. 2).
- Мицева 1994 – Невидими нощни гости / Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.
- Мордовцев I–L – *Мордовцев Д.Л.* Собрание сочинений: В 50 т. СПб., 1901–1902.
- Неклюдов 1979 – *Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне (К исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славян. этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979.
- Нестор 1995 – *Нестор (Анисимов).* Необычные болезни // Митрополит Нестор (Анисимов). Моя Камчатка: Зап. православ. миссионера. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995.
- Неуступов 1902 – *Неуступов А.Д.* Верования крестьян Шапшенской волости Кадниковского уезда [Вологодской губернии] // ЭО. 1902. Кн. LV. № 4.
- Никитина 1928 – *Никитина Н.А.* К вопросу о русских колдунах // СМАЭ. Т. 7. Л., 1928.
- Никифоровский 1897 – *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Никифоровский 1907 – *Никифоровский Н.Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907 (Оттиск из изд. «Виленский временник». Кн. II).

- Никольский 1885 – *Никольский К.* О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885.
- Номис 1864 – *Українські приказки, прислів'я и так инше. Збірники О.В. Маркевича и других / Спорудив М. Номис.* СПб., 1864.
- Носович 1870 – *Носович И.И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870. (Репринт: *І. І. Насовіч. Слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1983.*)
- Олеарий 1906 – *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введ., пер. [с немецкого издания 1656 г.], примеч. и указ. А.М. Ловягина. СПб., 1906.
- Памятники 1927 – *Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. I. Вып. 1. Л., 1927 (Рус. ист. б-ка. Т. 39).*
- Перетц 1900 – *Перетц В.Н.* Из истории старинной русской повести: Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // Изв. Отд. рус. яз. и словесности имп. Академии наук. 1900. Т. V. Кн. 1.
- Петровский 1980 – *Петровский Н.С.* Представления древних египтян о языковых явлениях // История лингвист. учений: Древний мир. Л., 1980.
- Петропавловский 1908 – *Петропавловский А.* «Коляды» и «Купало» в Белоруссии // ЭО. 1908. Кн. 76–77. № 1–2.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Потанин 1899 – *Потанин Г.Н.* Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы // Живая старина. 1899. Вып. 1–2.
- Преображенский 1864 – *[Преображенский Н.С.]* Этнографические очерки Кадниковского уезда [Вологодской губернии]. Баня, игрище, слушание и шестое января // Современник. 1864. № 10 (отд. I).
- Пыляев 1892 – *Пыляев М.И.* Старое житье: Очерки и рассказы о бывших в отшедшее время обрядах и порядках в устройстве домашней и общественной жизни. СПб., 1892.
- Романов I–IX – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. I–IX. Киев; Витебск; Вильна, 1886–1912.
- Савинов 1890 – *Савинов М.П.* Чин Пещного действа в Вологодском Софийском соборе // Рус. филолог. вестн. 1890. Т. XXIII. № 1.
- Садовников 1884 – *Садовников Д.Н.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884 (Зап. имп. Рус. географ. о-ва по отд. этнографии. Т. XII).

- Санникова 1994 – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славян. и балкан. фольклор: Верования, текст, ритуал. М., 1994.
- Сахаров I–VII – *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. 3–6-е изд. Т. I (кн. 1–4). Т. II (кн. 5–8). СПб., 1841–1849. При ссылках на это издание указываем номер книги (а не тома).
- Смирнов 1927а – *Смирнов В.* Народные гаданья Костромского края (Очерк и тексты) // Четвертый этнограф. сб. Кострома, 1927 (Тр. Костром. науч. об-ва по изучен. местного края. Вып. 41).
- Смирнов 1927б – *Смирнов М.И.* Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям // Тр. Переславль-Залес. ист.-худож. и краевед. музея. Вып. I. Стар. быт и хоз-во Переслав. деревни. Переславль-Залесский, 1927.
- Соколовы 1915 – *Соколов Б., Соколов Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Сокольников 1911 – *Сокольников Н.* Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре // ЭО. 1911. Кн. 90–91. № 3–4.
- Сперанский 1929 – *Сперанский М.Н.* Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. Л., 1929 (Энцикл. славян. филологии. Вып. IV).
- Срезневский 1913 – *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- СРНГ I–XLIII – Словарь русских народных говоров. Вып. I–XLIII. Л./СПб., 1965–2010 (изд. продолжается).
- Стороженко 1894 – *Стороженко М.К.* Слобода Ново-Астрахань, Старобельский уезд // Харьков. сб. Вып. 8. Харьков, 1894.
- Сумароков I–X – Полное собрание всех сочинений в стихах и прозе <...> Александра Петровича Сумарокова. Собраны и изданы в удовольствие Любителей Российской Учености Николаем Новиковым <...>: В 10 ч. 2-е изд. М., 1787.
- СУС – Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
- Сырку 1913 – *Сырку П.А.* Из быта бессарабских румын // Живая старина. 1913. Вып. 1–2.
- Терещенко I–VII – *Терещенко А.* Быт русского народа: В 7 ч. СПб., 1848.
- Терновская 1976 – *Терновская О.А.* Славянский дожинальный обряд (терминология и структура): Дис. ... канд. филол. наук. М., 1976 [Машинопись.]

- Толстая 1994 – *Толстая С.М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славян. и балкан. фольклор: Верования, текст, ритуал. М., 1994.
- Толстой I–XV – *Толстой Л.Н.* Полное собрание художественных произведений / Под ред. К. Халабаева и Б. Эйхенбаума: В 15 т. М.; Л., 1928–1930.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Каков облик дьявольский? // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстые 1981 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славян. и балкан. фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.
- Топорков 2010 – Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.
- Турилов, Чернецов 2002 – *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002.
- Успенский 1907 – *Успенский А.* Бес (из материалов для истории русской живописи) // Золотое руно. 1907. № 1.
- Успенский 1970/1997 – *Успенский Б.А.* Старинная система чтения по складам (Глава из истории русской грамоты) // Успенский Б.А. Избр. тр.: В 3 т. М., 1997. Т. III.
- Успенский 1979/1996 – *Успенский Б.А.* Вопрос о сирийском языке в славянской письменности: почему дьявол может говорить по-сирийски? // Успенский Б.А. Избо. тр.: В 3 т. М., 1996. Т. II.
- Успенский 1983–1987/1996 – *Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б.А. Избр. тр.: В 3 т. М., 1996. Т. II.
- Успенский 1985/1996 – *Успенский Б.А.* Анти-поведение в культуре Древней Руси // Успенский Б.А. Избр. тр.: В 3 т. М., 1996. Т. I.
- Успенский 1985/2008 – *Успенский Б.А.* Из истории русского литературного языка XVIII – начала XIX века: Языковая программа Карамзина и ее исторические корни // Успенский Б.А. Вокруг Тредиаковского: Тр. по истории рус. яз. и рус. культуры. М., 2008.
- Успенский 1988/1997a – *Успенский Б.А.* М.В. Ломоносов о соотношении церковнославянского, древнерусского и «древнего славянского»

- языков (на материале его записки о А.Л. Шлецере) // Успенский Б.А. Избр. тр.: В 3 т. М., 1997. Т. III.
- Успенский 1988/1997b – Успенский Б.А. Русское книжное произношение XI–XII вв. и его связь с южнославянской традицией (Чтение еров) // Успенский Б.А. Избр. тр.: В 3 т. М., 1997. Т. III.
- Успенский 1989/1996 – Успенский Б.А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Успенский Б.А. Избр. тр.: В 3 т. М., 1997. Т. III.
- Успенский 2006a – Успенский Б.А. Крест и круг: Из истории христианской символики. М., 2006.
- Успенский 2006b – Успенский Б.А. Метапсихоз у восточных славян // Harvard Ukrainian Studies. 2006. Vol. XXVIII.
- Успенский 2013 – Успенский Б.А. Заумная речь у Сумарокова // Русский язык в научном освещении. 2013. №1(25).
- Ушаков 1896 – Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО. 1896. Кн. 29–30. № 3–4.
- Фасмер I–IV – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1964–1973.
- Франко 1898 – Людові вірування на Підгір'ю. Зібрав Др. Іван Франко // Етнографічний збірник. [Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка]. Т. V / Виданий під ред. д-ра Івана Франка. Львів, 1898.
- Челлини 1931 – Жизнь Бенвенуто Челлини, сына маэстро Джованни Челлини, флорентинца, написанная им самим во Флоренции / Пер., примеч. и послесл. М. Лозинского. Вступ. ст. А.К. Дживелегова. М.; Л., 1931.
- Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Черепнин 1929 – Черепнин Л.В. Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2.
- Чубинский I–VII – Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной имп. Русским Географическим обществом. Юго-Западный отдел: В 7 т. СПб., 1872–1878 (Т. I. Вып. 1 – 1872; Вып. 2 – 1877; Т. II – 1878; Т. III – 1872; Т. IV – 1877; Т. V – 1874; Т. VI – 1872; Т. VII – 1872).
- Шейн I–III – Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: В 3 т. СПб., 1887–1902 (Т. I. Ч. 1 – 1887; Ч. 2 – 1890; Т. II – 1893; Т. III – 1902).

- Шейн 1874 – *Шейн П.В.* Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. СПб., 1874 (Зап. имп. Рус. географ. о-ва по отд. этнографии. 1873. Т. V).
- Шереметев 1902 – *Шереметев П.* Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902.
- Штернберг 1927 – *Штернберг Л.Я.* Культ близнецов в Китае и индийские влияния // СМАЭ. Т. VI. Л., 1927.
- Штернберг 1936 – *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. Л., 1936.
- Шухевич I–IV – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. I–IV // Матеріали до українсько-руської етнології. Видане Етнографічної комісії [Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові]. Т. 2–7. Львів, 1899–1904 (ч. I – Т. 2. Львів, 1899; ч. II – Т. 4. Львів, 1901; ч. III – Т. 5. Львів, 1902; ч. IV – Т. 7. Львів, 1904).
- Юань Кэ 1965 – *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М., 1965.
- Якобсон 1921 – *Якобсон Р.* Новейшая русская поэзия. Набросок первый. Прага, 1921.
- Якобсон 1987 – *Якобсон Р.О.* О художественном реализме // Якобсон Р.О. Работы по поэтике. М., 1987.
- Knuchel 1919 – *Knuchel E.F.* Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch. Basel; Strassburg, 1919 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Bd. XV).
- Martens et al 1979 – *Martens M., Vanrie A., Waha M. de.* Saint Michel et sa symbolique. Ouvrage publié par la Ville de Bruxelles dans le cadre de son millénaire à l'occasion de l'exposition "Saint Michel et sa symbolique" [Bruxelles, 1979].
- Middleton 1954 – *Middleton J.* Some Social Aspects of Lugbara Myth // Africa. Journal of the International African Institute. 1954. Vol. XXIV. № 3.
- Middleton 1960 – *Middleton J.* Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People. L.; N.Y.; Toronto, 1960.
- Moszyński I–II – *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. T. I (Kultura materialna). Warszawa, 1967; T. II (Kultura duchowa). Cz. 1–2. Warszawa, 1967–1968.
- Needham 1963 – *Needham R.* Introduction // Durkheim E., Mauss M. Primitive Classifications. L., 1963.

- Sauneron 1960 – *Sauneron S.* La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne // Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. T. LX. Le Caire, 1960.
- Sychta I–VII – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. I–VII. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976.
- Thompson – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. Revised and Enlarged Edition. Vol. I–VI. Bloomington, [1955–1958].
- Winter 1963 – *Winter E.H.* The Enemy Within: Amba Witchcraft and Sociological Theory // Witchcraft and Sorcery in East Africa / Ed. by J. Middleton and E.H. Winter. N. Y., 1963.
- Zelenin 1927 – *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.
- Zíbrt 1950 – *Zíbrt Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950.

*Л.Н. Виноградова*

## Образ черта по данным западнославянских средневековых источников

Все исследователи, которым приходилось заниматься изучением образа черта (с самыми разными научными целями), постоянно отмечают значительные трудности, связанные с многозначностью и противоречивостью этого мифологического персонажа. Они возникают не только при попытке выяснить его генезис и эволюционные этапы развития, но даже и на уровне простого описания, т. е. при попытке выявления всех его идентифицирующих признаков (отличающих черта от других мифологических персонажей). Такая сложность и неоднозначность, как считают специалисты, связана с целым рядом обстоятельств. Во-первых, с высокой степенью популярности образа черта в мифологиях почти всех европейских народов – в данном случае можно говорить о наличии однотипного персонажа в самом широком межкультурном пространстве. Во-вторых, это связано с многообразием демонологических функций, которыми этот персонаж со временем обрстал, вбирая в себя элементы разных культурных традиций – народной демонологии, городского фольклора, средневековой книжности, официальной религии. В-третьих, с тем, что в наборе мотивов и признаков, характерных для этого персонажа, проявляются отголоски самых разных исторических эпох: следы

---

© Виноградова Л.Н., 2012

Работа выполнена в рамках проекта Программы ОИФН РАН  
«Семантическая реконструкция народной духовной культуры славян».

языческих мифов о противоборстве бога-громовника со своим змееподобным противником; раннехристианские представления о дуалистической модели творения мира; библейские мотивы о падших ангелах, об устройстве загробного мира (в виде рая и ада), о противопоставлении сил божественных/небесных и духов воплощенного зла; средневековые западноевропейские мотивы о шабашах и о связях чертей и ведьм; наконец, позднефольклорные поверья, мотивы быличек и сказок о действиях черта-вредителя, черта-помощника, черта-проказника и т. п. Наконец, в-четвертых, выступая в народной и в книжной демонологии как вполне конкретный мужской образ (со своим собственным набором признаков), черт вместе с тем служит в народной демонологии неким абстрактным символом, обобщенным образом, соотносимым со всей нечистой силой в целом (ср. белорусские народные названия разных персонажей: *водяный чорт*, *лозовый чорт*, *болотный чэртяка*, *лисавай бес*, *чорт-домовик*, *полуденный бес* и т. п.).

Изучение этого сложного образа имеет выходы в самые разные историко-филологические, религиоведческие и этнокультурологические дисциплины. Для специалистов, имеющих дело с *устной* фольклорной культурой, образ черта представляет уникальную возможность проследить хотя бы частично некоторые эволюционные этапы его развития, так как в данном случае можно опираться на исторически засвидетельствованные *письменные* источники.

Задача настоящей статьи – проследить характер взаимодействия элементов народно-мифологической и церковно-книжной средневековой традиций, которое можно обнаружить в западнославянских представлениях о черте.

Несколько слов о терминах в обозначении этого персонажа. В чешских переводах Библии, а также в зарубежных святоучительных сочинениях злого духа называли чаще всего латинским термином *diabel* либо чешскоязычными терминами: *nepřítel* ('неприятель', 'враг'), *zlý duch* ('злой дух'), *anjel zlý* ('злой ангел'), *vládec tohoto světa* ('властитель того света'). В польской средневековой письменности, наряду со словом *diabeł*, использовали названия и книжного, и народного происхождения: *bies* ('бес'), *piekielnik* ('обитатель пекла'), *zły anioł* ('злой ангел'). Начиная с XV в. в славянских языках фиксируется также лексема «черт» (чеш. *čert*, пол. *czart*, *czort*).

Важно отметить то обстоятельство, что – судя по самым ранним западнославянским средневековым источникам – термин *diabel* уже имел определенные признаки многозначности: он относился как к персонажу христианской религии (к образу Сатаны, злого духа, противника верховного божества), так и к любым персонажам народной демонологии (духам домашних и природных локусов, вредоносным «ходячим» покойникам, духам болезней и т. п.). Например, в «Чешской хронике» Козьмы Пражского (датированной рубежом XI–XII вв.), написанной по-латыни, при упоминании дохристианских «божков» наряду с латинским *lar domesticus* ('домашние духи-покровители') приводятся как равнозначные лексемы *diblik* и *skřieteg* [Zíbrt 1889: 196]. Последний термин является вариантной формой (подтвержденной массовыми фольклорными данными XIX–XX вв.), служившей для обозначения духа-обогатителя; ср. чеш. и морав. *domáci skřítek*, т. е. «домашний дух-помощник», которого держат у себя ради своего обогащения колдуны и ведьмы (см. подробнее [Климова 2000: 162–176]). В книжные источники XV в. проникли некоторые народные поверья о происхождении этих духов: в одном из чешских церковных поучений осуждается практика неразумных простолудинов, которые хоронят под своими домами умерших некрещеных или мертворожденных детей, поклоняясь им в дальнейшем как домашним духам, называемым *skřítek* или *diblik* [Zíbrt 1889: 196]. В трактате Яна Штельцара Желетавского (1588) высказывается рекомендация родителям читать над грудными младенцами ради их спокойного сна вечернюю молитву, дабы *šotek, hospodářček, d'abel, duch domovní nestrašil* («домовик, хозяин, дьявол, домашний дух не пугал») [Ibid: 197]. Весь этот терминологический ряд в обозначении домашних духов хорошо известен по чешским этнографическим данным XIX–XX вв.

Трудно сказать, в какой период названия *d'abel, diblik* вошли в чешский народный демонологический лексикон, но если судить по западнославянским средневековым актам ведовских процессов XV–XVI вв., подследственные горожане и селяне на вопросы судей, состоят ли они в преступной связи с дьяволом, часто признавались в том, что держали в доме ради своей выгоды «чертика» (*diblíka*), которого можно было вывести из особого яйца или просто купить у «знающего» человека. Так, в ходе

следствия, проводимого в 1600 г. в Липнике (Северо-Моравская обл.) по делу Якуба Пастыря, выяснилось, что обвиняемый в колдовстве «купил себе черта» за одну четверть меры ржи и держал его в сосуде; трижды в неделю кормил молоком от черной коровы; называл его, этого черта, именем Каспер; а выглядел этот черт «как большая муха». Когда, желая навредить своим обидчикам, колдун Якуб посылал своего черта задавить скот, то муха превращалась в волка. В другой раз подследственный якобы посылал этого черта привести градовую тучу, чтобы градом выбило посевы у односельчан [Francek 2005: 85]. В актах ведовского процесса 1659 г. (г. Турна Среднесловацкой обл.) сохранилось следующее свидетельство: некая вдова донесла на соседа, что он имеет дело с самим чертом (*čertem*), которого он сам называет *diblíčkem*, и с помощью этого своего *d'abla* вредит сельскому скоту и людям, насылая на них болезни [Ibid: 141]. Из этих данных следует, что термины *čert* и *d'abel*, *diblik* в XV–XVII вв. уже использовались обычными безграмотными людьми для обозначения такого мифологического персонажа, который наделялся признаками духа-прислужника, выполняющего волю колдуна при условии, что тот кормил его соответствующей пищей (несоленой кашей, молоком черной коровы). Согласно аналогичным чешским актам расследования 1717 г. одна из свидетельниц, пытаясь подтвердить факт связи обвиняемой с дьяволом, показала, что видела в ее доме на чердаке конский череп и поставленную перед ним миску с ячменем. Однако сама обвиняемая утверждала, что держала у себя эту «конскую голову» не в угоду дьяволу, а лишь как защиту своего дома от молнии [Nogehronie: 293]. Показательна попытка одного из обвиняемых развести понятия «черт» и «домашний дух-охранитель». Так, чтобы снять с себя обвинения в контактах с дьяволом, некий мельник (житель Западной Чехии) сообщил судьям, что признает единого христианского бога и молится ему, но вместе с тем он держит у себя в доме в специальной коробке духа (в акте, датированном 1691 г., он назван словом *spiritus*), который помогает ему по хозяйству и которого он сам называет именем Филипп; а выглядит этот дух Филипп как мышь и пищит по-мышинному [Francek 2005: 142].

Таким образом, для периода позднего чешского Средневековья можно отметить явное смешение понятий «злой дух-дья-

вол», «домашний дух-опекун», «черт на службе у колдуна, способный вредить другим людям», по отношению к которым используется один и тот же термин *d'abiel*. Сходная ситуация наблюдается и в польских источниках того же периода. Например, в польских церковных трактатах и поучениях начала XV в. духи предков и генетически связанные с ними домашние духи-покровители именовались дьяволами. Один из авторов подобных сочинений как поклонение дьяволу рассматривал следующий народный обычай: «Есть такие люди, которые специально не моют миски после обеда в Великий Четверг, чтобы накормить тем самым души и других духов, называемых *uboże*, веря по глупости своей, что дух нуждается в телесных вещах...» [Pełka 1987: 13]. Обращает на себя внимание постоянно повторяющийся в разных письменных источниках мотив «ритуального кормления духа», который оказывается ведущим в поздних фольклорных свидетельствах XIX–XX вв., касающихся как душ умерших родственников, так и любых других мифологических персонажей. В одном из краковских религиозных изданий (1579) дается разъяснение, что к разновидностям дьяволов относятся известные в народе *ziemscy skryatkwie* и *domowe ubożeta* (имеются в виде подземные гномы-краснолюдики и домашние божки). А в судебных актах ведовских процессов XVI–XVII вв. женщин обвиняли в том, что они содержали у себя в доме и кормили специальной пищей *diabłów domowych* ('домашних дьяволов') или *diabłów-chowańców* ('дьяволов, вскармливаемых человеком'). Судя по актам польских ведовских процессов XVI–XVII вв., это нередко рассматривалось церковными судьями не просто как «глупое суеверие», а как разновидность богоотступничества и преступной связи с чертом, заслуживающей смертной казни.

Другой тип персонажей западнославянской народной демонологии, причисляемых книжниками позднего Средневековья к сонму дьяволов, – это летающие в небе змее- или птицеподобные светящиеся огненные духи, способные либо приносить золото человеку, которому они служат, либо насылать небесный огонь (молнии) на жилье и злаковые посевы. Во многих польских источниках XVI–XVII вв. такой персонаж упоминается под именем *latawiec* ('летун'). В одном из религиозных трактатов о нем говорится, что хотя он появляется в виде «ветряного духа», но

может оказать большие услуги тому, кто его об этом попросит, и тогда он переносит ему добро из чужих сараев и кладовых [Вагановски 1981: 172]. И сам термин, и функция обогащать человека при условии, что тот будет кормить «лятавца» несоленой пищей, широко известны в польской народной демонологии. В других польских религиозных трактатах и просветительских энциклопедиях XVIII в. имя *latawiec* трактуется как черт, летающий по ночам к женщинам, который вступает с ними в плотскую связь. Как синоним черта выступает этот мифологический персонаж в некоторых польских судебных актах ведовских процессов.

Ценная информация относительно народных поверий о черте содержится в упомянутой выше «Духовной книге» чешского автора Яна Штельцара из Желетавы, опубликованной в Праге в 1588 г. Призывая к соблюдению чистоты истинной веры, он не только ссылается на авторитет Священного Писания, но и приводит десятки примеров несправедливого образа жизни, который ведут некоторые жители Чехии и Моравии. Отвечая на вопрос, могут ли ведьмы сами по себе, без пособничества дьявола, вызвать непогоду, пожары от молний, градобитие, он приводит целый ряд местных рассказов о том, что – по свидетельству очевидцев – сам черт летал в грозовых тучах, насылая молнии. Например, он описывает событие, произошедшее в 1555 г., когда в одном из местечек Моравии «злой ангел, то есть черт», появился как летящий в небе огненный петух, выпускающий пламя на местный костел. А в окрестностях г. Наход (Северная Чехия) во время жатвы в 1570 г. черт вылетел в виде черной курицы из темной тучи, упал во дворе местного замка и рассыпался столбом искр. А когда он летел в воздухе, то сиял таким ярким огнем, будто горело десять снопов соломы [Коші 1973: 16]. Далее в этом труде повествуется о том, как одна женщина держала у себя дома черта в посудине (*čerta v sklenici*) и как он научил ее варить вредоносное зелье; затем черт принес ей из пекла особый камень, помогавший находить скрытые в земле клады. Еще одна знахарка получила от черта принесенную из пекла форму, в которую она лила растопленный воск и по отлитым фигуркам предсказывала односельчанам их будущее или могла распознать вора, укравшего чужие вещи [Коші 1973: 17].

В подобных сообщениях обращает на себя внимание то, что все виды магии, даже попытки угадать будущее или распознать

вора, причисляются автором «Духовной книги» к разряду греховного колдовства, требующего непременно участия самого дьявола.

Разновидностью чертей признавался церковными книжниками и *topielec* ('водяной дух, утопленник') – широко известный персонаж западнославянской народной демонологии. В труде польского ксендза Павла Гиловского (2-я пол. XVI в.) утверждалось, что к числу *piekielnej zgrai* ('банды чертей') относятся утопленники, которые могли превращаться в «водных дьяволов». Интересно, что одно из самых ранних описаний внешнего вида дьявола в польских средневековых источниках встречается еще в хронике XIII в., написанной по-латыни и называемой *Monumenta Polonicae Historica*, где пересказывается некое событие, датированное 1278 г. Из-за козней водного дьявола рыбаки, живущие вблизи одного озера, долгое время не могли ловить в нем рыбу. Под предводительством ксендзов и местных правителей селяне с крестами и хоругвями приблизились к озеру, трижды забросили сети, но лишь на третий раз им удалось вытащить страшное чудище с головой козла и красными горящими глазами. Перепуганные люди разбежались, а страшилище вновь нырнуло в воду [Baranowski 1965: 34]. В этой легенде явственно проступают признаки широко распространенного фольклорного сюжета о вредоносном водяном духе, драконе, обитающем в озере и враждебно настроенном по отношению к людям. Однако необычным – для традиционной славянской мифологии – является изображение его с козлиной головой. Такая детализация образа могла возникнуть уже на этапе сближения его с христианскими представлениями о дьяволе.

Нашли отражение в книжных источниках и чрезвычайно популярные в народе поверья о вампирах и «ходячих» покойниках. В религиозной и псевдонаучной литературе XVI–XVII вв. велась дискуссия о том, как объяснить бесконечные рассказы простаков об упырях, выходящих из могил и посещающих своих родственников. В польской энциклопедии ксендза Бенедикта Хмелевского (XVIII в.) по этому поводу говорится следующее: «Под этими упырями не что иное понимать следует, как только проделки колдунов и ведьм, которые с помощью дьявола поднимают из могил тела умерших». Далее он аргументирует свой тезис так: «Вселяется же черт в людей, в животных, в дерево, почему

же не может вселиться в труп?»; т. е. дьявол как бы «оживляет» тело покойника и, приняв его вид, ходит к живым, чтобы вредить им [Chmielowski 1754: 138–139]. Реже упоминаются в средневековых сочинениях и судебных актах как разновидность дьяволов другие персонажи польской народной демонологии: *leleki* – души некрещеных младенцев, *zmory* – ночные духи, вредящие спящим людям, лесные демоны *Boruta*, *Rokita*.

Итак, судя по западославянским письменным источникам XV–XVI вв., термины «черт» и «дьявол» фигурируют как равнозначные и служат для обозначения не только противника верховного божества христианской религии, «падшего ангела», властителя пекла Сатаны и всей его бесовской рати, но относятся также к самым разным персонажным типам народной (по-видимому, дохристианской) мифологии. Не удивительно, что черт предстает в этих средневековых свидетельствах то как насекомое или мышь, то как конский череп, то в виде летящей огненной птицы или водяного страшилища с козлиной головой, то как оживший мертвец и т. п. В произведениях польского поэта XVI в. Николая Рея сам дьявол и его слуги описывались как страшные звероподобные существа. Например, дьявол по имени Вархоль якобы выглядит как медведь с бараньими рогами, клыками вепря, лошадиными копытами, жабыми перепончатыми руками, с крыльями летучей мыши; Люцифера поэт изображает трехголовым, и все три головы его – собачьи [Baranowski 1965: 35].

Подобное многообразие «ликов дьявольских» способствовало развитию представлений о бесконечном множестве разнообразных представителей пекла. И западноевропейские, и славянские демонологические трактаты, словари, толковательные сочинения старались как можно подробнее перечислить имена всех известных «слуг Сатаны», занимавших в своей иерархической системе разные должности и звания. В эти списки включались, кроме библейских имен (Вельзевул, Велиар), многие имена иностранного происхождения, почерпнутые из переводной латинской литературы. Но кроме того, по мере разрастания перечня людских грехов и пороков, причисляемых католической церковью к деяниям, творимым на утеху дьявола, стали множиться в богословских трактатах образы чертей, воплощавших в себе какой-нибудь конкретный человеческий порок. Такая трактовка бесов как персонифи-

фикаций определенных грехов характерна, например, для дидактического сочинения, опубликованного в Польше в 1570 г. "Rostępek prawa czartowskiego przeciwko narodowi ludzkiemu" («Суд над деяниями черта, врага рода людского»). В нем дается длинный список по-разному именуемых чертей, за каждым из которых закрепляются определенные вредоносные функции: например, *Farel* – прислужник чернокнижников и колдуний, помогающий им в злых чарах; *Kierdos* по указанию Люцифера совращает служителей церкви, толкая их к распущенности и пьянству; *Harah* – одноглазый черт, участник шляхетских охотничьих забав, который велит людям забыть божьи молитвы и предаваться веселью, и т. п. Особый интерес представляют включенные в этот ряд польскоязычные термины, в которых можно распознать отголоски мотивов народной польской мифологии: *Rozwód* ('развод, разлучение') – один из «ротмистров чертовой армии», который разводит супругов и старается разлучить родственников; *Śmieszek* – черт-насмешник, который строит разные козни и любит морочить людей, подсмеиваясь над ними; *Odmieniec* ('меняющийся') – категория чертей, легко меняющих свой внешний вид, превращающихся в зверей и птиц и в таком обличье пугающих ночных путников; *Latawiec* ('летающий дух') в виде огненного змея летает к вдовам в роли духа-любownika и т. п. Помимо таких дьяволов узкой специализации, существовали, по мнению средневековых авторов, полчища безымянных и безликих злых духов, способных вселяться в человека, вызывая у него болезненные состояния; проникающих в сосуды с едой и питьем; подталкивающих людей к греховным делам и самоубийству; заводящих на бездорожье; прислуживающих в пекле главному Сатане и проч. [Pełka 1987: 181–183].

Интенсивное разрастание демономании и демонофобии, охватившее в тот период все слои населения, можно проследить по протоколам средневековых ведовских процессов. Первые, немногочисленные, судебные разбирательства такого типа известны в Польше с конца XIV в. Почти все они были посвящены рассмотрению дел о людях, пострадавших в результате вредоносной магии, т. е. ведьмы осуждались за нанесение ущерба здоровью и хозяйству односельчан. Эти процессы не имели ничего общего с культом сатанизма и не предусматривали смертной казни обвиняемых. Однако после выхода в свет в 1486 г. в Германии извест-

ного труда двух авторов (инквизиторов доминиканского ордена) Генриха Инститориса и Якуба Шпренгера «Молот ведьм», в котором подробно разрабатывался церковный постулат о колдовстве среди людей как результате союза между ведьмой и дьяволом и прозвучал призыв усилить борьбу с богоотступничеством и ведовством, – вся западноевропейская схоластика начала активно обсуждать вопросы о способах установления такой связи и о самом ее характере (сексуальный контакт, вселение в тело человека, заключение договора); о том, могут ли рождаться дети от такой связи; о том, летает ли ведьма на шабаш в своем телесном воплощении, или летает лишь ее душа, и т. п.

Скептики, которые отваживались сомневаться в реальности такой связи между ведьмой и чертом, объявлялись вероотступниками, атеистами или даже пособниками Сатаны. В чешской и польской литературе XV–XVI вв. теоретическое обоснование, мотивированное связью человека с дьяволом, получали любые проявления знахарской магии, даже гадательные ритуалы и приемы предсказания будущего.

Полная систематизация всех колдунов, знахарей, ведьм, ворожеек, предсказателей и прочих «знающих» людей дана в труде Матеуша Конечного, вышедшем в Праге в 1616 г. В нем автор выделяет восемь категорий лиц, которые сотрудничают с чертом, чтобы приобрести сверхзнание: одни из них насылают порчу на людей и скот, другие предсказывают будущее, третьи строят прогнозы по звездам, четвертые разгадывают сны, пятые используют дьявольские приговоры и заклинания и т. п. (ср. следующие чешские термины: *věštcové*, *planetáři*, *čarodějnice*, *kouzelníci*, *losnoci*, *zaklínači*, *hadači*, *černokněžníci*). В результате не только вредоносная, но и хозяйственная и прогностическая магия (и даже попытки толкования снов) объявлялись преступными, доказывающими факт богоотступничества и связи с дьяволом. В соответствии с этим на рубеже XV–XVI вв. в западнославянских странах начало быстро нарастать число ведовских процессов, и вестись они стали по новому регламенту опроса (заимствованному из немецких протоколов). В числе самых первых и важнейших здесь выступали следующие вопросы: «Как давно и с какого времени обвиняемая имеет со злым духом связь, либо сговор, либо телесное общение? На какой срок заключен договор? В письменной или устной фор-

ме? При каких обстоятельствах, где и в каком месте? Кто при этом присутствовал? и т. п.». И лишь в последнюю очередь судьи интересовались, навредили ли кому-нибудь колдовские действия обвиняемого [Коші 1973: 37].

Первый смертный приговор по ведовским делам в Польше был приведен в исполнение в 1511 г. в г. Хвалишеве под Познанью. Вообще распространение самих процессов и казней началось с XVI в. именно с западнопольских областей: Силезии, Поморья, Познанского воеводства, а пик массовых гонений на ведьм и сожжений их на костре пришелся в Польше на конец XVII – начало XVIII в., когда каждое второе дело о колдовстве заканчивалось смертным приговором. Так, на переломе между Средневековьем и ранним Новым временем обвинения в невежестве и нелепых суевериях сменились грозными обвинениями в связях с чертом.

С конца XVI в. в польских и чешских судебных актах ведовских процессов черт все чаще изображается как персонаж христианской демонологии со свойственными для него признаками дьявола-искусителя, исчадия ада, способного принимать человеческий облик, т. е. он предстает в виде «черного человека», «пана в одежде горожанина», «нарядного кавалера-ухажера, но с копытами на ногах». Согласно показаниям обвиняемых в колдовстве «ведьм» черт мог выглядеть по-разному – на шабаше и тогда, когда являлся людям в их обыденной жизни. На сборищах ведьм с нечистой силой он выглядел как антропоморфная фигура со звериными признаками: мохнатый, рогатый, хвостатый, с копытами на ногах (или на одной ноге), на голове золотая корона. Появляясь же среди людей, он обычно принимал вид либо этнически чужого (немца, эфиопа, любого чужеземца), либо социально чужого (вельможного пана, знатного шляхтича, воеводы), либо человека в казенной форме (солдата, воина, лесничего в мундире). Чаще всего упоминалась фигура «немца» (в парике, в узком кафтане, в треугольной шляпе). Опознавательными знаками дьявольской природы этих пришельцев служили такие признаки, как запах гари, смолы, серы; красные глаза; холодные, как у мертвеца, руки. Считалось, что дьяволу подвластны неисчислимые формы оборотничества. Польский энциклопедист Бенедикт Хмелевский в своем многотомном труде писал, что черт может появляться в облике любого зверя и птицы, а также красивой панны, собаки,

кошки, но чаще всего принимает вид козла. «Многие утверждают, – пишет он далее, – что он не может превратиться в голубя, овечку или барашка, поскольку эти животные символизируют Божьего Сына. С этим я не могу согласиться, так как много раз слышал, что даже облик самого Христа он может принять, когда является искушать святых» [Chmielowski 1754: 114].

Важно отметить, что сами подследственные подтверждали, что, вступая в контакт с чертом, они осознавали свои действия как богоотступничество, как необходимость отречься от христианского Бога, т. е. сознательно искали покровительства у дьявола (в более ранних исторических документах сельские «колдуны» и «колдуньи» признавали, что держат у себя домашнего духа-обогатителя, но при этом молятся истинному христианскому Богу). В одном из чешских следственных дел 1591 г. некий Якуб Кульгавы признался, что по подсказке своего отчима занимался колдовством и кражей чужого добра; а чтобы стать невидимым для окружающих, призывал на помощь черта следующими словами: «Помогите мне, черт, дьявол, отрекаюсь от Пана Бога, и пусть меня никто не видит» [Francek 2005: 73]. В протоколах другого процесса, датированного 1637 г., обвинялся в чародействе и кражах Ян Палач, который – по свидетельству охранника его тюремной камеры – ночью с четверга на пятницу призывал на помощь чертей, обращаясь к ним громкими возгласами: «Где же вы, нечестивцы мои? Придите мне на помощь, буду вам до смерти служить! И ты, Кубичек (черт по имени Куба. – Л. В.), помогай мне, ты же обещал!» И там, в камере заключенного, такой грохот стоял, что у стражей волосы вставали дыбом; и все это длилось до рассвета [Ibid: 128].

Уникальный текст в жанре «послания в пекло» был предметом специального разбирательства в следственном деле 1591 г., рассмотренном в г. Рокицаны (Западная Чехия). Перед судом предстал некий Августин Губер, у которого было найдено письмо, адресованное дьяволу. В нем он жаловался, что попал в тюрьму за большие долги и остался всеми брошенным, несчастным и забытым: «Я, Августин Губер, вынужден обратиться к Вам со своими жалобами на свои большие житейские невзгоды и на то, что покинут всеми близкими. Поэтому я принял решение беззаветно служить и телом, и душой, и кровью своей и всем имуществом

Вам как Всесильному Верховному Владыке и моему господину Люциферу. Ежели Вы захотите дать мне или послать через своих слуг достаточное количество денег на мои нужды, то я готов подписать кровью договор с Вами. Хотел бы только оговорить срок его действия на 34 года от даты написания одного письма. Если Вы сие приемлете, то я согласен объявить себя врагом всех верующих христиан как в их духовных, так и в светских деяниях. Как только эти оговоренные годы минуют, Вы будете иметь над моим телом и душой всю власть и можете распоряжаться ими по своей воле. И это будет длиться всю Вашу вечную жизнь. Кроме того, я обязуюсь объявить себя врагом всех святых ангелов небесных вместе с их Богом и Господином. Если Вы на все это согласны, то прошу Вас как своего Бога и Господина Люцифера, чтобы в течение трех дней с момента получения моего послания Вы положили бы на этом же месте для меня ответ, чтобы я знал, как мне поступать дальше. Писано в воскресенье после дня Бартоломея (25 августа) 1591 г. Августин Губер к Вашим услугам на все времена преданный слуга» [Ibid: 73–74].

Стараясь оправдаться перед судом, Августин сделал любопытное сообщение о том, что сам недавно прочел некую историю о докторе Фаусте, продавшемся черту. И если такие сделки допускали ученые люди, то отчего это непозволительно для простого человека. Здесь имелась в виду изданная в 1587 г. в Германии так называемая «народная книга», включающая популярные легенды, в том числе историю о союзе Фауста с дьяволом. В дальнейшем, как известно, И.В. Гёте использовал эти народные предания в своей знаменитой трагедии, вышедшей в свет в начале XIX в.

Письменные обращения грамотных горожан к дьяволу стали в XVII в. предметом частых судебных разбирательств. В Пражском архиепископском архиве сохранилось одно из таких посланий, датированное 21 июля 1635 г. Оно составлено по шаблону аналогичных посланий: «Я, Ян Генрик, Вам, Господину моему Наивысшему Люциферу, отдаюсь и телом своим, и душой, чтобы Вы мне каждую субботу давали по сто талеров и чтобы мне быть таким крепким, как самая крепкая вещь, и еще бы мне 25 лет живу быть. И телом, и душой – если того пожелаешь. Поэтому пишу тебе письмо, обращаясь как к своему заступнику. Верю, что меня по милости твоей и доброте примешь под опеку». Подробности са-

мого «акта передачи» письма черту остались неизвестными [Коší 1973: 10].

Наряду с письменными посланиями, широко распространилась в это же время среди городского населения Западной Чехии практика тайно ото всех «вызывать черта» ради своей выгоды. Например, одно из громких дел касалось учеников (мальчиков 10–13 лет) пражской иезуитской школы, которые обвинялись в том, что неоднократно занимались «вызыванием дьявола». По нему пришлось проводить длительный закрытый процесс (1635–1644), чтобы обстоятельно изучить все подробности и разобраться с самой системой обучения школяров данного заведения. Документы этого процесса отражают уровень суеверных представлений о черте в городской среде Чехии XVII в. Один из мальчиков по имени Каспер Кляйн, сирота, отданный на воспитание в церковную школу, признался, что действительно пытался вызвать дьявола: для этого он, когда был на каникулах у родственников, крестил каждый угол дома и говорил: «Приди, черт!» Черт явился ему в виде козла, но ничего не сказал, а лишь прыгал на одном месте. После того как мальчик окропил его святой водой, он пропал. В дальнейшем черт появлялся в виде то кошки, то курицы; один раз в виде панны, но с телом, густо заросшим волосами. Однажды, явившись как человек, он стал уговаривать Каспера, чтобы тот перестал почитать Бога и Пречистую Деву Марию, а доверился бы ему, черту; обещал, что будет мальчику за отца и даст все, что тот пожелает. Каспер согласился. После этого он пошел в дальний угол двора, отвалил камень и нашел под ним несколько монет [Ibid: 70]. Другие мальчики тоже признались, что «вызывали козла», выкрикивая: “Kozel, kozel! Mistr jde!” («Козел, козел, магистр идет!»), – но никто не появился, только слышалось козлиное блеяние [Ibid: 71–72]. Поскольку все обвиняемые были в конце концов признаны (на основе показаний многих свидетелей) правоверными и набожными учениками, выполнявшими все церковные обряды и правила, а сидя в заключении, непрестанно молились Богу, их оправдали и передали под строгий надзор школьных наставников и родственников.

Не столь милосердными оказывались судебные заседатели по отношению к «ведьмам», если те под пытками признавались в связях с чертом и своем участии в ночных шабашах. Протоколы

этих многочисленных дел содержат одни и те же, совпадающие до мелочей, стереотипные показания, в которых отразились мотивы наиболее популярных западноевропейских верований о полетах ведьм на совместные сборища. Обвиняемые сообщали, что перед полетом мазались чудесной мазью, в результате чего превращались в птиц и летели ночью на высокую гору (или в некую долину, на пастбище, на перекресток дорог), где устраивался *шабаш*. Иногда говорили, что летали в своем обычном виде верхом на черте, либо на коне, на предметах домашней утвари и т. п. На совместных сборищах всем заправлял сам Сатана (принявший облик человека со звериными чертами с короной на голове), который сидел в золотом кресле, и все называли его «Великий наш Бог и Господин». Опытные женщины принимали в свой круг ведьм-новичков; участницы угощались телами новорожденных младенцев и другой едой, которая подавалась исключительно несоленой; ведьмы обменивались друг с другом опытом вредоносной магии [Ibid: 12–13]. Одна из обвиняемых по делу 1617 г., Ем Пецакова, не отрицала, что вместе с другими ведьмами летала на березовом венике на перекресток дорог, где все они танцевали с чертями: бесы выглядели как господа в черной одежде, но их выдавали страшные когти на пальцах рук. С одним из них она затем сожительствовала длительное время, однако всякий раз во время этой плотской связи чувствовала ледяной холод его тела; далее она призналась, что телесное соитие с обычным мужиком считает более приятным [Francek 2005: 116].

Вообще в протоколах западнославянских ведовских дел зафиксировано, что обвиняемые женщины часто подтверждали свои сексуальные контакты с чертом и что шли они на это ради того, чтобы тот помогал им отбирать молоко у чужих коров, приносил в дом муку, зерно, давал небольшую сумму денег. Польские фольклористы и этнографы, собиравшие полевой материал по народным верованиям в XIX–XX вв., отмечают, что мотив плотской связи ведьмы с чертом является достаточно редким в суеверных рассказах народной демонологии; чаще в них говорится о договорных отношениях этих персонажей (продажа души в корыстных целях). В большей степени мотив любовной связи характерен для фольклорного сюжета о «ходячем» покойнике, навещавшем свою оставшуюся в живых жену. Судя по документам XVII–XVIII вв.,

такого признания ведьм в близости с дьяволом было достаточно для вынесения самого сурового приговора с формулировкой: «осужденная отреклась от Бога и его Дражайшей Матери, и от всех святых угодников, и отдалась телом и душой проклятому злему духу, исчадию ада, и с ним многократно общалась телесно, обесчестив тем самым высшую святость, и навредила чарами своими многим людям и скоту, и научила других людей своему дьявольскому умению», за что приговаривается к сожжению на костре [Коші 1973: 82]. В общей статистике польских ведовских процессов XVII в. казнь заканчивалось 46% рассмотренных дел, а в первой половине XVIII в. – каждое второе дело о колдовстве и еретическом богоотступничестве [Baranowski, Lewandowski 1950: 146].

По выражению А.Я. Гуревича, западноевропейская средневековая церковь «перевела на язык демонологии» практически всю повседневную ритуально-магическую практику людей традиционной культуры, и именно она внедрила в народные массы мысль о всемогуществе дьявола и его вмешательстве во все сферы человеческой жизни [Гуревич 1987: 34]. Хотя средневековые авторы и утверждали, что князь тьмы не равен по своему безграничному могуществу Богу, однако в их трудах дьявол (как и все его прислужники) представляет страшную угрозу и обретает огромную силу. Любопытно, что результатом такого разрастания демонофобии явилась парадоксальная ситуация, когда дьявол в народных поверьях XVIII в., с одной стороны, считался воплощением абсолютного и вездесущего зла, а с другой стал восприниматься как страж справедливости и защитник бесправных и обездоленных. Так, в старопольских легендах XVIII в. широко распространился сюжет о том, что поскольку черт записывает за каждым человеком все его преступления, то нередко он сам и карает грешников, в том числе тех, кто обижает невинных и беззащитных людей. То есть он якобы осуществляет справедливое возмездие. Чаще всего этот мотив встречается в городских рассказах о несправедном суде. Например, в Петроковском повете (Лодзского воев.) распространились слухи, что черт по-своему исправил несправедливый приговор: ночью в зале суда собрались черти-заседатели и заново пересмотрели дело, после чего сурово был наказан некий богач, который не по правде выиграл процесс у бедной вдовы [Baranowski 1965: 51]. Когда на одном из процессов в г. Велуне внезапно

умер во время заседания судья (имевший репутацию продажного и несправедливого), в пародии пошла молва, что это дело рук дьявола. Нашлись даже свидетели — участники процесса, которые якобы видели, как стоящий за ним дьявол схватил судью за горло. В других рассказах черт делает зайкой ложного свидетеля-клятвопреступника; либо он по-своему расправляется с нечестным трактирщиком: является в корчму под видом обычного посетителя, покупает напитки и уходит, а оставленные им деньги тут же превращаются в горящие угли, которые сжигают саму корчму [Ibid: 52]. На настенных росписях польских костелов XVII в. можно увидеть изображение рогатых дьяволов, которые тащат в пекло трактирщицу, а рядом с ним характерную надпись: «Потому что не доливала», т. е. черт как бы выступал защитником обманутых посетителей трактира [Kuchowicz 1975: 135].

Таким образом, представления о дьяволе формировались под влиянием древних дохристианских верований, догматов христианской церкви, а также разных локальных мифологических традиций и культур. В сложном сплаве мотивов и признаков, характеризующих средневековый образ черта, можно выделить определенные религиозно-книжные элементы (черт как воплощение зла и человеческих пороков; козлиный облик дьявола; мотив соращения праведников и подталкивания людей к греху; погоня за людскими душами; тематика, связанная с пеклом и посмертными муками грешников; присущие черту запахи смолы и гари; и ряд других) и отголоски народно-мифологических верований: связь с водой; чернота или облик «чужого» в изображении внешнего вида; множественность воплощений черта, связанная с функцией замещать любого персонажа нечистой силы; мотив сексуальных контактов с женщинами дает повод сравнивать черта с образами приходящих с того света с любовными целями мужа-покойника и жениха-покойника; и главное — сближение черта с образами домовых духов, которые согласно популярным западнославянским верованиям обогащают человека при условии, что он будет выполнять свои обязательства кормить духа правильной пищей (например, яичницей или несоленой кашей). Именно мотив ритуального «кормления» духов для обеспечения себе земного благополучия является самым архаическим элементом в народной ритуально-магической практике славян. В русских судебных ак-

тах о колдовстве сохранилось интересное свидетельство: в расчете на помощь дьявола люди-богохульники во время трапезы поднимали вверх первую ложку еды со словами: «Други мои, дьяволы, ешьте!» [Смилянская 2003: 130].

По-видимому, следствием такого взаимодействия народно-мифологических и церковно-книжных верований является значительное расхождение в изображении внешнего вида дьяволов, которые в средневековой иконографии, книжных гравюрах и художественных полотнах представлены то в виде песьеголовых существ с крыльями летучей мыши, то как антропоморфные фигуры с козлиной головой, хвостом и раздвоенными копытами на ногах, то как летучая мышь или птицеподобное существо. В западноевропейских и западнославянских гравюрах XV–XVI вв. весьма популярным становится образ черта как человека в городской одежде – в сюртуке и шляпе, но на птичьих ногах (ср., например, иллюстрации из немецких и чешских средневековых источников, опубликованные в исследовании чешского автора [Francek 2005: 37, 48, 71, 89, 125]). Аналогичные народные представления белорусов и украинцев о черте как человеке «со скотскими или птичьими ногами» фиксировались в Западном Полесье вплоть до конца XX в. (см. об этом подробнее: [Толстой 1995: 261–264; Виноградова 1997: 60–61]).

### Литература

- Ахметова 2012 – Ахметова М.В. «На моей совести, конечно, есть грех...» (рассказы машинистов о поездках) // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре: Сб. науч. ст. / Сост. Е.Н. Дувакин. [В печати.]
- Виноградова 1997 – Виноградова Л.Н. Облик черта в полесских поверьях // Живая старина. 1997. № 2.
- Гуревич 1987 – Гуревич А.Я. Ведьма в деревне и перед судом (народная и ученая традиции и понимание магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Климова 2000 – Климова Д. *Hospodářův* в поверьях чешского народа // Славян. и балкан. фольклор: Народная демонология. М., 2000.
- Смилянская 2003 – Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003.

- Толстой 1995 – Толстой Н.И. Каков облик дьявольский? // Язык и народная культура: Очерки по славян. мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Baranowski 1965 – *Baranowski B.* Pożegnanie z diabłem i czarownicą. Łódź, 1965.
- Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Baranowski, Lewandowski 1950 – *Baranowski B., Lewandowski W.* Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w. Warszawa, 1950.
- Chmielowski 1754 – *Chmielowski B.* Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna. T. 3. Lwów, 1754.
- Francek 2005 – *Francek J.* Čarodějnické příběhy. Praha, 2005.
- Horehronie – Horehronie: Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
- Kočí 1973 – *Kočí J.* Čarodějnické procesy: Z dějin inkvizice a čarodějnických procesů v českých zemích v 16–17 st. Praha, 1973.
- Kuchowicz 1975 – *Kuchowicz Z.* Obyczaje staropolskie XVII–XVIII w. Łódź, 1975.
- Pelka 1987 – *Pelka L.J.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
- Zíbrt 1889 – *Zíbrt Č.* Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní. Praha, 1889.

С.Ю. Неклюдов

## Какого роста демоны?

1. Есть две основные стратегии конструирования мифологического образа. В первом случае демон – это бесплотный призрак, который дает о себе знать сигналами акустическими (звуки) и тактильными (прикосновения), реже – обонятельными (запах) и температурными (жар/холод) и, в силу своей нематериальной природы, не имеет внешнего облика:

Соб.: Душу умершего можно увидеть?

Там нечего видеть. Она же становится призраком (*хий үзэгдэл* – галлюцинацией, «пустой видимостью»<sup>1</sup>).

Соб.: А что такое чутгур (четтор)?

Призрак («пустая видимость»). Ничего там нет. Тела у него нет (*Биетэй юм байхгүй* – букв. 'нет ничего телесного').

Соб.: Человек может увидеть демона шулмаса?

Нет, это «пустая видимость» (*Лханаажав*).

Кроме того, «зрительная непредставимость» духа может быть понята и как его невидимость, объясняемая по-разному: «природой вещей», нежеланием показываться людям, кроме «особо избранных»<sup>2</sup>, или даже «историческими» причинами: «В старину духи шаманов открыто ходили, говорят, и от этого обычая,

из-за того, что человек умел побеждать их, – невидимыми стали» [Попов 1937: 59–62].

Во втором случае природа демона опознается именно через наличие у него внешнего облика и вообще «телесности» (огромная физическая сила, умение быстро бегать, сексуальная активность, способность к регенерации отрубленных частей тела и т. д.). «Естественно-биологическая» природа таких персонажей, представляющих вполне материальными существами, находится в согласии с возможностью их физического уничтожения (либо, напротив, с их неуязвимостью) [Неклюдов 2010: 101–120].

По своим размерам подобные демоны могут быть как равными человеку, так и сильно от него отличающимися, т. е. карликами или великанами. Следует заметить, что размеры противостественные относятся почти исключительно к антропоморфным персонажам, зооморфный облик уже сам по себе предполагает «естественный» размер животного – крупного или маленького. Иными словами, если демон в виде человекоподобного великана или чаще карлика есть своего рода «норма», то зверь-гигант (змей, черепаха, бык и проч.) является данностью почти исключительно мифологической древности и сказочно-эпической картины мира, причем случай противоположный – демон в образе зверя-карлика, кажется, вообще не встречается или чрезвычайно редок. Поэтому зооморфные персонажи актуальной мифологии скорее имеют вид обычных животных – как правило, мелких (уж, ласка, кошка и т. п.), тогда как фигуры антропоморфные могут отклоняться от нормы, в большинстве случаев – в меньшую сторону.

Великаны более характерны для мифов о «древних временах» (первозданные гиганты, впоследствии исчезнувшие с лица земли), а также для сказки и (особенно) для эпоса (великаны-людоеды, зачастую имеющие к женщинам человеческого мира особое пристрастие – скорее сексуальное, чем гастрономическое). Впрочем, гигантом иногда представляется локальный дух-хозяин<sup>1</sup>, но чаще рост духа оказывается соразмерным подведомственному ему природному объекту.

Скажем, среди обозначений русского лешего активна группа эвфемизмов, характеризующих его огромные размеры: *большак, дядя большой, долгий, долгий дядюшка, вершинный* [Власова 2008: 138–139; Синица 2010: 46], однако в описании лесного хозя-

ина часто не только говорится о его высоком росте<sup>4</sup>, но и подчеркивается, что он именно «ростом с лес», с высокое дерево, «выше леса»<sup>5</sup>. При этом лесной равен окружающим деревьям только в лесу («Видит – большой человек на Пахоту идет, в лес, выше сосен-то человек» [Дранникова 1999: 51]) – на мелколесье он уменьшается до высоты кустарника, на поле ростом сравнивается с травой, а подойдя к человеку, становится соизмеримым с ним («Лесовик идет – метра три, с лесу; высокий такой старичок, борода длинна. Ближе стал подходить, все меньше, меньше, меньше. Как вот этот, человек нормальный» [Ильина 2007: 46]).

Таким образом, рост лесного корректируется в зависимости от размеров того, с чем (или с кем) рядом он находится – соседствующий объект словно бы задает предел высоты, до которой способен увеличиться дух. Он достигает головой потолка в комнате<sup>6</sup>, вырастает до размеров строения снаружи дома<sup>7</sup> и становится ростом с дерево, дойдя до леса: «Незнакомый человек ... начинает молча отходить и становится выше леса; человек в месячную ночь смотрит в окно. Видит идущего зятя ... "Зять", пройдя через двор и огород, становится огромным (выше леса) человеком» [Коз., Наз., А.П.4.3–4]; кстати, последний пример демонстрирует еще один аспект способности «лесного хозяина» к мимикрии (может показываться людям в образе родственника или знакомого [Зин., А1 1г]<sup>8</sup>).

2. Значительно чаще персонажи низшей мифологии представляют очень маленькими существами, например водяные духи – русалки, которые «плавают в яичных скорлупах» [Потебня 1989: 502], или древнеирландские «водяные демоны» (*luchorpan* – *lupraccan* [Шкунаев 1991: 269]), о маленьком росте которых говорит семантика морфологических компонентов данного слова (*lu* – 'нечто маленькое', *corp* – 'тело', уменьшительный суффикс *-an*)<sup>9</sup>, а также сюжетный контекст одного из их наиболее ранних упоминаний в литературе (сага «Приключения Фергуса, сына Лейте», XI в.):

Там уснули они у самой воды. Вдруг нанали на короля водяные демоны, отпили у него меч и унесли Фергуса из колесницы. Донесли они его до моря, и очнулся король, когда коснулись воды его ноги. Тогда страшнуня он сон и *ухватил трех демонов – по одному*

в каждую руку и еще одного прижал к груди. «Жизнь за жизнь!» – «Исполните прежде три моих желания», – ответил Фергус [Шкунаев 1991: 171].

Согласно записям быличек и поверий в облике маленького человечка часто появляется и домовый:

Женщина переносит в сумке домового со старой квартиры на новую. «Ее муж видел [его] и сказал, что *хозяин дома бывает маленького роста, волосатый*» [Хусаинова 2010: 26]. Сижу я, спину к печке жму. Зашел *вот такой маленький мужичок, немного от пола*, и говорит: «Через три дня война кончится». <...> Это домовый был, наверно [Чер. № 74]. У сестры доць, с повети<sup>10</sup> спускается, видит: в красных сапожках, в красной шубейке старицок спускается. <...> *Ведь маленький с бородой* [Чер. № 78]. И вот мы там с подружкой сидим <...> выглынули – и вот *этот маленький чилавчик*, – так мы с печки с ней лители, до самава нё дома лители... [Сафронов 2009: 17].

Особая разновидность «мелких демонов» – вредоносные «духи-паразиты», обитающие внутри человеческого тела либо на его поверхности. Такова *икота (пошибка)*, которая вселяется в людей, «залетая в рот мухой или маленьким червячком, – этого можно не заметить. <...> В результате успешного лечения больная родит какую-нибудь неприятную мелкую тварь – типа лягушки или крысы» [Никитина 1996: 12], или *шева* в демонологии коми, «которую обычно человек ощущает у себя под кожей в виде мышонка или птички» [Сидоров 1928: 78; Дмитриева 1988: 90], или *тувинский бук*, который «имеет облик “чего-то маленького” – человечка, мыши, облачка дыма. Он цепляется к телу человека в подмышечных впадинах, на стопах ног, на шее» [Пименова 2007: 87–88]. Призраки в виде «маленьких черных людей» мучили синьцзянского казаха, который стал лунатиком в результате сглаза в детском возрасте [Архипова, Грязев, Докторхан, Цветкова 2009].

По словам бурятского шамана из Северной Монголии, «злые духи – маленькие» (Гурээ), ему вторит русская крестьянка из Архангельской области: «чертёнки <...> такие небольшие» (Антуфьева). Впрочем, «маленький рост» духа предполагает раз-

ные масштабы его оценки, которые могут быть разделены на две группы – «масштаб карликов» и «масштаб лилипутов» (это преобладающие типы, есть много промежуточных форм, не говоря уж об отчетливо не выраженных случаях, которых большинство). Критерием для данного разделения является, естественно, не абсолютная «шкала размеров», а возможность/невозможность соотнесения роста духа с ростом реального человека.

В первом случае подобное соотнесение возможно, причем образцом, по-видимому, является рост маленького ребенка. Так, пытаясь определить рост духа, информанты отмеряют ладонью расстояние от полуметра до метра от пола<sup>11</sup> (Гурээ; Антуфьева); ср.: «У всех синие короткие штанки, красные рубашечки <...> как маленькие человечки, пятьдесят–семьдесят сантиметров» [Чер. № 343]. В этом плане неслучайно сравнение духов именно с детьми: «Из-за печки выходит вот так человек, как ребенок ростом» [Чер. № 73]; Он [домовой Федя] с меня [пятилетнего мальчика] ростом...» [Ильина 2010: 53], духи (*пари*) туркменского шамана Солтана были «величиной с ребенка» [Басилов, Ниязклычев 1975: 135]. Очевидно, пропорциями детского тела объясняется и отмечаемая иногда «большоголовость» домового («голова с подойник или вот с чугун. Глаза вот так большущие» [Чер. № 73]). По наблюдению С.Е. Никитиной, икота, сама себя называющая «икоточкой», не употребляющая местоимения «я» и говорящая от третьего лица, имитирует речевое поведение ребенка [Никитина 1996: 12].

Встречается, однако, и более полное уподобление (скажем, вид ребенка иногда имеет монгольский хозяин очага Галын бурхан<sup>12</sup>), что соответствует также происхождению некоторых духов: «Изредка некрещенные дети функционально могут сближаться с классом демонических помощников, находящихся в услужении у колдуна и выполняющих его приказы. Этот мотив можно считать уникальным для Полесья <...> Персонажи этого класса – польский *kłobuk* или *latawiec*, сербский *мацић*, карпатский *хованец* происходят из выкидышей, мертворожденных или умерших некрещеными детей» [Левкиевская 2009: 8–9; 1996: 202].

Во втором случае речь идет о размерах, не сопоставимых с «нормальными» человеческими пропорциями. Духи могут быть ростом с локоть, с ладонь, с палец («Гляжу: а в просвет-то двери

заходит человек, сантиметров тридцать высотой...» [Криничная 1989: 246]; «вот рукой можно сжать его» [Покровский, Зольникова 2002: 369]; «это даже меньше гнома, ну как кукла, типа, только говорящая, манюсенькая...»<sup>13</sup>). Они уподобляются мухе, мыши («У одной женщины они ночью возлились и в ведре с помоями утонули. Она утром приходит, а они в ведре плавают, маленькие, как мышата, утонули» [Чер. № 340]) и даже прямо имеют соответствующий вид. Так, согласно следственным делам XVII в. «черт Каспер», которого житель Северной Моравии, обвиняемый в колдовстве, приобрел себе «за одну четверть меры ржи», имел вид большой мухи, а «дух Филипп», проживавший у мельника из Западной Чехии, выглядел как мышь<sup>14</sup>.

Это, в свою очередь, согласуется с естественными для демонических персонажей зооморфными признаками [Неклюдов 1998: 126–137], подчеркивающими их принадлежность к дикой, некультуренной природе<sup>15</sup>: они волосатые, звероподобные (Гурээ), мохнатые, как собачки (Антуфьева), лохматые; домовый также бывает волосатый [Хусаинова 2010: 26], взлохмаченный [Ильина 2010: 53]. Все это может получать в традиции разные интерпретации:

Савдак – хозяин гор, вод, ручьев. Если <...> сердится, то волосы у него растрепаны, вид страшный и мерзкий (Жанчивням).

О [сердитом?] человеке могут сказать: «растрепанный как [демон] мам» (Ноёнхуу).

Говорят, что хозяин огня – ребенок трех лет, с неостриженными волосами, лохматый ...

Соб.: Во сколько лет стригут у детей волосы?

Самое большое, кажется, в 8. У мальчиков стригут в нечетные годы – в три, пять и т. д. (Моонон).

В первом примере на интерпретацию, очевидно, влияет иконография буддийских гневных божеств, «прически» которых представляют собой устремленные вверх (как бы «встрепанные») языки пламени. Во втором случае истолкование маленького лохматого демона (а духу огня таким быть естественно) именно как ребенка базируется на обычае первой стрижки волос, ср.: «Раз волосы не сострижены, значит, это маленький ребенок» (Моонон).

Крошечными размерами отличаются, естественно, духи-паразиты, а также духи-помощники, обретенные человеком пельвильно или намеренно (купленные, высуженные из яйца и т. п.); по-видимому, именно поэтому настух-колдун вызывает своих помощников, наклоняясь к земле: «У нас был такой старик, все ране коров пас, у него медна труба была. К земле наклонится и закричит по-своему...» [Чер. № 341]). В севернорусской традиции подобные духи-помощники прямо так и именуются – «маленькие»:

Маленькие – это чертеняга. Одна женщина с ними зналась [Чер. № 340]. У этих ворожей есь маленькие, наверно [Чер. № 340]. И еще про одну говорили, что у ей маленькие были. Покажутся в красных шапках с торчками [Чер. № 341]. А он взял напустил. Набежало каких-то маленьких, в лужу поставили, каких-каких ни набежало, всего обрызгали, грязью заплятали [Чер. № 342]. А она с маленькими зналась. Одного из них она-то, наверно, и прислала, чтоб проверить, все ли мы сделали как надо [Чер. № 344].

Это разнovidность так называемых духов-обога-тителей [Левкиевская 1999: 147–150; 1998: 3–10], представления о которых в европейской демонологии складываются в связи с христианизированными формами образа «личного демона»<sup>16</sup>, в свою очередь, восходящего еще к античной традиции [Махов 2007: 167–171]. Однако по сравнению с «классическим» духом-обога-тителем такие демолические помощники не доставляют хозяину-колдуну деньги или продукты, а работают на него («Так у его были маленькие. Есть маленькие, так и из-за леса достают скотину, если за лес ее уведут. <...> Живут-то они при ней, и держат их при себе. Делать-то все и помогают» [Чер. № 341]) или заставляют работать и самого хозяина<sup>17</sup>:

У него был дед – баксы, у него были перн<sup>18</sup>. И у него было все сделано, например, сено заскородовано. Его спрашивали, как так. Он отвечал, что перн ему спать не дают, работать вместе заставляют<sup>19</sup>.

Последний пример демонстрирует почти полное (и весьма показательное) тождество духа-помощника европейской, в том числе севернорусской, демонологии, с одной стороны, и шаман-

ского духа – с другой. Это свидетельствует о достаточно архаичском субстрате рассматриваемых поверий.

Обращает на себя внимание предельная неиндивидуализированность «маленьких», которые – опять-таки в отличие от «личного демона» и его фольклорных разновидностей – предстают исключительно как групповой персонаж, как «кишащая слитность», состоящая «из кажущихся абсолютно тождественными единиц, носителей одного имени» [Пеньковский 1989: 58]. Вероятно, эта однородность, неразличимость духов в группе<sup>20</sup> позволяет интерпретировать их как «солдатики»:

Они выпимши были: «Покажи солдатиков». И они с крыльца спускаются, сорок, все маленькие, одинаковые, в темных костюмах. Попросили, чтобы показал. «Только не испугайтесь». <...> стоит шеренгой <...> как будто скачут, а не ходят [Чер. № 343].

Показательно, что у монголов зловредными демонами-чутгурами иногда оказываются неприкаянные души солдат (как правило, солдат чужой армии):

Огни появляются на могилах. Где-то стояла военная часть, там много солдат умерло, и появились блуждающие огни. <...> В Сумбэр-сомоне на заставе каждый вечер слышны крики «банзай», потом слышен строевой шаг, потом видны солдаты в обмундировании 1945 г. (Чулуунбор).

Тогда лобон-лама приехал в Дзун-Чойр и начал молитву-обряд по уничтожению духов. Он увидел сон, будто много-много китайских солдат уходит на юг со своими кружками. Через три дня после обряда чутгуры вновь дали о себе знать [Дамдинсүрэн 2008: 29].

Дополнительными причинами возникновения подобных персонажей является, вероятно, враждебность этих солдат, а также их «делокализованность», в свою очередь представляющая собой признак, весьма продуктивный для формирования фольклорно-мифологических образов<sup>21</sup>. Интересная подробность: зловредные мелкие духи могут появляться как шумные ночные компании – с музыкой, пляской, весельем:

Демоны-чужаки выжили людей с бала огдыха Юмг (на юг от Улаан-Батора), в одном темном месте иногда слышны голоса людей, зажигают свет и пр. (Хад)

По ночам в избе холода, свет горит, яблы полная, пляшут, поют, в гармонику играют ~ Вечером к яблы подходит, а находить боится [Чер № 341]

Запел в зимовье <...> рення игнечавгы ~ ет на пары, винтовку поставил окошко дверей в углу и шно не уснея заснуть, как слышу о, из Уктычей с гармоникой едут, вынырывают <..> И слышно, отворяют дверь. <...> У меня, говорит, мороз по коже пошел [Крипичная 1989: 246]<sup>22</sup>.

Показательно, что в последнем случае рассказчик встречается с демонической процессией в лесной избушке, хозяевами которой они, по-видимому, и являются – как в сюжете *герой в лесном доме* [Исклюдов 2010а: 109–112]; ср. «Белоснежка» [АаГл 709, Mot N831.1], где хозяева лесного жилища – гномы. В «Повести о купце» (XVII в.) есть такой эпизод:

И были они как раз уж посреди леса на поляне. А на той поляне стоит превеликий двор, в котором живут разбойники. Едва те разбойники увидели купца, что едет к ним, то все вышли из дому вои и спрятались в другой постройке, замыслив их соинными погубить, когда лягут спать. <...> И едва наступила полночь, разбойники стали совещаться между собой в амбаре, желая их погубить. Слуга, слыша тот их разговор, поднялся, взял клещи и стал у притолоки дверей. И когда разбойники одни по одному стали из амбара выходить, он хватал каждого клещами за голову и шею и сдвигал их до крови. . передавал всех до смерти и, положив труны в амбаре, запер их [Дмитриева, Понырко 1986: 313].

Безотносительно к тому, что имеется в виду под «притолокой» – верхняя горизонтальная перемычка дверной коробки или ее стоячий боковой брус, операция, которую проделал слуга, была возможна только в том случае, если сами «разбойники» были карликового роста, да и «амбар» соответствовал их размерам<sup>23</sup>.

3. Вернемся к «маленьким». По отношению к своему демоническому помощнику хозяин имеет определенный круг обязательств, невыполнение которых грозит серьезными неприятностями (разорением, пожаром) и даже гибелью. Это прежде всего регулярное кормление духа, что опять-таки является весьма архаической чертой<sup>24</sup>:

Сядет есть, а она по три ложки под стол. <...> Кормила она их [Чер. № 341]. Их, солдатиков, кормить надо. Так же едят, как люди, — они все кушают [Чер. № 343]. [Бсс] заставлял ее, чтоб она ему есть варила...<sup>25</sup> Трижды в неделю кормил [чёрта Каспера] молоком от черной коровы<sup>26</sup>.

Другой обязанностью (в сущности, вытекающей из основной функции «помощников») является необходимость непрерывно давать демонам какую-нибудь работу<sup>27</sup>, чтобы гасить их постоянную (и потенциально разрушительную) активность. В народных рассказах такая работа часто описывается как невыполнимая по определению и заведомо бессмысленная, что совпадает с устойчивыми формами сказочных трудных (~ непосильных) поручений (*перебрать кучу зерна, свить веревку из песка, сосчитать хвою в лесу и т. п.*):

Им работу дают, какую хошь. Кидают работу, чтоб больше была. А не дашь работу, они тебя затерюшат, жива не будешь [Чер. № 341]. Им работы-то надо давать. Одна семья льнянно на двор выбросит: «Подберите все!» Или 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]. Я их в лес пошлю, они ходят, хвою считают. Им надо работу давать. А как надо, я их позову... [Чер. № 343].

Согласно христианской интерпретации данных поверий установление отношений с духом-помощником расценивается как договор с дьяволом, о чем, в частности, упоминает папа Иоанн XXII в своей булле «*Super illius specula*» (20-е годы XIV в.): люди приносят жертвы дьяволу, молятся ему, изготавливают картины, зеркала и кольца, а также бутылки, куда чудодейственным

образом вгоняют дьявола, с которым они заключили союз. К во-  
гнанным дьяволам эти люди обращаются с разными вопросами и  
умоляют их о помощи [Лозинский 1991: 43]; ср.: «черт Каспер» из  
упомянутых следственных дел содержался в сосуде, а «дух Фи-  
липп» – в специальной коробке<sup>28</sup>. Тема получает соответствующую  
разработку в устных и книжных легендах [АаTh 810–811; ср.  
АаTh 1170–1199], например: «Был в Госларе школьный учитель,  
выучившийся магическому искусству Фауста-чародея, а вернее  
Фауста-лиходея, и научился он заклинаниями загонять дьявола в  
бутылку» [Легенда 1958: 24–25].

Здесь прямая аналогия со сказочным чудесным предме-  
том, в котором сидит дух, служащий обладателю этого предмета  
[АаTh 561, 564], как, впрочем, и с бутылкой (торбой, табакеркой  
и т. д.), в которой заключен дух (демон, смерть), напротив, пред-  
ставляющий собой нейтрализованную беду [АаTh 331, 330 А, В].  
Мотив известен и шаманским преданиям, в частности якутским  
(дух оспы пойман в бутылку [Эргис 1960: № 198], дух болезни  
пойман шаманом в горшок [Виташевский 1890: 40–48]) и бурят-  
ским (духи заперты в сосуде [Агапитов, Хангалов 1958: 333], чер-  
тей собирают в *тулун*<sup>29</sup>, лама их сжигает (Доржиев). Таким обра-  
зом, победа над демоном достигается в результате заключения  
его в некую ёмкость [Mot D2177.1. Дух в бутылке; Дув., XV.9.  
Ловушка для духа], что логически представляет собой форму,  
«перевернутую» по отношению к магическому вызыванию духа-  
помощника из бутылки (ларца, мешка и т. д.). Их совмещение  
обыгрывается в сюжете *черт в мешке* [АаTh 1168 А]: герой не  
только спасается, показав глупому демону зеркало в мешке (и  
выдав его собственное отражение за другого ранее пойманного  
духа), но и заставляет работать на себя (и обогащать себя), уг-  
рожая в противном случае посадить в мешок; напомним, кста-  
ти, что зеркало названо в булле папы Иоанна XXII как одно из  
возможных вместилищ дьявола. Таким образом, «вместилище»  
словно бы дублируется, создавая эффект «матрешки» (в мешке  
зеркало, в зеркале дух).

Чтобы после смерти не попасть в ад, от «исполнителя  
желаний» надлежит избавиться еще до истечения жизненно-  
го срока<sup>30</sup>. В русской традиции опасность, проистекающая от  
обладания «маленькими», истолковывается либо как угроза

гибели («А то б тебя сегодня не было» Они б ее задавили» [Чер. № 341]<sup>31</sup>), либо, напротив, как невозможность «нормальной» смерти («Тут один у нас умирал, никто не берет у него сотрудников. Они метают его с крыльца, не дают они умереть, сотрудники-ти» [Чер. № 343]); последний случай относится к более широкому кругу представлений о тяжелой смерти колдуна, не передавшего свои магические силы другому. Обратим внимание на эти отношения дополнительности антонимов (*удавить* – *не дать умереть*), чередующихся в одной и той же позиции<sup>32</sup>.

Технология сбывания «помощников» прежним обладателем и их обретения новым хозяином (обычно нечаянного обретения) сводится к подбрасыванию некой «хорошей вещи», на самом деле заселенной прилипчивыми демонами:

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. <...> Чтoб их сдать, в поле хорошую вещь вынесут и скажут: «Стерегите». Если кто возьмет, ее маленькие к нему перейдут [Чер. № 340].

Есть платки кладут на родник. Раз платок взяла, так и примешь маленьких. На платок их кладут, платок свернутый как следоват. Раз тетенька пришла на родник, а там шалинка нова с кистями лежит. Она ее взяла, так потом <...> уж сама не своя стала, черная вся. <...> ее и научили, чтoб она шалинку снесла назад [Чер. № 341].

Такая «хорошая вещь», несомненно, соответствует вышеописанным предметам из сказок и легенд, заключающим в себе духов-помощников или смиренных духов-вредителей, а сама процедура овять-таки предполагает маленькие (даже очень маленькие) размеры этих духов (умещающихся на платке или палочке), либо их способность уменьшаться до размеров вместилища; как мы помним, сходная адаптационная способность есть, например, у лешего.

Наконец, очень маленький рост (с локот пальчик, с поготовок) зачастую имеют сказочно-эпичные и советчики:

...пусть пойдет на край света да Сауру-слугу достанет: *тот Саура-слуга может в кармане жить*, и что ему ни прикажешь – живо все сделает [Аф. № 214]; бычок им и говорит. «Зарежьте меня и съешьте, а косточки мои соберите и ударьте; из них пойдет *мужичок-кулачок – сам с ноготок, брода с локоток*. Он для вас все сделает» [Аф. № 202]; за этим перевалом, в средней пади – долине между трех следующих далее пысоких гор, *будет человек [ворожей] величиною с локоть* [Козин 1935/1936: 124]. Когда он отправился дальше, сестры сказали: «На северной стороне есть гора, на ней живет *старик-гадатель величиною с палец*. Спроси у него, как ехать дальше» (Доржсурэн). Принцесса <...> увидела *маленького старичка*, который ласково кивал ей... [Белокурая принцесса 2002: 408].

Наличие у крошечного старика-гадателя постоянного жилища – «увидел маленькую юрту, а на хойморе<sup>10</sup> сидя маленький старичок» (Доржсурэн) – отличает его от рассмотренных ранее нелокализованных духов, которые существуют «без особого места жительства», а потому весьма активны в своем поиске пристанища, всегда временного и располагающегося в теле человека, на его поверхности или подле него. Вообще «уровень мобильности» определяет как один из важных дифференциальных признаков демонологических персонажей, так и некоторые сюжеты актуальной мифологии, в которых прямо обсуждаются проблемы, порождаемые степенью подвижности духа, способного, например, появляться в разных местах, покидать свое постоянное местопребывание и т. п.

Важно и другое. Маленькая юрта с маленьким старичком внутри рисует потусторонний мир как своего рода микромир, соприкосновение с которым губительно или по крайней мере опасно:

Двое из бригады сенокосов ночью увидели палатку (*майлан*) – очень маленькую, как игрушечную, но там было все – утварь, еда, свет. И позвали остальных. Все видели эту палатку. И все умерли, кроме двух, которые обратились к шаманам (Ады).

В стране мертвых обитатели ходят на охоту за мышами, называя их оленями и потом разделявая их, как оленей, хотя нигде не сказано, что пропорции загробного царства и его жителей столь изменены (орокские, эвенкийские, нивхские примеры). Это согласуется и с попаданием в потусторонний мир через маленькое отверстие, к которому ведет сужающаяся лисья или заячья нора [Неклюдов, Новик 2010: 403]. Переход человека в царство духов сопровождается изменением угла зрения, он все начинает видеть увеличенным, т. е. как бы уменьшаясь сам до их размеров. Таки сильно увеличенным видел все казахский шаман (баксы) Кайса: например, иголка под подушкой ему казалась большим железом. У него были маленькие джинны, они также видели всё в увеличенном размере [Архипова, Грязев, Докторхан, Цветкова 2009].

В одной шаманской легенде духи-помощники не могут поднять травинки, считая их тяжелыми стволами поваленных деревьев [Басилов 1992: 138], а бурятский шаман из Северной Монголии следующим образом истолковывал значение шаманских подвесок, имеющих вид миниатюрных металлических луков:

Если появятся дурные силы, этим охраняют себя. Сахнус (дух-хранитель. – С. Н.) охраняет и стреляет этими стрелами из этого лука. Хоть они и размером с ладошку, ими можно защититься. Они не слишком маленькие. [Дархатские шаманы] держат их на одежде. Вот эти треугольные железки – это стрелы (Гурээ).

Из этого объяснения можно опять-таки сделать вывод, что и злые духи, от которых исходит опасность, и обороняющиеся духи-помощники чрезвычайно малы – соразмерно самому оружию, причем находятся они, по-видимому, на шаманском костюме, откуда и держат оборону от агентов демонического мира. Кстати, это обстоятельство (возможность размещения духов на теле человека) позволяет понять в буквальном, а не в переносном смысле слова поговорку: «На одном плече у человека сидит бурхан, на другом – чутгур» (Шагдарсурэн).

«Маленькими людьми» видят духов жители о. Пасхи [Rapin 1980: 104], вероятно, очень мал демиург, культурный герой, трикстер полинезийской мифологии Мауи – раз он воюет с крабом и другими мелкими тварями [Давлетшин, Козьмин 2009].

Вообще трикстером часто является крохотный человечек, иногда полностью лишенный зооморфных признаков [Бер.: 292]: мальчик-с-пальчик, мальчик-мизинчик, мальчик-с-Коленную-Чашечку, мальчик Белос Ухо, мальчик-Пол-Уха, мальчик-Горошинка, мальчик-хвост, малыш из яйца, крохотный человечек, маленький старичок [Бер.: К8С, М77]; отсюда, собственно, и происходят соответствующие персонажи фольклорных и литературных сказок («Мальчик-с-пальчик» у Ш. Перро и братьев Гримм, «Пальчик» Э. Лабурэ и т. д.).

Надо, наконец, упомянуть северноевропейские представления о некоем племени маленьких людей<sup>34</sup> – полудиках, живущих в траве, как в лесу (*чудь* у коми [Христофорова 2009: 21]), обитающих в подземном мире и имеющих там стада «земляных оленей», т. е. мамонтов (*сихиртя*, *сиртя* у самодийцев [Хелимский 1988: 440]), голых, владеющих подземными богатствами и чрезвычайно переимчивых (*чакли/чахкли* у саамов [Петрухин 2003: 173, 175–176]):

А где лес пахты<sup>35</sup>, в таком месте маленькие люди: на земле водятся. Голые ходят, деньги есть у них. «Чакли» зовут наши... Один колдун <...> много денег достал от них. Один раз пошел в пахту дикаря<sup>36</sup> промыслить – *убил одного, сруб поставил*<sup>37</sup>, пошел дальше, увидел: человек маленький-маленький идет за ним и все так же, как он, делает. Потом спрятался. Пришел Елисей к срубу, а там из *прутьев тоже сруб сделан маленькой и мышь в нем лежит*<sup>38</sup>... Все так же делал чакли... [Пинегин 2008: 299–301].

4. Следует особо отметить устойчивость «мышинной темы» в описании «микромира» духов. Это и сравнения мелких демонов с мышами, и появления духов в облике мышей, и упоминания мышей в качестве «олений» для хтонических охотников-лилипутов. В разработке мифологических мотивов здесь, несомненно, играет роль то обстоятельство, что мышь – животное подземное, «норное», со всеми соответствующими семантическими коннотациями, относящимися к инфернальному миру. При этом не меньшее (если не большее) значение имеет представление о мышь как о самом маленьком животном в зверином царстве.

Сказанное относится и к другой возможной ипостаси духа – мухе, в виде которой он появляется или с которой он сравнивается. Муха также напрямую связана с демоническим миром (владыкой насекомых-паразитов, блох и мух в первую очередь, является Вельзевул [Riegler 1929/1930: 1631–1632]), причем в свиту дьявола она входит вместе с мышью (см., например, в «Фаусте» Гёте (стк. 1516–1518): «Мефистофель. Повелитель крыс и *мышей*<sup>19</sup>, *мух*, лягушек, клопов, вшей, приказывает тебе вылезти сюда...»). Однако речь опять-таки должна идти о принадлежности мухи не только к инфернальной сфере, но и к классу существ, которых уместно обозначить как «наименьшие из возможных».

Собственно, в тот же класс входят почти все объекты, с которыми сравниваются или форму которых принимают «маленькие» (~ уменьшающиеся до предельно малых размеров) духи. Эта мифологическая семантика имеет богатую разработку в сказочной фантастике:

Как только уснула королева, птичка-малиновка обернулась *мухою*, вылетела из золотой клетки, ударилась об пол и сделалась добрым молодцем. <...> «Постой, – говорит нечистый, – я тебе помогу». Подскочил к солдату, ударил его по щеке и оборотил *булавкою*, а сам сделался *мышкою*, схватил булавку в зубы, прокрался во дворец, нашел волшебную книгу и воткнул в нее булавку [Аф № 236].

Обратим внимание на наличие булавки в этой цепи превращений – также «наименьшего из возможных» объектов, но уже в мире вещей. По человеческим меркам к данному классу будут относиться, с одной стороны, дети («маленькие люди»), а с другой – некоторые части тела, расцениваемые как минимальные (*локоть, ладонь / кулак, палец, ноготь*); вспомним сказочно-эпических персонажей («мальчик-мизинчик», «человек величиною с локоть», «старик-гадатель величиной с палец», «мужичок-кулачок – сам с ноготок, борода с локоток» и проч.); ср. в лирической песне: «Мой ребенок величиной с палец...» (*Эрхтх чэнзэн хуугымэнх...* [Бурсаев 1961: 177]). Семантически эта метафора, как показывает сравнительный материал, очень недалеко от метаморфозы, «мальчик-с-

палец» может оказаться не просто крошечным ребенком, но и действительно *пальцем, превратившимся в человека*:

Жили старик со старухой; у них была только одна корова; старик зарезал ее, чтоб иметь мясо для парся; отрезывая кость, он *нечаянно отсек себе палец*; старуха завернула отрубленный палец в заячью шкурку и заткнула в юрте за уну против дверей (на месте, где обыкновенно виснается главный онгон). *Палец обратился в ребенка* и заплакал; старуха хотела его взять, но он выскочил и начал бегать по юрте. Поймали его и накормили молоком; в ночь он вырос так, что заячья шкурка уже недостаточно его покрывала... [Потанин 1883: 387 (№ 113)].

Здесь появление чудесного героя представлено как прогрессия: *палец – ребенок – юноша*. Аналогичным образом построен эпизод возвращения в человеческое тело легендарного кетского шамана Дога:

Дог тоже вернулся, *мухой* через дымовое отверстие в чум заскочил, на берестяную подстилку в передней части чума сел. Муха жужжит. Люди снаружи слышат жужжание мухи. <...> Жена Дога догадалась, что муж вернулся. Люди слышат слова, похожие на детский лепет. Они тихонько берестяную дверь откинули, вошли, сколько их было. Дог шаманить начинает, сначала на маленького ребенка похож, потом растет. Дог ожил, стал говорить [Алексеев 2001: № 47].

«Оживание» описывается как появление героя в виде *мухи* (которую люди слышат, но не видят), его вырастание в *ребенка* (наличие которого угадывается лишь по звуку детского голоса) и, наконец, во *взрослого*, обретающего способность говорить. Таким образом, перед нами опять-таки возрастающая последовательность: *жужжащая муха – лепечущий ребенок – говорящий шаман*; обратим внимание на педалирование акустических проявлений персонажа, обгоняющих (и замещающих) визуальные. В этом плане показательны, «что перед тем, как икота войдет в человека, последний *слышит жужжание мухи*» [Дмитриева 1988: 90; Новичкова 1995: 209]. Собственно, манифестацией икоты является почти исключительно голос, говорящий или «ухающий» («голос

беса» [Никитина 1996: 12]), она словно бы и не имеет плоти – за вычетом эпизодов своего заселения и изгнания. Однако и тогда ее воплощением является некое «исчезающее малое» существо вроде мухи, мошки, червячка, мыши и т. п., которое, в свою очередь, в силу его незаметности может быть приравнено к «невидимому»<sup>40</sup>.

Сходную прогрессию (но уже в волшеббно-сказочной разработке) можно проиллюстрировать, скажем, эпизодом из «Книги тысячи и одной ночи», где исходной формой является не муха, а мышь:

...и ифрит вылез из чашки с водой, в образе мыши, и пискнул «Зик!» – «Что это такое?» – спросил горбун. И *мышь стала расти и сделалась котом* и промяукала: «Мяу мяу!», и *выросла еще, и стала собакой* и пролаяла: «Вау, вау!» И, увидев это, конюх испугался и закричал: «Вон, несчастный!» Но *собака выросла и раздулась и превратилась в осла* – и заревела и крикнула ему в лицо: «Хак, хак!» И конюх испугался и закричал: «Ко мне все, кто есть в доме!» Но *осел вдруг стал расти и сделался величиной с буйвола*, и занял все помещение, и заговорил человеческим голосом: «Горе тебе, о горбун, о зловоннейший!» [Рассказ о везире 1958: 211].

Обратная последовательность (убывающая) – в монгольской житийной легенде о женщине-экзорцисте (*луйжинче*), именуемой хандама Джама<sup>41</sup>. Не имея возможности отказаться от посланного ее учителем срочного вызова в монастырь Хутухты, где свирепствует эпидемия лихорадки («горячей простуды»), Джама вынуждена прервать проведение важного ритуала, из-за чего она в тот же вечер заболевает и умирает. Ее кончина описывается как постепенное «убывание плоти»:

Ее тело поместили в особую юрту, поставили человека стеречь. *Ее тело стало уменьшаться, уменьшаться, наконец, осталось лишь кость от кисти до локтя*. Эту кость поместили в субургаи<sup>42</sup> (Жанчивням).

Итак, от истаявшего тела праведницы остается только «кость от кисти до локтя», т. е. предплечье, локоток (*локотник, локотина, локотница*), что, как мы помним, является одной из форм «предельного минимума» в оценке роста духа/демона/чудесного

персонажа сказки или эпоса («человечек величиною с локоть»); это опять-таки свидетельствует о чрезвычайной близости метафоры и метаморфозы в данном слое мифологической семантики.

Отметим, что оба противоположно направленных процесса – «убывание тела» до минимальной формы (локоток) и его «материализация», начиная с минимальной формы (муха) – протекают внутри замкнутого объема (юрты или чума), причем наблюдатели находятся снаружи (и это подчеркивается).

Впоследствии был один владетель, прозывавшийся Най-ха. Этот владетель представлял собой всего-навсего череп, *находившийся в куполообразной юрте (юн-лоу), [он] был покрыт войлоком. Люди не могли видеть [его].* Когда у государства появлялись важные дела, то убивали белую лошадь и серого быка для жертвоприношения, и только тогда [он] принимал вид человека и выходил смотреть. По окончании дела входил в куполообразную юрту и снова превращался в череп. Так как [какой-то] человек из [этого] государства *тайно посмотрел на него, он исчез.* Был еще один владетель <...>. У [него] была голова дикой свиньи, [он] одевался в свиную шкуру и *жил в куполообразной юрте; когда появлялось дело, [он] выходил, а возвращаясь, снова скрывался в куполообразной юрте, как и прежде.* Впоследствии, так как его жена *подсмотрела его свиную шкуру, [она] потеряла своего мужа и никто не знал, куда он делся* [Мункуев 1975: 103 комм.]<sup>45</sup>.

Получается так, что содержимое подобного замкнутого объема принципиально невидимо (~ недоступно взглядам людей, находящихся снаружи). Незримый дух, обитающий внутри некой закрытой емкости и показывающий себя лишь при выходе из нее, весьма напоминает чудесного помощника в сосуде, сумке, ларце или каком-либо другом вместилище – как сказочного («джинн из бутылки», «трое из ларца/сумы» и пр.), так и относящегося к области актуальной демонологии (вспомним «черта Каспера» в сосуде, «духа-Филиппа» в коробке, различных дьяволов в бутылках и т. п.).

Уместно предположить, что «простейшей» (и первичной?) формой является любой «одушевленный объект», заключающий в себе некую нематериальную энергетическую субстанцию («душу», «дух»), которая при определенных обстоятельствах способна по-

кидать свое местопребывание, но в известном смысле тождественна данному объекту. Скажем, в Монголии каждый фрагмент местности (река, долина, перевал, холм) имеет духа-хозяина, но «хотя этим духам придаются фантастические плотские формы <...> представления об ээзи, сабдыках и хатах»<sup>44</sup> сливаются с самой природой; *хозяин горы или долины и есть сама гора или долина*, а у алтайцев «существует обычай приносить жертвы у обо, то есть куч, сложенных из камней и называемых такылган. К кому они относятся, к самому ли обо или к духу урочища, я себе не уясти» [Потанин 1883: 124, 91], ср.: «Если подумать, то хозяин горы и сама гора – это одно и то же. Нельзя говорить о них по отдельности. Гора Ханбогд и хозяйка горы Ханбогд – это одно и то же» (Нарангэрал); сходное наблюдение делалось на материале эстонской демонологии: с одной стороны, лесной дух есть нечто отличное от леса как такового, а с другой – он тождественен лесу и даже в определенном смысле сам является лесом [Лаагус 1990: 164–166].

Подобная двойственность наблюдается, например, в культе *обо*<sup>45</sup> – насыпных пирамид из камней, палок, веток и прочих подручных предметов, которые воздвигаются в честь местных духов или просто отмечают своим присутствием зоны повышенной сакрализации пространства (на высотах и перевалах, на перекрестках дорог, на границах родовых территорий, вокруг некоторых храмов). Они одновременно являются объектами, сакральность которых заключена в них самих, и представляют собой своего рода «дома духов» («Обо строят как дом для лус-савдагов»<sup>46</sup> (духов местности) (Гурээ), ср.: «Оно [обо] воздвигается как местопребывание гениев и драконов земли и воды, которые покровительствуют жителям места, и как место тех жертвоприношений, которые совершаются в честь этих существ» [Банзаров 1955: 68–69]; отсутствие же «одушевляющего» обитателя десакрализует объект, ср.: «У таких маленьких обо нет хозяина, они ненастоящие» (Содномдорж). Поэтому дух по каким-то причинам может покинуть свое обо или гору (которым он, напомню, в известном смысле тождественен):

Шаманы сказали, что хозяин обо <...> обиделся на жителей этой местности, ушел и стал скитаться по другим обо. Шаманы его звали (Сухтумур). Если хозяин покинул это место, то здесь будет засуха, вообще всякие беды (Жулхуу).

Отсюда, кстати, следует несколько логических заключений: дух внутри одушевляемого им предмета (тела, детали ландшафта и т. д.) невидим и видимым быть не может; он по определению должен быть меньше, чем сам «одушевленный объект»; только покинув свое обиталище, дух может стать видимым (хотя так происходит не всегда и не обязательно); объект, оставленный духом/душой, мертв.

Аналогичным образом необходимо различать амулет, магические функции которого обусловлены сверхъестественными свойствами самого предмета, и особые предметы как вместилища духов/демонов (скажем, картины, зеркала, кольца, бутылки в булле папы Иоанна XXII). Подобной двойственности соответствуют и две формы сказочных «операторов колдовства» (обратим внимание, что зачастую они относятся к перечню вещей из «списка папы» и, следовательно, к предметам, реально используемым в магической практике Средневековья).

В одном случае чудесный предмет действует «сам по себе», будучи непосредственным воплощением той безличной волшебной силы, которая активизируется сразу при включении определенного «пускового механизма» («они дали ему золотой перстень. Только что Иван купеческий сын надел перстень на руку, как тотчас оборотился конем» [Аф. № 209]). В другом случае предмет является лишь вместилищем духа-помощника, вызываемого с помощью особого слова или специальной манипуляции (трение, поворот, перекидывание с руки на руку и проч.): «Перекинул это колечко с руки на руку, выскочило из колечка триста молодцев и сто семьдесят богатырей и спрашивают у него: "Что заставишь нас работать?"» [Аф. № 190]; «кольцо не простое; если перекинуть его с руки на руку — тотчас двенадцать молодцев явятся» [Аф. № 191]; вспомним волшебную лампу Аладдина из арабской сказки.

Таким образом, можно констатировать полный параллелизм (если не совпадение) данных моделей в волшебно-сказочных повествованиях и в более архаических текстах «нижней мифологии». Эту модель (выход/извлечение духа из объекта, представляющего собой его постоянное местонахождение) уместно определить как экстериоризованную. Она морфологически подобна модели интериоризованной (заключение духа в некое вместилище), но противоположна ей «по вектору» (см. приведенные выше

примеры ловли и заточения духа в демонологических сюжетах и практиках, в том числе шаманских).

По существу та же модель обнаруживается в мотиве сокрытия «внешней души» демона [АаTh 302; Mot E710, E711.1, E713]:

К востоку от главной ставки есть три моря. Там резвятся три марала. В полдневный зной выходят они из моря и нежась лежат на берегу. Если одною стрелой попасть и убить этих трех маралов, вынуть внутренности у среднего, достать оттуда золотой ларец, отомкнув его, взять из него большую медную иглу и переломить ее, – это, пожалуй, значит убить меня самого... [Козин 1935/1936: 132]; Другая его душа... / На западной стороне есть Уньинское желтое озеро, / В желтом озере Уньинском / есть трехлетняя черная лягушка / величиною с трехгодовалого быка. / Золотое зерно души его находится в желудке / трехлетней черной лягушки – / желтый камень / величиной с лодыжку [Еренсей 1968: 139 (стк. 6519–6528)]; нелегко с Кошеем сладить: смерть его на конце иглы, та игла в яйце, то яйцо в утке, та утка в зайце, тот заяц в сундуке, а сундук стоит на высоком дубу, и то дерево Кошей как свой глаз бережет [Аф. № 269]<sup>47</sup>.

Итак, разработка данной модели в сказочно-эпическом нарративе приводит к появлению кумулятивных цепочек, причем в первом примере<sup>48</sup> особо подчеркивается местонахождение искомого объекта (души демона-мангуса) в самом центре композиции (внутри среднего из трех маралов<sup>49</sup>, эта семантика, по-видимому, подчеркивается и упоминанием «полудня» как середины суточного времени). Еще более подробно разработана данная структура (сокрытие «внешней души» в центре предметов, концентрически вложенных один в другой) в русском фольклоре. «Классический» случай – местонахождение «смерти» (т. е. жизни, а точнее души) Кошея, которого, вопреки его прозвищу *Бессмертный*, герой всегда убивает. Согласно сказочным мотивам его «смерть» скрыта в игле, игла в яйце, яйцо в утке, утка в зайце, заяц в сундуке, а сундук на дубу (или под дубом), дуб на острове, остров в океане (~ утка в колоде, колода в море).

Существенно при этом, что некоторые элементы кумулятивной цепочки (прежде всего, *птица и яйцо*) сами по себе бы-

вают ипостасями «внешней души» и могут завершать последовательность. Однако особенно выразительно то, что предпоследним членом ряда (так сказать, «формой *n-1*») часто оказывается игла, которая, как мы помним, согласно ряду фольклорных мотивов и паремнологических речений является «наименьшим из возможных», «наименее объемным» и, следовательно, «наименее видимым» предметом. Ступенчатое суживание угла зрения и постепенное уменьшение каждого последующего предмета в пределе дает здесь не «настройку на фокус»<sup>50</sup> и «увеличение четкости», а, напротив, приводит к полному «размыванию» объемности, к переходу от «видимого» к «невидимому». Тем самым ступенчатое уменьшение объема оказывается одним из способов передачи идеи «бесплотности» и «невидимости» объекта.

В якутском предании шаман подслушивает разговор духов ослы, приняв облик иглы, – очевидная метафора невидимости! Пойманного духа он заключает в бутылку, бутылку кладет в бочку с тройными стенками, а бочку опускает в прорубь [Эргис 1960: 299–300, № 198; Дув. XV.9]; вспомним брошенную в море бутылку с заключенным в нее джинном. Таким образом, «пленный дух», как это и положено по его природе, занимает место последнего члена ряда, уже «нематериального» – согласно приведенной формуле.

Вернемся к вопросу о невидимости/бесплотности духа. Обращает на себя внимание совмещение двух его признаков – *хрошечных размеров* и *невидимости*, как это, например, происходит в сюжете, известном у народов Северной Монголии и Южной Сибири:

Однажды два охотника не могли ничего найти. Один из них был хороший сказочник, другой мог видеть невидимые другими существа. Он попросил сказителя рассказать улигер. Тот, который видит невидимое, увидел, что при рассказе стало приходить много всяких живых существ, они стали садиться на сказочника, наконец на нем не осталось ни одного пустого места, кроме кончика носа. В это время пришла старая женщина с костылем и села на кончик носа, но, не удержавшись, она упала, и человек, наблюдавший это, рассмеялся [Вяткина 1960: 246 («Рассказы и легенды о хамниганах»<sup>51</sup>)].

Если, как уже было сказано, нескольких демонов («маленьких») можно положить на «свернутый как следует» платок, значит, они малы чрезвычайно. Поскольку же берущий этот платок (или шаль, или палку «с узорами») не ведает, что вместе с этой «хорошей вещью» он получает беспокойных и опасных демонов-помощников, они являются еще и невидимыми.

Параллелизм и даже связь «маленького» и «невидимого», в особенности описанное выше уменьшение тела персонажа, постепенно приводящее к его «развоплощению» (как и обратный процесс появления персонажа «из ничего»), подтверждаются разобранными повествовательно-фольклорными мотивами, содержащими восходящие и нисходящие последовательности, причем во многих случаях первым (или, напротив, последним) членом ряда («формой  $n-1$ ») оказывается одно из воплощений «наименьшего из возможных», «исчезающе малого»: *игла*, *булавка* (в мире вещей), *мышь*, *муха* (в животном мире), *волос*, *ноготь*, *палец*, *ладонь* / *кулак*, *локоть* (в мире «анатомических» образов).

По-видимому, в своем истоке «очень маленькое» представляет собой простейшую (и первоначально единственно доступную) метафору, используемую для передачи *невидимого* / *бесплотного*; так, возможно, именно отсюда берут начало некоторые философские образы Упанишад (Шветашватара упанишада III.13, V.8–9):

*Пуруша<sup>52</sup>, величиной с большой палец, постоянно пребывающий внутри тела, в сердце людей <...> [Он (Брахман) – тот,] что величиной с большой палец, видом подобен солнцу, наделен волей и самосознанием, [но], в силу свойств [способности] постижения и свойств тела, кажется размером меньше даже, чем острие иглы. Как часть сотой части кончика волоса, разделенной на сто. Следует распознать это существо, – и оно способно быть бесконечным [Упанишады 1967: 121, 126].*

Далее «маленький размер» закрепляется в фольклорно-мифологических традициях как относительно устойчивый признак духа/демона. Поскольку же одним из способов передачи «бесплотности» и «невидимости» оказывается ступенчатое уменьшение объема (модель «смерти Кошеля»), уместно предположить,

что здесь между обеими упомянутыми стратегиями конструирования мифологического образа существует глубинная связь, обуславливающая семантический параллелизм «маленького» и «невидимого»/«бесплотного».

*Пользуюсь случаем поблагодарить за помощь в работе над статьей А.С. Архипову, Е.Н. Дувакина, О.Д. Журавель, А.В. Козьмина, Д.С. Николаева, О.Б. Христофорову.*

### Примечания

- <sup>1</sup> *Хий* – ‘воздух, дыхание; пустой, бессодержательный’, *үзэгдэл* – ‘видимость’.
- <sup>2</sup> См.: «Шаман может видеть хозяев обо, в какой одежде. Когда шаман читает призывания, он призывает местных хозяев и видит их, кто пришел. Простые люди их видят редко. У местных обо хозяев не видят» (Цыренжапова).
- <sup>3</sup> Например: «Некоторые из монголов молились Манихану (*Maniḡan*), богу лесов и звериной ловли. Народные поверья представляют его человеком огромного роста. Он владеет не только лесами, но и животными, обитающими в них» [Банзаров 1955: 70–71]. Здесь и далее курсив мой. – С. Н.
- <sup>4</sup> «[Человек] караулит лошадей. Прямо на него идет человек огромного роста» [Коз., Наз., А.П.4.2].
- <sup>5</sup> «Человек вечером едет на лошади мимо леса. Из леса выходит мужик выше леса»; «Человек вечером у леса видит “беса” выше леса»; «Женщина видит в огороде шагающего огромного (выше леса) человека; видит идущего по лесу огромного человека (выше леса)» [Коз., Наз., А.П.4.1, 5–7].
- <sup>6</sup> «Ребенок ночью докучает матери. Она ругается: “Леший бы тебя забрал!” В избе появляется высокий (до потолка) мужик» [Коз., Наз., Б.П.1].
- <sup>7</sup> «Заходит в избу мужик: “Пу-ка, Дарька, налей пива”. Кто-то до дозвонился выйти за ним – а он выше охлушия» (бревно на гребне крыши)» [Силина 2010: 46].
- <sup>8</sup> Отсюда, вероятно, берет свое начало центральная тема фантастического романа Ст. Лема «Солярис» (1961).

- <sup>9</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить Д.С. Николаева, указавшего мне на этот пример и давшего соответствующие семантические разъяснения.
- <sup>10</sup> *Повесь* – лесная пристройка к деревянному дому, помещение под навесом в крестьянском дворе, навес над таким помещением.
- <sup>11</sup> Это, кстати, примерно соответствует и росту взрослых карликов (рождающихся вследствие определенных генетических мутаций).
- <sup>12</sup> Говорят, что хозяин огня – ребенок трех лет (Моонон; Батсух).
- <sup>13</sup> См. статью В.В. Запорожец в данном сборнике.
- <sup>14</sup> См. статью Л.Н. Виноградовой в данном сборнике.
- <sup>15</sup> Сюда же, по-видимому, относится и их чернота, ср.: «Он [домовой] весь черный был» [Чер. № 73]; ср.: «маленькие черные люди» в видениях казахского лунатика.
- <sup>16</sup> «Личным демоном» чернокнижника Фауста был, согласно легенде, дьявол в образе собаки, всегда сопровождавший его [Легенда 1958: 18, 20, 25, 34].
- <sup>17</sup> Противоположный случай – некоторые разновидности икоты, напротив, не дающие человеку работать: «В Лешуконском знакомая была, так у нее икота была насажена, которая работать не хотела. У нее рубашки были не застегнуты. Станет пришивать пуговицы, у нее руки, ноги отнимаются. Так и не могла пришить пуговицы» [Дмитриева 1988: 90].
- <sup>18</sup> *Бахсы* – шаман, *пери* – шаманский дух-помощник (казах.).
- <sup>19</sup> Зал. Ю.Н. Наумовой и А.А. Соловьевой от казахского костоправа (с. Мойылды Катон-Карагайского р-на Павлодарской обл. Казахстана, 2010).
- <sup>20</sup> Ср. чудесных помощников, именуемых «Двое из ларца, одинокими лицами», в мультфильме «Вовка в Тридевятом царстве» (реж. Б.П. Степанцев, 1965).
- <sup>21</sup> Следует, впрочем, учесть и возможный «милитаристический» аспект различных охранительных духов, как и соответствующей воинской атрибутики: «Есть такое магическое средство – привешивать к кровати мальчика лук со стрелами. Луком со стрелами отпугивают все плохое. Над ребенком вешают картинку, на которой нарисован воин с пикой, ружьем. В 1950-е годы люди в своих юртах на кровати устраивали что-то похожее на палатку, клали туда коврожденного и совершали обряд *цээр* (запреты). Раньше стро-

или шалаши, говорят. Над майханом в форме русской военной палатки привязывали 7 цээр. В то время люди называли *майхан палатка*» (Хэшигням).

<sup>22</sup> Кстати, как отмечалось, «на севере Центральной России <...> существуют поверья, связанные с гармонью (если гармонист несет гармонь и не играет на ней, встретившие его девушки не выйдут замуж или в деревне начнут умирать люди; приметой смерти также считается, если гармонь несет не гармонист, а посторонний человек)» [Ахметова 2012; Добровольская 2008: 7–15].

<sup>23</sup> А вот инвертированная версия того же эпизода (разбойники, по-видимому, обычного человеческого роста, а чудесный помощник – «мужичок-кулачок – сам с ноготок, борода с локоток»): «Вот пошли они в лес, а в том лесу стоял дом, а дом тот был разбойничий. Кулачок убил и разбойников и атамана и запер их в одной комнате...» [Аф. № 202].

<sup>24</sup> «Если огню не подносить сладкого, печенья, он ждет и надеется. Говорят, "хозяин огня ждет и хочет" (*горьдох*). <...> Выходят из юрты и обязательно подносят лучшую часть пицци. Если не поднести, хозяин ждет» (Моонон). «Старик из хоймора (*Хойморын хугшэн*) имел вид человека, хранился под шкафами и прочим. Ему ставили еду и питье, например чашку со сметаной, он ее съедал. В одну семью (*айл*) взяли невестку. Было лето. Невестка в чужих местах осталась дома. "Когда будешь гнать водку в котле, одну чашку поставь под шкафчик для посуды", – сказали ей. Невестка осталась дома, стала варить водку и поставила одну чашку с водкой под шкафчик. Когда она посмотрела туда, то чашка оказалась пустой, без водки. Она удивилась – кто же выпил водку? Еще одну чашку с водкой поставила. Снова она опустела. Стала она смотреть. Вдруг появился один маленький бурхан (бог, дух) и сел нагнувшись...» (Юмжав).

<sup>25</sup> См. статью В.В. Запорожец в данном сборнике.

<sup>26</sup> См. статью Л.Н. Виноградовой в данном сборнике.

<sup>27</sup> Этот мотив использован А.С. Пушкиным в его «Сцене из Фауста» (1825): «Фауст: Сокройся, адское творенье! / Беги от взора моего / Мефистофель: Изволь. Задай лишь мне задачу: / Без дела, знаешь, от тебя / Не смею отлучаться я – / Я даром времени не трачу» [Пушкин 1956: 287].

<sup>28</sup> См. статью Л.Н. Виноградовой в данном сборнике.

- <sup>29</sup> *Тулун* – кожаный мешок.
- <sup>30</sup> На этой коллизии построены, например, сюжеты повести Бальзака «Шагреновая кожа» (1831) и рассказа Стивенсона «Дьявольская бутылка» (1891).
- <sup>31</sup> Вспомним о судьбе Фауста, по преданию удушенного дьяволом [Легенда 1958: 18, 20, 21, 24, 25, 31, 35, 39, 138–139].
- <sup>32</sup> В сущности, оба они использованы в сюжете «Фауста»: сначала дьявол дарит ему вторую молодость («не дает умереть»), а затем утаскивает в ад («губит») или по крайней мере собирается сделать это.
- <sup>33</sup> *Хоймор* – почетное место в северной части монгольской юрты.
- <sup>34</sup> Есть предположение, что так осмысливается, в частности, «досамодейское (и шире – доуральское? – С. Н.) население арктического побережья, представители культуры морских зверобоев и охотников на дикого северного оленя, существовавшие до конца I, а в отдаленных местах и до середины II тыс. н. э., но оказавшиеся истребленными и поглощенными пришедшими с юга предками ненцев и других родственных им народов» [Васильев 1970: 151–158].
- <sup>35</sup> *Пахты* – заболоченная низина; болото, трясина.
- <sup>36</sup> *Дикарь* – дикий олень.
- <sup>37</sup> Лопари, убив дикого оленя, обычно делают маленький сруб, в который и кладут добычу – в защиту от зверей. По окончании охоты едут на оленях по срубам и забирают убитое.
- <sup>38</sup> Вспомним об охоте на мышей в стране мертвых у народов Дальнего Востока (ороков, эвенков, нивхов)! Ср. юкагирскую сказку, в которой мышь, напротив, выступает в качестве героя-трикстера, одерживающего верх над демоном: «Наступила ночь. Тут явился черт. “О радость-то какая! – воскликнул черт, подходя к пню. – Пасть моя наконец-то поймала Дорбу!” Схватил человека и засунул за пазуху. И пошел к себе домой. <...> А Дорбу-то ножом продырявил карман черта и выпал. <...> Вот опять идет черт на поиски Дорбу. А тот дома как всегда лежит. “Дорбу, выходи, съесть тебя хочу!” – сказал черт. “Если так меня съесть хочешь, заходи”, – сказал Дорбу. Черт землю копать начал. Копают, копают, не может войти в дом Дорбу. Только нос черта влез. Как только появился черт, Дорбу стукнул по нему. И убил черта. Все на этом кончается. А Дорбу-то была, оказывается, мышкой» [Юкагиры 1975: 196–197].

- <sup>39</sup> Ср.: «Известный в Саудовской Аравии проповедник шейх Мухаммед аль-Мунаджид издал фетву против известных американских мультфильмов о приключениях Микки Мауса и Тома и Джерри. "Мышь – один из солдатов Сатаны и управляется им", – заявил он, выступая в эфире арабского телеканала Al-Majd TV. Как отметил богослов, согласно шариату, мышь является "омерзительным творением", и в исламе ее предписано уничтожать» (Интерфакс-Религия. 16 сент. 2008 [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/atheism/?act=mosaic&div=320>, проверено 17.06.2011).
- <sup>40</sup> См. об этом статью О.Б. Христофоровой в данном сборнике.
- <sup>41</sup> *Луйжин* (монг., от тибет. *lus sbyin*) – название заупокойной молитвы и соответствующего обряда, который проводится для препровождения души покойного на благоприятный путь нового рождения, а также для изгнания злых духов, покорения духов природы (*савдаков*), очищения, лечения болезней и т. д. *Луйжинч* – человек, отправляющий этот обряд. *Хандама* (из тибет.) – степень посвящения монахини в ламаизме.
- <sup>42</sup> *Субурган* (монг. *суварага[n]*, *subury-a*) – ступа, буддийское культовое сооружение, реликварий или мемориал; выглядит как сужающаяся кверху уступчатая башенка, состоящая из округлых и квадратных объемов, заполненных священными книгами, благоуханными травами, останками (пеплом, мумиями) высокопоставленных лам.
- <sup>43</sup> Фрагменты киданьских преданий, зафиксированных в предисловии к «Истории государства киданей» («Цидань го чжи») Е Лунь-ли (XIV в.). *Кидани* – древнемонгольское племя, выделившееся из племенного объединения *дунху* (XI–II в. до н.э.), а впоследствии (в X в.) образовавшее могущественное государство Ляо (разгромлено чжурчженями в XII в.).
- <sup>44</sup> Различные местные обозначения локальных духов (*genius loci*): алтайск. *ээзи* (хозяин), монг. *савдаг* (от тибет. *sa-bdag* 'владыка земли'), монг. *хад* (pl. от *хан* 'дух-владыка').
- <sup>45</sup> Монг. *обиу-а*, *овоо* ('куча'); культ обо распространен у народов Центральной Азии и Южной Сибири.
- <sup>46</sup> *Лус* (*lus*; первоначально pl. от *лу* 'дракон'), *савдаг* – см. выше, примеч. 41; устойчивое сочетание *лус савдаг* обозначает совокупность духов-хозяев местностей, вод, лесов, гор.

- <sup>47</sup> См. еще: «Где же у тебя смерть, Кош Бессмертный?» – «У меня смерть, – говорит он, – в таком-то месте: там стоит дуб, под дубом ящик, в ящике заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце моя смерть» [Аф. № 156]; «моя смерть в яйце, то яйцо в утке, та утка в когоре [пень, лежащий на дне реки; выдолбленная колода], та кокора в море плавает» [Аф. № 157]; «моя смерть далече: на море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке – заяц, в зайце – утка, в утке – яйцо, а в яйце – моя смерть!» [Аф. № 158].
- <sup>48</sup> Из монгольской книжно-эпической Гесериады (гл. IV ксилографического издания 1716 г.).
- <sup>49</sup> Мотив выстрела в маралов, несомненно, восходит к мифу о происхождении созвездия Орион [Неклюдов 1980: 145–155], откуда и их утроение.
- <sup>50</sup> Прием ступенчатого сужения образов, когда они «следуют друг за другом в нисходящем порядке от образа с наиболее широким объемом к образу с наиболее узким объемом содержания... Последний, наиболее “суженный” в своем объеме образ, как раз с точки зрения художественного задания песни, является наиболее важным. На нем-то, собственно говоря, и фиксируется внимание» [Соколов 1926: 39–40].
- <sup>51</sup> *Хамниганы* – монголизированные и бурятизированные эвенки Северной Монголии (Хэнтэйский и Восточный аймаки) и Южного Забайкалья (Читинская обл.), сохранившие традиционную охоту в качестве подсобного промысла [Жуковская 2000: 593].
- <sup>52</sup> *Пуруша* – первочеловек древнеиндийской мифологии; это вечное, сознающее, но инертное начало, для которого характерны многочисленность или многосоставность (он тысячеглаз, тысяченос, тысячеглав), большие размеры (он повсюду, со всех сторон покрывает землю), власть над бессмертием; он – образ перехода от единой целостности к множественной расчлененности. Пуруша идентифицируется с Брахманом и становится важным понятием древнеиндийского умозрения, в частности при классификациях [Топоров 1988: 351].

### Сокращения

ЗВСОИРГО – Записки Восточно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества (Иркутск).

- Аф. I–III Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. Изд. подготовили Л.Г. Бараг и И.В. Повиков. М., 1985–1986.
- Бер. – Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index/htm>).
- Дув. – Дувакин Е.Н. Указатель мотивов, понятий и практик, связанных с шаманами // Дувакин Е.Н. Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2011.
- Зин. – Зиновьев В.П. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987 (<http://www.ruthenia.ru/folklore/ziniviev2/index/htm>).
- Коз., Наз. – Козлова Н.К., Назырова Ф. Указатель сюжетов о лешем и тексты ФА ОмГПУ (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/kozlova6/htm>).
- Чер. – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- AaTh – The Types of the Folktale/ A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC № 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communication, № 184).
- Mot. – Thompson S. Motif–Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in Folk-tales, mediæval romances, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

## Литература

- Агалитов, Хангалов 1958 – Агалитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманизма в Сибири // Хангалов М.Н. Собр. соч.: В 3 т. Улан-Удэ, 1958. Т. 1.
- Алексеевко 2001 – Мифы, предания, сказки кетов / Сост., коммент. Е.А. Алексеевко. М., 2001.
- Архипова, Грязев, Докторхан, Цветкова 2009 – Архипова А., Грязев Д., Докторхан Н., Цветкова А. Экспедиция к «оралманам» – казахам Керей, переселенцам из Монголии и Китая. Полевой дневник

- 04–14.07.2009 (с. Байет, Эжибастузский р-н, Павлодарская обл., Северный Казахстан).
- Ахметова 2012 – *Ахметова М.В.* «На моей совести, конечно, есть грех...» (рассказы машинистов о наездах) // *Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре.* М. [В печати.]
- Банзаров 1955 – *Банзаров Д.* Черная вера, или Шаманство у монголов // *Банзаров Д. Собр. соч.* М., 1955.
- Басилов 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Басилов, Ниязклычев 1975 – *Басилов В., Ниязклычев К.* Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М., 1975.
- Белокурая принцесса 2002 – *Белокурая принцесса (шведская сказка) // Волшебные сказки: Антология.* М., 2002.
- Бураев 1961 – *Бураев И.Д.* Об одной лирической песне джидинских сартулов // *Советская литература и фольклор Бурятии.* Вып. 1. Улан-Удэ, 1961.
- Васильев 1970 – *Васильев В.И.* «Сииртя» – легенда или реальность? // *Советская этнография.* 1970. № 1.
- Виташевский 1890 – *Виташевский Н.А.* Материалы для изучения шаманства у якутов // *Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири.* Иркутск, 1890 (ЗВСОИРГО по этнографии. Т. II. Вып. 2).
- Власова 2008 – *Власова М.* Энциклопедия русских суеверий. СПб., 2008.
- Вяткина 1960 – *Вяткина К.В.* Монголы Монгольской народной республики // *Вост.-азиат. этнограф. сб. (Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. LX).* М.; Л., 1960.
- Давлетшин, Козьмин 2009 – *Давлетшин А.И., Козьмин А.В.* Мифы о Маун-Тысячи-Продолок и их малоизвестные редакции (докл. на семинаре «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ, 03.06.2009).
- Дамдинсурэн 2008 – *Рассказы о демонах-чуттурах из записей Ц. Дамдинсурэна / Предисл., публ., примеч. А.Д. Цендиной // Живая старина.* 2008. № 3.
- Дмитриева 1988 – *Дмитриева С.И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
- Дмитриева, Понырко 1986 – «Повесть о купце» (XVII в.) // *Изборник. Повести древней Руси / Сост. и коммент. Л.А. Дмитриевой, Н.В. Понырко.* М., 1986.

- Добровольская 2008 – Добровольская В.Е. Типы прескрипций, связанные с профессиональной гармониста // Humanitaro zinatnu vestnesis. № 14. Daugavpils, 2008
- Дранникова 1999 – Дранникова И.В. Экспедиции Поморского университета // Живая старина. 1999. № 1.
- Еренсей 1968 – Еренсей / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Улан-Удэ, 1968.
- Жуковская 2000 – Жуковская Н.Л. Хамнигалы // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 2000.
- Ильина 2007 – Ильина Т.С. Фольклорные материалы из Андомского погоста // Живая старина. 2007. № 2.
- Ильина 2010 – Ильина Е. Они – другие // Навигатор. № 21 (737). 4.VI.2010.
- Козин 1935/1936 – Гесериада. Сказание о милостивом Гесере Мергенхане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступ. ст., коммент. С.А. Козина. М.; Л., 1935/1936 (Тр. Ин-та антропологии, этнографии и археологии. Т. VIII. Фольклор. сер. № 3).
- Криничная 1989 – Легенды. Предания. Бывальщины / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и примеч. Н.А. Криничной. М., 1989.
- Лаагус 1990 – Лаагус А.Э. Структура и семантика текстов преданий об эстонских лесных духах: Дис. канд. филол. наук. Таллин, 1990.
- Левкиевская 1996 – Левкиевская Е.Е. Славянские способы коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Левкиевская 1998 – Левкиевская Е.Е. Духи-обогатители // Славяноведение. 1998. № 6.
- Левкиевская 1999 – Левкиевская Е.Е. Духи-обогатители // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999.
- Левкиевская 2009 – Левкиевская Е.Е. Полесские поверья о некрещеных детях на общеславянском фоне // Живая старина. 2009. № 4.
- Легенда 1958 – Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В.М. Жирмунский. М.; Л., 1958 (Лит. памятники).
- Лозинский 1991 – Лозинский С. Роковая книга Средневековья // Шпренгер Я., Институтис Г. Молот ведьм. Саранск, 1991.
- Махов 2007 – Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Авт.-сост. А.Е. Махов. М., 2007.

- Мункуев 1975 – Мэн да бэй лу («Полное описание монголо-татар») Факсимиле ксилографа / Пер. с кит., введ., коммент. и прил. Н.Ц. Мункуева. М., 1975 (Памятники письменности Востока. Т. XXVI).
- Неклюдов 1980 – Неклюдов С.Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теорет. проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тез. докл. 9-й науч. конф. Ленинград 1980 год. Ч. I. М., 1980.
- Неклюдов 1998 – Неклюдов С.Ю. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / Редкол.: Т.А. Агапкина (ред.), А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая: В 2 т. М., 1998. Т. II.
- Неклюдов 2010 – Неклюдов С.Ю. Духи и нелюди в недружелюбном мире (о некоторых стратегиях конструирования мифологического образа) // *Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij*. A cura di Sergio Bertoli e Roberta Salvatore. Napoli: M. D'auria editore, 2010. Vol. II.
- Неклюдов 2010а – Неклюдов С.Ю. Человек в чужом доме // XVIII Лотман. чтения: Тез. докл. М.: ИВГИ-ЦТСФ РГГУ; Ун-т Сорбонна (Париж-IV); Посольство Франции в Москве; Франко-рос. центр гуманист. и обществ. наук, 2010.
- Неклюдов, Новик 2010 – Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Невидимый и нежеланный гость // Исследования по лингвистике и семиотике: Сб. ст. к юбилею Вяч. Вс. Иванова / Отв. ред. Т.М. Николаева. М., 2010.
- Никитина 1996 – Никитина С.Е. Икота // Живая старина. 1996. № 1.
- Новичкова 1995 – Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
- Пеньковский 1989 – Пеньковский А.Б. О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. М., 1989.
- Петрухин 2003 – Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М., 2003.
- Пименова 2007 – Пименова К.В. Представления о злых духах, порче и обряды очищения у современных тувинских шаманов // Этнографическое обозрение. 2007. № 4.
- Пинегин 2008 – Пинегин Н.В. Из сказок Лапландского Севера. Листья из записной книжки // Пинегин Н.В. В ледяных просторах. Экспедиция Г.Я. Седова к Северному полюсу (1912–1914). М., 2008 (Ломоносов. 6-ка).

- Покровский, Зольникова 2002 – *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на постое России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.
- Попов 1937 – *Долганский фольклор* / Вступ. ст., тексты и пер. А.А. Попова; Лит. обработка Е.М. Тагер; Общ. ред. М.А. Сергеева. [Л.], 1937.
- Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Потебня 1989 – *Потебня А.А.* О доле и сродных с нею существах // *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989.
- Пушкин 1956 – *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. II. Стихотворения 1820–1826. М., 1956.
- Рассказ о везире 1958 – *Рассказ о везире Нур ад дине и его брате* // *Книга тысячи и одной ночи*; В 8 т. / Пер. с араб. М.А. Салье. Т. 1: Ночи 1–38. М., 1958.
- Сафронов 2009 – *Сафронов Е.В.* Домовой (материалы к этнодиалектному словарю «Духовная культура русских Ульяновского Присурья») // *Живая старина*. 2009. № 4.
- Сидоров 1928 – *Сидоров Н.В.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми: Материалы по психологии колдовства. Л., 1928 (СПб., 1997).
- Синица 2010 – *Синица Н.А.* Лексика народной демонологии Павинского района // *Живая старина*. 2010. № 3.
- Соколов 1926 – *Соколов Б.М.* Экскурсы в область поэтики русского фольклора // *Худож. фольклор*. Вып. 1. М., 1926.
- Топоров 1988 – *Топоров В.Н.* Пуруша // *Мифы народов мира: Энцикл.* / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 2. М., 1988.
- Упанишады 1967 – *Упанишады* / Пер. и предисл. А.Я. Сыркина. М., 1967.
- Хелимский 1988 – *Хелимский Е.А.* Сихиртя // *Мифы народов мира: Энциклопедия* / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 2. М., 1988. С. 440.
- Христофорова 2009 – *Христофорова О.Б.* Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа // *Живая старина*. 2009. № 4.
- Хусаинова 2010 – *Хусаинова Г.Р.* Современный фольклор северных башкир (по материалам экспедиции в Бураевский район) // *Живая старина*. 2010. № 3.
- Шкунаев 1991 – *Предания и мифы средневековой Ирландии* / Сост., пер., вступ. ст. и коммент. С.В. Шкунаева; Под ред. Г.К. Косикова. М., 1991.

- Эргис 1960 – Исторические предания и рассказы якутов: В 2 ч. / Изд. подгот. Г.У. Эргис; Под ред. А.А. Попова. М.; Л., 1960. Ч. 2.
- Юкагиры 1975 – Юкагиры (Историко-этнографический очерк) / От ред А.П. Окладников. Новосибирск, 1975.
- Rapanui 1980 – Rapanui. Tradition and Survival on Easter Island. Sydney, Honolulu, 1980.
- Riegler 1929/1930 – Riegler R. Floh // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin; Leipzig. 1927–1940. Bd. 2/1, 1929/1930.

### *Информанты*

- Антуфьева Нина Андреевна: с. Судрома (Вельский р-н Арх. обл.) 1941 г.р. род. и жила в с. Судрома (д. Ивановская) и Архангельске (Архл. лаборатории фольклора РГГУ. Судрома–Ивановская–2009. XIII 9 а, е, ж; 5 а).
- Адья, 63 г., баргут; сомон Хулэн-Буйр Восточного аймака Монголии. Зап. 04.08.2010.
- Батсух, 78 лет (жена – Шагдарсурэн), халхасец, экономист по образованию, председатель колхоза (до 1997 г.); г. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака Монголии. Зап. 03.08.2008.
- Гурээ, ок. 30 лет, хори-бурят, шаман; сомон Дадал Хэнтэйского аймака Монголии. Зап. 16.08.2008.
- Доржиев Н.Д., 86 лет, хори-бурят, воевал, был учетчиком на МТС; пос. Сосновоозерск Еравнинского р-на Бурятии. Зап. 22.08.2009.
- Доржсурэн, халхасец, секретарь парторганизации Дэлгэрхангайского сомона Среднегобийского аймака Монголии. Зап. 12.10.1976.
- Жанчивням, 64 г., луйжинч, до пенсии (1991) детский врач в г. Ундур-хан; сомон Баян-мунх Хэнтэйского аймака Монголии. Зап. 03.08.2008.
- Жулхуу, 71 г., халхасец, скотовод; пос. Манлай Южногобийского аймака Монголии. Зап. 09–10.08.2009.
- Лханаажав, 73 г., халхасец, скотовод, родом из аймака Баян Хонгор (сейчас живет в Улан-Баторе). Зап. 21.08.2007.
- Моонон, 62 г., дариганга, пастух; местность Ганга-нуур в сомоне Дариганга Сухэбаторского аймака Монголии. 12.08.2008.
- Нарангэрэл, 52 г., халхасец, культработник; сомон Хан-Богдо Южногобийского аймака Монголии. Зап. 06.08.2009.
- Ноёнхуу, 40 лет, халхаска, преподаватель монгольского языка и литературы; сомон Хан-Богдо Южногобийского аймака Монголии. Зап. 07.08.09.

Содномдорж, 89 лет, послушник в монастыре, военнослужащий, административный работник; сомон Хан-Богдо Южногобийского аймака Монголии. Зап. 04.08.2009.

Сухтумур, 40 лет, халхаска, директор клуба; сомон Хулд Среднеобийского аймака Монголии (родом из Дэлгэрхангайского сомона). Зап. 01.08.2009.

Хад, 34 г., халхасец, геолог, родом из г. Хан-Богд Южногобийского аймака. Зап. 29.07.2009.

Хэшингям, 73 г., халхаска, акушерка; г. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака Монголии (родом из сомона Баян-хутаг). Зап. 04.08.2008.

Цыренжапова Н.Н., 71 г., хори-бурятка, зоотехник; с. Можайка, Еравнинского р-на Бурятии. Зап. 20.08.2009.

Чулуунбор, 65 лет, дариганга, из Халдзан-сомона, учитель монгольского языка и литературы; г. Барун-урт Сухэбаторского аймака Монголии. Зап. 06.08.2008.

Шагдарсүрэн, 68 лет, халхаска (муж – Батсүх); г. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака Монголии. Зап. 03.08.2008.

Юмжав, 98 лет, хори-бурят (родился в Бурятии на р. Хилок, в Монголии с 1924 г.), скотовод, начальник местного госхоза; сомон Дадал Хэнтэйского аймака Монголии. Зап. 14.08.2008.

*Цитируемые записи монгольских и бурятских экспедиций взяты из следующих собраний:*

Материалы монгольских фольклорных экспедиций 1974, 1976, 1978 гг. (Среднеобийский аймак). Институт мировой литературы АН СССР / Институт языка и литературы АН МНР. Участники: С.Ю. Неклюдов, Б.Л. Рифтин, Ч. Догсүрэн (Личная коллекция С.Ю. Неклюдова).

Материалы монгольских фольклорных экспедиций (Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт языка и литературы Монгольской академии наук) 17–27.08.2006 (Убурхангайский аймак), 19.08–02.09.2007 (Хубсугульский и Булганский аймаки), 03–16.08.2008 (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки), 30.07–22.08.2009 (Среднеобийский и Южногобийский аймаки), 02–14.08.2010 (Центральный и Восточный аймаки). Участники: А.С. Архипова, Б. Дагирмаа, Д. Дорж, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов (руководитель), В.В. Олзова, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Е.Б. Чеменова, Р. Чултэмсүрэн.

Экспедиции проводились в рамках совместных проектов РГНФ - МинОКН Монголии, гранты 06-01-91916 е/Г, 08-01-92070 е/Г, 08-01-92070 е/Г (Архив ЦТСФ РГГУ).

Материалы бурятских фольклорных экспедиций (Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН), 20-22.08.2009 (Забайкалье, Еравнинский р-н), 18-28.08.2010 (Боханский и Осинский р-ны Усть-Ордынского бурятского авт. округа Иркутской обл.). Участники. А.С. Архипова, Л.В. Бабкина, Л.С. Дампилова, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов, Н.Н. Николаева (Архив ЦТСФ РГГУ).

*О.Б. Христофорова*

## Как выглядит икота?

Когда мы мучительно икаем и вспоминаем присказку «Икота, икота, иди на Федота, с Федота на Якова, с Якова на всякого», представляем ли мы себе, кого именно отправляем к Федоту? Скорее всего, нет: мы хотим избавиться от самого этого состояния, вызывают которое, на наш взгляд, причины естественные (или же, как предполагают некоторые – большей частью шутливо – вспоминающий нас человек). Иначе говоря, за единичной функцией «вызывать состояние икания» в современной русской культуре не стоит особый мифологический персонаж. Хотя, по-видимому, так было не всегда; свидетельства иного понимания оказываются и сама эта присказка, и еще один способ избавиться от икоты – напугать икающего человека. «Стертый» ныне смысл этого действия – испугав, выгнать саму персонифицированную болезнь или же вызывающего ее мифологического агента – еще не так давно отчетливо осознавался носителями традиции, применявшими этот способ для избавления от кори, оспы, лихорадки и других болезней [Агалкина, Усачева 1995: 227; Новичкова 1993: 348–351]<sup>1</sup>.

Следовательно, «предком» или, во всяком случае, «родственником» икоты в современном понимании можно назвать

---

© Христофорова О.Б., 2012

Работа выполнена при финансовой поддержке Фонда Герды Хенкель (Gerda Henkel Stiftung), проект № AZ 17/SR/09.

одноименное болезненное состояние. Его, как считается, вызывает определенное существо, также называемое икотой, которое вселяется в человека по собственной воле или же по воле колдуна. В число симптомов этой икоты-болезни, кроме собственно судорожного икания, входят мучительная зевота, побледнение или покраснение кожных покровов, озноб или жар, учащение пульса и усиление сердцебиения, боли в подложечной области, парестезии – чувство онемения отдельных частей тела и перебегающие боли, а также импульсивная эхолалия (повторение звуков и слов, произнесенных окружающими), копролалия (обsceneнные высказывания) и другие формы речевого поведения.

Представления и практики, связанные с икотой в этом понимании, зафиксированы (в том числе в наши дни) в Архангельской области, Республике Коми и Коми-Пермяцком округе, на Урале и в Сибири [Новичкова 1993: 208, 239; Левкиевская 1999: 508–511; Чер. № 359–365; Никитина 1996; Куприянова 1998; Четина 2003]. В 1999–2005 гг. во время полевых исследований среди старообрядцев-беспоповцев поморского согласия, живущих в верховьях Камы на востоке Удмуртии и на западе Пермского края, мы записали большое количество мифологических рассказов об икоте, которая в этих местах также называется «пошибкой». Попробуем на основе этих рассказов представить облик данного мифологического персонажа. Но сначала об этимологии.

Слово «икота» в настоящее время имеет два этимологически родственные значения: 1) икание (общераспространенное); 2) особое нервное заболевание (диалектное). В словаре Даля приводятся оба эти значения, но более подробно описано второе:

**Икота, икотка ж.** – болезнь или состояние икающего. На севере, особенно в Перми, это местная болезнь, более бабья, которую приписывают порче, напуску; больную зовут кликушей, икотилою, икотницею; болезнь бывает припадками, особенно при раздражении, вроде падучей, с корчами. Икотник – у кого болезнь эта; злой знахарь, который, будто бы, пасаживает, напускает на баб икоту [Даль 1980–1982: II, 40].

В современном словаре русских народных говоров этот диалектный термин описан более подробно:

Икота – 1. Нервное истерическое заболевание, преимущественно у женщин, выражающееся в судорожных припадках, во время которых больные кричат-выкликают; кликушество. <...> Арх. *Напустить, насадить, посадить икоту* – путем колдовства или дурного глаза вызвать нервное истерическое заболевание – икоту. 2. Нечистый дух, вселяющийся, по убеждению суеверных людей, в человека и вызывающий нервную болезнь – кликушество. 3. Человек, страдающий кликушеством, одержимый, по народному поверью, нечистым духом. 4. Мучительные прихоти болезненного свойства [СРНГ 12: 181].

Икотка – 1. Икание. 2. Человек, страдающий нервным истерическим заболеванием, кликушеством. Перм., Урал. 3. Ворожея. *У нас в деревне три икотки; две-те не ворожат, а одна-та сказывает, как ее спрашивают о чем, то о пропаже, то о чем.* Перм., 1856. *Когда у меня в войну от мужика писем не было, я ходила к икотке. Инна мне сказала, что он живой, и верно ведь.* Перм. [СРНГ 12: 181–182].

Слово «пошибка» имеет три омонимичных значения: I. Ошибка (Онеж.). II. 1. Схватка, бой. 2. Повадка (Олон.). III. 1. Инфекционная болезнь домашних животных (Перм., Tob.). 2. Болезнь, порча, напускаемая колдуном (Перм.) [СРНГ 31: 32]. В этом последнем значении, возможно, эвфемистическом по происхождению, представляющем собой результат метафорического развития основного смысла глагола «пошибать»<sup>2</sup> (болезнью/колдуном/нечистым духом) и, следовательно, более позднем, слово встречается только в Пермском крае, в словарях других диалектов русского языка упоминаний о нем нет<sup>3</sup>. Возможно, впрочем, что значение «насылать порчу колдовством» у глагола «пошибать» было в древнерусском, об этом говорит результат расшифровки одной из недавно найденных в Новгороде берестяных грамот [Зализняк, Янин 2006: 3–6]<sup>4</sup>.

Итак, как выглядит икота? Единого облика у нее нет, носители традиции визуализируют икоту с помощью целого набора образов:

Предмет	Соломинка, соринка, волосок, спичка, пирожник (скалка)
Членистоногое	Муха, комар, мошка, паук
Рыба	Рыба
Земноводное	Лягушка
Пресмыкающееся	Ящерица
Млекопитающее	Мышь
Птица	Ворона
Человек	Маленький человечек, бумажная кукла

Также икота может иметь плохо поддающийся объяснению облик или же быть невидимой.

Почему внешний вид этого мифологического персонажа столь разнообразен? Есть ли сходство между перечисленными существами и предметами и чем можно объяснить различия между ними?

Обращают на себя внимание, во-первых, обыденность и, во-вторых, малый размер предметов и существ-оборотней (соломинка, соринка, волосок; муха, комар). Очень легко в деревенской повседневности обнаружить в квасе соринку, увидеть летящую по ветру соломинку или, идя с сенокоса, проглотить насекомое – вьется их летом над людьми великое множество, лезут и в рот, и в нос, и в глаза. Не вполне типичен с этой точки зрения, но очень характерен образ пирожника – небольшой скалки, сужающейся на концах (ил. 1). С помощью этого образа описывают ощущения, которые вызывает икота внутри своей жертвы<sup>5</sup>, или же внешний вид изгнанного из человеческого тела демона – в этом случае данная форма, «привычная» по ощущениям, коррелирует с необычным обликом мифологического существа («вся в глазах», «с головами на обоих концах», «уволожена мясом», «серебристая»). Образы рыбы, лягушки, ящерицы, мыши, вороны объединяет их хтоничность (как, впрочем, и мухи, и комара; о визуализации славянами нечистых духов в образе хтонических животных см. также [Виноградова 2000: 290–301]). Облик маленького человечка типичен для описания бесов, находящихся в услужении колдуна («маленьких», «сотрудников», «шишков», «чертенят») [Чер. № 340–343]<sup>6</sup>.

То, какой именно облик из «общего набора» будет приписан икоте в том или ином случае, зависит в первую очередь от сюжета



Ил. 1. Варвара Ивановна Сабурова, 1932 г.р., рассказывая об икоте, демонстрирует пирожник, на который она якобы похожа.  
Дер. Сидорёнки Кезского р-на Удмуртии, июль 2000 г. Фото И. Бойко

рассказа. В корпусе текстов об этом мифологическом персонаже выделяются следующие основные сюжеты: (1) колдун изготавливает/распространяет икоту; (2) икота попадает в человека; (3) икота находится внутри человека; (4) исцеление – изгнание икоты. Каждому из этих сюжетов соответствует свой набор визуальных образов. Рассмотрим их подробнее.

.. Колдун изготавливает/распространяет икоту:

1.1. Колдун изготавливает икоту.

а) выращивает в подполе в туюске – икота имеет вид червяка, паука или лягушки,

в) шепчет на соломую, спички – икота выглядит как соломинка или спичка,

с) вырезает из бумаги – бумажная кукла, маленький человек.  
1.2. Колдун распространяет икоту:

а) по ветру – икота выглядит как соломинка, насекомое (муха, комар, мошка), маленький человек, или же внешний облик не актуализован,

в) сажает в определенном месте (дерево, ворота/ограда, колодец/река) – внешний облик не актуализован,

с) передает путем телесного контакта – внешний облик не актуализован.

### Примеры:

Ну, вот они как лягуш, говорит, каких-то в туесках или там в чём ли они держат. И выпускают потом, видно, на кого. То ли начинают, то ли как она. Кто её знает, как она попадают в человека-то (М.И.В. ж. 1938. Сив. В-2002 № 6.4, зап. М. Ахметова, А. Козьмина, О. Христофорова).

Фотинька Пашкина мы её звали всё <...> И-от, стали хоронить, у её в подполье нашли туесок, ну, бурачок, туесок, берестяный такой, там нашли у её, туесок стоит, это, говорит, открыли – там полно, одни мизгири (пауки. – О. Х.). Это всё там у её гадость всякая. Вот, этот мизгирёк, значит, он, на кого она придумала посадить, и всё (Е.Е.М. ж. 1924. Сив. АЦТСФ. Верхокамье-2002. Ахметова № 9, зап. М. Ахметова, А. Козьмин).

Так один старичок так говорил: «Я, – говорит, – нарисую куклы, маленькие куклички. Они, – говорит, – у меня, рисунки, прямо с бумаги это, выходят, играют-играют на этой бумаге, а потом, значит, я их посылаю – дверь открою, посылаю, и они у меня улетают», и летят, куда он пошлет <...> У нас опять же в моей родне дядя был, моей матери дядя. Вот он здорово, большой, это, ну, сильный колдун был <...>

Соб.: И он вам сам это рассказывал?

Нет, он про это мне не рассказывал, дак я чё тогда, ещё в детстве был... Людям рассказывал, что он так делал. Или может даже

взять из соломинки куклу, послать, и она действует, эта соломинка. А как он уж, это уж я не знаю (И.С.Т. м. 1953. Сив. В-2005 № А2 1, зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова).

Вот я пример приведу. Был у нас коновал <...> Его привозил тут сосед, кастрировать жеребенка <...> Ну, и вот подлоил его, когда уж это... А оне как кастрировали, знатные были дак, он стоя прямо, положит рукавички на жеребенка, ну и всё, и кастрирует, он ни с места. Подлоил его, он пьяненькой, тожно видно охота стало ему это, показать фокус-от (смеется)... Ехали оне в кошевке, а у нас в гору, как от Коростелей выдешь, и в гору всё. Вот он ему говорит: «Тебе, говорит, охота фокус увидеть? Ну, Александр Васильевич, охота тебе фокус увидеть? Я, говорит, тебе покажу». – «Ну-к, покажи, говорит». Он, значить, из-под себя взял там соломинку <...> чё-то пошептал на её, и отпустил по ветру! По снегу мальчик маленькой побежал, дак токо вьет, вьет за ём, маленькой парнишко. Вот он налетит, парнишко, на тебя, на меня, и вот и... вот те и пошибка. (Смеется.)

Соб.: И как она залетает, как соломинка?

Да не догадашься вовсе! (Н.К.А. ж. 1919. Сив. В-2000и № 5.1).

«Хм! Колдуны-те черномазию-ту (черную книгу. – О.Х.) читают-читают, мальчиков-девочек нас наделают, и вот мы оживём, выпустят нас 40 штук, ох, мы и вертимся, бегам, бегам, бегам, бегам, веселимся, на воздухе-то. А потом в кого надо, в того залезем». Или комаром, или воздухом, или мухой, как могут (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2000и № 6.1).

## 2. Вселение икоты в человека

2.1. Влетает в рот/нос, попадает через другие отверстия тела (ухо, глаз, анальное или вагинальное отверстие): икота имеет вид насекомого (чаще мухи, но также и комара, мошки), соломинки, соринки или невидима<sup>7</sup>.

2.2. С питьем или едой: икота выглядит как соринка или невидима.

«А старуха-то Богу молилася, я ей в ухо фы-ыр токо – залетела». А вот нашей старухе в глаз попала, у нее давно уж с глазом-то... он

не видит у нее <...> Муха это... залетела муха в глаз, залетела, залетела, она и никак ее не могла оттуда вытащить. А другая у нас – ей снизу залетела (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2000и № 5.4).

Соб.: А как же уберечься-то от этой напасти? Если человек будет с молитвой ходить, в него не ползет?

Так они опять снизу лезут! Вот одна старушка была, тожо старику говорила, у её говорящая тоже стала пошибка-та: «Дак хозяйюшка-то на сарай лезла, ей в рот-от нельзя ползти-то – молитву творит – дак я ей снизу ползла» (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2000м № 1.6, зап. Н. Литвина, О. Христофорова).

Может комариком залететь, мухой, ну, поперхнулся человек, рот открыл, там муха залетела, особенно без молитвы если вышел утром из дому. Без молитвы. А бес даёт команду это всё по ветру посылать. По ветру. И вот там, кто это послал по ветру, они летят. Рот открыл – раз, бывало ведь, что комар залетит в рот, муха залетит в рот, ладно, если простая муха, так ещё и выплюнешь, а ту уже не выплюнешь. Она уже попала внутрь. И там растёт (З.А.Г. ж. 63 г. Сив. АЦТСФ. Верхокамье-2002. Ахметова № 5, зап. М. Ахметова, А. Козьмин).

Одна женщина съела ягоду с черемухи. Такая хорошая сделалась, черная ягода, крупная. И взяла ее и съела. И сразу она услышала, у ей закололо. Или куда-то села она. Это боль<sup>8</sup> была. Потом она через некоторое время стала икать, потом свала говорить, и сказала: «Ты вот ягоду съела с черемухи, вот я и была, в тебя и залезла», – говорит. Сказала (В.Ф.Н. ж. 1922. Вер. В-1999 № 3.1, зап. И. Кудикова, О. Христофорова).

Она у мене с 17-ти годов. Тождно у другой женщины была [икота] <...> Да вот чё-то так вот заговорили-заговорили, я говорю: «У меня нету». – «Есть, есть, есть, есть. Тебе на 17-том году на красном яблочке села и залетела» (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2003 № 3.2, зап. Н. Литвина, О. Христофорова).

В рассказах, описывающих поведение икоты внутри человека, ее облик не акцентирован – нулевоморфен. Вопросы о том, как

икота выглядит, живя внутри человека – мухой ли? – вызывают у информантов недоумение. Тут акцент иной – на поведении мифологического персонажа, его проявлениях, а не на внешнем облике. Иногда в ответ на расспросы собирателя информанты подчеркивают невидимость икоты.

### 3. Икота внутри человека

3.1. Причиняет боль (сердечную, желудочную, головную, суставную и т. д.), «ходит» по телу, «царапает», ощущается как клубок или комок; не визуализируется, но подчеркивается наличие «лапок», «шерсти», «хвоста».

3.2. Вызывает приступы икания и зевоты; не позволяет работать, молиться, есть определенную пищу (лук, редьку, рыбу) или, напротив, заставляет спать, есть и пить «что ей надобно»; вызывает обмороки, нервные припадки в ответ на провоцирующую ситуацию (упоминание нелюбимых тем/слов, неприятные действия окружающих, просьба погадать, неожиданная или пугающая ситуация) – внешний облик не актуализован.

3.3. Разговаривает, ворожит: подразумевается антропоморфный облик.

3.4. Икоту обнаруживает знахарь или врач при медицинском обследовании (УЗИ) – она имеет вид животного (лягушка, ящерица) или невидима («в крови», «езде вселилась»).

3.5. Икоту обнаруживает другая икота; выглядит как человек или внешний облик не актуализован.

Говорят так, что боли страшные бывают в животе. То она, говорит, подойдет в это самое... к сердцу, то в другое место... как вроде клубок какой-то, говорит, как вроде комок какой-то (А.А.П. ж. 1931. Вер. В-1999 № 2.1).

А вот ведь она зачнет... Луку нельзя мне вовсе йнуть, вовсе не дает. А вот так охота стало, взяла сѣдни пострянала. 12 пирогов. Один пирог съела, ну, она у меня везде заходила-заходила. Заходила везде, всё те йнуть-то, всё. Я еще, ну-ко мол, перевышла, может, чѣ-нибудь. Еще съела, ну, она мне тогда руки-ноги отняла, и все... Ходить не могу и сидеть не могу (С.Ф.В. ж. 1907. Сив. В-1999 № 1.4).

Соб.: Она [икота] вам не мешат?

Она мешала мне шибко и счас мешат хорошол

Соб.: А чем?

Сном мскят. Вынуть не даст – ведь как, надо бражку все равно понить. Тоже вот, надо утром, надо вот немнижко помолиться – всё, кашель, то в горло лезет, лапочкой там царапается. То сон напущит, то мысли неподобныё... Она меня шибко казнила-мучила. Так вот там, у другой, тоже есть пошибка, говорящая была, она: «Задаваю, задаваю, задаваю»... Нет, она взяла, стала Псал... попросила у нас книгу, Псалтырь, а бе... Псалтырь бесов клёнет, Псалтырь читала, Евангель читала. Она тожню ей говорит: «Хм, хотяюшку задавить хотела – догадалась! Стала Псалтырь-ту читать, Евангель читать. У меня язык-от отпал половина, шерсть-то с mei спала, хвост-от у меня отпал. Токо мене, как она читает, дак в левой ноге в пятке место-то». Хоть и правда это, вот у мене, я испытала – вот это, не болит ничё-то, а как крепко усилинься читать (богослужбные книги. – О.Х.), вон она тру-ру-ру, как будто вот она движет... (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2003 № 3.2, зап. Н. Литвина, О. Христофорова).

«Я Мариночка, я Мариночка-девушка, в Оринку-то я... в Оринку пушшена. А чё, у Оринки старик седой, бородатой сидит. Я к нему не полезла. А старуха-то Богу молилась, я в ухо полезла ей». Сказыват (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2003 № 3.2, зап. Н. Литвина, О. Христофорова).

А у меня уж она заглушена была, а тожню родилась, она сейчас уж... Ее личем не заглушишь, она уж вселилась кругом (С.Ф.В. ж. 1907. Сив. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2001. Digital 8. № 5, зап. Н. Литвина<sup>9</sup>).

В текстах об изгнании икоты из человека она предстает как рыба, лягушка, ящерица, ворона или имеет плохо поддающийся описанию облик.

#### 4. Икота выходит из человека:

##### 4.1. Икоту изгоняет колдун в ходе лечебного ритуала:

а) рождается как ребенок – выглядит как рыба, кусок мяса или нечто странное (похожее на скалку с двумя головами на концах, «вся в глазах», нечто «серебристое»),

в) выходит из рта – имеет вид лягушки, лягушачьей или рыбьей икры, вороны,

с) вырезают во время хирургической операции – имеет вид ящерицы или облик неясен.

4.2. Икоту сжигают в печи с закрытой заслонкой и «воскресной» молитвой; внешний облик не актуализован.

4.3. Икота выходит перед смертью человека, внешний облик не актуализован<sup>10</sup>.

А их рожают, говорят, как вот пирожник, вон тесто скёшь, и все в глазах кругом. Вот рожала женщина, я слышала. Родит как ребёнка, токо небольшая, как в глазах, говорит, вся. В глазах (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2000м № 1.6, зап. Н. Литвина, О. Христофорова).

Соб.: А на что похожа была, когда родилась?

А вот похожа – вот как вот в колесе трубка. А поверху – лёгко, как у скотинны какос лёгко, вот такое же оно, уволокёно мясом. Поверху как лёгко, а в серёдке просто (пусто. – О.Х.) (С.Ф.В. ж. 1907. Сив. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2001. Digital 8. № 5, зап. Н. Литвина).

Мама рассказывала, у нас женщина одна так ездила в З. <...> Там какой-то дядька, он лечил вот, как вроде вот глушил вот эти... выводил он эти пошибки <...> Фотинья ту звали <...> она открывает дверь, и говорит: «Евдокия, – Евдокия маму звали, – Евдокия, иди-ка сюда». Она вышла и вот, говорит, се вырвало на кору вроде бы. На кору, вот в виде... Ой, в виде знаете чего... Она сказала, вот скалка, сочни раскатывать, вот такой же формы, говорит, и как рыбья икра, вот такой состав-то. И она, говорит, облила керосином и отпустила ее по речке... А ей вот тот дядька-то наказывал, что вот если кто-то будет, дак ты собери и в печке сожги, а она вот по ошибке сделала и по речке отпустила (А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 3.5).

У тетки Минихи была пошибка тожо, а Полит ее лечил, она, говорит, вылетела, как ворона, захлопала, захлопала за печкой <...> Пошибка. Как ворона, говорит, вылетела. Это тетка Миниха рассказывала сама. Я, говорит, заухла: «Полит, Полит, иди-ко сюда,

иди-ко сюды!». А он пришел, говорит: «Дак зачем ты огаркала-то, не надб было огаркать-то!». А потом она обратно зашла. Он ей только заглушил, а... Заглушил, а не мог выгнать больше (Т.И.М ж. 1932. Сив. В-2000н № 1.2, зап. Е. Лопатина, О. Христофорова).

Вот, вырезают в больницах эти, киста называется. Она всяка бывает, разная, вот, может, слышали? И с глазами, и волосата, там страшно, страшно, всякие виды, всякие виды, человеческого образа и всяко-всяко бывает. Вырезают. Дак вот я считаю, что это и есть, она и есть, пошибка (Д.О.К. ж. 1946. Сив. АЦТСФ. Верхокамье-2002. Ахметова № 7, зап. М. Ахметова, А. Козьмин).

Таким образом, икота в разных сюжетных контекстах или не имеет облика вообще (либо ее облик аморфен и неясен), или выглядит как хтоническое животное. Для носителей традиции в этом нет никакого противоречия, так как оборотничество считается одним из свойств нечистых духов, к которым они относят икоту.

Следующий фактор, влияющий на визуализацию этого мифологического персонажа, касается личного мировоззрения, книжной (церковно-славянской) грамотности и социального статуса рассказчика. Напомню, что общество поморцев разделено на «соборных», или «христианских», и «мирских». Соборные – члены молитвенной общины, соблюдающие строгие бытовые запреты и, как правило, умеющие читать и писать по-церковнославянски. «Мирскими» называют старообрядцев, не состоящих в общине-соборе, а также «пикопнап» – приверженцев РПЦ. Соборными икота понимается однозначно как несообразность. Тексты, записанные от них, отсылают к христианской книжности (Св. Писанию, патристике, агиографии) и, не будучи чужды демонологическим мотивам, лишены, как правило, яркой «фольклорной» образности. Для них икота – это бес, сидящий в человеке. Он ворожит и матерится потому, что сверхъестественное знание и богохульное поведение свойственны его природе:

Соб.: А пошибка откуда берется?

Не знаю, дескать вроде бес там сидит. В человеке. Ну, это в Писании есть, что беси в человеке сидят. Чё, ворожить хочешь что ли? <...> В Писании ведь не написано, чтобы бесноватый че-

ловек ворожит. Вот если он не ворожит, это ишо... А если ворожит – грешно ведь. Даже Господь по земле когда ходил, тогда тоже бесноватые были. Господь из одной выгнал семь бесов. Книги надо читать, будешь всё знать (А.К.Б. ж. 1921. Вер. В-2000н № 1.1).

А тут это еще в старых книгах-то... До Иисуса Христа было или после Христа... Он ведь тоже много выганивал, говорится там, в некоторые семьи придет, всё. Так вот, какое-то дерево-то, листы едят, южное. Там. Ведь это там написано всё, в местности-то нашей мало написано, так вот она тоже болела. Пришла, этот листочек сорвала, съела. А она, эта птука-то, сидела на листочке-то, а чё, ведь я не вижу. Надо перекреститься. А она совсем... Обычай... Такая была: хоп – и в рот. «Я, – говорит, – полезла тожно». А были такие... Ну, святые, они выганивали. И вот послали старца-то, он идет, она ревет: «Не сама я в нее полезла, не сама, я сидела на листочке, она меня съела» (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2000м № 1.6, зап. Н. Литвина, О. Христофорова).

А в Евангелии-то сказано ведь – вот из одного человека выгонят пошхбки-те, они летают-летают-летают, она как, человека-то не мучит, дак она... Он пуще даже молится, все, чисто, она ходит, летат-летат, невидимо оне дак, а потом не найдет в кого полизти – обратно воротится и уже семь бесов с собой ведет. На человека-то пушено. В Евангелии сказано (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2003 № 3.2, зап. Н. Литвина, О. Христофорова).

Этот текст представляет собой парафраз евангельского мотива: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого» (Мф 12: 43–45, ср. Лк 11: 24–26). Образный смысл этих слов Иисуса, говорившего о тех, кто не принял его учения (или, в апостольской интерпретации, о тех, кто, будучи обращен, снова встал на «путь погибели»: (2 Петр 2: 20), вольно перетолкован информанткой. По ее мнению, нечистый дух возвращается в оставленного им человека не потому, что «дом» остался незанят, но потому, что другие «дома» вокруг оказались

недоступны и ему некуда больше идти. Ср. текст, записанный той же информанткой в другое время:

А их рожают, говорят, как вот пирожник, вон тесто скёшь, и все в глазах кругом. Вот рожала женщина, я слышала. Родит как ребенка, токо небольшая, как в глазах, говорит, вся. В глазах. Ее потом, говорит, в туюсок, с воскресной молитвой да в печку. Печку нужно, затапливают. Сжигают. Так она, говорит, там ревет всеми голосами. Так надо со всей, говорит, силой заслонку держать-то. Вот. И потом этот пепел надо, говорит, подобрать его, куда-то в сухое место, чтобы нисколько влага не попадала. Тогда, говорит, они не оживают. А то оживают. Тут это, Борисиха у нас есть, вот она где-то нашла такую женщину, выгнывает. На два месяца токо вышла. Потом опять. Так вот в Евангелии, где-то в Евангелии я читала такое, что, говорит, хоть выживут, ну так примерно... А они полетают-полетают, если никому не попадёт, нельзя попасть, то, говорит, в тот же дом обратно вселится. В дом, там храминой называют. Вот у меня она есть – так в меня-то и пойдет (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В–2000м № 1.6, зап. Н. Литвина, О. Христофорова).

В этом тексте заметна та нотка обреченности, которая настойчиво звучит во всех историях о верхокамской икоте: получив однажды икоту, избавиться от нее уже невозможно. Несмотря на то что всем вроде бы известно, как это сделать, «рецепта» почему-то никто не соблюдает<sup>11</sup>. Ср. также:

А ей вот тот дядька-то наказывал, что вот если кто-то будет, дак ты собери и в печке сожги, а она вот по ошибке сделала и по речке отпустила (А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В–1999 № 3.5).

Родилась, я взяла, в тряпицу завернула, под листицу покинула. Утром встала, у мене как... Это, в колесе трубка, просто ничё нету. Она тогда же в меня обратно полезла (С.Ф.В. ж. 1907. Сив. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2001. Digital 8. № 5, зап. Н. Литвина).

Соб.: А почему вы ее в печку не бросили в туюске?

Дак вот, поди не бросили. Я... В колхозе долонь (ток, гум-  
.- ОХ.) чистили, я пала, сама себя считала беременной, я дума-

ла, у меня ребенка выкинуло. Я взяла, в повойник завернула и под лестницу покинула.

Соб.: Вот эту пошибку-то?

Ну. А она в мене тожню и обратно как-то успела.

Икота: Ох-хо-хо (С.Ф.В. ж. 1907. Сив. ААЛ. ПВ-2001.

Литвяк № 7, зап. Е. Литвяк, А. Писаревский).

Икота в традиционном понимании схожа с другими представителями нечистой силы, с которыми возможны договорные отношения (как с лешим) и сосуществование (как с домовым), однако она, в отличие от них, слишком близка к человеку, и, вероятно, в этой идее теснейшей близости коренится представление о невозможности избавления от нее. У лешего, водяного, домового и других мифологических персонажей есть свои занятия и свои четко определенные локусы, от которых их так же невозможно отделить, как икоту от вместившего ее человека. Тело человека является локусом этого мифологического персонажа; обитание в этом теле со всеми вытекающими последствиями – основной его функцией<sup>12</sup>. То ли по этой причине, то ли из-за долгого сосуществования внешняя злая сила становится чем-то вроде гения или alter ego своей хозяйки, отношения с которым могут быть вполне мирными и даже нежными, ср.:

Соб.: А Вам тяжело, наверное, с ней?

Нет, ничё. Ну-ко, спроси чё-нибудь. Федор Иванович звать. Пошибка-то у меня – Федор Иванович (*ласково и даже с гордостью*).

Соб.: Ну, она Вам не мешает?

Нет, ничего не мешает. <...>

Икота: Да вот я хозяйку шибко люблю.

Хозяйку, говорит, шибко люблю. Меня-то (М.И.В. ж. 1938. Сив. В-2000и № 2.4, зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. См. также [Четина 2003]).

И в этом смысле ничуть не удивительно, что почти каждая пожилая женщина считает, будто у нее есть икота (разве может быть лес без лешего и дом без домового?) – как раз удивительно, что есть те, кто так не считает. Правда, здесь мы сталкиваемся с

некоторой на первый взгляд инверсией – ведь и домовой, и леший, и водяной суть хозяева соответствующих локусов, в то время как икота называется «хозяюшкой» свою жертву. Однако реальные взаимоотношения икоты и человека, страдающего от причиняемых икотой болей, мучимого ее прихотями, вполне недвусмысленно указывают, «кто в доме хозяин». Вместе с тем положение икоты двойственно: она и властна над своей жертвой, и сама от нее во многом зависит. Более того, икота находится во власти и колдуна, «посадившего» ее в человека как в некое вместилище. Роль колдуна, властвующего над бесами, здесь в некотором смысле сопоставима с ролью святого, заключившего беса в сосуд, этот агиографический мотив (названный Н.Н. Дурново мотивом «о заключенном бесе» [Дурново 1907: 54–152]) хорошо известен на Русском Севере<sup>13</sup>. Проник этот мотив и в быличку:

Один пошел в умывальник, молитву прочитал, а там дьявол запелился [залезть куда-н., проникнуть внутрь чего-н.], не может вылезти. Ухает там, бунцит [стучать, греметь], ревет: «Откройте меня!» <...> (Коми, Усть-Цилемский район, Пачгино. 1985) [Чер. 1996: 198].

Наблюдается явная семантическая параллель: святой сажает своего врага – беса – во вместилище (сосуд), тот «бунцит», хочет выйти; колдун сажает своего помощника – беса – во вместилище (человеческое тело), тот «бунцит» (приступы икоты), не хочет выходить. Однако вряд ли рассматриваемые нами мифологические идеи восходят к книжному источнику; более вероятно, что и древнееврейские тексты, и русские фольклорные представления возникли независимо на общих «архетипических» основаниях (вера в духов, метафора «сосуд» для человеческого тела и т. д.<sup>14</sup>).

Но вернемся к визуальному облику икоты. Нет сомнений, что в представлении соборных он сближается с образом беса, типичным для лицевых книг (из которых в Верхотамье сейчас встречаются лицевые Апокалипсисы и «Григорьево видение» Преображенской печати конца XIX–XX в. и современные репринты, в том числе происходящие из г. Верещагино; см. ил. 2) и лубков (из которых наиболее популярен лубок на тему «Повести сосудах непокровенных»<sup>15</sup>). По-видимому, раньше был распространен и лубок



Ил. 2. Миниатюра из лицевой книги «Жития и отчасти чудеса поведении преподобного и богоносного отца нашего Василия нового, списано Григорием-мнихом учеником его» (Издание типографии при Преображенском богадельном доме, Москва, 1912 г.)

на сюжет «Трапеза благочестивых и нечестивых», восходящий к книжному источнику – «Слову о ядении», основанному на Видении прп. Нифонта Константинопольского. Оно вошло в состав нескольких кириллических сборников – в «Златоструй», «Измаград», в Великие Миннеи Четии и в Пролог [Хромов 1997: 11–12]. Встречается этот сюжет и в быличках об икоте:

Мне тут Федосья Павловна <...> рассказывала когда-то, кто-то... Я не помню шас, ну, когда-то родственники, говорит, чё-то они пришли, на помочь, что ли, к ним, ну, вот кто-то собрались, да и разговаривают, что звали, да не пришли. А пошибка-то и говорит: «Я там был, – говорит, – брагу пил, и еще в кувшин нассал им». (Смеется.). Дак вот говорят, у нас вот принято обязательно, ну, по религии вроде и так, что посуду-ту надо обязательно закрывать. Нельзя ее открытою держать. Что вот именно, что нечистая-то сила вот попадает в это время вот. Ну, вот он и говорит, что я там был, брагу пил, нассал в кувшин. (Смеется) (А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 3.5).

Впрочем, несмотря на достаточно развитую иконографию демонов в древнерусской миниатюре, некоторые носители традиции убеждены в том, что их облик непредставим:

А вот ведь это вы тоже не знаете, что по праву сторону ангел идет. А по леву-то сторону – бесенки. <...> А кто видал вот это? Никто не видал. А только всё вот так это. Ну, ангелы эти ведь вот в книге написаны есть. А беси те – ведь они нету. Есть лицевые книги, и там написано есть. Ангелы всё, они с крылышками. Человека-от охранят (Х.Н.К. ж. 1914. Кезс. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2005. Digital 8. Кулига № 1, зап. Н. Литвина).

Это не случайное суждение несведущего человека – оно принадлежит бывшей духовнице одного из соборов, снявшей с себя полномочия по причине старческих немощей. Как думается, мнение об отсутствии у нечистой силы визуального облика, подтверждаемое (как и все прочие суждения) отсылкой к книжному авторитету, коренится в представлении о вездесущести и всегдашнем присутствии бесов рядом с человеком, что непременно долж-

но сопровождаться их невидимостью и способностью принимать облик самых обычных предметов и существ.

Напротив, среди «мирских» староверов мы можем найти «сочные» рассказы об икоте, находящиеся как будто вне христианской картины мира и лишённые даже налета евангельского понимания фреомена. Анализ семантики этих мифологических рассказов демонстрирует очевидную связь икоты с образом шева – персонажа мифологии коми, автохтонов этих мест. Слово «шева» (от иранпермского \*šb-и-а «некто с голосом, звуком, сообщением» [Напольских 1999: 45–48]) имеет два значения: 1) дух, проникающий в человека и вызывающий различные патологические состояния; 2) само это патологическое состояние [Мифология Коми 1999: 382]. При попадании в человека шева выглядит как волос, соринка, насекомое (муха, комар, червяк, бабочка, жук), а при изгнании имеет облик паука, шмеля, мыши, лягушки, ящерицы, птицы или птичьего яйца [Мифология Коми 1999: 382–383; Сидоров 1997: 106–138]. О возможном генезисе образа верхокамской икоты из мифологии коми говорит сходство и самого облика мифологического персонажа, и многих мотивов быличек (подробнее см. [Христофорова 2009: 20–23]).

Можно предположить, что у представлений об икоте у старообрядцев Верхокамья два разных источника. Во-первых, христианская книжность (Священное Писание и православная агиография, где бесы упоминаются часто, но топика их телесности – в вербальном коде – мало разработана<sup>16</sup>) и, во-вторых, местная мифология, вероятнее всего коми/коми-пермяцкая по своему происхождению, которая, наоборот, чрезвычайно детально и материально описывает наш персонаж, при этом не относя его однозначно к злым духам. Очевидно, представления жителей Верхокамья об икоте синкретичны; в части детально разработанной семантики этого персонажа, в том числе визуального кода, они во многом родом из финно-пермской мифологии, в русской же старообрядческой среде эти представления укрепились и сохраняются до сих пор благодаря их социально-психологическим функциям и авторитету христианской книжности, влияющей в том числе на мнения о внешнем облике икоты.

По-видимому, именно христианские коннотации рассматриваемого мифологического персонажа, прежде всего его «при-

родная» бестелесность (или «иноприродная» телесность) и обусловленная ею легкость смены облика, дают возможность приписывать ему разные образы в зависимости от сюжета текста, его коммуникативных задач и других факторов. Еще несколько примеров:

Соб.: А расскажите про пошибки. Говорят, что колдуны пошибки насылают.

А там, сатана-то залезет, дак...

Соб.: А как он выглядит?

А мы не видим. Всяко. Всякие они, говорят, есть (А.Н.Б. ж. 1912. Сив. В-1999 № 1.1).

Ну, чё они заходят-то... Видишь, чё ли, их, чертей...

Соб.: Невидимо?

Да не-ет, а чё, видимо, что ли... Она может залететь мушкой, мошкой, комаром.

Соб.: Она ведь как-то растёт потом, имеет какой-то вид?

Да, да, да... Ой, ничё... Они ведь это... бесы (А.Н.Б. ж. 1912. Сив. В-2000м № 1.4, зап. Н. Литвина, О. Христофорова).

Соб.: Пошибки не умирают?

А они чё, бестелесные дак... Адская сила.

Соб.: Но ведь когда их выгоняют, они же имеют материальный облик.

Ну. А их рожают, говорят, как вот пирожник, вон тесто скёшь, и все в глазах кругом (Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2000м № 1.6, зап. Н. Литвина, О. Христофорова).

При этой, казалось бы, бесконечной возможности оборотничества все равно «работают», повторяюсь, жесткие корреляции между сюжетом былички и визуальными характеристиками икоты. Несмотря на то что «адская сила», по словам информантов, невидима, они используют для ее описания зримые существа и предметы. Во втором из приведенных текстов речь идет о вселении икоты – и появляются образы насекомых; в третьем говорится о выходе из тела – и рассказчица рисует иной облик персонажа; в промежутке же между вселением и «выселением» из тела (а также, очевидно,

и в обратном промежутке) демоны характеризуются как «бестелесные», информанты затрудняются с описанием их облика.

Однако при этом период жизни внутри человека – не просто потеря «визуальности». С одной стороны, такая потеря вполне понятна – ведь теперь само тело человека в известном смысле выполняет функции видимого облика мифологического персонажа (так, жертв икоты иногда называют тем же термином «икота», «икотка», при этом, по-видимому, до некоторой степени отождествляя их – в обращениях к ним, в эмоциональных реакциях – с сидящим внутри духом, особенно во время приступов). С другой же стороны, создается впечатление, что этот период не проходит для икоты даром – в результате сосуществования с человеком, его телом и личностью икота приобретает более ярко выраженную телесность, а также способность говорить (считается, что икота начинает говорить лишь через несколько лет после вселения в человека; по словам некоторых информанток, икота попала им в молодости, а заговорила только в старости). Икота подчиняет себе волю человека, понуждая его к обесценным высказываниям, заставляя проявлять несвойственные ему самому эмоции и удовлетворять желания икоты в отношении питания и образа жизни. Пользуясь человеческим телом как инструментом и/или как средством существования, демон сам, в свою очередь, приобретает его свойства. Эта идея может быть выражена и в пищевом коде – считается, что икота «ходит» внутри человека и «грызет» его внутренние органы, делая человеческое тело частью себя и оттого вырастая и даже меняя биологический тип – превращаясь из мухи в мышь (как можно предположить по некоторым рассказам), а в случае говорящей икоты – и приобретая антропоморфный облик (либо возвращаясь к облику маленького человека – «сотрудника» колдуна).

При этом телесность икоты, конечно, условна; множество ее обликов есть оборотная сторона невидимости. Отсутствие признака оказывается, таким образом, продуктивным для народной мифологии. Оно позволяет включать в круг интерпретаций почти бесконечное число жизненных ситуаций, тем самым регулируя поведение людей, моделируя их прошлое, настоящее и будущее по заданным образцам и обеспечивая трансмиссию традиции – в том числе сохранность рассмотренных здесь мифологических представлений.

## Примечания

- <sup>1</sup> В некоторых районах России такое понимание болезней сохраняется по сей день. Так, у русских старообрядцев-беспоповцев верховьев Камы лихорадку-*вёшницу* лечат тем, что больного хлещут помынью, приговаривая: «Уходи отсюда, уходи»; также дают больному чай с медом («Этот, видимо, запах, что ли, этой лихорадке... Вёшница не любит») или тайком скормливают ему пирог с запеченной в нем вошью. Смысл у всех этих действий общий – вынудить болезнь уйти из больного (М.И.С. ж. 1937. Кезс. В–2004 № 3.4). В работе приняты следующие принципы оформления ссылок на полевые материалы: инициалы, пол и год рождения информанта, место записи, место хранения, шифр кассеты, интервьюер/ы. В случаях, когда интервьюер не указан, материал записан лично автором; если отсутствует ссылка на архив, материалы хранятся в архиве автора.
  - <sup>2</sup> Пошибать, пошибить (кого) – побивать, бить, одолевать, колотить [Даль 1880–1882, III: 373].
  - <sup>3</sup> Ср. и такое пермское значение слова, возможно, современную модификацию предыдущего: «Пошибка – недостаток (у каждого человека пошибка есть)» [интернет-словарь].
  - <sup>4</sup> Впрочем, эта расшифровка у некоторых исследователей вызывает сомнения, не исключено, что речь в грамоте идет не о колдовской порче, а о сексуальном насилии либо воровстве; эти значения, очевидно, также восходят к «основному» – 'бить', 'одолевать'. См. дискуссию на эту тему: <http://kassian.livejournal.com/48390.html>, проверено 03.06.2011.
  - <sup>5</sup> По данным медиков XIX в., больные во время приступов испытывали ощущение так называемого истерического комка – *globus hystericus* [Краинский 1900: 229]. А.А. Клементовский приводит слова одной из икотниц: во время приступов у нее было чувство, что «под сердцем лежит пирог» [Клементовский 1860: 3]. Как видим, образ пирожника, напоминающего по форме именно пирог, неслучаен для описания внешнего вида икоты.
- том, почему демоны принимают вид существ маленького размера, в особенности мухи и мыши, см. статью С.Ю. Неклюдова в данном сборнике.
- <sup>7</sup> Стоит оговорить, что я не рассматриваю сюжет об «одержимости гадами», в котором речь идет о вселении в человека (по рассказам, спя-

шего в лесу с открытым ртом) ящерицы или змеи; в этом сюжете, генетически и функционально близком анализируемому, речь не идет об одержимости нечистыми духами, см. о нем [Осипов 1905].

<sup>8</sup> Термин «боль»/«болѣсть» часто употребляется как синоним «икоты» или «пошибки», хотя этот гипероним используется для обозначения и других серьезных болезней.

<sup>9</sup> Приношу благодарность Н.В. Литвиной за возможность пользоваться ее полевыми материалами.

<sup>10</sup> Что кажется довольно странным; возможно, нам просто не встретились былички с этим мотивом. Новичкова отмечает, что, по рассказам, вышедшая из тела икота выглядела как черный червяк [Новичкова 1993: 242]. В Архангельской области в этом случае икота могла иметь вид лягушки, червяка, паука, мыши (благодарю Н.В. Петрова за это сообщение).

<sup>11</sup> Можно было бы объяснить это обстоятельство тем, что устная традиция с большим усердием фиксирует и транслирует сведения о неудачном лечении, однако все, кажется, сложнее: это и проявление обостренного эсхато- и демонологического «чутья» старообрядцев, и присущий этой культурной традиции социально-регулятивный механизм (боязнь «бисей» как мотивация соблюдения религиозных норм в повседневной жизни), и, наконец, – если еще раз перевернуть эту «монету» – средство «автосохранения» мифологической картины мира.

<sup>12</sup> Зафиксированы представления о том, что икота выходит из человека перед смертью – иначе умрет вместе с ним, но и вне человеческого тела может просуществовать не более 40 дней и в течение этого срока должна найти себе новое «обиталище» [Никитина 1996: 15]. Ср. с этим сроком хорошо известное восточнославянское (и не только) представление о том, что душа умершего 40 дней после смерти остается на земле, после чего ангелы ведут ее на поклон к Богу. Так, про одну из наших верхокамских информанток говорили, что «ее душа ровно 100 лет на земле прожила» – сорочины по ней припились на ее 100-летие.

<sup>13</sup> Этот мотив связывается с именами св. Иоанна Новгородского и св. Авраамия Ростовского (XV в.) и восходит, по мнению исследователей [Дурново 1907: 54–57; Федотов 1990: 223; Демкова 1997: 95–103], к талмудическим сказаниям о царе Соломоне, запечатавшем демона в сосуде своей печатью.

- <sup>14</sup> Ср. широко распространенную по ойкумене модель символического исцеления, когда лекарь/шаман извлекает из тела больного духа болезни и помещает его в некий сосуд (например, в глиняный горшок, который затем закапывает в землю [Новик 1984: 48]), а также другие схожие сюжеты (добывает у божеств потерянную душу больного человека или душу ребенка для бездетных родителей, «помещая» ее сначала в промежуточноеместилище – кожаный мешочек, собственное ухо и т. п., а затем в тело больного или будущей матери), см., например [Новик 1984: 37, 50–51]. См. об этом также статью С.Ю. Неклюдова в данном сборнике.
- <sup>15</sup> Этому сюжету будет посвящена другая наша работа, готовящаяся к публикации.
- <sup>16</sup> Вполне типичным кажется фрагмент романа Мельникова-Печерского «В лесах», где он описывает конфуз, приключившийся в одном из керженских старообрядческих скитов. Во время праздничной трапезы, куда были приглашены окрестные крестьяне, чтица по ошибке уставщицы, не поменявшей книгу, стала читать из Лествицы последнюю повесть – притчу Скитского Патерика о св. Евстафии, в котором подробно описывался представший перед старцем бес: «Идуше же ми путем, видех мужа, высока ростом и нага до конца, черна видением, гнусна образом, мала главою, тонконога, несложна, бесколenna, грубосоставлена, железнокоготна, черноока, весь зверию подобие имея, бияше же женомуж, лицом черн, дебелоустнат...» Такие тексты, как способные произвести много смущения, использовались книжниками с большой осторожностью [Мельников 1958: 478–479]. Этот фрагмент Лествицы, впервые напечатанной в Москве в 1647 г., отсутствует в рукописной традиции этого памятника [Николаев 1993: 279–280] и в позднейших его изданиях. Тут же стоит отметить следующее: из текста Лествицы 1647 г. становится ясно, что Мельников-Печерский ошибся, видение беса было не отцу Евстафию, но авве Аполлосу, ученику св. Сисоя. Это действительно последняя повесть дашинго варианта Лествицы, не отделенная заглавием от повести об отце Евстафии (точнее, у них единое выделенное красным заглавие: «От патерика скитского»). Книга, исследованная нами, находится в одной из старообрядческих соборных библиотек Верхотамья (описана: МГУ-2000 № 101, ПВ-02 № 33). Этот же фрагмент об авве Аполлосе есть в патериках и в Четвиx Минейx свт. Дмитрия Ростовского (в житии св. преп. Сисоя Великого).

### Сокращения

ААЛ – Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

АРАН – Архив Российской академии наук

АЦТСФ – Архив Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета

В – Верхокамье

Вер. – Верещагинский р-н Пермского края

Кезс. – Кезский р-н Республики Удмуртия

ПВ – Пермь-Верхокамье

Сив. – Сивинский р-н Пермского края

Р – разряд

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (Санкт-Петербург)

2000и – июль 2000 г.

2000м – май 2000 г.

### Литература

Агапкина, Усачева 1995 – Агапкина Т.А., Усачева В.В. Болезнь человека // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. А–Г. М., 1995.

Виноградова 2000 – Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.

Даль 1880–1882 – Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.; СПб., 1880–1882.

Демкова 1997 – Демкова Н.С. «Повесть о старце, просившем царскую дочь себе в жены»: Принципы сюжетной организации текста в редакциях XV и XVII вв. // Демкова Н.С. Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретации, источники: Сб. ст. СПб., 1997.

Дурново 1907 – Дурново Н.Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Древности. Тр. славян. комиссии император. Моск. археолог. о-ва. 1907. Т. 4. Вып. 1.

Зализняк, Янин 2006 – Зализняк А.А., Янин В.Л. Берестяные грамоты из новгородских раскопок 2005 г. // Вопросы языкознания. 2006. № 3.

Интернет-словарь – Интернет-словарь Трушниковского говора (с. Трушники Чернушинского р-на Пермской обл.) [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://virtkab.59311s006.edusite.ru/DswMedia/rech-.doc>, проверено 17.05.2011.

- Клементовский 1860 – *Клементовский А.* Кликуши М., 1860.
- Краинский 1900 – *Краинский Н.В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Повтород. 1900
- Куприянова 1998 – *Куприянова И.В.* Колдовство и магия в рассказах и представлениях крестьян Алтая (20–40 гг. XX в.) // Сибирь в панораме тысячелетий: В 2 т. Новосибирск, 1998. Т. 2.
- Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Кликушество // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д–К. М., 1999.
- Мельников 1958 – *Мельников П.И. (Андрей Печерский).* В лесах. Кн. 1. М., 1958.
- Мифология Коми – Мифология Коми (Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1) / Рук. авт. кол. Н.Д. Конаков. М.; Сыктывкар, 1999.
- Напольских 1999 – *Напольских В.В.* Этимология коми *шева* // *Linguistica Uralica*. Tallinn, 1999. Т. 35. № 1.
- Никитина 1996 – *Никитина С.Е.* Икота // Живая старина. 1996. № 1.
- Николаев 1993 – *Николаев Н.И.* Об источниках московского издания Лествицы 1647 г. // ТОДРЛ / Отв. ред. Д.С. Лихачев. СПб., 1993. Т. 48.
- Новик 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984.
- Новичкова 1993 – Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1993.
- Осипов 1905 – *Осипов В.П.* Одержимость гадами и ее место в классификации психозов. СПб., 1905.
- Сидоров 1997 – *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1977. Вып. 12; 1997. Вып. 13.
- Федотов 1990 – *Федотов Г.* Святые Древней Руси. М., 1990.
- Христофорова 2009 – *Христофорова О.Б.* Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа // Живая старина. 2009. № 4.
- Хромов 1997 – *Хромов О.Р.* «Безликие злодеи» и «чертяки» русского лубка // Живая старина. 1997. № 4.
- Чер. – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Четина 2003 – *Четина Е.М.* «Мы с икоткой тихонько живем»: Феномен икоты в народной культуре (по материалам экспедиционных исследований) // Балаган и полифония мира: Альманах. М., 2003.



**Средневековая иконография:  
конструирование демонического**

*М.Р. Майзульс*

## **Смерть в древнерусской иконографии: конструирование образа**

Иногда, переводя в современную графику древнерусские тексты и встречая там слово «смерть», не знаешь, написать ли его со строчной или с прописной буквы. «И засим смерть явится...» Что означает это «явление»: метафору последнего вздоха или приход особого существа (Смерти), которое пресекает жизнь человека<sup>1</sup>? Само лексическое поле терминов, которые используются для описания исхода души, способствует подобным сомнениям: смерть является, приходит, наступает... Эта неопределенность еще больше заметна в иконографии<sup>2</sup>.

Список персонажей древнерусской визуальной демонологии далеко не исчерпывается сатаной и бесами. В лицевых Апокалипсисах на престоле восседает Антихрист, а град святых осаждают мифологические народы-псоглавцы под предводительством Гога и Магога; на изображениях преисподней «в лоне» у дьявола сидит Иуда, а среди узников ада видны звероподобные еретики, почти не отличимые от демонов; на миниатюрах Псалтирей персонифицированный Ад прижимает к груди нечестивцев, а в Синодиках к одру умирающего является Смерть...

---

© Майзульс М.Р., 2012

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ (проект № 09-04-00135а) и гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук (МК-5779.2012.6).

Все эти фигуры принадлежат в христианской традиции к разным регистрам реальности, и их изображения означают совсем не одно и то же. Дьявол – бесплотный дух; Антихрист – человек, воплотивший все зло, или сам сатана, воплотившийся в человеке; псоглавцы – мифологические народы, слуги дьявола и Антихриста... Все они для средневековой культуры – реальные существа, смертные или бессмертные, видимые или невидимые. Кого-то из них, как псоглавцев, можно изобразить в их реальном облике. У других (как у дьявола) их черты – лишь маска или условный прием, позволяющий изобразить неизобразимое. В отличие от всех их, Смерть как *persona* в христианской картине мира просто не существует. Для нее нет места ни среди ангелов, ни среди демонов, ни среди прочих творений. Однако это не мешает ей регулярно появляться на страницах житий или в иконографии.

В пространстве средневекового изображения постоянно сталкиваются персонажи с различным онтологическим статусом. Живые люди (от обычных смертных до святых) вступают в контакт с умершими (от святых на небесах до грешников в преисподней), которые представляются в своем земном, прижизненном облике или в форме обезличенных душ, похожих одна на другую. Бог, дьявол, ангелы и демоны стоят бок о бок с персонификациями моральных категорий или природных стихий.

Если бы мы смогли спросить средневекового ученого «информанта», он бы, вероятно, объяснил, что персонификация Смерти в христианском искусстве – это визуальная метафора, или «ожившая» аллегория. Однако ее иконографическая судьба отличается от судеб многих других персонификаций, действующих в византийской и древнерусской иконографии (Земли, Моря, Иордана, Пустыни, Ветров и т. д.). В отличие от большинства из них, она легко отрывается от породивших ее (кон)текстов, кочует из композиции в композицию, взаимодействует со множеством персонажей и примеряет на себя новые роли, например вместо ангелов или демонов пресекает жизнь человека<sup>1</sup>. Средневековому зрителю, вероятно, было не так сложно почти забыть о том, что Смерть – это персонификация, не существующая на тех же правах, что бесы с ангелами.

Основные образы смерти, известные в древнерусской иконографии, не были унаследованы из Византии, а сформировались

из разных источников уже на русской почве. Поэтому их история позволяет лучше понять, как метафоры «материализуются» в самостоятельных персонажах и как в русской визуальной демонологии конструируются новые образы<sup>4</sup>.

## Смерть или Смерти?

На миниатюре, открывающей болгарскую Псалтирь Томича середины XIV в., изображены последние мгновения человека. Умиравший лежит на одре. Вокруг рыдают родные. У его изголовья стоит ангел с нимбом, а справа от него, ровно по центральной оси композиции, – черный ангел без нимба, которого подпись идентифицирует как «Смерть». Смерть замахивается на умирающего кривой саблей и протягивает ему «чашу смертную» [ГИМ. Муз. № 2752. Л. 3; репрод.: Velmans 2009: 123–125, fig. 52]. В Сербской Псалтири последней четверти XIV в. вместо темного ангела роль убийцы в той же сцене играет бес с саблей и чашей [Münich. Bayerische Staatsbibliothek. Ms. Slav. 4. Fol. 1; Ibid: 125]. На русской иконе «Сошествие во ад» второй половины XIV в. из деревни Пелтасы в глубине преисподней прячется красная фигура с корзиной за спиной. Подпись ясно указывает, что это «смерть»<sup>5</sup>. На иконе «Сошествие во ад» 1502 г., которая принадлежит мастерской Дионисия, подпись «смерть» помещена рядом с одним из многочисленных бесов, которых ангелы из маандорлы Христа поражают длинными копьями [Лауринна 1966: рис. 1; Vilinbachova 2000: 253–254, ill. 202]. На иконе «Апокалипсис» конца XV в. из кремлевского Успенского собора Смерть уже не темный ангел, не бес и не красное существо с корзиной, а белый безоружный мертвец, который плетется на чахлах коня вслед за первыми тремя всадниками Апокалипсиса [Алпагов 1964: табл. 58, 60]. В одной из композиций известной «Четырехчастной» иконы середины XVI в. Смерть – гоже все: цинк-мертвец, но уже гораздо более устрашающий: он восседает не на коне, а на льве, пониравшем гору трюнов. В руках у него коса, поднятая вверх, словно знамя, а за спиной – колчан со стрелами [Качалова и др. 1990: ил. 182, 185]. Наконец, в старообрядческом Цветнике 1780-х годов громадная Смерть-скелет, на виду у застывшей толпы рассекающая косой человека, изо-

бражена с красными крыльями, словно грозны”  
[БАН. Плюнк. № 112. Л. 432об.].

Темный ангел, чей силуэт вторит стоящему рядом ангелу света; бес, едва отличающийся от остальных демонов; красное существо, явно принадлежащее к миру тьмы, но совсем не напоминающее других бесов; сохнувший мертвец, безоружный или вооруженный, без каких-либо демонических признаков или похожий на беса. Идентичность Смерти настолько подвижна, что мы явно имеем дело не с одним героем, тасующим разные маски, а с различными персонажами, носящими одно имя.

Их значение колеблется между двумя полюсами, которые заданы многозначностью слова «смерть» в христианской традиции. В зависимости от контекста персонаж по имени Смерть воплощает особую силу, которая убивает людей, а затем отдает их души ангелам или бесам, либо символизирует силы греха и ада, ведущие к гибели души («вторую смерть»). Для краткости назовем эти функции Смертью-убийцей и Смертью-грехом. Смерть-убийца обычно действует в рамках «малой», индивидуальной, эсхатологии. Смерть-грех, одно из воплощений или один из союзников сатаны, участвует в космической драме «великой» эсхатологии и судеб всего человечества.

Смерть-грех чаще функционирует на уровне аллегории, тогда как Смерть-убийца порой заставляет забыть о своем аллегорическом прошлом и на полных правах вливается в войнство сатаны. При этом эти две функции не исключают друг друга и могут соединяться в одном персонаже, а один персонаж, в зависимости от контекста, обозначает то Смерть-убийцу, то Смерть-грех.

## Смерть и другие демоны

Древнейшие примеры персонификации смерти в русском искусстве связаны с темой Сошествия во ад, когда Христос, «смертию поправ», вывел из преисподней ветхозаветных праведников [Vilimbachova 2000: 253–255]. Здесь Смерть олицетворяет силу греха, в рабстве которого человек пребывал до Искушения, и однозначно принадлежит к войску дьявола. Изображения Смерти-греха в облике демона известны на Руси с XIV в.

Апокрифическое «Евангелие Пникодима», которое стало одной из основ иконографии «Сонствования», представляет Смерть как особого персонажа, который вместе с Адом и Сатаной управляет в преисподней [ВМЧ 1899: 1898–1899; Милюков 1999. 801, 803]. Поэтому на уже упоминавшихся иконах из деревни Пёлтасы Смерть предстает в облике необычного красного демона с корзиной или колчаном за спиной<sup>6</sup>.

На иконе «Сонствие во ад» 1502 г. из Ферапонтова монастыря преисподняя заполняется толпой бесов, олицетворяющих пороки: «истление», «горесть», «отчаяние», «ненависть» и т. д.<sup>7</sup> Их поражают копытами ангелы, в руках которых – державы с именами добродетелей. Внизу два ангела связывают сатану. Рядом с одним из бесов видна подпись «Смерть», а один из ангелов подписан «Живот» («Жизнь»). Демон-Смерть сидит под разбитыми вратами преисподней. Ангельский трезубец, который его поражает, исходит прямо от фигуры Христа. Более того, Голгофский крест, Христос, разбитые врата ада, смертный бес и архангел, повергающий наземь дьявола, образуют центральную ось композиции. Эта вертикаль зримо воплощает идею искупительной жертвы Христа, сокрушившей «вторую смерть» и открывшей людям дорогу к спасению. Смертный бес по своему облику ничем не отличается от остальных нечистых духов: темная крылатая фигура с копной вздыбленных волос. Однако в руках, словно знак своего ремесла, он держит открытый гроб.

В дальнейшем аналогичная фигура Смерти появляется на иконах «Сонствие во ад» лишь эпизодически и композиционно смещается из-под ног Христа на периферию преисподней. По сравнению с иконами из Пёлтас, где действует всего три персонажа, на более поздних изображениях роль Смерти неуклонно снижается, и она растворяется среди прочих демонов<sup>8</sup>. Если на вологодской иконе середины XVI в. смертный бес с гробом отличается от остальных красным цветом [Тарноградский 2006. № 8]<sup>9</sup>, то на соловычегодской иконе первой половины того же столетия Смерть обходится без каких-либо атрибутов и может быть идентифицирована только благодаря подписи [Иконы Русского Севера I: № 45].

Смерть-демон всегда предстает перед нами в позе бессилия. Ее царству пришел конец после того, как Христос сокрушил врата

ада. Этот иконографический тип действует только в композициях Сошествия во ад, а демоны, являющиеся за душами умерших в других сюжетах, «Смертью» никогда не называются<sup>10</sup>.

### Древнерусский макабр?

В конце XV в. на иконе «Апокалипсис» из Успенского собора Московского Кремля появляется новое обличие Смерти – четвертый всадник Апокалипсиса, «имя ему смерть», скачущий на бледном коне (Откр. 6: 8). Это сошедший белый мертвец или скелет, обтянутый кожей, сидящий на чахлой лошади. Позади него шествует черная фигура Ада. Впереди – три зверя, похожие на львов, которые гонят людей в пропасть преисподней [Алпатов 1964: 49–50, 81, табл. 58, 60; Vilinbachova 2000: 255–256]<sup>11</sup>. Сам облик Смерти – костлявый мертвец – и иконографическая схема апокалиптической кавалькады явно демонстрируют влияние западных гравюр на сюжет Апокалипсиса. В XVI–XVII вв. новый образ Смерти-мертвеца становится вездесущим и в зависимости от сюжета выполняет функции то Смерти-убийцы, то Смерти-греха.

На кремлевской иконе костлявая Смерть еще безоружна и у нее нет никаких демонических атрибутов. Однако вскоре она становится гораздо более агрессивной и обзаводится целым арсеналом орудий, которые держит в руках или тащит в корзине за спиной<sup>12</sup>. Самый частый ее атрибут – коса<sup>13</sup>. Она несет ее как штандарт, подняв лезвием вверх<sup>14</sup>, или, наоборот, в бессилии волочит по земле, опустив вниз<sup>15</sup>, внезапно подцепляет ею людей, которые за минуту до того и не думали оставлять этот мир<sup>16</sup>, или использует косу «по назначению», рассекая тела своих жертв [БАН. Плюшк. № 112. Л. 432об.]. Кроме того, в ее арсенале – лук со стрелами, сабли, серпы, мечи, копыя, палицы, различные пилы и даже огнестрельное оружие. На многих изображениях она вонзает в грудь своей жертве трезубец [БАН. Плюшк. № 42. Л. 27] или замахивается на нее топором [ГИМ. Муз. № 738. Л. 22об; РГБ. Ф. 344. № 182. Л. 79].

Персонификация Смерти в облике костлявого мертвеца – результат синтеза нескольких традиций, в разное время пришедших на Русь. Основной источник этого образа – европейская культура «осени Средневековья», которая была проникнута те-

мой бренности всего сущего и одержима зрелищем распада мертвого тела<sup>17</sup>. Смерть-мертвец с русских икон или миниатюр напоминает оконечивший групп (*travé*), который хорошо известен по западной иконографии эпохи макабра XIV–XVI вв. Именно тогда в европейском искусстве главным олицетворением смерти становится полурасположившийся мертвец или скелет<sup>18</sup>. На этот образ в Московской Руси накладывается более древняя традиция, идущая из византийского Жития Василия Нового (см. ниже).

Помимо иконографии апокалипсиса, особая роль в экспансии образов Смерти принадлежит немецкому стихотворному диалогу, известному на Руси как «Двоесловие [Прение] Живота и Смерти». Он был переведен в Новгороде в конце XV в., а в XVI–XVII вв. стал одним из бестселлеров древнерусской эсхатологической библиотеки и неоднократно перерабатывался. Главная мысль, которую должно было внушить «Прение», – бессилие человека перед лицом смерти и необходимость своевременного покаяния, которое одно может уберечь от мук ада.

Однако, если Смерть-мертвец – бесспорный отголосок европейского макабра, в древнерусской иконографии мы не найдем ни вариаций на тему «пляски смерти», ни натуралистического зрелища гниения плоти, ни вообще болезненной экспрессии оригинала<sup>19</sup>. Тем не менее в середине XVI в. изображение мертвого тела, как и в искусстве макабра, становится на Руси орудием *memento mori*. В храмах на вратах диаконника или жертвенника появляются сцены так называемого надгробного рыдания («Зрю ты, гробе, и ужаюсь»)<sup>20</sup>. Мы видим гроб, а в нем белый групп с обтянутым кожей черепом. Над ним стоят склоненные фигуры нескольких монахов<sup>21</sup>. В XVI–XVII вв. изображения мертвого тела появляются также на иконах «Судьба праведника и грешника», которые напоминают человеку о неустанной борьбе ангелов и демонов за его душу и неизбежности смерти<sup>22</sup>.

### *«Юноша суровъ и бесяся...» или «злообразная баба»?*

Древнерусские художники, изображавшие Смерть-мертвеца, явно ориентировались не на первые редакции «Прения», сохранившие верность немецкому оригиналу, а на переработки, созданные в

XVI в.<sup>23</sup> Они расширили лапидарный портрет Смерти из немецкого оригинала деталями из византийского Жития Василия Нового, которое подробно описывает тяжеловооруженную Смерть, явившуюся за старицей Феодорой<sup>24</sup>.

Житие Василия Нового было написано в X в. его учеником монахом Григорием и известно в двух славянских переводах<sup>25</sup>. Оно было чрезвычайно популярно на Руси благодаря пространному рассказу о загробной участи Феодоры, а также видению Страшного суда. В обеих редакциях Жития мы читаем рассказ об агонии и кончине старицы. Помимо мотива противостояния ангелов и бесов за душу умирающего, который к X в. в византийской книжности уже давно стал общим местом [Conostas 2001], здесь появляется дополнительный элемент – персонифицированный образ Смерти. По словам Феодоры, сначала к ее одру явилась стая звероподобных и громогласных бесов с записями ее грехов. На помощь умирающей пришли два светлых юноши. Ангелы отогнали демонов-обвинителей, но те продолжили свои обличения, вспоминая грехи ее юности. Эти прения шли до тех пор, пока не явилась Смерть.

В первой редакции Жития умершая старица описывает ее как страшное существо, которое было одновременно похоже на льва и на бесноватого юношу [БЛДР 2003: 498]. Во второй редакции Смерть сравнивается только с рыкающим львом, и текст ничего не говорит о том, была ли она человекообразна [Дергачева 2004: 218]. В обоих случаях чудовище, которое увидела Феодора, было вооружено мечами, ножами, серпами, пилами, секирами, стрелами и копьями. Это разнообразие орудий убийства, как объясняет сама старица, отражает разнообразие видов смерти, поскольку Смерть для всех одна, но каждый умирает по-своему. В рассказе Феодоры Смерть лишена самостоятельного голоса и приступает к своему жестокому ремеслу только по приказанию ангела. Она вырывает у Феодоры ногти, рассекает ее суставы, отнимает руки, ноги и голову, а затем дает ей выпить чашу, которая была столь горька, что душа умирающей сразу же «изскочила» из тела и была принята добрыми ангелами. Феодора описывает, как внезапно очутилась вне плоти и увидела ее со стороны, неподвижную и бесчувственную [БЛДР 2003: 498; Дергачева 2004: 218–219].

Этот рассказ проводит читателя через все этапы агонии и устанавливает причинно-следственную связь между необратимыми процессами в теле умирающей и действиями Смерти. Сначала Феодора перестает чувствовать руки и ноги. Это происходит потому, что Смерть раздробляет ее суставы и вырывает все ногти. Потом она отсекает Феодоре голову, и старица окончательно теряет контроль над своим телом. Последний этап агонии заканчивается, когда Смерть заставляет умирающую выпить из смертной чаши. Тогда наступает конец<sup>26</sup>.

Все эти детали из Жития Василия Нового были спроецированы на Смерть-мертвенца из редакций «Прения», составленных в XVI в. В ранних версиях Смерть, в соответствии с западной традицией XV в., была вооружена лишь косою [Дмитриева 1964: 141 (1-я ред.); 143 (2-я ред.)]. В третьей редакции она уже заимствует у византийской Смерти, убившей Феодору, весь ее палаческий арсенал («мечи, пилы, сечива, серпы, оскорды, рожны, теслы, бритвы и иная незнаемая оружия») и так же убивает свою жертву, рассеча ее «соузы телесныя» [Там же: 146, 151, 153–154, 157–158]<sup>27</sup>. Бесконечное разнообразие орудий убийства символизирует и одновременно объясняет причины многоликости смерти (Смерти) и разнообразия тех обличий, в которых она настигает человека [Там же: 168–169 (4-я ред.)]<sup>28</sup>.

Интересно проследить, как в различных редакциях «Прения» облик Смерти постепенно меняется от звериного к человеческому. Сначала весь ее «портрет» сводится к упоминанию кишаших червей и сравнению с хищником [Там же: 141 (1-я ред.); 143 (2-я ред.)]. Составители третьей редакции не довольствовались этим уподоблением, заимствуют из Жития Василия Нового еще одну звериную метафору: «Видение твое яко лва страшна» [Там же: 145, 149, 152, 154, ср.: 158 (ред. Синодика)]<sup>29</sup>. Постепенно из аморфного чудовища Смерть превращается в человека с повадками зверя, а затем в человека, восседающего на звере<sup>30</sup>. Если в одном из списков четвертой редакции говорится, что «бе видение ея страшно, яко лев ревый и всяческий страшна от человека устроения...» [Там же: 164], в другом уже: «бе видением явися страшна зело, яко лев рыкая <...> сидя на звере лютом» [Там же: 168]. В пятой редакции звериный компонент уже вообще исчезает: «...прииде к нему Смерть,

образ имея страшен, а обличие имея человеческо...» [Там же: 172, 175–176].

Как и в современном русском языке, в древнерусском слово «смерть» было женского рода. Тем не менее иконографическая традиция почти всегда придает ей мужское обличье или представляет бесполое существо с короткими волосами или лысым черепом. Лишь время от времени она изображалась с длинными распущенными волосами и больше напоминала женщину, как на миниатюре «Смерть грешникам люта» из Синодика последней четверти XVII в. [БАН. П. I. А. № 62. Л. 251; репрод.: Корогодина 2006: ил. 7]<sup>31</sup>.

Расхождение между текстуальной и визуальной традициями хорошо видно на примере текста «Прения». В немецком языке, с которого был переведен диалог, слово «смерть» (*Tod*) мужского рода. Поэтому в двух старших и во многих списках третьей редакции «Прения» Живот зовет Смерть «страшный зверю... полон есть червей и змиев» [Дмитриева 1964: 141 (1-я ред.); 143 (2-я ред.); 145, 149, 154 (3-я ред.)]. Однако уже некоторые рукописи третьей редакции, адаптируя текст к строю русского языка, меняют пол Смерти на женский («страшный зверю... полна еси крови змиевы» [Там же: 152]), а в дальнейшем она окончательно превращается в «женщину» [Там же: 36–37]. В более поздней пятой редакции Воин даже описывает свою противницу как старуху на тощей кобыле и зовет ее «злообразной бабой» [Там же: 65, 176]. Однако все эти гендерные различия почти не нашли отражения в иконографии, где Смерть, вопреки языковому обиходу, так и осталась «мужчиной».

### Смерть торжествующая и поверженная

Настоящая экспансия темы Смерти начинается в искусстве Московской Руси в середине – второй половине XVI в. Этим временем датируются первые дошедшие до нас иллюминированные рукописи Апокалипсиса<sup>32</sup>. После 1547 г. фрески на сюжет Откровения со скачущей на бледном коне Смертью покрывают стены кремлевского Благовещенского собора [Качалова и др. 1990: ил. 67]<sup>33</sup>. Фигура Смерти дважды была изображена на несохранившейся росписи кремлевской Золотой палаты, также

созданной после пожара 1547 г.<sup>34</sup> В первом случае ее образ был связан там с темой времени: она помещена рядом с фигурой Года и аллегориями четырех сезонов. Во втором – она играет роль убийцы и является за грешным византийским императором Анастасием<sup>35</sup>.

В те же годы фигура Смерти (на этот раз в значении Смерти-греха) появляется на известной «Четырехчастной» иконе<sup>36</sup>. Ее верхнюю правую четверть занимает сложная аллегорическая композиция «Единородный Сыне и Слове Божий». Эта тема восходит к гимну «Единородный Сыне и Слове Божий, Безсмертен сый, и изволивый спасения нашего ради воплотися <...> распныйся же Христе Боже, *смертию смерть поправый*...» [Подобедова 1972: 47; Бенчев 2005: 195–196]. Нижний регистр композиции разделен по вертикали на две половины. Справа в черной пещере царит Смерть – покрытый буграми белый мертвец с гигантской косой, которую он поднимает лезвием вверх, словно знамя. За спиной у него – колчан со стрелами<sup>37</sup>. Смерть восседает верхом на демоническом красном льве с высунутым языком, который вышагивает по груде мертвых тел, женщин и мужчин, юношей и старцев. На трупы уже накинулись хищные птицы и звери. Сверху к ним устремляется шестикрылый огненный серафим с обнаженным мечом. Его присутствие указывает на то, что кара была послана Богом. Надпись за спиной у Смерти («Ненавистнии доброу и работая злоу износя смерть, исходя в ад погибелный») изобличает убитых как грешников. Смерть – воздаяние за зло, а серафим – орудие Божьего гнева [Подобедова 1972: 50]. Слева в зияющей пропасти ада архангел Михаил поражает копьем сатану. Фигуру поверженного попирает крест, на верхней перекладине которого восседает Христос в облике воина в доспехах и с мечом в руке. Вся эта сцена символизирует победу Спасителя над силами ада.

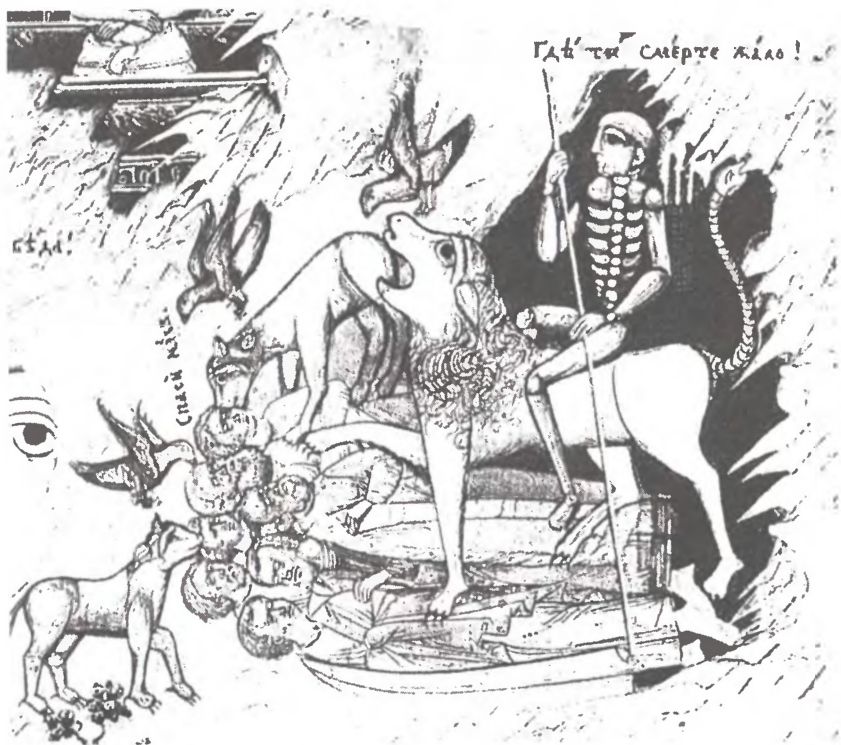
Визуальное противопоставление Христа-Воина и Смерти на льве (они расположены на одной горизонтальной оси) воплощает идею Искупления. Смерть Христа освободила человека от рабства греха, в которое тот был отдан со времен грехопадения. Слева от Бога-Отца и Спаса-Эммануила (т. е. с правой зрительской стороны) – царство Ветхого Закона. Справа (в левой половине композиции) – эпоха Евангелия. Смерть на льве помещена в нижнем левом углу, под символической фигурой Синагоги. Ее

могущество осталось в прошлом. С правой стороны – под фигурой Церкви – архангел Михаил поражает сатану, а Христос повергает его наземь подножием креста.

Несмотря на то что главная тема иконы – триумф Христа над силами тьмы, псковские мастера представляют Смерть не крошечной фигуркой под ногами Спасителя, а масштабной фигурой на одном уровне с Христом и Михаилом. Царство Смерти визуально противостоит царству Христа, а ее шествие по трупам зримо представляет ее всесилие. Она повергает царей и простолюдинов, мужчин и женщин, взрослых и младенцев. Из бесплотной силы, аллегии греха или одного из бесов Смерть превращается в агрессивное антропоморфное чудовище. Эта сцена отчасти близка к знаменитой теме «Триумфа смерти», возникшей в итальянском искусстве XIV в.<sup>38</sup> Однако на «Четырехчастной» иконе этот «триумф» помещен в жесткие догматические (и композиционные) рамки и неизбежно оборачивается поражением – икона прославляет победу Христа над смертью и дьяволом.

Многочисленные иконы «Единородный Сыне», созданные во второй половине XVI и в XVII в., варьируя композицию «Четырехчастной» иконы или ее прообраза, допускают значимые вариации в трактовке Смерти. Например, на иконе конца XVI в., хранящейся в ГРМ, мертвецы, которых попирает чудовищный лев, изображены голыми [София 2000: 76–77, № 15]. Мы не знаем, кто из них царь, а кто – простолюдин. Коса Смерти не поднята вверх как победоносный стяг, а опущена вниз, словно боевое оружие, а на ее лезвие, в совершенно макабрическом духе, нанизаны черепа<sup>39</sup>. Наконец, вся сцена со Смертью разворачивается не в черной пропасти ада, а на земле, на фоне из горок и стилизованных растений. Царство Смерти от мира сего.

Отдельно в этом ряду стоит икона, созданная после 1668 г. мастерами Оружейной палаты, на которой нет и следа от бывшего «триумфа» Смерти. Она не шествует на льве, попирая тела поверженных, а бессильно летит в присноподнюю под ударом ангельского копья. Прямо над ее головой лежит череп Адама – древний символ смерти, а над ним возвышается крест с распятым Христом, чья смерть сокрушила власть тьмы [Антонова, Мнева II: № 940]; репрод. [Брюсова 1984: ч/б ил. 114] (ср. с поздней иконой «Единородный Сыне» начала XIX в., ил. 1).



Ил. 1. Смерть на льве. Фрагмент иконы «Единородный Сыне» начала XIX в. Опул. [Образы и символы 2008: № 233]

## Четвертый всадник Апокалипсиса

Наверное, самый лучший пример однородной серии изображений Смерти – миниатюры лицевых Апокалипсисов. Они позволяют проследить, как на протяжении двух веков в строго заданном текстуальном контексте трансформировались обличье и функции этого мрачного персонажа<sup>40</sup>. Если воспользоваться фрейдистской терминологией анализа снов, то иконография Откровения выборочно воспроизводит явное содержание видений Иоанна Богослова, а не тот скрытый смысл, который должен быть выявлен в толковании. Один из основных приемов иллюстрирования Апокалипсиса – визуализация метафор<sup>41</sup>. Поэтому всякий раз, когда визионерский текст упоминает смерть словно одушевленное существо или как минимум субъект действия, иконографическая традиция вводит в изображение костлявого мертвеца.

В Апокалипсисах XVI–XVII вв. изображение Смерти как самостоятельного персонажа появляется в иллюстрациях к нескольким фрагментам Откровения. Мы видим ее в сцене снятия четвертой печати: «И видех, и се, конь блед, и седая на нем, нмя ему смерть, и ад идяше въслед его» (Откр. 6: 8); в описании бедствий, которые постигнут людей, после того как вострубит пятый ангел и будет открыт кладезь бездны: «И в ты дни взыщут человецы смерти, и не обрящут ея, и вожделеют оумрети, и бежит от них смерть» (Откр. 9: 6)<sup>42</sup>; в сцене всеобщего воскресения из мертвых перед Страшным судом: «И даст море мертвеца своя, и смерть и ад даша своя мертвеца, и суд приша по делом своим» (Откр. 20:13). Наконец, Иоанн Богослов рисует триумфальную картину победы Христа над смертью и силами зла после Страшного суда: «И смерть и ад ввержена быста в езеро огненное. И се есть вторая смерть» (Откр. 20: 14)<sup>43</sup>. Смерть плетется на тощем коне как четвертый всадник Апокалипсиса, бежит от людей, мечтающих умереть, вместе с Адом отдает своих мертвецов перед Страшным судом и вместе с ним летит в геенну огненную<sup>44</sup>.

Самая сложная сцена, допускающая наибольшее количество значимых трансформаций, – явление Смерти верхом на коне бледном. По словам авторитетного комментатора Апокалипсиса Андрея Кесарийского (ум. в 565 г.), четвертый всадник символизирует гонения на христиан во времена римского императора Максимиана

(286–305 и 307–308 гг.) [РГБ. Ф. 173.1. № 16. Л. 26об.; ср.: РГ 106: 270]. Апокалиптический образ растворяется (и обретает смысл) в историческом толковании<sup>45</sup>. В иконографии эта сцена включает несколько устойчивых персонажей, чье соотношение друг с другом варьируется от одной редакции к другой. Не ограничиваясь неясным указанием текста на то, что за Смертью шел Ад, изобразительная традиция стремится прояснить их «взаимоотношения» и вводит в сцену сверхтекстовые сюжетные элементы.

Так, в одних случаях Смерть едет на тощем коне, а позади нее из черного провала выходит (или просто движется за ней) человекообразный Ад со звериной головой. В другом варианте позади нее изображается огромная пасть без туловища или красный зверь, лежащий в черном провале. Под копытами лошади громоздятся поверженные людские фигуры, которые Смерть рассекает или «зачерпывает» своей огромной косой (в других случаях коса поднята вверх и служит скорее атрибутом наездницы, чем орудием убийства). Между Адом и Смертью нет никакого взаимодействия, но само расположение фигур объединяет их в одну зловещую дьявольскую кавалькаду [РГБ. Ф. 173.1. № 16. Л. 27]<sup>46</sup>.

Напротив, в других рукописях уже в XVI в. Смерть не смотрит вперед, а разворачивается в сторону человекообразного или зооморфного Ада и стреляет ему из пищали в лицо или во вторую морду, помещенную на животе<sup>47</sup>. Точно так же она может стрелять в Ад, изображенный в форме гигантской пасти. При этом соотношение двух фигур не сводится к «конфронтации», так как конь Смерти выходит из челюстей Ада, т. е. Смерть представляется как его порождение [ГИМ. Муз. № 2652. Л. 51об. Ср.: ГИМ. Вахр. № 14. Л. 80об.]<sup>48</sup>.

Четвертый всадник обычно вооружен, и его экипировка явно навеяна Житием Василия Нового. Иногда Смерть выглядит безвредной и утомленной, иногда – агрессивной и кровожадной. Порой она не просто поворачивается назад, а изображается в невозможной, вывернутой позе, которая усиливает ее зловещий изломанный облик. Ее тело, как и тело ее издыхающего коня, покрывается буграми<sup>49</sup>. Иногда она даже не разворачивается, а просто сидит на коне задом наперед, направив пищаль в сторону Ада [ИРЛИ. Карельское собрание. № 247. Л. 35; репрод.: Маркелов, Бильдюг 2008: ил. 15]<sup>50</sup>.

Смерть-наездница явно принадлежит к миру тьмы, однако ее точный статус не до конца ясен. Авторы миниатюр используют различные визуальные ходы, чтобы подчеркнуть ее демоническую природу. Хотя чаще всего Смерть-мертвец представляется лысой, иногда у нее возникает хохол, как у демонов. В Апокалипсисе XVI в. из собрания ГИМ она изображена сперва как нагой человек с зеленым телом, не похожий на мертвеца (в сцене Откр. 6: 8), затем как бескрылый бес с острым бесовским хохлом (Откр. 9: 6), а в третий раз – как существо, скорее напоминающее псоглавцев Гога и Магога (Откр. 20: 13) [ГИМ. Барс. № 138. Л. 131, 152, 244об.]<sup>31</sup>.

Если в сцене кавалькады четырех всадников Смерть либо не замечает Ад, либо изображается в конфронтации с ним, то на миниатюре одного Апокалипсиса XVII в. она вместе с ним держит косу, рассекающую человеческие фигуры под копытами ее коня [РНБ. Q. I. 441. Ил. 8. Л. 10об.]<sup>32</sup>. Да и сам тощий конь порой превращается в очередного монстра с головой вола и огромным языком [РГБ. Ф. 299. № 460. Л. 41]. В сцене всеобщего воскресения Смерть с Адом часто держат один короб с мертвецами на двоих<sup>33</sup>. На миниатюрах, где показана финальная победа сил света над силами тьмы, они друг за другом летят в адское пекло.

В рукописях конца XVII и XVIII вв. Смерть часто вообще теряет сходство с мертвецом и неразличимо сливается с бесами, превращаясь в звероподобное существо с таким же, как у них, огромным горбом<sup>34</sup>. При этом на других миниатюрах той же поры в облике Смерти может вообще не быть ничего демонического, и она представляется просто как человек с окладистой бородой, а не как мертвец или демон [РНБ. ОЛДП. F. 85(61). Л. 148]. В отдельных Апокалипсисах читатели специально выскребают лицо Смерти, как это часто случалось с изображениями бесов и прочих негативных персонажей<sup>35</sup>.

## Смерть, ангелы, демоны у одра умирающего

Тяжеловооруженная Смерть на бледном коне, замыкающая кавалькаду всадников Апокалипсиса, или ее иконографический близнец – Смерть на льве, шествующая по груде тел на иконах «Едиnorodный Сыне», на самом общем уровне толкования –

это персонафикации сил зла и греха, ведущих к вечной гибели. Эта Смерть не является к одру умирающего и не разлучает его душу с телом. Образ Смерти-убийцы благодаря Житию Василия Нового был известен в древнерусской книжности, вероятно, с XI–XII вв. Однако для того чтобы он прорвался в иконографию и там появился бок о бок с ангелами и демонами, понадобился мнунульс, данный в XVI в. «Прением Жизни и Смерти».

Хотя христианское богословие не знает ни специально ангела смерти, ни тем более Смерти как особого персонажа, не имеющего отношения к ангелам, этот образ в Средневековье как будто витает в воздухе. Многие стихи Библии говорят о смерти как о персоне или обращены к ней: «Где пря твоя, смерте?» (Ос. 13: 14) и т. д.<sup>56</sup> Там упоминаются ангелы-каратели и разрушители, которые исполняют смертные приговоры, вынесенные Всевышним (Исх. 12: 23; 2 Цар. 24: 16; 1 Пар. 21: 15, Пс. 77: 49 и т. д.) [Toorn, Becking, Horst 1999: 240–244]. В апокрифах души ветхозаветных патриархов забирает на тот свет персонаж по имени Смерть.

Один из таких текстов – «Смерть Авраама»<sup>57</sup>. На Руси он фигурировал в перечнях «отреченных» книг, что, однако, не помешало включить его в состав Толковой Палеи<sup>58</sup>. Когда Авраам состарился, Господь отправил к нему архангела Михаила, который должен был, по одной версии, лишь возвестить патриарху, что его жизненный путь истек [РГБ. Ф. 304.1. № 730. Л. 2; Тихонравов 1863: 79]<sup>59</sup>, а по другой – еще и забрать с собой его душу [РГБ. Ф. 304.1. № 794. Л. 240]. Тем не менее в этом тексте Михаил ограничивается ролью вестника и проводника в мир иной, а функция убийцы Авраама возлагается на особого персонажа – Смерть. Это чудовище со множеством змеиных голов и обличей, которые символизируют множество видов смерти, уготованных людям. Чтобы не испугать праведника, Смерть сначала является Аврааму в прекрасной «маске». Однако он просит ее явить ему свой истинный облик. Этого зрелища оказалось достаточно, чтобы его объял смертный сон. За его душой пришли небесные ангелы и с хвалебными песнями отнесли ее на небеса [РГБ. Ф. 304.1. № 730. Л. 9–10; Тихонравов 1863: 89]. Главная черта Смерти – ее изменчивость, многоликость. Апокриф ничего не говорит о том, кто она и какое

место занимает в мироздании. Ясно лишь, что, несмотря на свое демоническое обличье, она служит Богу, а не противоборствует его замыслам. Однако Смерть, убившая Авраама, для древнерусской культуры все-таки аномалия.

Если абстрагироваться от хронологии и окинуть взглядом весь корпус древнерусских текстов и изображений, представляющих расставание души с телом, мы увидим, что вопрос о том, кто и как пресекает жизнь человека, в них решался по-разному. Они предлагают ряд моделей, которые, не вступая друг с другом в открытое противоречие, по-разному распределяют роли между ангелами, демонами и Смертью.

Одни источники утверждают, что за душой человека, будь то праведник или грешник, всегда являются ангелы<sup>60</sup> или сам архистратиг Михаил – «смертоносный» ангел<sup>61</sup>. Они пресекают жизнь человека, и только после этого его душа, если он грешник, достается демонам<sup>62</sup>. При этом некоторые тексты говорят об особых («грозных» или «немилостивых») ангелах, которые наказывают и порой убивают грешников<sup>63</sup>. Популярны на Руси апокрифические «Ответы Афанасия Александрийского на вопросы князя Антиоха» даже выделяют «смертных» ангелов в особый «чин душам разлучительный» [РГБ. Ф. 304.1. № 122. Л. 235; Порфирьев 1890: 340].

Другие источники, отталкиваясь от модели «психомахи» (борьбы ангелов и демонов за душу человека), доводят противопоставление мирной кончины праведника и жестокого умирания грешника до логического завершения и утверждают, что за душой праведника приходят ангелы, а душу грешника исторгают бесы (как в популярнейшем сюжете о смерти некоего богача, за душой которого явились черные всадники-бесы с огненными посохами)<sup>64</sup>, см. ил. 2.

Где-то действуют трудно определимые персонажи, вероятно, принадлежащие к миру тьмы, как загадочный черный всадник с мечом из Волоколамского патерика (XVI в.). Он явился за душой одного тяжело заболевшего поселяннина, однако благодаря заступничеству св. Никиты не смог его «посещи» и вместо этого направился к «человекам» из соседней веси, которые ходили к чародеям. Наутро всех их обнаружили мертвыми [Ольшевская, Травников 1999: 85–86].



Ил. 2. Бесы убивают богача-грешника.  
Миниатюра из Синодика XVII в.

Наконец, Житие Василия Нового и «Прение Живота и Смерти» возлагают миссию убийцы на особого персонажа по имени Смерть, который самостоятельно либо по приказанию ангелов пресекает жизнь человека и передает его душу тем, кому она по праву принадлежит – ангелам или бесам. При этом в одних случаях Смерть служит универсальным убийцей, приходя и за правыми, и за виноватыми [Петухов 1895: 366, 370–371], а в других ее, словно демона, посылают только за грешниками, в то время как праведников забирают на Небеса ангелы<sup>65</sup>.

Эти модели, не вступая друг с другом в открытую конкуренцию, легко сочетаются как в текстах, так и на миниатюрах одной рукописи. Например, в Синодике XVII в. из собрания БАН представлена история богача, которого огненными жез-

лами закололи черные всадники, а через 20 листов мы видим громадную Смерть с косой, стоящую позади одра с фигурой умершего: «смерть грешникам люта» [БАН. П. I. А. № 62. Л. 251; репрод.: Корогодина 2006: цв. вклейка]. Интересно, что эта формула могла с той же легкостью служить подписью к изображениям, где грешника поражает не Смерть, а ангел [БАН. Калик. № 187. Л. 257]. В рукописи XVIII в. сначала идет портрет Смерти из Жития Василия Нового, затем история о Тите и Евагрии из Киево-Печерского патерика с миниатюрой, на которой непокаявшегося монаха убивает копьем ангел, а следом – опять то же самое описание Смерти с миниатюрой, где она восседает на льве [РГБ. Ф. 344. № 181. Л. 114об.–115об., 119об.–120]. Иногда в Синодиках душа грешника исходит из тела вообще без чьего-либо зримого участия – «Божием повелением» – и лишь затем достается бесу со свитком грехов<sup>66</sup>.

Все эти варианты, вероятно, воспринимаются как производные от одной общей темы и выдвигаются на первый план в зависимости от прагматических функций или аудитории конкретного текста/изображения.

### *«И засим явится...»*

Лучше всего вариативность этих моделей видна на примере многочисленных поучений о последних мгновениях человека, прежде всего популярнейшего «Слова о исходе души», которое в древнерусской книжности приписывалось Кириллу Философу<sup>67</sup>. Этот текст, вероятно, составленный в XIV в., подробно излагает учение о частном суде, который ожидает душу каждого умершего сразу после того, как она покинет свою телесную оболочку. В его изложении агония умирающего разворачивается в три этапа. Сначала к его одру являются бесы-обвинители. Они приносят ему свитки или книжицы, в которых записаны все грехи, которые он совершил с раннего детства. Затем приходят два ангела. Они посланы Богом, чтобы забрать с собой его душу. Когда умирающий видит их, он начинает метаться, его лицо изменяется, члены костенеют, он слепнет и теряет дар речи, «и засим

смерть явиться – тако иоужею измдет страшною от тела душа» [Алексеев 1999: 15; Григорьев 2006: 252; РГБ. Ф. 304.1. № 776. Л. 271об; РГБ. Ф. 304.1. № 202. Л. 214; РГБ. Ф. 304.1. № 810. Л. 84об.]. Как здесь понимать слово «смерть»: как последний миг или как особое существо, смерть или Смерть? Это остается неясным.

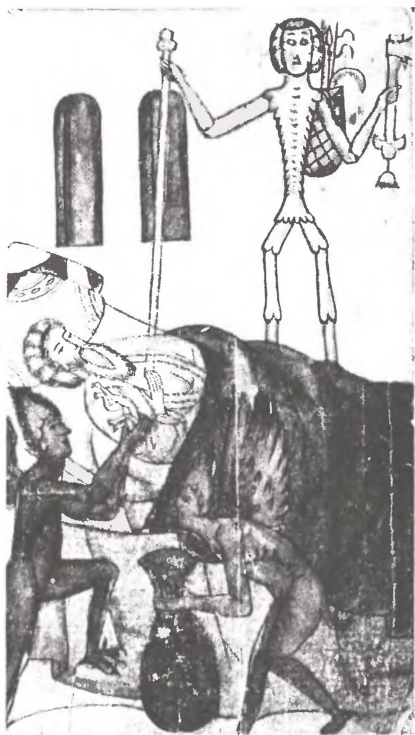
Аналогичная сцена агонии описана в пространном «Слове на собор архистратига Михаила», в состав которого входило «Слово о исходе души». Однако этот текст дополняет описание Смерти деталями из Жития Василия Нового и тем самым однозначно представляет ее как особого персонажа: «И за сим явится смерть, оружия носящи всякая: мечи и вилы, и секары, и ражны. И пришедши, разъемлет вся оуды человеческия по составом и по семь главою оусечеть» [Розов 1847: 6; Григорьев 2006: 234–235; РГБ. Ф. 304.1. № 774. Л. 129об.]. В «Слове о исходе души» человек умирает от ужаса после появления двух ангелов, и душа сама покидает омертвевшее тело. «Слово на собор архистратига Михаила» вслед за Житием Василия Нового представляет процесс умирания как последовательное расчленение плоти и использует традиционный образ смертной чаши.

Однако у Смерти здесь нет никакой монополии. В отдельных списках «Слова о исходе души» человека убивает не Смерть, а «бес мучительный»<sup>68</sup>. Он действует также в «Слове о исходе души», приписанном Иоанну Златоусту, которое описывает агонию точно так же, как «Слово» Кирилла Философа: «И засим явится бес мучительный, с таковою нужею страшноу душа станет, своего телеси зряще, якобы некто извлекъся из ризы своея» [РГБ. Ф. 304.1. № 807. Л. 204]. Интересно, что рукопись XVII в. со «Словом» Иоанна Златоуста включает еще одно поучение на тему смерти, чьим автором назван Ефрем Сирин (IV в.). Однако оно явно использует мотивы из Жития Василия Нового, созданного спустя несколько веков после его смерти. В этом тексте расклад выглядит по-другому. Когда человек достигает пределов жизни, к нему является «от Бога посланный аггел, иже измет душу его». Человек трепещет, просит дать ему время покаяться и подготовить себя к встрече с Судией. Ангел сурово отвечает, что время его истекло и у него

не будет никакой отсрочки. После этого перед ним предстает «некто страшен», и ангел повелевает ему силой извлечь душу умирающего. Автор не говорит, кто это (Смерть или «бес мучительный»), однако описание его действий вновь слово в слово повторяет Житие Василия Нового. Анонимный убийца приходит во всеоружии, рассекает пилами и мечами суставы своей жертвы, а потом дает ей испить из чаши [РГБ. Ф. 304.1. № 797. Л. 77–78об.]<sup>69</sup>.

Это описание перекликается с рассказом из «Сводного патерика» о смерти одного отшельника, который почитался всеми как святой, а на самом деле был тайным грешником. Когда пришел его смертный час, перед ним возник «некий страшен» и «устръми тръзубец огньный в сърдце его. И на мног час муча и истръгну душу его с нуждею» [Петухов 1895: 165–166; Пигин 2006: 92]. Правда, в иконографической традиции этот «некто страшен» или столь же загадочный «некто» из аналогичных сюжетов обычно трактовался как Смерть и изображался в ее обличье. На миниатюрах многих старообрядческих Цветников огромная Смерть поражает копьем или тръзубцем лежащего на одре грешника, а бесы сразу же засовывают в мешок его душу [БАН. Плюшк. № 42. Л. 27; ср.: Пигин 2006: 384–385 вклейка] (см. ил. 3).

Процесс разлучения души от тела часто представляется как мучительный акт расчленения плоти, причем вне зависимости от того, кто исполняет смертоносную миссию: ангел, демон или Смерть. В «Повести о видении Антония Галичанина», созданной в Волоколамском монастыре в 1520-х годах, ампула Смерти примеряют на себя бесы, напавшие на монаха Антония [Пигин 2006: 91–93]. Они вооружены таким же арсеналом («удици», «клеши», «пилы малы», «бритвы» и т. д.) и отрезают у Антония куски мяса с рук, а один из демонов даже грозит убить старца: «А инъ дьску велику медяну дръжит и глаголет: "Во-се накину на него, и онъ и умрет"». При этом другой темный дух обещает забрать его душу лишь на время: «Распорем его да опять съшьнемъ». Так же, как Смерть, один из бесов держит чашу со смертельным напитком: «Дан же ему питии, во-се покушает. Сладко ли ему будет?» [Пигин 2006: 123]. Однако принципиальное отличие бесов от Смерти состоит в том, что они не способны привести свои угро-



Ил. 3. Смерть поражает грешника.  
Фрагмент миниатюры из Цветника  
XVIII в.

ны в исполнение. Таинственная сила как вихрь раскидывает их в разные стороны, и бесовские «мечтания», т. е. морок и иллюзий, рассеиваются.

Не ангел и не бес, Смерть легко готова уступить им свое место, сама подменяет их и принадлежит к числу персонажей древнерусской книжности и иконографии с самым подвижным статусом.

## Триумф древнерусской Смерти

Если в XVI в. изображения Смерти еще редки, в XVII в., с распространением лицевых Синодиков и разнообразных сборников с эсхатологической доминантой, она становится вездесущей. Ее изображения иллюстрируются сотнями однотипных миниатюр, где к одру умирающего является Смерть с косой; где она, подняв ее лезвием вверх, угрожает своим будущим жертвам или смотрит на них из-за угла; где она, опустив косу, рассекает ею толпу смертных и уносит их, словно в лодке, в черный провал преисподней и т. д.<sup>70</sup> (см. ил. 4).

На этих и многих других изображениях Смерть выступает в двух разных ролях: пристава Божьего суда, который жестоко карает грешников, и «ожившего» призыва *temento mori*, который обращен уже всем и каждому. На некоторых миниатюрах рядом с ее фигурой стоит подпись «смерть грешником люта», а сама грозная Смерть словно материализует эту формулу из Псалтири (Пс. 33: 22)<sup>71</sup>. Она подменяет демонов-истязателей и, подобно им, чтобы достать душу, расчленяет тела нечестивцев.

Другие изображения в духе «Триумфов смерти», мощно звучавших в западном искусстве Позднего Средневековья, напоминают об эфемерности земной жизни и бессилии человека хоть на миг продлить свои дни. Смерть люта не только для грешников и равно убивает могущественных и бессильных, богатых и бедных, молодых и старых, мужчин и женщин. Она готова ударить в любой момент, и от нее нет спасения. Костлявая фигура с косой возвышается над черной пропастью, в которой заключены души умерших царей и сильных мира сего [РНБ. Ф. I. 256. Л. 93; репрод.: Дмитриева 1964: 53]. Грешники безмятежно пируют и не замечают, что она уже занесла над ними свою косу<sup>72</sup>. Метафора «смертного посещения» материализуется в изображении Смерти с косой, стоящей перед фигурой человека, которого она только что «посекла» [ГИМ. Муз. № 4173. Л. 4об.]. Если в тексте сказано, что тщеславные или гордые в юности «от смертного серпа пожинаяются», на миниатюре сразу же возникает Смерть, держащая в руке серп и готовая поразить им юношу [РГБ. Ф. 37. № 408. Л. 282об. – 283]. Иконография XVII в. активно обращается к теме

Ил. 4. Смерть и мертвецы в преисподней. Фрагмент миниатюры из Синодика XVII в.



могущества Смерти, которая, в отличие от композиций «Сосшествия во ад» или «Единородный Сыне», предстает как сила, противостоящая не Богу, а человеку и потому не бессильная, а всемогущая.

Эти сюжеты зачастую опирались на древние и давно известные тексты. Однако они как никогда ранее настойчиво демонстрируют всевластие Смерти и внушают страх перед ней. На исходе XVII в. Смерть начинает перемещаться в центр изображения, резко увеличивается в размерах, так что вся композиция порой перестраивается вокруг нее (как в других композициях вокруг фигуры дьявола). Один из ярчайших примеров – огром-

ная, похожая на скелет Смерть с косой в одной из рукописей Жития Василия Нового. Она занимает весь центр миниатюры, подавляя остальных персонажей своим размером, а разноцветные звероподобные бесы с крючками и свитками грехов служат ей свитой<sup>73</sup>. Такая же иерархия – на миниатюре старообрядческого Цветника XVIII в., в центре которой возвышается громадная фигура Смерти-скелета с красными крыльями<sup>74</sup>, рассекающая гигантской косой бессильную человеческую фигуру. За спиной у нее традиционная корзина, а в руках – чаша. По земле раскиданы кости, а по краям в ужасе застыла толпа людей<sup>75</sup>. Громадная, похожая скорее на беса, чем на мертвеца, Смерть со всеми мыслимыми орудиями за спиной протягивает лежащему на одре человеку песочные часы – знак того, что его век истек [БАН. П. I. А. № 68. Л. 368об.].

Отдельно в этом ряду стоят несколько заонежских икон на сюжет «Двоесловия Живота и Смерти» из церкви Пророка Ильи села Великая Губа второй половины XVII в. [КМИИ. Инв. И-28; см.: Платонов 2000: 122–125] или церкви Вознесения в Типиницах конца XVII в. [Брюсова 1984: 164, ч/6 ил. 170, цв. ил. 87, 203]. На них Смерть предстает как голый коренастый человек с чрезвычайно короткими ногами, выпирающими суставами и неестественно длинным высунутым языком<sup>76</sup>. Ее фигура словно вдавлена в землю. На иконе из Типиниц на рукояти косы у нее висит короб с холодным оружием. При этом лезвие косы, которым Смерть обычно рассекает толпы смертных, опущено вниз и превращается в своего рода погребальную ладью, в которой она уносит на тот свет дюжину запеленатых в саваны и одетых в царские одежды фигур, символизирующих души умерших [Vilimbachova 2000: 262]. На миниатюрах Апокалипсисов Всадник-Смерть, которому была дана власть умертвить четвертую часть живущих, тоже часто «зачерпывает» мертвецов своей гигантской косой<sup>77</sup>.

Те изображения XVII–XVIII вв., где Смерть разворачивается фронтально, помещается в центр композиции или вообще занимает все ее пространство, порывают с канонами древнерусской иконографии, в которой демонические персонажи почти никогда не представлялись вне повествовательного контекста, не изображались «портретно» и вообще редко вступали в визуальный контакт со зрителем.

## Смерть-скелет и Vanitas vanitatum

На рубеже Нового времени Смерть-мертвец постепенно вытесняется Смертью-скелетом (ил. 5). Это происходит под влиянием барочной иконографии, например, изображения Смерти как четвертого всадника Апокалипсиса из гравированной Библии Пискатора<sup>78</sup>. Во многих изображениях эта замена кажется лишь стилистической. Смерть-скелет перенимает у своего предшественника не только его палаческие атрибуты<sup>79</sup>, но и все смертоносные функции<sup>80</sup>. Иногда она тоже наделяется бесовским хохлом<sup>81</sup>. Однако эти стилистические изменения симптом масштабной ломки привычного иконографического языка, когда образы, господствовавшие в XVI–XVII вв., постепенно были вытеснены на обочину народного лубка или в старообрядческую иконографию<sup>82</sup>.

На миниатюре Жития Василия Нового XVIII в. у одра Феодоры стоит Смерть-скелет с огромной косой и чашей. Вокруг нее вьются разноцветные хохлатые бесы. На предыдущих листах помещен фрагмент Жития с ее подробным портретом. Однако если мы приглядимся к этому фрагменту, то увидим, что традиционный текст изменен так, чтобы соответствовать новой иконографической традиции. Там, где раньше описывалось чудовище, похожее одновременно на льва и на бесноватого юношу [БЛДР 2003: 498; Дергачева 2004: 218–219], теперь возникает скелет: «И се прииде Смерть яко лев рыкая <...> подобная аки бы человеческого, но тела отнюдь не имуща, от самых точию костей человеческих нагих составлена» [РГБ. Ф. 37. № 409. Л. 59об.–61]. Иллюстрация воспроизводит текст, но и текст подстраивается под иллюстрацию.

Смерть-скелет постепенно отказывается от старых атрибутов и обзаводится новым символом тлена и неумолимого течения времени – песочными часами («часы смертны»)<sup>83</sup>. Иногда у них «вырастают» крылья: часы летят, как летит само время. Скелет с песочными часами уже не столько жестокий убийца, расчленяющий тело жертвы, чтобы извлечь его душу, сколько пристав Божьего суда, напоминающий о том, что отведенный человеку земной век истек. Например, в иллюстрации к 30-му псалму «Жизни наша годину стережет» из Синодика 1690-х годов полтавского

Крестовоздвиженского монастыря Смерть предстает как скелет с косою в правой руке и песочными часами, на которых закреплены колокольчики, – в левой [НБ МГУ. № 1374. Л. 131об; репрод. Дергачева 2004: 174]<sup>84</sup>.

Иконографическая ассоциация между смертью и утешающим временем, само собой, родилась не в XVIII в. Уже в популярной «Притче об ишорозе» из «Повести о Варлааме и Иоасафе» человек, спасаясь от единорога (смерть) и льва (дьявол), забирается на дерево, которое снизу неуклонно подтачивают черная и белая мыши – ночь и день [Vilimbachova 2000: 251–253, III. 200, 201]<sup>85</sup>. Однако в XVIII в. тема ускользающего времени, сокращающего дни человека, выходит на первый план, превратившись в главное орудие *memento mori*. Эта проповедь, дышащая уже светским духом, соединяет колесо фортуны и барочные символы тления и преходящего черепа и скелеты<sup>86</sup>.

Смерть-скелет точно так же, как Смерть-мертвец XVI–XVII вв., в зависимости от контекста символизирует то убийцу, пресекающего жизнь человека, то силы греха и ада, как на гравюре «Распятие с чудесами» Василия Андреева (ок. 1682 г.) и на многочисленных иконах «Плоды страданий Христовых» (конца XVII–XIX в.), которые воспроизводят ее иконографию<sup>87</sup>. Эта аллегорическая композиция, вероятно, восходит к гравюре итальянского художника Баттисты ди Пармы (XVI в.) на сюжет Распятия<sup>88</sup>. Гравюра Андреева иллюстрирует догмат об искуплении грешного человечества крестной мукой Христа и о его победе над смертью и дьяволом. Посреди композиции возвышается крест. Рука с мечом, которая вырастает из его горизонтальной перекладины, поражает Смерть – белый (порой черный) скелет на коне, с опущенной вниз косою и корзиной оружия за спиной (тот же самый образ, что и в лицевых Апокалипсисах)<sup>89</sup>. Ниже нее, в темной пещере, видна чудовищная пасть ада, а в ней – звероподобный сатана с фигуркой Иуды. В отличие от композиции «Единородный Сыне», где также показана победа Христа над силами тьмы, на гравюре Андреева конная Смерть совсем не выглядит триумфатором. Она не шествует по трупам поверженных, а тащится в пропасть на худой лошаденке, которая еле держится на ногах.

Ил. 5. Тяжело вооруженная Смерть в сцене воскресения умерших. Фрагмент иконы «Страшный суд» XVIII в.



Новый иконографический тип смерти появляется во множестве аллегорических композиций на тему *temento mori*, возникающих в XVIII в.<sup>90</sup> На одной из них мы видим человека в дорогом кафтане, стоящего на закрытом гробе. Перед ним на столе лежат символы земных богатств и привязанностей, а за его спиной уже притаилась Смерть с косой, готовая поразить его и разлучить со всем, что ему дорого в этом мире. В левой руке он держит свиток со словами, обращенными не только к нему, но и ко всем потомкам Адама: «Смертный человек, бойся Того, кто над тобою. Не надейся на то, что перед тобою. Не уйдешь от того, кто за тобою. Не минешь того, что под тобою» [Тарасов 1995: табл. 3].



Иконографическая судьба Смерти-мертвеца показывает, как из библейских метафор, древнего образа «ангела смерти» и взаимодействия двух популярных текстов (Жития Василия Нового и «Прения Живота и Смерти») рождается самостоятельный персонаж, который в XVI в. начинает свое триумфальное шествие по иконографии. Визуальный язык в силу своей природы размывает тонкие границы между аллегорическим и реалистическим толкованием образа и способствует «застыванию» словесных метафор в иконографические схемы. Тяжеловооруженный мертвец действует не только в аллегорических композициях («Единородный Сыне»), но и в сценах, которые в древнерусской традиции, вероятно, чаще всего интерпретировались буквально. Сначала в текстах, а позже в изображениях исхода души Смерть то действует бок о бок с ангелами и демонами, то заменяет их в роли убийцы человека.

Между Смертью-грехом и Смертью-убийцей, а также различными обличьями каждой из них существует множество визуальных пересечений. Они заимствуют друг у друга отдельные атрибуты и целые иконографические схемы. Например, на двух иконах Сошествия во ад XIV в. из деревни Пёлтасы Смерть-грех, стоящая в углу преисподней, держит за спиной корзину или колчан. Эта деталь восходит к Житию Василия Нового, где описывается тяжеловооруженная Смерть-убийца, пришедшая к старице Феодоре. В XVI–XVII вв. бесчисленные Смерти, явившиеся к одру умирающего, изображаются с точию такой же корзиной. На иллюстрациях к Откровению (Откр. 6: 8) Смерть выступает в роли всадника, скачущего на бледном коне по груде тел. Однако в некоторых рукописях она восседает не на коне, а на льве, что явно противоречит тексту Апокалипсиса [Буслаев II: ил. 7]. Этот мотив, вероятно, также навеян Житием Василия Нового, где Смерть уподобляется рыкающему хищнику, и перекликается с иконографией «Единородный Сыне», где она чаще всего восседает на льве<sup>91</sup>.

По своим функциям Смерть в древнерусской иконографии балансирует между двумя полюсами: бесстрастного орудия фатума, равно убивающего правых и виноватых, и одного из подручных дьявола, который является только за грешниками. Ее обличье

варьируется от демона, который явно демонстрирует родство с окружающими его падшими ангелами, но всегда выделяется на их фоне, до вооруженного мертвеца. Смерть в любом случае – персонаж единственный в своем роде и не допускает «клонирования» по модели «дьявол–демоны».

### *Примечания*

<sup>1</sup> Более подробно об иконографии Смерти и механизмах конструирования демонических персонажей см. в нашей с Д.И. Антоновым монографии [Антонов, Майзульс 2011].

<sup>2</sup> В дальнейшем в тех случаях, когда слово «смерть» означает какого-либо антропоморфного персонажа или персонификацию, мы будем писать его с прописной буквы.

мы сознательно выносим за рамки рассмотрения «статичные» символы смерти (как череп Адама у подножия Голгофы) или аллегорические образы, привязанные к конкретным сюжетам (как единок, олицетворяющий смерть в «Повести о Варлааме и Иоасафе»), и говорим только об «активных» персонификациях. Среди «статичных» образов смерти, известных в древнерусском искусстве, можно вспомнить личину с серебряного склада мастера Лукнака (1412 г.) из ризницы Благовещенского собора [Николаева, Чернецов 1991: 44, табл. XXI.2] (А.А. Турилов передатировал складень с 1412 на 1312 г. [Турилов 2005: 151–160]).

<sup>4</sup> На сегодняшний день самое полное исследование древнерусской иконографии Смерти было предпринято Т.Б. Вилинбаховой [Vilimbachova 2000], чьи выводы хотелось бы развить, а кое-где скорректировать. Ср. [Портянкина 1997; Кочетков 1999: 223, 229–231; Бережная 2003: 464–466; Пигин 2006: 87–92].

<sup>5</sup> Смерть, чье лицо не сохранилось из-за выщелачивания грунта, прячется за спиной огромного Вельзевула [Кочетков 1999: 219, 228, ил.; Шедевры иконописи 2009: № 4]. На почти идентичной иконе из тех же Пелтас, которую датируют чуть более ранним временем (вторая четверть – середина XIV в.), Смерть – красное существо с крючковатым носом – стоит в противоположном от Вельзевула углу [Кочетков 1999: 220, 228, ил.; Шедевры иконописи 2009: № 3]. Характерно, что «Вельзевул» оказывается не одним из имен

Сатаны, как в тексте «Евангелия Никодима», а самостоятельным персонажем [Кочетков 1999: 230; ср.: Лаурина 1966: 178, 181].

<sup>6</sup> Эти иконы Т.Б. Вилинбаховой не упоминаются. Если брать памятники южнославянского круга, то антропоморфная фигура Смерти, навзничь лежащая на дне преисподней, сохранилась на фреске Сошествия во ад в сербском монастыре Грачаница (ок. 1320 г.). [Смирнова 1998: 235, 233 ил.; Кочетков 1999: 231].

<sup>7</sup> Извод с ангелами-добродетелями, поражающими бесов-пороков, появляются уже на иконе Сошествия во ад из Коломны конца XIV – начала XV в. [ИТГ. Инв. № 22950. См.: Антонова, Мнева 1963: т. 1, № 212, 160–161 ил.; Кочетков 1999: 227 ил.]. Только там из списка пороков сохранились лишь подписи «ярость» и «сребролюбие» [Смирнова 1998: 232]. Подобный тип иконографии не встречается на византийских памятниках, а в южнославянском мире параллелью может служить только фреска из Грачаниц, на которой, помимо «Смерти», до сих пор видна фигура «Тления», а также подписи к несохранившимся персонажам – «Уныние» и «Печаль» [Смирнова 1998: 235, 233 ил.].

<sup>8</sup> О списках бесов-грехов на иконах Сошествия во ад см. [Лаурина 1966].

<sup>9</sup> В комментарии к этой иконе И.Л. Бусева-Давыдова ошибочно идентифицировала его как сатану и поэтому была вынуждена оговориться, что обычно его писали не под дверьми ада, а в его глубине [Тарноградский 2006: 24]. См. также вологодскую икону второй половины XVI в. из ГРМ, где в углу преисподней тоже сидит бес с саркофагом. Подпись называет его не «Смертью», а «Гробом» [Лаурина 1966: 178, рис. 4; Vilinbachova 2000: Ill. 203].

<sup>10</sup> В этом плане миниатюра болгарской Псалтири Томича, насколько мы можем судить, не имеет аналогов на Руси. Смерть в облике демона или самого дьявола часто встречается в западной иконографии. Например, в англосаксонском сборнике, известном как «Миссал Леофрика», на листах, датируемых X в., изображена прогностическая таблица («Сфера Апулея»), предназначенная для предсказания благоприятного или летального исхода болезни. Она сопровождается двумя аллегорическими фигурами, подписанными «Жизнь» (*Vita*) и «Смерть» (*Mors*). Если Жизнь олицетворяет Христос, то Смерть здесь – бес с человеческим телом и звериной головой, козлиными рогами, одетый в набедренную повязку [Oxford. Bodl. Library. Ms. Bodl. 579. Fol. 50; репрод.:

Heimann 1966: pl. 7a]. Об иконографии Смерти-Дьявола см. [Jordan 1980: 39–40].

- <sup>11</sup> Т.Б. Вилинбахова считает белым цвет Смерти символом чистоты и святости, поскольку Смерть на иконе лишена демонических черт и предстает как орудие Божьего правосудия. Однако более вероятно, что белый здесь – цвет костей. На множестве икон XVI–XVII вв., где Смерть скорее принадлежит к войску дьявола, она также изображалась белой.
- <sup>12</sup> О вооружении Смерти в лицевых Апокалипсисах см. [Буслаев 1884: I: 235–237, 344, 410–411]. Вероятно, в древнейших рукописях Смерть, как и на кремлевской иконе, представлялась безоружной [Там же: I, 236].
- <sup>13</sup> Это орудие появляется у нее на фреске «Апокалипсис» (1547–1551) кремлевского Благовещенского собора [Качалова и др. 1990: ил. 67].
- <sup>14</sup> Как во многих композициях «Единородный Сыне», например на «Четырехчастной» иконе [Качалова и др. 1990: ил. 182].
- <sup>15</sup> Как на композициях «Плоды страданий Христовых» конца XVII–XIX в., где коса Смерти, летящей в пропасть, всегда опущена [Кузнецова 2008].
- <sup>16</sup> См. примеры, на которых Смерть длинной косой, протянувшейся через всю миниатюру, цепляет человека, сидящего в доме [ГИМ. Барс. № 977. Л. 70об.; ГИМ. Воскр. Бум. № 66. Л. 39].
- <sup>17</sup> О влиянии западных «макабрических» тем на древнерусскую иконографию см. [Дмитриева 1964: 11–19; Бережная 2003: 463, 465–466].
- <sup>18</sup> Религиозное искусство и церковная проповедь эпохи макабра как никогда драматично противопоставляли радости земной жизни и ужас расставания с ними, телесную красоту и мерзость гниения, земное могущество и бессилие человека хоть на миг продлить свою жизнь. В это время страх перед фатальной неизбежностью расставания с миром воплотился в новом образе Смерти – полуразложившемся мертвце, который приходит за каждым из людей, сколь бы он ни был богат и могущественен, и утаскивает его в свое царство (как в популярной теме «пляски смерти» – *danse macabre*). Помимо классических работ Й. Хейзинги [Хейзинга 2002: 165–179] и А. Тененти [Tenenti 1952], см. [Делюмо 2003: 45–147; Vovelle 1983: 100–125; Corvisier 1998].
- <sup>19</sup> В тексте «Прения» Живот видит Смерть как страшного зверя, полного «червей и змиев» или «крови змиевы» [Дмитриева 1964: 141,

143, 145, 149, 152, 154, 158]. Это отзвук западных изображений Смерти или мертвецов с разверстым животом, в котором бурлят черви [Vovelle 1983: III. 11]. Масса физиологических деталей в «Сказании о смерти некоего мистра философа», которое в XVI в. было переведено с польского [Дмитриева 1964: 198]. Однако ни на одном древнерусском изображении Смерти, даже иллюстрирующем текст «Прения», никаких червей или гниения плоти мы не увидим. Единственная «физиологическая» тема, которая периодически прорывается в иконографию, – это нестерпимый запах, идущий от трупа. А.С. Уваров в XIX в. описал икону XVII в. из своего собрания, которую он назвал «Образ ангела-хранителя с похождениями». Внизу композиции была изображена могила с человеческим скелетом, который рассматривали двое людей. Один из них в отвращении зажимал нос, и рядом читалась надпись: «Каз человека растлен» [Уваров 1864].

<sup>20</sup> Обычно изображение надгробного рыдания помещали на воротах диаконника, который согласно постановлениям Стоглавого собора 1551 г. служил местом заупокойных служб. Однако в северных землях его можно было встретить и на дверях в жертвенник, где во время литургии совершалось поминовение душ усопших [Иконы Вологды 2007: 742–747]. Об иконографии боковых алтарных дверей XVI–XVII вв. [Дьяченко 2008].

<sup>21</sup> См. нижние клейма на пономарских дверях жертвенника из церкви Иоанна Предтечи в Рошенье из Вологды (последняя треть XVI в.) [Иконы Вологды 2007: № 112].

<sup>22</sup> См. икону XVII в. из Музея икон в Реклингхаузене (Германия) [Bentchev 2002: 86–87]. Ср. с аналогичными композициями XVIII–XIX вв. [Тарасов 1995: 346, табл. 8; Бенчев 2005: 126].

<sup>23</sup> Первые две редакции «Прения» не описывают внешнего вида Смерти, говоря лишь о том, сколь ее (в тексте – *его*) облик ужасен. «Живот» видит перед собой звероподобное чудовище [Дмитриева 1964: 141 (1-я ред.); 143 (2-я ред.)].

<sup>24</sup> О влиянии Жития Василия Нового на текст «Прения» [Дмитриева 1964: 11, 25, 28–30, 34, 40, 51–55, 60, 64–65].

<sup>25</sup> Судя по косвенным данным, древнейший перевод Жития на славянский язык восходит к XI–XII вв. [СККДР 1987: 142–143].

<sup>26</sup> Рассказ об агонии Феодоры, приходе Смерти и хождении души умершей по мытарствам бытовал в древнерусской рукописной тра-

диции не только в составе Жития Василия Нового, но и в виде отдельных статей. Имя Феодоры убиралось, и откровение Григория о загробной участи умершей старицы превращалось в поучение об исходе души каждого христианина [РГБ. Ф. 304.1. № 804. Л. 293об.–294].

- <sup>27</sup> См. дальнейшие редакции [Дмитриева 1964: 161 (ред. Синодика); 167, 170 (4-я ред.); 172, 176 (5-я ред.); 179, 184–185 (6-я ред.)].
- <sup>28</sup> Ср. [Дмитриева 1964. 172, 176 (5-я ред.); 179 (6-я ред.)].
- <sup>29</sup> Лев – один из символов дьявола: «Трезвитесь, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая, ходит, иский кого поглотити» (1 Пет. 5: 8). (О льве как символе дьявола см. также статью А.Е. Махова в данном сборнике. – *Примеч. ред.*)
- <sup>30</sup> Как Смерть на льве в иконографии «Единородный Сыне» или на некоторых миниатюрах из лицевых Житий Василия Нового [РГБ. Ф. 344. № 181. Л. 119об., 152; ГИМ. Муз. № 322. Л. 328об.].
- <sup>31</sup> О «гендере» Смерти на иконах из Пёлтас [Кочетков 1999: 231].
- <sup>32</sup> Хотя экземпляры того времени не сохранились, историки предполагают, что иконография русского лицевого Апокалипсиса сложилась во второй половине XV в. [Долгодрова и др. 1995: 32].
- <sup>33</sup> Программа росписей 1547–1551 гг. воспроизводит существовавшие там ранее фрески на сюжет Апокалипсиса 1405, 1416 и 1484–1489 гг. [Качалова и др. 1990: 27–33; Долгодрова и др. 1995: 9].
- <sup>34</sup> О росписях Золотой палаты [Забелин 1895: 162–166; Подобедова 1972: 61–62; Флайер 2003; Роуленд 2003].
- <sup>35</sup> Его жестокий конец противопоставляется милости, дарованной Богом иудейскому царю Езекии, которому Господь продлил дни жизни (2 Цар. 20: 1–6, Ис. 38: 1–6).
- <sup>36</sup> [Подобедова 1972: 40–58; Качалова и др. 1990: 61–64, табл. 178–186; Vilinbachova 2000: fig. 205, 206].
- <sup>37</sup> На созданных в тот же период фресках Благовещенского собора коса Смерти, наоборот, опущена вниз как орудие боя, и у нее за спиной еще нет корзины с оружием, навешанной Житием Василия Нового [Качалова и др. 1990: ил. 67]. Ср. со Смертью-всадником с поднятой вверх косой, но без корзины в лицевом Апокалипсисе XVI в. [РГБ. Ф. 173.1. № 16. Л. 27].
- <sup>38</sup> См. фрески Буонамико Буффальмакко на пизанском кладбище Кампо Санто (1330-е годы) [Meiss 1971: 152–159; Vovelle 1983: 119–123].

- <sup>39</sup> Это изображение частично перекликается с пятой редакцией «Прения», где в корзине Смерти, помимо орудий убийства, также лежат черепа [Дмитрисева 1964: 176].
- <sup>40</sup> Об иконографии Смерти в лицевых Апокалипсисах см. краткие замечания Ф.И. Буслаева [Буслаев I: 235, 255, 279, 344, 377, 410].
- <sup>41</sup> На миниатюрах иллюминированных Псалтирей изображения Ада в человеческом обличье «материализует» строки псалмов, где говорится о загробной участи грешников. Например, в Годуновской псалтири 1594 г. вслед за древними образцами строки «да возвратятся грешницы во ад, вси языцы, забывающие Бога» (Пс. 9: 18) сопровождается сцена, где ангел трезубцем гонит души умерших в сторону серой бескрылой фигуры с бородой и хохлом, олицетворяющей преисподнюю [РНБ. Кир.-Бел. 7/12. Л. 84об.].
- <sup>42</sup> На миниатюрах голый мертвец с косой и корзиной холодного оружия за спиной убегает от «народов», протягивающих к нему руки [РГБ. Ф. 173.I. № 14. Л. 67об. Ср. РГБ. Ф. 37. № 408. Л. 98об.; ГИМ. Муз. № 355. Л. 56; ГИМ. Муз. № 2335. Л. 62об.; ГИМ. Муз. № 2652. Л. 70об.; Буслаев II: ил. 82].
- <sup>43</sup> [ГИМ. Вахр. № 14. Л. 226об.; ГИМ. Муз. № 4173. Л. 94; ГИМ. Муз. № 3445. Л. 91; РНБ. Q. I. 441. Ил. 49].
- <sup>44</sup> В некоторых Апокалипсисах фигура Смерти возникает также в сюжетах, связанных с семью Церквями [РГБ. Ф. 299. № 460. Л. 14, 23].
- <sup>45</sup> В некоторых Апокалипсисах встречается и альтернативное толкование: конь бледный, на котором скачет Смерть, означает всех лицемеров и еретиков, а за ней идет ад, т. е. всем им уготованы вечные муки [РГБ. Ф. 299. № 460. Л. 41].
- <sup>46</sup> Эта иконографическая схема характерна для икон, начиная с «Апокалипсиса» конца XV в. из Успенского собора [Алпатов 1964: табл. 58, 60] и фресок на сюжет Откровения. См. росписи Благовещенского собора 1547–1551 гг. [Качалова и др. 1990: ил. 67].
- <sup>47</sup> [Буслаев 1884: II/1, ил. 101. Ср.: РГБ. Ф. 173.I. № 14. Л. 44об.; РГБ. Ф. 37. № 408. Л. 71об.; ГИМ. Муз. № 355. Л. 39; ГИМ. Муз. № 4146. Л. 52; ГИМ. Муз. № 4173. Л. 81; ГИМ. Вахр. № 14. Л. 80об.].
- <sup>48</sup> Это решение, вероятно, было навеяно западными Апокалипсисами XIV–XV вв. Ср. [London. BL. Ms. Royal 15 D II. Fol. 129].
- <sup>49</sup> [Киев. НБ. 1, 5486. Л. 45; ГИМ. Муз. 355. Л. 39; ГИМ. Муз. № 4146. Л. 52].

- <sup>50</sup> Ср. с изображением Смерти в южнославянском Апокалипсисе XII в. с комментарием Хаймо Оксеррского. Там Смерть показана как черный демон с высунутым красным языком, сидящий в седле задом наперед. Она держит в руках змеиную голову, которой заканчивается хвост монструозного коня [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Bodl. 352. Fol. 6v. См.: Jordan 1980: P. 41–42]. Это визуальное решение следует в русле комментария, где сказано, что четвертый всадник означает дьявола [PL 117. 1027].
- <sup>51</sup> Стремление придать Смерти дьявольские черты и при этом выделить ее из числа других бесов хорошо заметно в средневековой западной иконографии. Один из основных приемов демонизации – бесовская прическа. См. Смерть с пламенеющими (отчасти похожими на шутовской колпак) волосами в знаменитом Сен-Северском апокалипсисе (XI в.) [Paris. BNF. s. lat. 8878. Fol. 109; опубли.: Tопал 2007: 447] или Смерть как женскую фигуру с растрепанными волосами в бенедиктинском аббатстве Сен-Жорж-де-Бошервиль (статуя-колонна в капитулярном зале, 1157–1211 гг. [Pressouyre 1973: fig. 17, 18]).
- <sup>52</sup> Такое же решение мы встречаем на миниатюре Жития Василия Нового, где Смерть, явившаяся за душой Феодоры, держит косу на пару с бесом, стоящим у нее за спиной [РГБ. Ф. 37. № 409. Л. 61].
- <sup>53</sup> Это решение известно уже в XVI в. [Буслаев II: ил. 94]. См. варианты XVII в. [ГИМ. Муз. № 3445. Л. 91; Буслаев II: ил. 58].
- <sup>54</sup> Смерть [РГБ. Ф. 37. № 14. Л. 7, 16, 17, 18, 19, 20, 58; РГБ. Ф. 344. № 181. Л. 59, 65, 119об., 152; РГБ. Ф. 344. № 182. Л. 79]. Бесы [РГБ. Ф. 344. № 182. Л. 8].
- <sup>55</sup> См., например [РНБ. ОЛДП. F. 391. Л. 21].
- <sup>56</sup> О персонализациях смерти в различных культурах Ближнего Востока, ангеле смерти в Библии и апокрифах см. [Delcor 1973: 57–59; Ludlow 2002: 95–118].
- <sup>57</sup> Другое название – «Завещание Авраама». Об истории текста [Delcor 1973; Allison 2003]. См. публикации славянских версий апокрифа [Тихомиров 1863 I: 79–90; Порфирьев 1877: 111–130]. «Смерть Авраама» входит в цикл переложных сказаний о первом патриархе, которые дополняли известия книги Бытия.
- <sup>58</sup> В рукописи [РГБ. Ф. 304.I. № 730] над заголовком апокрифа стоит показательная приписка «Сии есѣ лѣа» (Л. 2).

- <sup>39</sup> О роли архангела Михаила в «Смерти Авраама» и апокрифической традиции [Delcor 1973: 52–57].
- <sup>40</sup> См. «Слово Иоанна Златоустаго о исходе души от тела»: «И по речении сицевых словесъ извергнут окаянную ту душу аггели, и приступят мрачнии мурнины» [РГБ. Ф. 304.1. № 201. Л. 530–530об.]. Ср. с изображениями, где ангел убивает человека [РНБ. ОЛДП. Q. 52. Л. 19; РГБ. Овчин. № 697. Л. 41; репрод.: Мильков 1999: 92–193 вклейка].
- <sup>41</sup> См. миниатюру из «Канона на исход души» Андрея Критского XVII в., на которой архангел Михаил ударяет лежащего на одре монаха в грудь копьем [РНБ. ОЛДП Q. 52. Л. 19. Ср.: Синодик 1877: 27]. О роли архангела Михаила как ангела смерти [Майзульс 2009: 134–137].
- <sup>42</sup> См. изображение смерти монаха-грешника на двери в жертвенник 1607 г. из Кирилло-Белозерского монастыря: нечестивца трезубцем убивает ангел Господень, а два беса крючками засовывают его душу в мешок [Петрова и др. 2008: № 59].
- <sup>43</sup> Грешников иногда убивают также святые. Один из примеров – чрезвычайно популярная на Руси легенда о гибели императора Юлиана Отступника (355–363 гг.) от руки св. Меркурия [Летописец Еллинский и Римский 1999 I: 310–312]. Этот сюжет, напоминавший о каре, которая ждет правителя-нечестивца, был представлен на фреске в диаконнике кремлевского Благовещенского собора [Качалова и др. 1990: ил. 86].
- <sup>44</sup> [РНБ. ОЛДП. Q. 117. Л. 95об., 96об.; РНБ. Q. I. 1152. Л. 70, 71; БАН. П. I. А. № 62. Л. 226об.]. См. также двух ангелов, забирающих душу праведника, и двух бесов, поддевающих крюком душу грешника, на старообрядческом настенном листе конца XVIII – начала XIX в. [Тарасов 1995: ил. 37].
- <sup>45</sup> Надо сказать, что на миниатюрах, изображающих агонию Феодоры из Жития Василия Нового, вооруженная до зубов Смерть часто стоит в стороне, и мы не видим, как она убивает старицу. См., например [РНБ. F. I. 725. Л. 17].
- <sup>46</sup> [БАН. Арханг. Д. 399. Л. 8]. Интересно, что этот Синодик XVIII в. не обходится без присутствия Смерти. На двух дидактических миниатюрах, подчеркивающих бренность земных радостей, она целится в человека из лука и пытается достать его своей громадной косою (Л. 17, 25). Однако в сцене агонии мы видим только ангела и демона. Вероятно, подобное распределение ролей говорит о том,

что Смерть предстает здесь скорее как аллегория, чем как реально существующий персонаж. Поэтому она допускается в дидактические композиции на тему *memoratio mori*, а «реалистическая» сцена кончины обходится без нее, так как душа исходит из тела «Божьим повелением», и ни в какой Смерти необходимости нет. Ср. [Петухов 1895: 364].

<sup>67</sup> Текст «Слова о исходе души» бывал также в составе пространного «Слова о небесных силах, чего ради создан бысть человек» и близкого ему «Слова Кирилла Философа на собор великого архистратига Христова Архангела Михаила» («Слова о исходе души и о небесных силах»). Мы не будем останавливаться на сложной проблеме датировки и соотношения всех этих текстов, отослав читателя к соответствующей литературе [Алексеев 1999; Алексеев 2002: 80–85].

<sup>68</sup> См. список конца XVI – начала XVII в.: «И за сем явится бес мучительный, и такую нужею страшною душа ис телеси изыде...» [РГБ. Ф. 304.1. № 797. Л. 100].

<sup>69</sup> См. также «Притчу некоего старца о исходе души» [БАН. Друж. 483 (513). Л. 42–42об.].

<sup>70</sup> См. несколько примеров из Синодика второй половины XVII в. [Vilimbachova 2000: fig. 208, 209. Ср.: БАН. П. I. А. № 62. Л. 125, 127, 133].

<sup>71</sup> См. миниатюру, озаглавленную «Смерть грешникам люта», в Синодике XVII в. [БАН. П. I. А. № 62. Л. 251; репрод.: Корогодина 2006: цв. вклейка]. На некоторых карпатских иконах Страшного суда XVI–XVII вв. эта фраза подписана рядом с изображением жестокой кончины немилостивого богача, которая противопоставляется мирному исходу праведного Лазаря [Himka 2006: 244–245].

<sup>72</sup> Пир грешников, которых подстерегает Смерть с косой [БАН. П. I. А. № 62. Л. 137; репрод.: Корогодина 2006: 260. Ср.: БАН. Арханг. Д. 399. Л. 17, 24].

<sup>73</sup> [РНБ. ОЛДП. Q. 487. Л. 1об. Ср.: РНБ. Ф. I. 725. Л. 17; ГИМ. Муз. № 738. Л. 22об.]. Занимающее весь лист изображение Смерти, убегающей от людей (Откр. 9: 6) [ГИМ. Муз. № 2335. Л. 62об.].

<sup>74</sup> Крылья уподобляют ее демону. Похожая Смерть-скелет с бесовскими крыльями встречается в итальянском искусстве Возрождения. См. картину Бенедетто Бонфильи «Мадонна делла Мизерикордия» (1464 г.), на которой Богоматерь выступает в роли защит-

ницы от чумы. Внизу ангел поражает копьем Смерть с крыльями летучей мыши, вооруженную луком со стрелами, символизирующими стрелы эпидемии [Marshall 1994: fig. 10].

<sup>75</sup> [БАН. Плюшк. № 112. Л. 432об.]. Ср. эту мизансцену со Смертью-скелетом, отсекающей косою голову человеку, на миниатюре из Регистра умерших одной из кальвинистских церквей Венгрии, 1728–1769 гг. [Szacsuvay 2006. 91 ill.].

<sup>76</sup> В иконографии XVII–XVIII вв. высушенный язык – одна из устойчивых черт демонов. См. такой же язык у Смерти на лубочной картинке первой половины XVIII в. [Vilimbachova 2000: Fig. 210].

<sup>77</sup> См., например, Апокалипсис последней четверти XVIII в. [ИРЛИ. ОП. Опись № 25, № 29. Л. 68об.; репрод.: Маркелов, Бильдюг 2008: ил. 13]. Миниатюры Синодиков с участием Смерти часто по-разному обыгрывают форму и функции ее косы. Например, в Синодике второй половины XVII в. мы видим крестьянина, косящего поле. Прямо позади него возвышается Смерть, чье тело по полю скрыто косцом. Однако видно, что положение ее ног точно воспроизводит его позу. Если его коса опущена вниз, то ее оружие убийства поднято вверх, а ручки обеих кос перекрещиваются друг с другом. Смерть словно подражает человеку и при этом танцует у него за спиной, до поры не давая о себе знать [Vilimbachova 2000: fig. 209].

<sup>78</sup> Ср. гравюру из Библии Пискатора (Амстердам, 1650) и Библии Василия Корень (1692–1696) [Vilimbachova 2000: 264–267, fig. 214, 215]. См. Смерть-скелет, вместе с тремя первыми всадниками несущуюся по телам людей, на фресках придела Иоанна Богослова церкви Троицы в Никитниках, 1653 г. [Брюсова 1984: цв. ил. 94; Vilimbachova 2000: fig. 212], а также серию аналогичных примеров XVII в. [Vilimbachova 2000: fig. 211, 214, 216]. В православных землях Речи Посполитой Смерть в облике скелета с косою известна уже в XVI в. См. икону Страшного суда из села Багноватого [Цодикович 1995: № 147].

<sup>79</sup> Смерть-скелет с топором и корзиной у одра Феодоры в Житии Василия Нового конца XVII – начала XVIII в. [БАН. П. I. А. № 60. Л. 16об. Ср.: РИБ. F. I. 725. Л. 17; РНБ. Q. 487. Л. 1об.; ГИМ. Муз. № 738. Л. 21об., 22об., 23об.].

<sup>80</sup> Смерть-скелет, демонстрируя свое могущество, рассекает косою человека [БАН. Плюшк. № 112. Л. 432об.]; угрожающе поднимая косу

кверху, стоит у одра Феодоры [РГБ. Ф. 1. 725. Л. 17]. Появляется Смерть-скелет и в роли четвертого всадника Апокалипсиса [РНБ. Q. 1. 441. Л. 10об.; БАН. 1.1 36. Л. 41об.] Рукописи XVIII в. продолжают иллюстрировать историю о смерти богача-грешника. На одной из них действует существо с телом скелета и головой мертвеца. Оно вонзает в грудь умирающего трезубец. За спиной у Смерти – корзина со стрелами и серпами, а в правой руке – топор. Внизу два беса забирают душу умершего в большой мешок [БАН. Плюшк. № 42. Л. 27; Державина 1965: 121; Пигин 2006: 384–385 вклейка].

<sup>81</sup> Как в Апокалипсисе XVII в. [ГИМ. Муз. № 335. Л. 64].

<sup>82</sup> См. раскрашенные рисунки со сценой кончины и мучательствами Феодоры середины – второй половины XIX в. [Ciofi degli Atti 1993: № 70–71].

<sup>83</sup> Песочные часы в конце XVII в. возникают еще в руках у традиционной Смерти-мертвеца. См. агрессивную, похожую на демона Смерть, протягивающую песочные часы человеку, лежащему на одре, в «Космографии» Косьмы Индикоплова с прибавлениями третьей четверти XVII в. [БАН. П. 1. А. № 68. Л. 368об.]. Ср. с миниатюрой из Синодика XVII в.: из красной головы ада выходят и скачут по головам людей, горящих в огне, три беса с хохлами (у одного из них – плеть, у другого – меч, у третьего – коса), и четвертый, антропоморфный персонаж (Смерть), размахивающий песочными часами [ГИМ. Барс. № 977. Л. 124].

<sup>84</sup> Иногда песочные часы с крыльями появляются у Смерти-скелета на голове [РГБ. Ф. 178. № 3001. Л. 47; РГБ. Ф. 344. № 240. Л. 28; ГИМ. Муз. № 137. Л. 60об.].

<sup>85</sup> См. иллюстрации притчи в Киевской псалтири 1397 г. [Вздорнов 1978: 197] и Угличской псалтири 1485 г. [РНБ. F.I.5. Л. 325]. Интересно, что на некоторых поздних миниатюрах Смерть-единорог уступает место Смерти-мертвецу, целящемуся в человека из лука [БАН. Арханг. Д 399. Л. 25].

<sup>86</sup> См. гравюру Афанасия Трухменского «Колесо Фортуны», где Фортуна стоит на огромном черепе, а по бокам от нее сидят скелеты [Симонов 2008: рис. 2].

<sup>87</sup> См. эту сцену также на фресках Троицкого собора Макарьево-Желтоводского монастыря (1680–1722), ярославской церкви Иоанна Предтечи в Толчкове (1703–1704) и т. д. [Кузнецова 2008: 26–27].

- <sup>88</sup> Правда, у Баттисты ди Пармы место Смерти занимает персонификация смертного греха в образе Синагоги на коне [Кузнецова 2008: 14–15].
- <sup>89</sup> Единственное исключение – северная (возможно, старообрядческая) икона начала XVIII в. Ее отличает общ. 1 архангелизация образов и ориентация на традицию дониконовской иконописи (например, в трактовке пасти ада и сатаны с Иудой). Потому и Смерть изображена здесь не как скелет, а как серый мертвец с мужским лицом и остатками волос [Кузнецова 2008: № 9].
- <sup>90</sup> Например, «Лабиринт духовный» [Басова 2006: № 97].
- <sup>91</sup> На льве может представляться и сатана. См. миниатюру из Годуновской псалтири 1594 г. [РНБ. Кир.-Бел. 7/12. Л. 439].

### Сокращения

БАН – Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург)

ГИМ – Государственный исторический музей (Москва)

Киев. НБ – Национальная библиотека Украины имени В.И. Вернадского (Киев)

ОЛДП – Общество любителей древней письменности (Санкт-Петербург)

РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)

РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (Ленинград/Санкт-Петербург)

ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских (Москва)

BL – British Library (London)

BNF – Bibliothèque nationale de France (Paris)

### Литература

Алексеев 1999 – Алексеев А.И. «Слово о исходе души» Кирилла Философа // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология. СПб., 1999.

Алексеев 2002 – Алексеев А.И. Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб., 2002.

Алпатов 1964 – Алпатов М.В. Памятник древнерусской живописи конца XV в. Икона «Апокалипсис» Успенского собора Московского Кремля. М., 1964.

Антонов, Майзульс 2011 – Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.

- Антонова, Мнева I-II – Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII в. [в Государственной Третьяковской галерее]. Опыт историко-художественной классификации. В 2 т. М., 1963.
- Басова 2006 – Басова М.В. Русское искусство из собрания музея истории религии. М., 2006.
- Бенчев 2005 – Бенчев И. Иконы ангелов. Образы небесных посланников. М., 2005.
- Бережная 2003 – Бережная Л.А. «Одесную» и «пшуюю». Русские и русские православные иконы «Страшного суда» на рубеже эпох // Человек между Царством и Империей. М., 2003.
- БЛДР 2003 – Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. СПб., 2003. Т. 8.
- Брюсова 1984 – Брюсова В.Г. Русская живопись 17 века. М., 1984.
- Буслаев I-II – Буслаев Ф.И. Русский лицевой апокалипсис. Свод изображений из лицевых апокалипсисов по русским рукописям с XVI-го века по XIX-ый (I – Исследования. II – Свод изображений). М., 1884 (ОЛДП. Т. 82).
- Вздорнов 1978 – Киевская Псалтирь 1397 года из Государственной Публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. М., 1978.
- ВМЧ 1899 – Макарий, митрополит Всероссийский. Великие Минеи Четьи. Вып. 12. Декабрь. Дни 18–23. СПб., 1899.
- Григорьев 2006 – Григорьев А.В. Русская библейская фразеология в контексте культуры. М., 2006.
- Делюмо 2003 – Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века). Екатеринбург, 2003.
- Дергачева 2004 – Дергачева И.В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.
- Дмитриева 1964 – Дмитриева Р.П. Повести о споре жизни и смерти. М.; Л., 1964.
- Долгодрова и др. 1995 – Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Выставка / Сост. Т.А. Долгодрова, А.А. Гусева, Т.В. Аписимова. М., 1995.
- Дьяченко 2008 – Дьяченко О.А. Проблема эволюции иконографических программ боковых алтарных диерей XVI–XVII вв. // Иконографические новации и традиции в русском искусстве XVI в. М., 2008.
- Забелин 1895 – Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях: В 2 ч. 3-е изд. . 1895. Ч. 1.

- Иконы Вологды 2007 – Иконы Вологды XIV–XVI веков (Древнерусская живопись в музеях России. Вологодский государственный историко-архитектурный музей-заповедник. Вологодская областная картинная галерея). М., 2007.
- Иконы русского Севера I–II – Иконы русского Севера. Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств. В 2 т. М., 2007.
- Качалова и др. 1990 – Качалова И.Я., Маясова Н.А., Щенникова Л.А. Благовещенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры. М., 1990.
- Корогодина 2006 – Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX вв. Исследования и тексты. СПб., 2006.
- Кочетков 1999 – Кочетков И.А. Три неизвестные иконы на сюжет «Воскресения – Сошествия во ад» // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1996 М., 1999.
- Кузнецова 2008 – Кузнецова О.Б. Процветший крест. Иконографии «Плоды страданий Христовых» из церквей, музейных и частных собраний России, Германии, Италии, Финляндии, Швейцарии М., 2008.
- Лаурина 1966 – Лаурина В.К. Вновь раскрытая икона «Сошествие во ад» из Ферапонтова монастыря и московская литература конца XV в. // ТОДРЛ. Т. 22. М.; Л., 1966.
- Летописец Еллинский и Римский I – Летописец Еллинский и Римский. В 2 т. СПб., 1999. Т. 1.
- Майзульс 2009 – Майзульс М.Р. «Демоном сокрушитель»: архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. 2009. № 5.
- Маркелов, Бильдюг 2008 – Маркелов Г., Бильдюг А. Лицевые апокалипсисы Русского Севера: Рукописи XVII–XIX вв. из фондов Древлехранилища Пушкинского дома. СПб., 2008.
- Мильков 1999 – Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
- Николаева, Чернецов 1991 – Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.
- Образы и символы 2008 – Образы и символы старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея / Вступ. ст. Н.В. Пивоваровой, И.В. Сосновцевой. СПб., 2008 (Альманах / Русский музей. Вып. 217).

- Ольшеская, Травников 1999 – Ольшеская Т.А. Древнерусские иконы. Киев-Печерский иконостас. Волоколамский иконостас / Подг. к печ. Л.А. Ольшеской, С.Н. Травникова. М., 1999.
- Петрова и др. 2008 – Петрова Л.Л., Петрова Н.В., Щурина Е.Г. Кирилло-Белозерского музея-заповедника. М., 2008.
- Петухов 1895 – Петухов Е.В. Очерки из литературной истории. СПб., 1895.
- Пигин 2006 – Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской книжной культуре. СПб., 2006.
- Платонов 2000 – Платонов В.Г. Литературные назидательно-аскетические сюжеты в иконописи Заонежья XVII–XVIII вв. // Православие в Карелии: Материалы науч. конф. (24–25 окт. 2000 г.). Петрозаводск, 2000.
- Подобедова 1972 – Подобедова О.И. Московская школа живописи при Иване IV. М., 1972.
- Портянкина 1997 – Портянкина А.Г. Русский лицевой апокалипсис XVII века: Образы смерти // «Сих же память пребывает во веки». Мемориальный аспект в культуре русского православия. СПб., 1997.
- Порфирьев 1877 – Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о восточных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877.
- Порфирьев 1890 – Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890.
- Розов 1847 – Розов А. Кирилла Философа слово на собор архистратига Михаила // ЧОИДР. 1847. № 8.
- Роуленд 2003 – Роуленд Д. Две культуры – один тронный зал // Древнерусское искусство. Русское искусство Позднего Средневековья: XVI в. СПб., 2003.
- Симонов 2008 – Симонов Р.А. Аллегорические изображения времени в русских памятниках XVII–XVIII вв. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 1.
- Синодик 1877 – Синодик Дедовской пустыни 1603 г. СПб., 1877 (ОЛДП. Т. 13).
- СККДР 1987 – Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 1. Л., 1987.
- Смирнова 1998 – Смирнова Э.С. О своеобразии московской живописи конца XIV в. («Сшествие во ад» из «Оложны») // Древнерусское

- искусство. Сергей Радонежский и художественная культура Москвы XIV–XV вв. СПб., 1998.
- София 2000 – София. Премудрость Божия. Каталог выставки русской иконописи XIII–XIX вв. из собраний музеев России. М., 2000.
- Тарасов 1995 – Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. Очерки икононого дела в императорской России. М., 1995.
- Тарноградский 2006 – Тарноградский И. Святые образы. Русские иконы XV–XIX вв. из частных собраний. М., 2006.
- Тихонравов 1863 – Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым: В 2 т. СПб., 1863. Т. 1.
- Турилов 2005 – Турилов А.А. К вопросу датировки и происхождения складня мастера Лукиана // Неисчерпаемость источника: К 70-летию В.А. Кучкина. М., 2005.
- Уваров 1864 – Уваров А.С. Образ ангела-хранителя с похождениями // Русский архив. 1864. Вып. 1.
- Флайер 2003 – Флайер М. К семиотическому анализу золотой палаты Московского Кремля // Древнерусское искусство. Русское искусство Позднего Средневековья: XVI в. СПб., 2003.
- Хейзинга 2002 – Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV–XV вв. во Франции и Нидерландах. М., 2002.
- Цодикович 1995 – Цодикович В.К. Семантика иконографии Страшного суда в русском искусстве XV–XVI вв. Ульяновск, 1995.
- Шедевры иконописи 2009 – Шедевры русской иконописи XIV–XVI вв. из частных собраний: Каталог. М., 2009.
- Allison 2003 – Allison D.C. Testament of Abraham. Berlin; N.Y., 2003.
- Bentchev 2002 – Bentchev I. Engeliken im Ikonen-Museum Recklinghausen. Mit Beiträgen von Thomas Daiber und Eva Haustein-Bartsch. Recklinghausen, 2002.
- Ciofi degli Atti 1993 – Ciofi degli Atti F. (ed.). Angeli e demoni. Il fantastico popolare russo. Venezia, 1993.
- Constas 2001 – Constas N. "To Sleep, Perchance to Dream": The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature // *Dumbarton Oaks Papers*. 2001. № 55.
- Corvisier 1998 – Corvisier A. Les danses macabres. P., 1998.

- Delcor 1973 – *Delcor M.* Le Testament d'Abraham: Introduction, traduction du texte grec. Leiden, 1973.
- Heimann 1966 – *Heimann A.* Three illustrations from the Bury St. Edmunds Psalter and their prototypes. Notes on the iconography of some Anglo-Saxon drawings // *Journal of the Warburg and Courtauld Institute.* 1966. Vol. 29.
- Himka 2009 – *Himka J.-P.* Last Judgment Iconography in the Carpathians. Toronto; Buffalo; L., 2009
- Jordan 1980 – *Jordan L.E.* The Iconography of Death in Western Medieval Art to 1350. Ph.D. dissertation (Medieval Institute of University of Notre Dame, Indiana), 1980.
- Ludlow 2002 – *Ludlow J.W.* Abraham Meets Death. Narrative Humor in the Testament of Abraham. L.; N.Y., 2002.
- Marshall 1994 – *Marshall L.* Manipulating the Sacred: Image and Plague in Renaissance Italy // *Renaissance Quarterly.* 1994. Vol. 47. № 3.
- Meiss 1971 – *Meiss M.* Atropos-Mors: Observations on a rare early humanist image // *Florilegium Historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson.* Toronto, 1971.
- PG 106 – *Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Éd. J.-P. Migne. Vol. 106.
- PL 117 – *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Éd. J.-P. Migne. Vol. 117.
- Pressouyre 1973 – *Pressouyre L.* St. Bernard to St. Francis: Monastic Ideals and Iconographic Programs in the Cloister // *Gesta.* 1973. Vol. 12. № 1/2.
- Szacsvay 2006 – *Szacsvay E.* Protestant Devil Figures in Hungary // *Klanczay G., Pócs E.* (eds.). Demons, Spirits, Witches: In 3 vol. Budapest; N.Y., 2006. Vol. 2.
- Tenenti 1952 – *Tenenti A.* La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle. P., 1952.
- Toman 2007 – *Toman R.* (ed.). Romanesque Architecture, Sculpture, Painting. Cologne, 2007.
- Toorn, Becking, Hurst 1999 – *Toorn K. (van der), Becking B., Hurst P.W. (van der).* Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden; Boston; Köln, 1999.
- Velmans 2009 – *Velmans T.* L'image byzantine ou la transfiguration du réel. P., 2009.

- Vilinbachova 2000 – *Vilinbachova T.* L'immagine della morte nell'arte della Russia antica // Scaramella P., Tenenti A., Aurigemma M.G., Ghirardo M., Merlo E.Z., Vilinbachova T. (eds.). *Humana fragilitas. I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento.* Clusone, 2000.
- Vovelle 1983 – *Vovelle M.* La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. P., 1983.

*Д.И. Антонов*

**Круги ада, или «Дантовские сюжеты»  
в русской иконографии XVI–XVIII вв.**

**1. Видение Григория**

На 193-м листе в лицевом Житии Василия Нового, хранящемся в РГБ, помещено многофигурное изображение. На уступе стоят люди со звериными (собачьими?) головами, в длинных одеждах. Из их ртов вылетают брызги. Звериные головы покрыты пучками вздыбленных волос. Левее одна из таких фигур падает в огненное «море»: на ее шее – цепь, которую держат два ангела (подпись: «аггели возложиша железа тяжка»). Внизу, в огне, выстроились пять крупных человеческих голов – их волосы стоят дыбом и зрительно переключаются с языками пламени, бушующего вокруг. Зубы этих персонажей оскалены, а у крайнего справа видна рука, прижатая в щеке (традиционный иконографический жест скорби), и крыло, подобное ангельскому. В левом верхнем углу восседает Христос-судия [РГБ. Ф. 98. № 375; конец XVIII в. Л. 193об.].

Это изображение очень символично: оно построено на сочетании многих знаков, которые не только «конденсируют» литера-

---

© Антонов Д.И., 2012

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ (проект № 09-04-00135а) и гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук (МК-5779.2012.6).

турный сюжет, приведенный на соседнем листе, но и создают собственный визуальный текст. В свою очередь, цикл изображений, в который включена миниатюра, отражает интересную особенность русской иконографии XVI–XVIII вв.

Хохлатые псоглавцы, отправляющиеся в ад, – ересиарх Арий и его «собор». Из уст Христа исходит надпись, обращенная к первому из «киноксфалов» (Арию): «Како ты мое Божество в тварь сведе». В рукописи десятки миниатюр с такой же композицией. Все они иллюстрируют видение Григория – визионерский рассказ о загробных казнях, которым подвергнутся разные категории грешников после Страшного суда. Миниатюрист развернул «видение» в длинный цикл крупных (во весь лист) изображений. «Гневливые и горделивые, завистники и злопомнители» свесили на грудь неестественно длинные языки; «жиды» с такими же огромными языками стоят на волосатых и кривых ногах (текст «видения»: «...языки ихъ вне висяху, яко бешеным псомъ, ноги искривлены имуще, в кожи осли обличены...»); Диоклетиан в образе коронованного гиганта лежит, скованный, в адском пламени (в «видении» говорится, что он ревет, как лев, и скрежещет зубами) и т. п.

Все это визуальное разнообразие, подобно мозаике, сложено из хорошо известных иконографических знаков. Так, вынутые языки традиционно изображались у грешников, наказанных за словесные злодеяния: клевету, ложь, матерную брань (см. ниже). Волосатые тела и зооморфные элементы часто возникают на изображениях иудеев и еретиков в поздней иконографии. Но эти маркеры употребляются в рукописи нечасто, выделяя одну или несколько категорий грешников. Лишь два знака устойчиво проходят через весь цикл изображений, появляясь у самых непохожих фигур, одетых, нагих или покрытых шерстью. Это оскаленные зубы и вздыбленные волосы. И то и другое мы видим на миниатюре со звероподобным Арием.

Открытый рот, в котором видны сомкнутые ряды зубов, символизирует «скрежет зубовный», упомянутый в Евангелии (Мф. 25: 30) и истолкованный средневековыми авторами /иконописцами как отдельная адская мука. Цитата из Евангелия приведена в самом начале цикла [РГБ. Ф. 98. № 375. Л. 139об.] и подсказывает зрителю, как нужно «считывать» этот визу-

альный мотив. Остается понять, что означают вздыбленные волосы.

Текст, помещенный на соседнем с миниатюрой 194-м листе, говорит о том, что еретики потеряли человеческое подобие: «...быше же видения ихъ сатанинъская, лица змиеобразна, от оустъ ихъ черви исхождаху». Вместе со своим наставником ариане ввергнуты «в лютыя муки, идеже бе дияволъ съ бесы его». Как видим, «брызги» на изображении обозначают червей, вылетающих из уст еретиков, а звериные головы указывают на «змиеобразие» их лиц. Фигуры с оскаленными зубами и вздыбленными волосами, горящие в огне, – дьявол и бесы. Об этом свидетельствует не только текст, но и крыло, изображенное у крайнего персонажа. Однако для вздыбленных волос самих еретиков и демонов в аду мы не находим никаких параллелей, за исключением, возможно, первой ремарки: «...быше же видения ихъ сатанинъская». Действительно, торчащие волосы сближают «кинокефалов»-еретиков с демонами в огненном море. Но текст подчеркивает лишь общую схожесть, а не конкретные черты, которые роднят облик грешников и сатаны. Особая прическа возникает у них не в «видении», а в пространстве изображения.

В цикле миниатюр хохлы и торчащие волосы по-разному маркируют персонажей. Иногда люди, влекомые ангелами в огненное море, изображены с расчесанными волосами, а те же грешники, уже горящие внизу, – со вздыбленной прической [Там же. Л. 139об., 169об., 171об., 172об., 173об., 182об., 185об. и др.]. Иногда их волосы вздыблены как до, так и после падения в огонь [Там же. Л. 174об., 176 об., 177об., 178об., 179об., 180об., 181об. и др.]. Все это не только уподобляет грешников бесам, но и сближает их вертикально стоящие космы с языками огня (оба приема хорошо видны на миниатюре с Арием).

Мотив вздыбленных волос – важный элемент средневекового визуального текста. Древнерусские иконописцы и иллюминаторы (создатели миниатюр) широко использовали его по крайней мере с XII в. В поздней иконографии (XVII–XVIII вв.) с его помощью художники выстраивали сложные параллели, зрительно сближая сатану, грешников и различных демонических монстров. Нам следует лишь кратко остановиться на истории этого знака<sup>1</sup>.

## 2. Огонь и змеи: хохол как маркер демонического

В средневековом христианском искусстве существовало несколько визуальных приемов, которые позволяли демонизировать негативных персонажей. Выделяя те или иные фигуры с помощью темного цвета, наделяя уродством или зооморфными элементами, иконописец чаще всего<sup>2</sup> переводил их в регистр негативных героев. Подобные маркеры демонического широко использовались и в странах православного Востока, и на католическом Западе (подробно об этом [Антонов, Майзульс 2011а])<sup>3</sup>.

В европейском искусстве уже с XI–XII вв. иконография демонов расцветает и обогащается массой экзотических черт. В это время возникают многочисленные гибридные типы, в которых совмещаются черты человека, зверя, птицы или рыбы; многоглавые монстры, существа с тремя или четырьмя лицами, с двумя телами и одной головой и т. п. Такие гибриды оттесняют на задний план более ранние иконографические типы: каролингско-оттоновский (антропоморфный, с отдельными звериными элементами) и эйдолон (профильная крылатая фигурка темного цвета)<sup>4</sup>. Однако в странах византийского круга на протяжении всего Средневековья использовался (и доминировал) тип эйдолона<sup>5</sup> [Mango 1992: 221]. На Руси гибридные типы возникают под влиянием европейской традиции только в конце XV–XVI в., и лишь в XVII в. они завоевывают пространство иконы, фрески и миниатюры.

Так как православная иконография демонов была изначально более «аскетичной», чем католическая, здесь действовал очень ограниченный набор маркеров. Бесов часто обозначали с помощью темного цвета и крыльев, но главным знаком, который определял падшего духа, были волосы, поднятые вверх треугольным хохлом, змеящиеся или пламенеющие, как огонь.

Этот знак утвердился в средневековом искусстве (в том числе и на Западе) прежде всего благодаря античному наследию. Однако связывать его происхождение лишь с римскими образцами было бы неверно. Вздрыбленные волосы как символ гнева, дикости и, в широком контексте, зла принадлежат к багажу арха-

ических мотивов, которые сохраняли актуальность и до, и после эпохи Средневековья.

В самых разных культурах исприбранные, торчащие во все стороны или развевающиеся волосы обозначали границу между цивилизацией и варварством, человеком и нечеловеком, своим и чужим. В античном искусстве вздыбленные волосы отделяли эллина от варвара, а человека – от злого духа или низшего божества. На древнегреческих вазах можно увидеть служительниц культа Диониса менад с растрепанными волосами, в римском искусстве – развевающиеся волосы Пана и сатиров<sup>6</sup>. Змеи извиваются на голове Горгоны и растут на голове Харуна, этрусского божества загробного мира [Маауан-Фараг 2006: 100]. Распущенные или вздыбленные волосы часто символизировали хтоническую силу, ярость<sup>7</sup> и одичание<sup>8</sup>. Все эти ассоциации встречаются в средневековых текстах<sup>9</sup> и изображениях<sup>10</sup>.

Христианская иконография заимствовала древний образ и превратила его в знак, который маркировал самых разных негативных персонажей, так или иначе связанных с сатаной. Параллельно он был наделен новыми смыслами, связанными уже с христианской символикой. Волосы бесов и иных «антигероев», действовавших в иконографии, не только змеятся или поднимаются, как будто в гневе, но и пламенеют, зрительно отождествляя эту прическу с адским пламенем и указывая на вечные муки, уготованные грешникам и падшим ангелам. Так, на многих миниатюрах каролингской Утрехтской псалтири (IX в.) Ад и Смерть напоминают личину огненной Горгоны, а их волосы до неразличимости сливаются с языками гееннского огня. При этом на соседних миниатюрах головы демонов покрыты извивающимися змеями<sup>11</sup>.

Благодаря сплаву различных традиций в средневековой иконографии появился устойчивый знак, который маркировал сатану и бесов, а на втором уровне – людей и фантастических существ, которых нужно было зрительно отнести к миру зла<sup>12</sup>. Из Византии этот прием перешел в древнерусское искусство. Мы встречаем его на миниатюрах XVIII в., с описания которых началась эта работа.

Древнерусские иконописцы и миниатюристы наделяли вздыбленными волосами или головными уборами, напомина-

ющими хохол, самых разных негативных персонажей. Помню бесов, этот знак часто появлялся у мифологических и демонических существ, а также у персонификаций сил природы. Хохлатыми изображались Смерть и Ад, персонификации Моря и Пустыни, кентавры, Антихрист, Лжепророк, «ангел бездны» Авадон и т. п. В качестве более экзотичных примеров можно привести хохлатую фигурку ветра, который раскачивал лодку апостолов (Мф. 8: 23–27) на страницах Елисаветградского евангелия XVI в. [Елисаветградское евангелие 2009: 22об.] или хохлатых жаб, выходящих из уст Антихриста, Лжепророка и сатаны<sup>13</sup> (Откр. 16: 13).

Та же прическа возникает у грешников. Узники преисподней часто наделены вздыбленными волосами или хохлами, повторяющими прическу окружающих их демонов (ил. 1). Такие же поднятые волосы венчают головы многих одержимых в сценах экзорцизма или языческих волхвов – служителей бесов. Грешные воины нередко обозначены с помощью островерхих шапок или шлемов с характерными прорисями-«зазубринами», которые превращают головной убор в подобие демонического хохла. В таких «бесовских» шишаках традиционно изображались римские легионеры в сценах крестных страстей Христа, а также воины – мучители христиан (солдаты Ирода, воины в сценах житийных икон святых мучеников, слуги Святополка Окаянного и т. п.). Островерхие «колпаки» (иногда с аналогичными диагональными прорисями сзади) часто видны на головах язычников, реже – языческих идолов. Подробнее об этом [Антонов, Майзульс 2011а].

Образы хохлатых демонов и грешников бывают совмещены в одной композиции, и между ними возникает прямая визуальная перекличка. В поздней иконографии этот прием иногда облекался в самые неожиданные формы. Так, в Апокалипсисе XVIII в. за спиной у звероподобного Антихриста, взяв друг друга за плечи, цепочкой выстроились два беса с вертикальными хохлами и грешник в красном островерхом колпаке точно такой же высоты<sup>14</sup>. В другом Апокалипсисе (XVII в.) мы видим вереницу грешников, которая тянется в ад. Фигуры людей написаны яркими красками, но над их головами возвышаются пепельно-серые хохлы. Приглядевшись, можно понять, что с обратной стороны от зрителя, скры-



*Ил. 1. Грешники со вздыбленными волосами идут в преисподнюю, мучаются в овальных отсеках и в пасти ада (справа внизу).  
Фрагмент миниатюры XVIII в.*

ваясь за чередой грешников, идут демоны. Хохлы выглядят из-за голов людей и оказываются «общими» для них и для бесов [РГБ. Ф. 247. № 921. Л. 147].

На некоторых миниатюрах аллюзия хохол–гееннское пламя зеркально перевернута: мелкие языки гееннского огня вышаются над головами грешников и сами живо напоминают вздыбленные волосы<sup>15</sup>. Здесь мы видим любопытную игру с семантикой знака: вздыбленные волосы не изображены, но подразумеваются; означаемое становится на место означающего.

Демоническая прическа – один из ключевых элементов, с помощью которого древнерусские иконописцы конструировали визуальный «образ врага». Этот знак функционировал не только в изображениях, но и в текстах. Хохлы или островерхие головные уборы бесов упоминались в самых разных переводных и древнерусских сочинениях<sup>16</sup>, а Иосиф Волоцкий утверждал, что еретиков-жидовствующих, осужденных на Московском соборе 1490 г., уподобили демонам, надев им на головы «шлемы берестовы остры, яко бесовския» [Просветитель 1896: 41–42] (здесь и далее курсив мой. – Д. А.).

Как видим, автор миниатюр Жития Василия Нового активно использует визуальные маркеры, отождествляя грешников с сатаной. Текст подробно описывает нечеловеческий облик ариан, и миниатюристу остается отразить этот рассказ, используя все имеющиеся в его арсенале средства. Однако в русской иконографии такая серия миниатюр – позднее явление. Несмотря на широкое бытование разных текстов, в которых описаны загробные казни, до конца XV – начала XVI в. подробные композиции с адскими муками встречаются довольно редко (в основном на изображениях Страшного суда). Что касается развернутого цикла миниатюр, на котором представлены сонмы звероподобных грешников и демонов, то он был фактически непредставим в русском искусстве до XVII в. С этого времени традиционные древнерусские маркеры начинают функционировать в новом визуальном пространстве.

Поняв, как «построены» изображения в рукописи XVIII в., нужно рассмотреть *контекст*, в котором стало возможно появление такого цикла миниатюр. В этой статье речь пойдет о «дантовской» теме в русской иконографии XVI–XVIII вв.

### 3. Грешники в преисподней: реальность и символ

В XVII в. «картины преисподней» заполняют страницы лицевых Синодиков, Житий Василия Нового и различных сборников. Визуальные сюжеты, которых практически не знало древнерусское искусство, становятся обыденным явлением. Сборники, в значительной или большей части посвященные «малой эсхатологии», многочисленным демонологическим сюжетам, распространяются в сотнях списков и печатаются в типографиях, превращаясь в массовое чтение. Особый вклад в развитие этой традиции внесли старообрядцы: с начала XVIII в. их лицевые рукописи мощной волной вливаются в поток «эсхатологической литературы» позднего Средневековья. Эту традицию староверы сохраняли на протяжении XVIII и XIX вв.

Прежде чем говорить о морфологии и семантике таких образов, нужно понять, какова была мера их условности. Возможно, мы имеем дело лишь с назидательными символами, абстрактной формулой дидактического искусства, а конкретика «казней» в этом плане не слишком важна.

В Средние века существовали разные трактовки визионерских рассказов. Многие католические и православные богословы полагали, что образы, которые Господь открывает человеку в видении, предельно условны – они облачают инобытие в такую форму, которая понятна живым людям. Из русских авторов эту идею четко и ясно выразил создатель «Повестей отца Пафнутия», входивших в Волоколамский патерик и в Житие Пафнутия Боровского: «Можаше бо Бог и без моста перевести реку ону (огненную реку, которую необходимо перейти, чтобы попасть в рай. – Д. А.) <...> Но наша ради пользы таковым образом показа осужение грешных и спасение праведнаго»; «показа же Господь по человеческому обычаю», «и сия показана бысть человеческим обычаем»<sup>17</sup>. Последняя фраза относится к рассказу о бесе-мучителе в аду.

Однако похожую трактовку вряд ли можно приписывать авторам миниатюр и тем более зрителям/читателям. «Повести отца Пафнутия», с их рассказами о милостивом агарянине или посмертной судьбе Ивана Калиты, во многом уникальны. Такой комментарий – тоже не правило, а скорее исключение. Большинство визионерских рассказов, которые бытовали на Руси, не

интерпретировались в символическом ракурсе. Некоторые из них Церковь принимала как реалистичное – насколько это возможно в земном мире – отражение инобытия (очевидный пример – рассказ о хождении Феодоры по мытарственным «станциям», полным бесов-обвинителей, из Жития Василия Нового, который лег в основу православных русских представлений о посмертном суде).

Сами споры о том, где проходит граница между символом и реальностью в визионерском опыте и насколько символичен образ, созданный иконописцем, оставались прерогативой узкого социального круга образованных книжников и ученых богословов<sup>18</sup>. Для прихожан, не искушенных в теологии, визуальные или книжные сюжеты адских мучений были ясной проповедью о посмертных наказаниях за грехи. Многочисленные изображения на иконах и в храмовой росписи воспринимались при этом вполне буквально или по крайней мере совсем не в том символическом ракурсе, который предлагали некоторые толкователи<sup>19</sup>. Более того, в средневековой культуре не только наглядные картины и подробные рассказы об «обитателях» преисподней, но даже книжные аллегории или словесные обороты зачастую «обретали плоть» и превращались в самостоятельных персонажей, которые начинали действовать в текстах и иконографии (об одном из таких примеров см. в работе М.Р. Майзульса, включенной в настоящий сборник. Подробнее см. [Антонов, Майзульс 2011а: 193–248]).

Создавая устрашающие картины преисподней, где орудуют демоны-палачи, иконописец не только иллюстрировал визионерские рассказы. Он создавал самостоятельный (и, как увидим, самодостаточный) визуальный ряд, который был способен «эмансипироваться» от породивших его текстов и, в свою очередь, оказывать влияние на культуру.

#### 4. Загробные муки до Страшного суда

В циклах миниатюр представлены разные загробные муки: и те, которые происходят по смерти, т. е. уже в настоящее время, и те, которые ждут грешников после Страшного суда (идея о том, что души умерших не принимают ни мук, ни наград до всеобщего вос-

кресения тел<sup>20</sup>, была маргинальной и на позднесредневековом Западе, и в Московской Руси)<sup>21</sup>.

Упоминания о грешниках, которые сразу после смерти оказывались в аду, (ср.: Откр. 20: 13), встречаются в самых разных текстах, начиная с Повести временных лет («грешници въ аде суть, ждущие муки вечныя»)<sup>22</sup>. Помимо этого, на Руси были известны сочинения, говорившие о некоем «третьем месте» между адом и раем, куда после смерти попадают души, не заслужившие ни награды, ни наказания. Это византийская история о «милостивом блуднике», прикованном к столбу между адом и раем (ее перевод входил в Русский хронограф и в Пролог), видение Григория из Жития Василия Нового и уникальный русский визионерский рассказ о милостивом агарянине из Волоколамского патерики (первая половина XVI в.)<sup>23</sup>. Во всех случаях речь идет о том, что грехи и добродетели умершего «уравновесили» друг друга, и в результате его душа оказалась в каком-то промежуточном локусе, напоминающем католический лимб. Таким образом, после смерти (и, вероятно, до Страшного суда, хотя на это нет прямых указаний) человек не обязательно попадает в место блаженства или мучений.

Иногда участь умершего оказывается неоднозначной, даже если он получил награду или, напротив, был наказан за грехи. В том же Волоколамском патерике упоминается, что Арсений Великий (IV–V вв.) в видении явился сидящим на золотом троне, но его ноги, о которых он излишне заботился при жизни, покоились на «ветхом клade»<sup>24</sup>. Во многих текстах встречались истории об «облегченных страданиях» грешников в преисподней и неких вещах или «наградах», посланных им в ад (или в некое неопределенное место) за совершенные при жизни добрые дела<sup>25</sup>.

Как видим, неискупленные грехи могут привести к «неполноценной награде», а добродетели грешников – к «смягченной каре»<sup>26</sup>. В православии такое «юридическое» воззрение на посмертный суд не имело богословского обоснования, а рассказы о промежуточном состоянии душ в византийской и древнерусской литературе были редки. Они служили назидательным поучением и инструментом дисциплинирования, напоминая о необходимости регулярной исповеди и церковной жизни. Именно поэтому на Руси они стали особенно популярны в конце XV – первой по-

ловине XVI в., когда благодаря деятельности Иосифа Волоцкого стала активно распространяться поминальная практика (как один из ключевых элементов церковного контроля над религиозной жизнью общества в целом)<sup>27</sup>.

Кроме этих историй, особую актуальность приобрели тексты, в которых говорилось о временном пребывании души в преисподней. Такие рассказы (популярные на Западе) встречались, например, в творениях папы Григория Великого («Двоеслова» в русской традиции). Их начали включать в литературные Синодики и сборники. На множестве примеров читатель мог убедиться, что адские страдания не обязательно предваряют вечные муки в геенне: благодаря молитвам Церкви или святых грехи многих людей были искуплены уже после их смерти, а их души спаслись из преисподней<sup>28</sup>.

Яркий пример – «Сказание святого Григория Двоеслова о монахе, умершем в епитимии, и паки служившем о зань сорокуствие, и прощена бысть душа его», входившее в Пролог за 29 января. Наказав согрешившего брата при жизни и выждав месяц после его кончины, монахи решили спасти его от адских мук: *«Доволяю есть тому оному умершему брату мучитися во огни, должны же есмы помощи ему по силе нашей, дабы негли муки оной избавился»*. После вознесенных молитв монах явился в монастыре и сказал, что избавлен от страданий [Пономарев 1898: 170–171].

В некоторых сборниках можно встретить не отдельные произведения, а целые компиляции разных текстов, где говорится о том, что посмертное спасение возможно не только для грешников, но даже для некрещеных людей, язычников<sup>29</sup>. В Луцидаргусе (переведен в XVI в.) задается интересный вопрос: *«как мучаются грешники, иже последы котория спасена имуть быти?»* [ГИМ Муз. № 4247. Л. 44об.]. Все это усложняло традиционное представление о 40-дневном прохождении мытарств и последующем разделении душ между адом или раем до Страшного суда. Если не на богословском уровне, то на уровне восприятия эти рассказы сближались трехчастной моделью (с наличием чистилища), утвердившейся в католичестве в конце XII–XIII в.<sup>30</sup>

С конца XV – начала XVI в. на русских иконах и миниатюрах распространились образы, которые вслед за текстами демонстрировали возможность посмертного избавления от мук либо наличие «третьего» места между адом и раем. В композиции

Страшного суда помещалась фигура «милостивого блудника»<sup>31</sup>. Миниатюры лицевых рукописей представляли историю о митрополите Луке, о новгородском посаднике Щиле и другие повести, герои которых были спасены из ада благодаря молитвам живых<sup>32</sup>.

Многие из этих образов очень реалистичны. Иногда тексты сами задают предельно наглядную модель спасения: в «Повести о посаднике Щиле» человек, за которого возносят молитвы, постепенно выходит из ада, а его гроб – из земли. Миниатюры отражают этот сюжет. Но чаще иконография перекодирует сюжет в серию «нарративных» образов.

В сборнике середины XVIII в. отражены сюжеты из «Великого зеркала». Отрок вытягивает удочкой обнаженную женщину из преисподней (из высокого горящего котла в пасти ада). По удочке идет надпись: «Отче наш, иже еси...» Внизу тот же отрок изображен на коленях у гроба, а подпись гласит: «отрокъ сеи молящеся на гробу матери своєю» [РГБ. Ф. 344. № 240. Л. 48]. История «сcondенсирована» в два емких изображения. На другой миниатюре юноша горит в огне и просит мать молиться об избавлении его от мук, а на следующем рисунке он уже сидит под плодоносным деревом и благодарит ее за молитвы (Л. 57, 58). Люди в аду мечут камни в священника, горящего в котле, упрекая его в том, что при жизни он не учил их заповедям Господним (Л. 60); связанный отрок утверждает, что «скован» слезами матери (Л. 66), и т. п. Эти истории бытовали в европейских сборниках «примеров» (*exempla*), а в конце XVII в. перекочевали в русские сборники и сразу же породили красочные и емкие в смысловом плане миниатюры. При этом большинство таких сюжетов отражало идею «малой» эсхатологии.

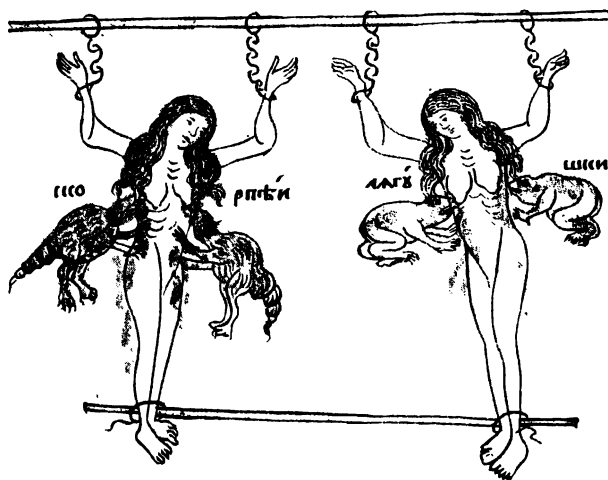
## 5. Образы казней

Мучения грешных душ в преисподней можно увидеть на многих изображениях Страшного суда: бесы и ангелы гонят грешников в пасть адского зверя; грешники стоят в пламени вокруг сатаны<sup>33</sup>. Изначально эти образы концентрировались в левом (от Христа-Судии) нижнем углу, где помещена геейна огненная с дьяволом, сидящим на адском звере. Впоследствии они занимают все больше места в нижней части композиции.

Как и в циклах книжных миниатюр, на иконах изображаются отдельные клейма, или «отсеки», ада. Иногда они выстраиваются в длинные ряды, состоящие из прямоугольников, очерченных условными границами бордюра<sup>34</sup>. Иногда принимают форму пещер в недрах горы<sup>35</sup> либо кругов, которые «катят» бесы<sup>36</sup>. В каждом из них помещаются либо фигуры истязаемых грешников, либо только их лица<sup>37</sup> (ил. 1). Эта модель восходит к византийским образцам. На синайской иконе Страшного суда XII в. под изображением сатаны на адском звере размещены шесть прямоугольных отсеков, в которых видны черепа и фигуры грешников (ср. похожее решение на византийской резьбе XI в.)<sup>38</sup>. Иногда отсеки остаются пустыми и символизируют уготованные муки. Так, на обороте листа 10 в лицевом «Слове Палладия Мниха» XVII в. представлены шесть клейм ада: в первое стекает огненная река, во втором изображен черный «ковш» (подпись: «смола»), в следующем – извивающиеся линии («червь»), четвертое заштриховано крест-накрест («скрежет»), оставшиеся закрашены зеленым («мразь») и серым («тма») цветом. На обороте листа 38 ангелы гонят грешников в огненную реку, а внизу, в тех же клеймах (с добавлением клейма «огонь»), уже видны торсы мучимых<sup>39</sup>.

В XVI–XVIII вв. композиции Страшного суда включали самые изощренные адские пытки. Грешники висят на железных крюках, подвешенные за ноги, за ребра, за языки; горят в пламени, жарятся на огромных вертелах и кипят в котлах; их терзают змеи, лягушки и т. п.<sup>40</sup> (ил. 2). Такие изображения часто сопровождаются надписями, которые объясняют суть мучений. В более развернутой форме красный отсек ада может быть подписан «огонь неугасимый», синий – «озеро студеное», черный – «тьма кромешная», отсек, в котором видны искаженные в страшных гримасах лица, – «скрежет зубовой», отсек с извивающимися линиями – «червь неусыпающий». Иногда встречаются и более редкие казни: «смола кипящая», «тартар» и др.<sup>41</sup> Нетрудно заметить, что большинство таких указаний – это отсылки к евангельскому тексту: иконописцы и авторы миниатюр представляют в виде самостоятельных мук отдельные слова из Священного Писания (Мф. 25: 30; 25: 31; Мк. 9: 44).

Второй тип надписей указывает, какие грешники мучаются в каждом отсеке ада: «лихоимец», «чародей», «сребролюбец»,



Ил. 2. Адские лягушки и скорпионы впиваются в грудь осужденным женщинам. Фрагмент миниатюры XVII в.

«блудник», «тать». Наконец, в некоторых случаях рядом с изображением помещалась не краткая подпись, а разъясняющий текст. Так, на иконе «Страшный суд» конца XVII в. из музея-заповедника «Александровская слобода» утверждается, что чернецы и черницы, нарушившие свой обет, мучаются в месте, называемом тартар, «его же и самъ сатана трепещеть»<sup>42</sup>; согрешающие языком и устами воскричат великим воплем; разбойникам уготована кромешная тьма, «ворожеям и шепотникомъ смрад золь и змиевъ множество зело» и т. п. На северной иконе «Страшный суд» конца XVI – начала XVII в. над изображением «кромешной тьмы» указано, что «сия мука иже не дают мзды»<sup>43</sup>.

Очень ярко эта традиция расцвела на галицких (русинских) иконах Страшного суда XV–XVII вв., где изображались представители разных профессий и сословий, а подписи подробно комментировали казни, которым они подвергаются в аду. Некоторые из этих образов восходят к греческой иконографии и перешли

сюда через севернорусскую традицию, другие были заимствованы из готического искусства, третьи – созданы местными мастерами [Німка 2009: 66–73, 119–126, 193–194]. И на Карпатах, и на Руси источником таких визуальных сюжетов могли послужить ранние апокрифические тексты («Евангелие Варфоломея», «Откровение Петра», «Хождение Богородицы по мукам», «Видение апостола Павла»), а также и многие средневековые Слова и Поучения<sup>45</sup>. Подробные рассказы о муках иногда встречаются в русских лицевых Синодиках и сборниках XVII–XVIII вв.<sup>46</sup> Это выдержки из разных переводных сочинений. Однако визуальная логика в любом случае не сводится к отображению текста: изображение насыщается массой новых деталей и порождает новые смыслы.

Многие образы адских казней имеют византийские корни. Как отмечает Дж.-П. Химка, на греческих и южнославянских композициях Страшного суда грешники в аду разделялись на разные категории, по крайней мере с XII в., а некоторые мотивы (змея, впившаяся в грудь обнаженной женщины) известны на более ранних памятниках. И на Руси, и на карпатских иконах изображения адских казней с краткими или подробными подписями распространились с XV в., а в следующие два столетия они пережили бурный расцвет [Німка 2009: 66–69, 104, 109]. Не удивительно, что эти наглядные образы отразились в народной культуре. В духовных стихах упоминаются медные котлы, «различные огни», сосущие змеи, казнь через повешение за хребет над каменными плитами, вытягивание языков и т. п. [Веселовский 1889: 119].

Образы адских мук достигли максимальной напряженности и насыщенности на страницах лицевых рукописей. Начиная с XVII в. в многочисленных Синодиках, Цветниках, Житиях Василия Нового появляются циклы из десятков миниатюр, которые подробнейшим образом демонстрируют посмертные мытарства, разные типы мучений и всевозможные категории грешников, истязаемых в преисподней<sup>46</sup>. Эти изображения построены по принципу адских клейм на иконах Страшного суда, но здесь возникает и существенное отличие: одному клейму (пещере) с иконы соответствует один лист в рукописи. В результате изображения адских пространств и их обитателей освобождаются от подчиняющего их контекста, получают автономию и разворачиваются в длинное визуальное повествование<sup>47</sup>.

В Синодике XVII в. на собрания БАН подобная серия миниатюр открывается и изображением грозной Смерти с костью, пришедшей забрать душу грешника. За ней на следующем листе появляется гнилая часть ада, куда бесы катакивают несчастивцев, а затем, словно спустившись внутрь, мы видим череду адских мук, уготованных за разные преступления: женщин, убивших во чреве свой плод, с окрошен женскими грудями, в которые вливаются змеи, жабы и скорпионы; ограбителей, которых за ноги грызут волки; девиц, не сохранивших до свадьбы девственности, которых клюют птицы, скотоложцев и мужеложцев, подвешенных на крюке за пуп и покрытых с ног до головы червями, и т. д. [БАН. П. I. А. № 62. Л. 251–258]. В череде этих казней можно проследить некоторые закономерности.

## 6. Символика казней

На 23-м листе Жития Василия Нового конца XVII – начала XVIII в. бес мытарств вырывает клещами язык у души сквернословца<sup>48</sup>. Это нередкий образ. Среди всего разнообразия мук устойчивая связь визуального образа с текстом прослеживается чаще всего лишь в одном случае – при изображении кар, уготованных за словесные преступления (ил. 3).

На одной из миниатюр Цветника XVIII в. стоящие в пламени грешники высовывают изо рта языки чудовищного размера. Это – «мука гневливым». На другой миниатюре (мука за матерную брань) грешники подвешены за свои огромные языки в огне<sup>49</sup>. Висящие таким же образом люди (злоязычники, клеветники и т. п.) изображены во многих Синодиках<sup>50</sup>, а в сборнике XVIII в., включающем «Поучение св. отцов о злой брани», их головы венчают острые хохолки [БАН. 25.6.5. Л. 53об.]. В другом сборнике XVIII в. грешники с высунутыми языками и вздыбленными волосами своим диким видом напоминают скорее бесов, чем людей<sup>51</sup>. Аналогичные образы встречаются на иконах Страшного суда<sup>52</sup>.

Тот же мотив встречается в визионерской литературе. Например, в выговском «Сказании о чуде воскресения мертвого некоего человека именем Михаила» (рубеж XVII–XVIII вв.) с

Ил. 3. Грешник с высунутым  
языком: казнь сквернословцам.  
Миниатюра XVIII в.



вытянутыми языками в аду томится «полк» сквернословцев и матерщинников<sup>53</sup>.

Древний принцип, требовавший, чтобы посмертная пытка не только карала, но и указывала на конкретный грех, служа устрашающим уроком<sup>54</sup>, хорошо известен в древнерусской книжности по переводным хождениям в мир иной, начиная с «Видения апостола Павла» или «Хождения Богородицы по мукам». Уже здесь казни за словесные прегрешения описаны с помощью ярких образов. Чтецу, не соблюдавшему заповеди, ангел-мучитель вырезал огненной бритвой язык [Мильков 1999: 549]. Клеветники, возбудители ссор и те, кто разлучил брата с братом или мужа с женой, подвешены за языки на железном древе [Мильков 1999: 590].

Похожая история приводится в «Великом зеркале»: один клеветник после смерти был осужден бесконечно жевать и откусывать свой язык, наблюдая, как он отрастает вновь: «Понеже в житии сем удом проклятым языком своим многое зло и беды человеком приношах, сего ради зла моего, яко же видиши, тако во веки мучитися осу ден есмь» [Державина 1965: 241]. Из «Великого зеркала» этот рассказ перекочевал во множество Синодиков<sup>54</sup>, где мы встречаем фигуры «злоязычных» с гигантским языком почти до пят<sup>55</sup>.

Другие грехи лишь эпизодически связывались с карой на визуальном уровне. Так, бесы иногда льют какую-то жидкость в рот пьяницам, а змеи терзают груди женщин, совершивших тот или иной грех, связанный с чадородием (убийство младенца во чреве, бездетность)<sup>57</sup>. Однако чаще всего разные муки без видимой логики распределялись между различными категориями грешников. В западных изображениях принцип символического соответствия греха и наказания проводился более последовательно (прелюбодеем отрезают гениталии, фальшивомонетчикам заливают в горло расплавленный свинец, обжоры и пьяницы вынуждены есть и пить без остановки и т. д.)<sup>58</sup>. На Руси такие сюжеты встречаются редко: они распространяются только в XVIII в., преимущественно в старообрядческой традиции.

У староверов принцип «зеркального подобия» прижизненного греха и посмертной кары встречается и в видениях, и в лицевых рукописях<sup>59</sup> (грешника – любителя бани демоны «парят» вениками в адском огне и т. п.)<sup>60</sup>. В сборнике первой половины XVIII в. из собрания РГБ весь цикл адских мук выстроен по этому принципу. Каждое изображение разделено на две части: в верхней человек творит грех при жизни, в нижней – принимает муку в аду. Женщина, наказанная за «прострапное питание», в верхней части миниатюры ест яблоко, а внизу ее обнаженное тело жарят над огнем три беса, причем зажариваемая фигура испражняется, как будто изрыгая все съеденное на земле. Любившим веселье и вино бесы льют в глотку какую-то жидкость. Ловец-охотник в верхней части миниатюры мчится на коне по лесу, а внизу скачет на том же коне внутри зубастой пасти ада и т. п. [РГБ. Ф. 344. № 181. Л. 155–168].

В некоторых случаях язык изображения прямолинейно указывает на связь грешника с теми или иными пороками, а символ сближается с аллегорией. В Цветнике XVIII в. можно увидеть огромные «портреты» грешников: каждая фигура занимает весь лист, развернута анфас и окружена персонификациями грехов. На листе 205об. стоит мужчина в зеленом кафтани, «вся собра, и всею страстемъ работаеми»: он держит в руках множество зверей, а на уровне его ног помещены фигуры людей и различные вещи, которые обозначают пороки – «сребролюбие», «прелюбодеяние», «тщеславие» и т. п. На обороте предыдущего листа изображен христианин, из груди которого тянутся шипы – каждая ведет к какому-либо зверю («аспид», «ехидна», «скорпия» и др.) или к бесу. На обороте следующего листа на семиглавом звере сидит вавилонская блудница с гигантской чашей в руке; чашу тоже наполняют «нечистые» звери-пороки [ГИМ. Муз. № 351. Л. 203об., 204об., 205об., 206об.].

Мучения грешников в разных отсеках преисподней – одна из основных тем позднесредневековых рукописей. Во многих Синодиках и различных сборниках XVII–XVIII вв. такие изображения становятся едва ли не главным сюжетом. Здесь встречаются целые серии миниатюр, на которых бушует адское пламя, люди корчатся от боли, их режут, давят, душат бесы с огромными ялами и молотами. Яркий пример – упомянутый сборник XVIII в. из собрания РГБ, где причудливые изображения адских мук продолжаются с листа 145 вплоть до оборота листа 164 [РГБ. Ф. 344. № 181]. В Цветнике 1769–1770-х гг. из собрания БАН миниатюра со Смертью открывает длинный цикл адских мук: он развернут на 33 миниатюрах (л. 65–97), а затем переходит в сцены, на которых сатана восседает в гееннском пламени (л. 98–101)<sup>61</sup>.

Эти изображения по-разному соотносятся с текстом. Они могут сопровождать общие поучения о грехах, где адские муки не описываются вообще или упоминаются односложно. Они могут быть полностью оторваны от всякого текста и сопровождаться только лаконичными подписями («боюся геенны», «боюся тартара» и т. п.) либо выстраиваться в серии, целиком лишенные комментариев. Так или иначе, текст оказывается вторичен. Изобразительная традиция «адских сцен» превращается в самостоятельный тип «эсхатологического чтения».

Поскольку изображения преисподней раскрывали зрителям новые и новые подробности адских казней, не удивительно, что особое внимание стало уделяться и самим истязаемым грешникам. Если в древнерусской иконографии их небольшие фигуры занимали явно второстепенное положение в композиции, то теперь они резко увеличиваются в размерах и выдвигаются на первый план. Искривленные в муках лица, объятые огнем тела, страшные гримасы часто занимают все пространство миниатюры. Так, в старообрядческом Цветнике конца XVIII в. помещен «портрет» Иуды в аду: огромное, уродливое, разноцветное лицо с торчащими волосами едва умещается на листе<sup>62</sup>.

Нередко узники ада, как Арий и его «собор» на миниатюре XVIII в., в буквальном смысле теряют человеческий облик и сближаются со зверьми: в той же рукописи один из грешников в огненном море превращается в безголового блемма – монстра с лицом на груди [РГБ. Ф. 98. № 375. Л. 209об.]. Это символизирует утрату Божьего образа и подобия, подчинение низменным, «звериным» страстям. Такой прием активно действует в одном из Житий Василия Нового XVIII в., в цикле больших («в лист») изображений, на которых осужденные люди горят в аду. У некоторых из них собачьи и звериные головы, у других – гротескные, вытянутые до плеч уши, а у третьих – огромные ноздри на «коровьих» головах [РГБ. Ф. 344. № 182. Л. 124–199]. Дидактическое воздействие на читателя достигает предела, за которым страх рискует перейти в праздное любопытство.

Однако грешники были не единственными «героями» клейм и миниатюр с адскими сюжетами. Среди всего разнообразия мук и пыток особое место занимают многочисленные сцены с участием демонов-палачей, которые нужно рассмотреть отдельно.

## 7. Демоны в аду

Демон, истязавший грешника, – привычный и частый образ русской иконографии XVI–XVIII вв. В адских клеймах бесы тащат людей в геенну и хватают длинными крюками, варят в котлах, связывают цепями, жарят на огне<sup>63</sup>. Комментарии в середине или на полях подчеркивают активность полков демонов в посмертном возда-

янин. Так, на новгородской иконе XVI в. из церкви свв. Бориса и Глеба в Плогниках читается надпись: «дьявол гонить грешников во огненую реку, во ад»<sup>64</sup>. Надпись на иконе конца XVII в. из Александровской слободы общает гордым и надменным «жестокое биение» от лютых бесов. Поздние иконописные Подлинники предписыва- т изображать, как «дьяволы» ведут связанных грешников в огонь, «а иные бьют ихъ мологами»<sup>65</sup>.

Многие лицевые рукописи наполняются в это время крупными миниатюрами с аналогичными сюжетами. Часто фигуры бесов кажутся утрированно уродливыми, гротескными, напоминая героев лубка XVIII–XIX вв. Все это визуальное разнообразие, подкрепленное текстами, убеждает в том, что демоны будут карать грешников в преисподней. Однако сама эта идея была окружена множеством спорных вопросов.

В христианской мысли вопрос о роли и статусе бесов, пребывающих в аду, не имел однозначного ответа. С одной стороны, распространенные на Руси памятники восточнохристианской мысли (патерики, жития, богословские творения) развивали евангельскую мысль о том, что демонам уготована вечная мука (Мф. 25: 41); утверждалось, что святые изгоняли многих бесов из земного мира в гееннское пламя. С другой – преисподнюю (которая могла иметь сложную топографию) часто представляли как место, где демоны мучают и истязают грешников. Об этом говорят раннехристианские апокрифы<sup>66</sup> и памятники агиографии<sup>67</sup>. Многие тексты, например апокрифическое «Евангелие Варфоломея», описывают бесов-мучителей с немалой дотошностью. В популярной «Повести о видении Козьмы игумена», входившей в Сводный патерик и Пролог, рассказано о перенраве грешных душ через реку<sup>68</sup>, на другой стороне которой ждет «великъ буйнъ мужъ, велии же взоромъ, страшенъ же лицемъ», исторгающий огонь из уст, дым из ноздрей, «и языкъ ему висяше изо оустъ его лакоть единъ. И десная рука ему весма суха, подобна столъну, и бяше нага зелои простерта. Его же повинъныя восхищая, и во ону пропасть выметая»<sup>69</sup>. Важнейшую роль сыграло здесь Житие Василия Нового и восходящие к нему памятники, где говорится о посмертных мытарствах и различных бесах, которые стремятся захватить и увлечь с собой каждую душу. Такие рассказы позволяют зримо представить демонов-мучителей в преисподней.

Концепция Божьего поношения («отсроченного наказания» сатаны) позволяла считать, что демоны не только искушают людей, но и карают грешников до Второго пришествия. Если в раннем Средневековье образ бесов – адских палачей не был распространен (эту роль выполняли грозные ангелы<sup>70</sup>), то впоследствии роль мучителей прочно закрепилась за падшими духами<sup>71</sup>. На Западе скованным в аду изображали лишь сатану: он одновременно мучается сам и мучает (пожирает) грешников, а демоны вокруг играют роль адских палачей [Махов 2006: 195–196, 260–261]. Точно так же в русской иконографии Страшного суда бесы часто предстают мучителями грешников, а скованный сатана совмещает образы узника и повелителя преисподней<sup>72</sup>.

Иногда грозные ангелы и бесы-мучители действуют вместе. По одному из рассказов Киево-Печерского патерика, грешник был предан немыслимому ангелу и многим демонам. Этот фрагмент красочно проиллюстрирован в киевском издании Патерика 1661 г.: стоящий вверху ангел бьет инока копьем в голову, в то время как бесы хватают и терзают его тело<sup>73</sup>. В Луцидарнусе ответ на упоминавшийся уже вопрос о том, как мучаются грешники, «иже последы котория спасена имуть быти», гласит: «Сихъ мучат бесове, но обаче святы аггели блюдуть»<sup>74</sup>.

Мысль о том, что демонов ждет вечная мука, звучала в русских источниках регулярно<sup>75</sup>. Тем интереснее, что эта идея практически не находила отражения в иконографии. Так, в композиции Страшного суда была представлена почти вся «история» падших духов (изгнание с Небес, участие в мытарственных испытаниях, борьба с ангелами за души, истязание грешников в аду), кроме (за очень редким исключением) вечных страданий в геенне. В лицевых Апокалипсисах дьявол (а также Антихрист и Лжепророк) изображался поверженным в ад и победленным, в то время как бесы, деятельные персонажи многих сюжетов, редко оказывались в этой пассивной роли<sup>76</sup>. Напротив, образы карающих бесов эволюционировали вместе с текстами, а на определенном этапе оторвались от книжной традиции. Это легко объяснимо, исходя из прагматики образа: нужно учитывать дидактический характер изображений, которые должны были через шокирующие образы преисподней внушить зрителю ненависть ко греху и страх перед его послед-

ствиями. Кары грешников были здесь несравнимо важнее, чем мучения самих бесов.

В лицевых рукописях XVII–XVIII вв. можно увидеть настоящее засилье карающих демонов<sup>77</sup> (ил. 4). На листе 155 в сборнике первой половины XVIII в. из собрания РГБ страшные бесы жарят грешника, а на обороте листа 156 – мелют в ступке; далее, вплоть до листа 164, они бьют молотами, перетирают, режут грешников, льют на них огонь и т. п.<sup>78</sup> В рукописи «Канона на исход души Андрея Критского» XVII в. узников ада окружают бесы с дубинками и огромными колотушками, со звериными головами и лапами, с высунутыми языками, бесы в шапках и т. п.<sup>79</sup>

Такие изображения обычно не сопровождались текстом, в котором упомянуты демоны-мучители («а инии от бесовъ мучения приемлютъ»; «демонъ же во огни огнем дыша, зельнейши палить нечистыя»)<sup>80</sup>; чаще всего мы видим здесь описания, никак не связанные с бесами (воздыхания грешной души о своей несправедливой жизни и т. п.). Визуальная традиция конструировала собственные дидактические образы.

Подписи, которые комментировали бы действия «адских палачей», встречаются довольно редко. Явное исключение – иллюстрации к повести «о немилостивом человеке, любителе века сего» («о немилостивом богаче»), которые широко распространились в рукописях конца XVII–XVIII в. Этот визионерский рассказ восходит к средневековой немецкой истории [Гуревич 2007: 369–370]. Речь идет о том, как слуга в ночном видении узрел своего господина в аду (оказалось, что ночью тот умер). Дьявол встретил попавшего к нему грешника, поцеловал и принялся «награждать» его разными муками, которые символизировали греховные земные пристрастия – лень, любовь к веселью, музыке, выпивке и т. д. По распоряжению сатаны бесы уложили его на пылающее ложе, напояли кубком серы, попарили в огненной бане и начали дуть в его уши из огненных труб так, что искры вылетели у него из глаз. В конце концов дьявол заставил богача спеть «песню», проклиная своих родителей и самого Бога, а затем повелел запечатать его в ужасном адском колодце. Эта легко запоминающаяся притча распространилась в европейских сборниках. В русском переводе «Великого зеркала», сделанном в конце XVII в., есть целых три рассказа – вариации того же сюжета



*Ил. 4. Демоны-мучители в аду пытаются грешника, избивая и погружая его в котел. Фрагмент миниатюры XVIII в.*

[Державина 1965, гл. 47: 223–224; гл. 190: 354–355; гл. 224: 393] В России XVIII–XIX вв. историю о «любителе века сего» изображали не только на миниатюрах, но даже на печатных и рисованных настенных листах<sup>81</sup>.

В одной из рукописей XVIII в. из собрания РГБ подряд идут 27 миниатюр, на которых грешников мучают разноцветные демоны с огромными копнами волос. Надписи указывают, за какие грехи положены те или иные казни. После такого вступления читатель открывает повесть о немилостивом богаче – впечатляющую визуальную кульминацию многочисленных адских сцен. Муки теперь зеркально соответствуют грехам, а дьявол превращается в настоящего властелина и распорядителя преисподней. На пяти миниатюрах текст открывается фразой «Рече сатана...». На листе 65 говорится: «И рече сатана: положите его на ложе моем, понеже в мире любилъ мяхкие постели...» Миниатюра показывает, как бесы кладут человека на огненное ложе. На листе 57об. читаем: «И рече сатана: возлюбил есте в бане мытися, поимите его и поведите въ баню мою, да измыется». На миниатюре демоны охаживают грешника огненными вениками. На обороте листа 60 по приказу сатаны грешнику дают испить «чашу гнева Божия» – сосуд горячей серы [РГБ. Ф. 344. № 184. Л. 43–70].

Не менее интересный сюжет представлен на следующей миниатюре. Здесь читатели узнают любопытные подробности из адской «повседневности». Два беса вращают над огнем колесо, к которому прикручен человек. Подпись гласит: «Июда Искаротскии къ колесу прикованъ моучится въ преисподнем аде, *аще бы тебя не было проклятого, то бы и стуку во аде не было*»<sup>82</sup>.

Как и притча о немилостивом грешнике, этот сюжет был заимствован из средневековой европейской традиции. Похожий рассказ – о том, как Иуда Искарот мучается в аду на колесе, – мы найдем, например, в «Плавании св. Брендана», цикле легенд, восходящих, предположительно, ко второй половине VIII в.<sup>83</sup> История о том, как предатель Христа с шумом низвергается в глубины преисподней на огненном колесе, встречается и в видении цистерцианского новicia XII в., которое было воспроизведено в тексте «Великого зеркала» (XIII в.), составленного доминиканским монахом Винцентом из Бове<sup>84</sup>. Русские миниатюры

сты и граверы XVIII в. стали активно иллюстрировать западные визионерские рассказы.

Эти примеры – лишь малая часть того, что встречается на позднесредневековом материале. С XVI в. русская иконография бесов-мучителей обогащается все новыми деталями, а в XVII–XVIII вв. расширяется как никогда прежде. Тем интереснее, что в это время резкой критике подвергаются тексты, упоминающие демонов-палачей.

## 8. Споры об очевидном

Образы бесов-мучителей и адских пыток фигурировали на бесчисленных изображениях. Те, кто не разделяли представление о «палаческой» функции демонов, по сути вынуждены были спорить с очевидным. Однако предметом осуждения всякий раз становились не визуальные образы, а те или иные пассажи в рамках переводных трактатов. Сами трактаты рассматривались как зараженные ересями, свойственными католикам. Полемизируя с иноземными авторами, русские книжники категорически отрицали, что бесы или другие адские создания могут пытать кого-либо в преисподней.

Первый случай относится к критическому разбору популярного в Европе сборника Луцидариус, который был переведен с немецкого в XVI в. Автором комментариев выступил Максим Грек. Ученый монах-богослов утверждал, что в Писании не сказано ничего о чудовищах преисподней – огненных драконах или бессмертных червях [Максим Грек 3: 187]. По неизвестной причине евангельские слова о геенне, «идеже червь их не оумирает» (Мк. 9: 48), положенные в основу многочисленных образов адского червя, не были ни упомянуты, ни истолкованы в другом ракурсе.

В 1627 г. при осуждении в Москве «Евангелия учительного» Кирилла Трапквиллиона-Ставровецкого цензоры Илья и Иван Наседка кракозатронули его рассказ о гееннских муках и бесам-мучителях. Не упоминая демонов и приведя лишь слова Кирилла о том, что грешники в аду будут гореть в огне и видеть «различныя места мучения», критики заключили: «И все то сопротивно богословию ниниете, глаголюще, яко ничтоже грешникоу около себе видети, ниже червя грызущаго непрестанно» [Опарина 1998:

374]. Таким образом, упомянутый в Евангелии червь – единственный «обитатель» преисподней, но и он остается невидимым.

Однако самый интересный случай относится к середине XVII в. (между 1649 и 1666 гг.), когда был составлен новый обличительный текст, посвященный «Евангелию учительному» – «Свиток укоризненный Кириллу Транквиллиону-Ставровещкому» [Опарина 1998: 394–396]. Автор этого сочинения пространно цитировал «еретический» трактат и решительно осуждал все описания геенны. По словам «Евангелия учительного», в преисподней грешников ждет Вельзевул, «всякой твары страшнейший, брыдкий и лютейший», и Левиафан, «велию рыба» огненного моря, огромный как гора или как тысяча гор. Левиафан изрыгает из пасти громы и огонь, из его ушей идет дым, а из ноздрей вырываются «сапая», которые раздувают адский огонь (ср. близкие описания адского «мужа» из «Повести о видении Козьмы игумена»). Оба монстра, Вельзевул и Левиафан, умножают муки грешников. Прочитывая эти фрагменты, русский книжник саркастично «пожалел» их автора: «плача, бредил Кирил...»<sup>85</sup>. В ироничной полемике автор «Свитка» утверждал, что демоны не могут быть палачами, так как сами являются узниками ада: «Како Кирил сатану во огни царствовати глаголет, а не мучитися ... Лукавии само бо погнбиши и связани во ад и огню предани на вечное мучение. Како другим умножати будут муки и мучители грешником быти и геенною владети?»; «Божественное же Писание сказует, яко огонь вечный искони уготован диаволу и аггелом его, и связан имать быти сатана со всеми бесы и предан вечному огню первее грешных. Рцы милтреокаянне Кирилле, сыне диаволов, паче всякой твари страшнейшии отец твои сатана по твоему мудрованию, почто от боящихся Бога побеждаем и попираем аспид злый и василиск? Но и над свиньями не имый власть змий злый, обманом губит, точию покаряющихся ему» и т. п. Осуждения этих фрагментов «Евангелия учительного» занимают в полемическом «Свитке» девять листов [Опарина 1998: 406–410].

Во всех трех случаях представление о бесах-мучителях осуждалось как что-то привозное, чуждое и еретическое. Однако такие рассказы во множестве встречались в описаниях других авторов, в том числе и русских (например, в Волоколамском патерике) [Ольшевская, Травников 1999: 97], а в иконографии действовали



*Ил. 5. Адский монстр пожирает грешников в преисподней. Фрагмент иконы «Страшный суд» конца XVII – начала XVIII в.*

счисленные демоны – адские палачи. Критики западных текстов не обратили никакого внимания на эту традицию.

В свою очередь, создатели некоторых икон проигнорировали (скорее всего, просто не зная об их существовании) все обличительные пассажи ученых книжников. Как будто вступая в спор с автором «Свитка укоризненного», некоторые иконописцы не обошли вниманием те самые описания, которые были раскритикованы московскими богословами. Это можно увидеть на иконе Страшного суда конца XVII – начала XVIII в. из музея-заповедника «Александровская слобода»<sup>86</sup>. На ней изображены десятки звероподобных демонов и монстров разных цветов и размеров, которые своей фантастичностью напоминают образы Иеронима Босха (ил. 5). Демон с оловянной головой и демон с головой в виде зубастого черепа хлещут грешников вениками из множества прутьев. Ниже грешников пожирает монстр, похожий на слона с огромными клыками и когтями. Вверху с бараньей головой стреляет огнем из пищали. Чудовище,

состоящее из черепа, шерстистого тела и змеяного хвоста, сметает грешников огненной метлой; демон с крыльями летучей мыши поддсвает их на вилы; змееобразные птицы впиваются им в головы и т. п. Справа с поднятыми руками изображен огромный торжествующий монстр-сатана, из живота которого, как из сумки кенгуру, по плечи торчит оскаленная фигура с хохлом и бородой (Иуда?)<sup>40</sup> Многие изображения сопровождаются текстом. Так, среди прочих грешников представлен человек, которого хватают за руки три монстра, а снизу пытается заглотить зубастый «слон» с бараньими рогами. Надпись гласит: «Гордым надменным и возносящимся от тех лютых зверообразных бесов свирепое влечение и жестокое бие-ние». Уже здесь идея о бесах-мучителях выражена прямо и четко. Однако самая интересная надпись идет по правому полю иконы. Этот текст аналогичен рассказу Кирилла Транквилиона: «Сен лютын левъ преклятымъ змийи насытити кить душепагубнымъ Сатана гордын Велиаръ от оустъ его исходитъ пламень огня. От шейи его исходит дымъ смрадный яко от печи великия и мракомъ покрываетъ всю страну огненную. Изъ ноздрей его исходятъ ветры, которые раздувають огонь геенскыи и мучение грешныхъ, которые безъ покаяния оумираютъ. И по смерти тамо днаволы отведутъ ихъ и при таковомъ страхованию муки терпети будутъ вечно на души и теле, противу всякаго греха и мучение будетъ».

Александровская икона была написана для царевны-инокини Марфы, сестры Петра I, и хранилась в монастырской обители. Помещенный на ней текст вряд ли подлежал безусловному церковному осуждению. Напротив, критикуя представление о бесах – палачах ада, московские богословы середины столетия высказывали непопулярную, но скорее маргинальную для своего времени позицию. В XVII в. мысль о том, что демоны будут мучить грешников в аду, казалась очевидной как множеству художников, так и зрителям из самых разных социальных слоев.

\*\*\*

Позднесредневековая русская иконография во многих аспектах разительно отличается от искусства прошлых столетий. Пожалуй, наиболее ярко это проявляется именно в визуальной трактовке эсхатологических и демонологических сюжетов. Византийский «аскетизм» и лаконичность в XVI в. сменяются мощ-

ной количественной экспансией «адских» образов и композиций. В следующем столетии она достигает своего пика. В это время появляются не только многообразные гибридные типы демонов, но и новые демонологические сюжеты, а также новые типы рукописей, в которых они играют ключевую роль.

Этот процесс во многом связан с нарастанием в русской культуре эсхатологического напряжения. Ожидание последних времен, тем более когда оно принимает форму массовых народных движений, как это произошло в XVII в., максимально обостряет проблему личного и коллективного спасения. Все это способствует усилению страха перед дьяволом и муками преисподней.

В Петровскую эпоху, когда государственная идеология и официальное православие начали борьбу с апокалиптической проповедью, демонологические представления оказались постепенно вытеснены из культуры верхов<sup>88</sup>. Однако разработанная визуальная традиция, сложившаяся в Московской Руси XVI–XVII вв., оставалась актуальной вплоть до XX столетия, прежде всего в старообрядческой среде. «Дантовские сюжеты» были востребованы до тех пор, пока существовала и поддерживалась сама традиция чтения и создания лицевых рукописей.

### *Примечания*

<sup>1</sup> В измененном и дополненном виде эта статья отражает материалы, опубликованные в нашей с М.Р. Майзульсом книге «Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семантика образа» (М.: Индрик, 2011).

<sup>2</sup> К редким исключениям относится прежде всего св. Христофор в облике поглавца.

<sup>3</sup> Благодарю М.Р. Майзульса, наблюдения которого я использовал в нескольких фрагментах этой работы.

<sup>4</sup> Подробнее о них [Махов 2006: 97, 189 – 198; Махов 2007: 128 – 137].

<sup>5</sup> Кроме того, здесь широко использовался образ Ада-Гадеса: бородатый человек, часто старец, в набдеренной повязке. В византийской иконографии с VIII в. он служил персонификацией ада или символизировал ее «хозяином» и одновременно пленника – сатану. См. подробнее [Кочетков 1999; Кондаков 2001: 490–491, 497–498, 507–510; Маауан Фарар 2006: 94].

- <sup>6</sup> См. пример на греческой монете IV в. до н.э. [Link 1995: 65. ill. 21].
- <sup>7</sup> Такой мотив встречается, например, в Сказании о Макарии Римском (V–VI вв.): увидев множество людей угрожающего вида, паломники растрепали свои волосы и бросились на голпу. Люди испугались и пустились в бегство [Византийские легенды 2004: 41].
- <sup>8</sup> Как в библейской истории о Навуходоносоре, который был наказан Богом и утратил человеческий облик: «волосы у него выросли как у льва и ногти у него – как у птицы» (Дан. 4: 28–30).
- <sup>9</sup> Так, в XI в. Вайфарий Монтекассинский писал, что у гневающихся «торчат волосы» (*horrent capilli*) [PL 147: Col. 1306].
- <sup>10</sup> На средневековых иллюстрациях к популярной аллегорической поэме «Психомехия» Пруденция (IV в.) персонификации пороков чаще всего предстают как женские фигуры или голые дикари с распущенными, пламенеющими волосами либо в шлемах с густой щетиной, которые одновременно напоминают древнеримские шлемы и перекликаются с известной прической демонов. См. в рукописях IX–XI вв. [Valenciennes. BM. Ms. 412. Fol. 4, 5v, 6, 8, 8v, 10, etc.; Paris. BNF. Ms. lat. 8085. Fol. 63v; Paris. BNF. Ms. lat. 8318. Fol. 59, Paris. BNF. Ms. lat. 2077. Fol. 163]. Побеждая порок, добродетель (например, Смирение, берущее верх над Гордыней) хватает поверженную противницу за волосы [London. BL. Ms. Cotton Cleopatra C VIII. Fol. 17].
- <sup>11</sup> Сатана-Гадес в огненном озере либо изображение головы Сатаны-Гадеса с волосами как языки пламени [Utrecht. UB. Ms. 32. Fol. 9r, 14v, 16, 31r, 50r, 53v, 59r, 66r, 79r, etc.].
- <sup>12</sup> Изображениям бесов с пламенеющими волосами можно отыскать параллели и в текстах. Тем не менее этот мотив вряд ли восходит к какому-то конкретному памятнику. В отдельных источниках демонам приписывается огненная прическа, однако этот мотив со временем вытесняется привычным хохлом. Если в латинских редакциях апокрифа «Видения апостола Павла» (III–IV вв.) у немилостивых, грозных ангелов от волос идет огонь [Антонов, Майзульс 2011а: 51], то в славянских переводах огненная прическа у них пропадает. Вместо этого здесь говорится, что «власи главы их паче величества распростерти» [Тихомирнов II: 42; Мильков 1999: 534]. Ср. похожие вариации в сирийских, эфиопских, греческих и латинских «портретах» Антихриста, восходящих к III–V вв. В одних текстах сказано, что его голова «как

пламя», в других его волосы с

[McGinn 1988: 3–4, 6, 26]

<sup>13</sup> [ГИМ. Сир. № 5. Л. 107об., Р11. Ф. 37. № 214. Л. 47].

<sup>14</sup> [ГИМ. Муз. № 322. Л. 248об. Ср. в той же рукописи: Л. 33об., 457об., 463об., 464об., 467об., 475об.].

<sup>15</sup> См. в лицевых сборниках XVIII в. из собрания БАН: [БАН. Целепи № 10. Л. 22, 35об. (ср. там же хохлягах грешников: Л. 49); БАН. 21.5.2. Л. 13 (та же иконография, что в Целепи № 10), ср. 17об. (языки огня написаны чернилами); Калик № 44. Л. 279].

<sup>16</sup> Об этих сюжетах и о различных маркерах демонического в древнерусском искусстве см. в нашей с М.Р. Майзульсом книге [Антонов, Майзульс 2011а]. О визуальном приеме демонизации при помощи хохла и вздыбленных волос [Антонов, Майзульс 2011б; 2011в].

<sup>17</sup> [Ольшневская, Травников 1999: 97, 98]. См. также [Пигин 2006: 178–179; Живов 2010: 90–91].

<sup>18</sup> На западном материале см. об этом [Майзульс 2010].

<sup>19</sup> Об этом свидетельствует, в частности, богатый корпус старообрядческих видений, народных рассказов, фольклорных записей, где нечистые духи и загробные казни описаны реалистично, с массой «бытовых» и «плотских» подробностей, где иконографические образы толкуются буквально, и т. п. Никакие символические интерпретации здесь обычно не функционируют и не упоминаются. См. примеры в Урало-Сибирском материале XVIII–XX вв. [Покровский 1997].

<sup>20</sup> См. эту идею у Кирилла Туровского [БЛДР 4: 156, 158]. Ср. также [Махов 2006: 15, 25, 261–263; Махов 2007: 9, 17–18, 179–183].

<sup>21</sup> На Западе вопрос об участии душ, ожидающих воскресения, долго не получал однозначного решения. Если представление о чистилище как «претем месте» пребывания душ усопших до Страшного суда окончательно сложилось в конце XII–XIII в. [Де Гофф 2009], то официальный статус оно получило только в XIII в. благодаря посланию папы Иннокентия IV 1254 г. и решениям Второго Лионского собора 1274 г. Спор о том, могут ли души праведников сразу же созерцать Бога и управляются ли грешники сразу же в преисподнюю, разгорелась в 1330-х годах после того, как папа Иоанн XXII заявил, что святые не смогут наслаждаться блаженным видением до Страшного суда. Эта позиция была осуждена в 1336 г. его преемником Бенедиктом XII. Об идеях посмертного и

Страшного суда см. также [Гуревич 2007: 356–389]. Идея А.Я. Гуревича о том, что сосуществование этих концепций приводило к возникновению «бессознательных парадоксов» в сознании средневекового человека [Гуревич 1989: 125, 355], не представляется убедительной [Антонов 2009: 264–271].

<sup>22</sup> [БДР 1: 218]. Подробные обоснования этой идеи можно было прочесть в сочинениях, посвященных мытарствам и «малой эсхатологии»: Житии Василия Нового (переведено, вероятно, в XI–XII вв.), «Слове о исходе души» (списки известны с XIV в.), различных поучениях и др. С разной степенью подробности посмертная участь души до Страшного суда была описана в целом ряде переводных и оригинальных памятников: в Житии Андрея Юродивого [Молдован 2000: 433–435] или «Православном исповедании веры» Петра Могила [Петр Могила 1900: 50]. На материале сочинений XVII в. см. [Опарина 1998: 131–133, 159].

<sup>23</sup> [Ольшевская, Травников 1999: 96–97]. Подробнее см. [Живов 2010]. В.М. Живов склонен четко отделять католические представления о чистилище и православную идею о том, что пребывающие в аду души могут быть спасены от мук благодаря молитвам живых. Безусловно, отличия есть, и они существенны. Однако они вновь проходят скорее в регистре ученого богословия, чем народного или «обиходного» христианства. В переводных византийских историях и в народных визионерских рассказах временные посмертные муки за небольшие грехи, которые затем сменяются блаженством, максимально сближаются с идеей чистилища.

<sup>24</sup> [Ольшевская, Травников 1999: 94]. Рассказ восходит к Пандектам Нифонта Черногорца [Ольшевская, Травников 1999: 439].

<sup>25</sup> См., к примеру, в «Видении апостола Павла»: «И видехъ друя [другия] моужа и жены *оукрашени въ светлы ризы, сущая ослеплены очима въ пропасти огненнѣ. И въспросихъ: кто си сѹт Господи? И рече ми: си сѹт иже от поганыхъ, сътворшеи милость, а Бога не познаша, тем же безпрестани въсприемлютъ муку*» [Милюков 1999: 551–552]. В «Плавании св. Брендана» (VIII в.) утверждается, что Иуда на один день недели освобожден от страшных мук, а по лицу его хлещет одежда, которую он при жизни отдал нищему (так как одежда принадлежала не ему, она не приносит пользы, однако она возвращена ему по принципу некой «юридической» справедливости). Тот же мотив – возвращение грешной душе предмета, поданного

при жизни в качестве милостыни, – встречается во многих средневековых рассказах, в том числе в историях о том, как грешник хитростью проник в рай [Веселовский 1889: 151–156]. По свидетельству апокрифического «Хождения Богородицы по мукам», грешники-христиане на один день в неделю освобождаются от мук ада; и т. п. (о последнем мотиве см. подробнее [Гуревич 2007: 174–175; Майзульс 2006: 149–150]).

<sup>26</sup> А.Н. Веселовский выделял в особую группу «обоюдных» – людей, не совершивших при жизни ни злодеяний, ни добрых дел, не заслуживших ни ада, ни рая. См. обзор представлений о загробной участи таких душ в христианской литературе [Веселовский 1889: 142–172].

<sup>27</sup> См. подробнее [Петухов 1895; Алексеев 1998: 105–116; Алексеев 2002: 131–180; Дергачева 2004: 146–202; Живов 2010].

<sup>28</sup> Такие рассказы см. в Житии Паисия Великого [Лёнинген I: 407–410], сочинениях Максима Грека [Максим Грек 3: 7; Юрганов 1998: 55]. На похожем сюжете построена новгородская «Повесть о посаднике Щиле» первой половины XV в. [Кушелев-Безбородко, I: 21–24]. См. подробнее [Алексеев 2002: 131–134; Живов 2010: 95].

<sup>29</sup> Как в известной истории о Макарии Римском, который предлагал воскрешение и спасение языческому жрецу, чья душа уже пребывала в аду [PG 34: Col. 257C–260A]. См. подборку историй в сборнике XVII в. [ГИМ. Муз. № 3580. 78об.–82об.]. Обзор сюжетов христианской книжности, в которых говорится о спасении праведных язычников, см. также у А.Н. Веселовского [Веселовский 1889: 135–142].

<sup>30</sup> В этом легко убедиться, анализируя свидетельства «сторонних наблюдателей» – иностранцев. Некоторые из них, ознакомившись с русскими представлениями о посмертной участи души, утверждали, что у московитов есть концепция Чистилища (Иоганн Фабри). Другие усматривали противоречие между отрицанием Чистилища и функционированием поминальной практики на Руси (Павел Иовий). Некоторые «беспристрастно» фиксировали, что московиты, не веря в Чистилище, полагают, что посмертная судьба умершего может быть изменена благодаря заступничеству живых (Сигизмунд Герберштейн). Иные отмечали, что заупокойные службы, по убеждению русских людей, облегчают страдания осужденных в аду, но не могут отменить их грядущего осуждения на Страшном суде (Петр Петрей) [Алексеев 2002: 134; О начале 1997: 447–448].

Представление о том, что загробные муки могут иметь временный характер, сохраняются и в Новейшее время: собиратели фиксируют его в народной среде. См., например, рассказ о посмертных муках невольного самоубийцы из Урало-Сибирского патерика (XVIII–XX вв.): «Саватия отпустят, он только до Страшного суда» («Видение Агнии», середина XX в.) [Покровский 1997: 40].

<sup>31</sup> Один из ранних примеров см. на новгородской иконе третьей четверти XV в. из ГТГ, Инв. № 12874. Оpubл. [Антонова, Миева I: № 64; Алпатов 1978: № 113, 115; Лазарев 2000: 61–62, 242, № 48]. Тот же образ фигурировал и в книжной миниатюре, например в Лицевом летописном своде XVI в. [Подобедова 1965: рис. 50].

<sup>32</sup> См. красочные миниатюры, иллюстрирующие историю о митрополите Луке (он предстал в гробу в виде черного, как головня, человека и просил молиться о нем, так как его родители не дали милостыню за его душу; после того как был отслужен сорокоуст, гроб опустел) [ГИМ. Барс. № 973, Л.23об.–28; ГИМ. Увар. № 272. Л. 133об.–135].

<sup>33</sup> Описания адских мук на разных изображениях Страшного суда [Покровский 1887: 36–39, 43, 90–93].

<sup>34</sup> Как на упомянутой выше иконе середины XVI в. из Новгорода [НГОМЗ. Инв. № 2824].

<sup>35</sup> См., например, новгородскую икону второй половины XVI в. ГТГ, Инв. № 14458. Оpubл. [София 2000: № 118]; икону второй половины XVII в. из Вологды вВГИАХМЗ, Инв. № 1031. Оpubл. [Рыбаков 1995: № 90/91] или икону 1660-х годов, хранящуюся в Музее икон в Реклингхаузене (Германия) [Хауштайн-Барч, Бенчев 2008: 132, ил. 107].

<sup>36</sup> См. на иконе «Страшный суд» XV в. из Успенского собора Московского Кремля (ГММК, Инв № 3225 соб.; Ж–277). Оpubл. [Попов 1975: 63, ил. 62–67]; Иконы Успенского собора 2007; № XVII или на нижнем фрагменте двери в жертвенник начала XVII в. в ЦМиАР, Инв. № КП 352. Оpubл. [Иконы ЦМиАР 2007: № 105].

<sup>37</sup> Как на только что упомянутой двери в жертвенник начала XVII в. [Иконы ЦМиАР 2007: № 105].

<sup>38</sup> Оpubл. [Лидов 1999: 62–63, № 13; Himka 2009: Fig. 2.5, 2.9].

<sup>39</sup> [ГИМ. Барс. № 277]. То же см., например [РГБ. Ф. 98. № 375. Л. 267об., 301об.; РГБ. Ф. 344. № 184. Л. 9об., 33об., 34об.].

<sup>40</sup> См. ряды мучимых грешников, напоминающие изображения лицевых сборников XVII–XVIII вв. на иконах «Страшный суд» второй по-

ловины XVII в. [ВГИАХМЗ. Инв. № 1031. Оpubл.: Рыбаков 1995: № 90/91] или конца XVIII в. [Череповецкое музейное объединение, Инв. № 1336/1. Оpubл.: Рыбаков 1995: № 196/199].

<sup>41</sup> См. такие изображения на уже упоминавшейся иконе «Страшный суд» конца XVI – начала XVII в. из собрания ГИМ (Инв. № НДМ–3312), где сцены адских казней соименяются с образами грешников, окруживших сатану в геенне огненной. Слева от адских клейм расположен отрывок текста, в котором описаны различные муки тех или иных категорий грешников.

<sup>42</sup> Та же подпись в рукописи XVIII в. [РГБ. Ф. 344. № 181. Л. 164об.].

<sup>43</sup> [АОМИИ. Инв. № 1588–ДРЖ. Оpubл.: Иконы русского Севера I: № 102].

<sup>44</sup> См., например, описание адских мук в «Слове св. Нила», входившем в Пролог за 20 февраля [Пролог 1643: 827об.].

<sup>45</sup> См., например, выдержку из Луцидарнуса, встречавшуюся в Синодиках и опубликованную Е.В. Петуховым: «Геенна огненная муки: здешний огонь против тамошняго аки стень. Тартаръ студения муки. Ежели вложить в студения муки превеликую огненную гору, тотчасъ ледъ будет. Во адскихъ мукахъ беспрестани крик превелики, шумъ презелный, плачь, слезы, стенание, воздыхание, болезни яко рождающей, скрежесть зубовъ, тма, страх...» [Петухов 1895: 253–254].

<sup>46</sup> См., например, мучения грешников в Синодике Дедовской пустыни 1603 г. [Синодик 1877. Л. 34–42], в Слове Палладия Мниха XVIII в. [РНБ. ОЛДП. Q. 630. Л. 30, 37, 45], в Цветнике XVIII в. [РНБ. ОЛДП. Q. 487. Л. 91об.] или цикл «деяний» Смерти в другом Цветнике XVIII в. [РГБ. Ф. 37. № 14. Л. 7, 16, 17, 18, 19, 20, 58].

<sup>47</sup> См., например, такой цикл в синодике XVII в. [ГИМ. Увар. № 880].

<sup>48</sup> [БАН. П. I. А 60. Л. 23]. На мытарственной «станции» сребролюбия бесовский начальник держит в руках мешочек (Л. 24об.), а на другой «остановке», где задерживают пьяниц, бес стоит с чаркой (Л. 25об.). Ср. с ангелом, вырывающим щипцами язык грешнику, в византийской Хлудовской псалтири [ГИМ. Греч. № 129д. Л. 10об. Репрод.: Щепкина 1977].

<sup>49</sup> [БАН. Плюшк. № 112. Л. 215об., 295об., 326об.]. Ср. с миниатюрами из другого Цветника XVIII в. [БАН. Плюшк. № 42. Л. 65, 66, 73, 75, 78].

<sup>50</sup> См., например [Синодик 1877. Л. 40; ГИМ. Барс. № 977. Л. 48об.; РГБ. Ф. 344. № 240. Л. 28].

- <sup>51</sup> [БАН. 26.5.2. Л. 53об. Ср. также: РГБ. Ф. 98. № 375. Л. 181об.].
- <sup>52</sup> Так, в клейме иконы «Страшный суд» конца XVI – начала XVII в., хранящейся в Новодевичьем монастыре, «клеветники» и «хульники» подвешены за языки [ГИМ. Инв. № ИДМ-3312]. Как отмечают Дж.-Н. Нимка и Л. Бережная, на русинских (карпатских) иконах Страшного суда XV–XVII вв. клеветников ждала та же самая мука – их подвешивали за язык [Berezhnaya 2004: 17; см. также: Нимка 2009: 66, III. 2.41, 2.42; 104].
- <sup>53</sup> [Пигин 2006: 259]. Ср. с другим Выговским видением [Пигин 2006: 268–269].
- <sup>54</sup> Это архангельский мотив, который отражен в фольклоре разных народов. См. примеры: [Веселовский 1889: 160–166].
- <sup>55</sup> См. [Петухов 1895: 179; Berezhnaya 2004: 17].
- <sup>56</sup> См. [БАН. 25.2.14. Л. 44; Синодик 1877: 40; ср.: Пигин 2006: 384–385]. Тот же мотив встречается в визионерской литературе [Пигин 2006: 259; 268–269].
- <sup>57</sup> [Синодик 1877. Л. 41]. См. выше о наказаниях женщин, погубивших детей во чреве (окровавленные груди), или изображения «грешной матери», восходящие к одному из «примеров» «Великого зеркала» [Державина 1965: 376–378].
- <sup>58</sup> О семиотике мук ада в западной иконографии см. [Le Don 1979; Baschet 1993: 307–308, 518–531; Mills 2005: 83–105; Гуревич 2007: 154]. Тот же принцип действовал в «Евангелии учительном» Кирилла Транквиллиона-Ставропегского, которое испытало влияние католической традиции и было в 1620-х годах осуждено украинской, а затем московской православной Церковью [Нимка 2009: 219–221].
- <sup>59</sup> Примеры из старообрядческих визионерских рассказов см., например, в [Пигин 1997: 555].
- <sup>60</sup> См. на миниатюре XVIII в. [Азбелев 1992: ил. 52]. См. также [Азбелев 1992: 594].
- <sup>61</sup> [БАН. Плюшк. № 42. Описание рукописи: Бубнов, Братчикова, Подковырова 2010: № 73].
- <sup>62</sup> [БАН. Плюшк. № 112. Л. 447об. Ср.: Л. 448об. Описание рукописи: Бубнов, Братчикова, Подковырова 2010: № 74].
- <sup>63</sup> Яркие примеры такого рода – икона «Страшный суд» второй половины XVI в. повгородской школы из собрания ГТГ, Инв. № 14458. Огубл. [Антонова, Мнева 1963 II: № 381; София 2000: № 118, и аналогичная по иконографии икона 1580-х годов из Сольвыче-

годска [СГИХМ. Инв. № СМ. Инв. 347–ж; опубли.: Рыбаков 1995: № 282/283]; икона XVI в. северной школы из собрания Эрмитажа [ГЭ. Инв. № ЭРИ–230], конца XVI в. из собрания Ханенко [Киевский музей русского искусства. Инв. № Ж–4. Описание см.: Смирнова 1967: 72–74, 164], середины XVI в. и второй четверти XVII в. из собрания Ярославского музея [ЯГИАХМЗ. Инв. № И–1399, КП–53403/1254; Инв. № И–13, КП–53403/13; опубли.: Иконы Ярославля I: № 48; II: № 113].

<sup>64</sup> Инв. № 2824. Опубли. [Трифопова, Алексеев 1992: № 146/147].

<sup>65</sup> [Буслаев 1910: 136] (по рукописям XVIII в.).

<sup>66</sup> См., например, в «Видении апостола Павла» [Милюков 1999: 549]; в апокрифических «Вопросах Иоанна Богослова Аврааму о грешных душах» (здесь сказано, что души грешников ангелы отдают «лютым бесам» и те уносят их в негасимый огонь до Страшного суда [Тихонравов II: 196]).

<sup>67</sup> В Житии Нифонта Константинопольского рассказано, что душу грешного клирика бесы отнесли в бездну, к князьям тьмы. См. миниатюру из лицевого жития XVI в., отразившую этот сюжет [Щепкин 1903: 38; Прилож., Л. XL, миниатюра 220]. Ср., например, с эпизодом из Жития Евфимия Великого [Лёнингрен III: 277] и др.

<sup>68</sup> Это своеобразная реплика архаического мотива о переправе душ в иной мир через реку (пропасть) по мосту. В «Видении Козымы» пройти на другой берег могут только праведники. Этот мотив часто встречается в фольклоре и в средневековых визионерских рассказах (в том числе в «Диалогах» Григория Великого), причем в русских источниках он мог сливаться с идеей прохождения посмертных мытарств (как это происходит в Волоколамском патерике [Ольшеская, Травников 1999: 98]). Об этом мотиве в сочинениях Григория Турского [Гуревич 2007: 155–156]; в сочинениях европейских и византийских авторов [Живов 2010: 96–97]; в славянских народных верованиях [Славянские древности 2004: 305]; как о мифологическом мотиве в целом [МНМ: 176–177].

<sup>69</sup> [Пролог 1641: 140об.–145об.]. О Повести см. [Пигин 2006: 11].

<sup>70</sup> Об ангелах, стерегущих и карающих души грешников в аду, говорится в ряде апокрифических памятников. См., например, в «Хождении Богородицы по мукам» [Тихонравов II: 27, 32; Милюков 1999: 592]; «Видении апостола Павла» [Тихонравов II: 46, 50, 51, 53] и др. См. также упоминание о немилости-

ных ангелах в аду в «Слове святого Нила» из Пролога [Пролог 1643: 827об.].

- <sup>71</sup> Д. Линк подчеркивает, что последним монументальным изображением Страшного суда, где в роли карателей выступают грозные ангелы, стала греческая мозаика XII в. на острове Торчелло. С XI в. функция карателей на абсолютном большинстве изображений полностью перешла к демонам [Link 1995: 112–114].
- <sup>72</sup> Ср. описание ада в Большом Катехизисе Лаврентия Зизания: сатана «начальник тьмы», оказывается здесь связанным узником, а нечистые духи – адскими мучителями: «Глаголетъ бо ся о душахъ грешныхъ, иже исполнени суть мрака, и всякаго злосмрадия и скверны, *от темныхъ ангелъ мучимы суть <...>* и предають ихъ темничникомъ, *стражемъ духовомъ нечистымъ, идеже тме начальникъ блудомъ есть*, в сожжение огню вечному, с подобными его» [Лаврентий Зизаний 1878: 66об.].
- <sup>73</sup> [Патерик 1661: 116об.; ср.: Ольшевская, Травников 1999: 17]. См. аналогичные примеры в «Поучении св. Варлаама, о житии и о смерти человеческой», входившем в Пролог. По словам автора, грешники восклицают: «поймутъ ны аггели страшнии, и предають ны бесомъ немилостивымъ» [Пролог 1641: 384]. Изображения ангелов, отправляющих грешные души в ад или геенну, реже встречаются на иконах. См., например, изображение на двери в жертвенник последней трети XVI в.: ангел заталкивает грешника в пасть ада [ВГИАХМЗ. Инв № 13974; опубл.: Иконы Вологды 2007: № 112]. На иконе «Страшный суд» 1706 г. Кирилла Уланова (школа Оружейной палаты) ангелы гонят грешников в геенну [Антонова 1966: № 87].
- <sup>74</sup> [ГИМ. Муз. № 4247. Л. 44об.] Здесь речь идет скорее об ангелах-хранителях, которые не только стерегут, но и охраняют грешников от «произвола» бесов.
- <sup>75</sup> См., например, в житии архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия (написано в середине XVII в. Симоном Азарьиним): «Беда же – се есть, еже в геоне огненной живу мучиму быти вовеки со змьями, з бесы» [БЛДР 14: 440. Ср.: Лаврентий Зизаний 1878: 69об. – 70].
- <sup>76</sup> Бесов можно увидеть стоящими, ходящими в геенне или мучающими там грешников. Пример редкого изображения мучимых бесов см. в двух лицевых Апокалипсисах XVII в., где их поражает огонь, из-

ливаемый ангелами, а в геенне ангелы пронзают их копьями наравне с грешниками [РНБ. ОЛДП. Ф. 85(61). Л. 111об. 136об.], либо они вместе с грешниками горят в пасти ада [ГИМ. Муз. № 4173. Л. 50об.].

- <sup>77</sup> См. примеры в лицевых Апокалипсисах [РГБ. Ф. 98. № 1844. (XVI в.). Л. 57об.; РГБ. Ф. 247. № 921 (XVII в.). Л. 86, 144; РНБ. ОЛДП. Ф. 85(61). Л. 148об.]; в лицевых Сборниках конца XVII – начала XVIII в. [РГБ. Ф. 37. № 408 Л. 259об.] и XVIII в. [БАН. Кален. № 187. Л. 259об., 260, 261; БАН. 25.7.6. Л. 33]; в лицевых Житиях Василия Нового XVIII в. [РГБ. Ф. 344. № 182. Л. 16; БАН. П. I. А. № 60. Л. 42об.] или в Цветнике XVIII в. [БАН. 32.3.15. Л. 128об. 131].
- <sup>78</sup> [РГБ. Ф. 344. № 181. Л. 153–164об. Весь цикл адских мучений: Л. 145–164].
- <sup>79</sup> [РНБ. ОЛДП. Q. 52. Л. 26–47; особ. Л. 30, 31, 46об., 47]. Ср. бесов-мучителей в Синодике XVII в. [ГИМ. Увар. № 880. Л. 25, 27, 28, 29]; в лицевом Апокалипсисе конца XVII – начала XVIII в. [РГБ. Ф. 37. № 408. Л. 259об.] и т. п.
- <sup>80</sup> [РНБ. ОЛДП. Q. 52. Л. 47; ГИМ. Барс. № 977. Л. 136].
- <sup>81</sup> Миниатюры [РГБ. Ф. 344. № 184. Л. 57об.–62об.; РНБ. Ф. I. 733. Мин. 200–206, 240–243]. Настенные листы [ИРЛИ. ОП. Оп. 23. № 2815; Иткина 1992. Ил. С. 85; описание С. 203].
- <sup>82</sup> [РГБ. Ф. 344. № 184. Л. 63об. Ср.: БАН. 21.11.9. Л. 118; БАН. 1.1.40. Л. 102; БАН. 19.2.26. Л. 140; ИРЛИ. ОП. Оп. 24. № 13. Л. 265].
- <sup>83</sup> См. [Махов 2006: 40; Махов 2007а: 30]. Легенда о плавакии св. Брендана была известна на Руси. В XVI в. на нее ссылается инок Снеготорского монастыря Корнилий: он упоминает о том, как св. Брендан во время странствия увидел на дне океана сверженного сатану в облике гигантского змея [Серебрянский 1908: 528].
- <sup>84</sup> [Speculum Historiale, XXIX, 9; по изд.: Vincent de Beauvais 1624: 1188]. См. также [Покровский 1887а: 91].
- <sup>85</sup> См. [Кирилла Транквилиппи-Ставровецкий 1619: 24; Опарина 1998: 409. Ср.: Нимка 2009: 220]. О московских прениях по вопросу запрета литовских книг в 1620–1630 гг. см. [Опарина 1998: 142–192; Булычев 2004: 12–37].
- <sup>86</sup> Ее иконография уникальна, мы не находим ничего подобного среди композиций, создававшихся в XVII–XVIII вв. Описание иконы см. [Бочаров, Выголов 1970: 17].
- <sup>87</sup> О визуальном мотиве «Иуда на коленях сатаны» см. [Антонов 2011: 59–67; Антонов, Майзульс 2011а: 186–193].

<sup>88</sup> Столкнувшись с радикальным апокалиптизмом старообрядцев и массовыми слухами о приходе Антихриста, которые были обращены против государства, официальная Церковь XVIII в. в лице Стефана Яворского [Стефан Яворский 1703] и Дмитрия Ростовского [Дмитрий Ростовский 1709] фактически накладывает запрет на любые исчисления сроков наступления последних времен. В их трактатах опровергаются эсхатологические построения старообрядцев: авторы подробно доказывают, что последние времена не наступили; что Антихрист придет не «мысленно», а реально – «чувственным» человеком; что он еще не явился в мире и тем более не утвердился в Москве. Апокалиптический Враг родится не от русских людей и не от дьявола, а от колена Данова, воцарится не в России, а в Вавилоне, сотворит чудеса и т. п. «Антиэсхатологическое» сочинение Стефана Яворского регулярно переиздавалось на протяжении всего XVIII в. В 1707 г. новгородский митрополит Иов выступил с письменным опровержением подметного письма о рождении Антихриста, которое незадолго до того вызвало в городе панику [Иов 1707]. Петр I вводит наказание за проповедь конца света. В начале XVIII в. происходит трансформация сознания элиты, и эсхатологический дискурс начинает подавляться государством. См. также [Юрганов 1998: 432; 2000: 204; Черная 1999: 94–95; Лавров 2000: 244–256].

### *Сокращения*

- АОММИ – Архангельский областной музей изобразительных искусств  
 БАН – Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург)  
 ВГИАХМЗ – Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник  
 ГИМ – Государственный исторический музей (Москва)  
 ГММК – Государственные музеи Московского Кремля (Москва)  
 ГТГ – Государственная Третьяковская галерея (Москва)  
 ГЭ – Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург)  
 ИРЛИ – Институт русской литературы (Пушкинский дом) (Санкт-Петербург)  
 НГОМЗ – Новгородский государственный объединенный музей-заповедник  
 ОЛДП – Общество любителей древней письменности (Санкт-Петербург)  
 РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)

- РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)  
СГИХМ – Сольвычегодский государственный историко-художественный музей  
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (Ленинград/Санкт-Петербург)  
ЦМНАР – Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева (Москва)  
ЯГИАХМЗ – Ярославский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник  
BL – British Library (London)  
BM – Bibliothèque municipale (Valenciennes)  
BNF – Bibliothèque nationale de France (Paris)  
UB – Universitätsbibliothek (Utrecht)

### *Литература*

- Азбелев 1992 – Народная проза / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М., 1992.  
Алексеев 1998 – *Алексеев А.И.* Установление «общей памяти» при митрополите Макарии. Исторический экскурс: церковное поминовение умерших «напрасною» смертью // Макарьевские чтения. Канонизация святых на Руси. Вып. VI. Можайск, 1998.  
Алексеев 2002 – *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб., 2002.  
Алпатов 1978 – *Алпатов М.В.* Древнерусская иконопись (Early Russian Icon Painting). М., 1978.  
Антонов 2009 – *Антонов Д.И.* Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М., 2009.  
Антонов 2011 – *Антонов Д.И.* «Пестрый зверь рысь»: Антихрист в средневековой иконографии // Россия XXI. 2011. № 3.  
Антонов, Майзульс 2011a – *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.  
Антонов, Майзульс 2011б – *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Волжеский дьявол, или Как демонизировали «врага» в древнерусской иконографии // Теория моды: одежда, тело, культура. Вып. 19. Весна 2011.  
Антонов, Майзульс 2011в – *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны, монстры и грешники: негативные персонажи в пространстве древне-

- русской иконографии // *Одиссей*. Человек в истории. 2010/2011. М., 2012.
- Антонова 1966 – Антонова В. И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. 1966.
- Антонов, Миса Г. П. Антонова В. И., Миса Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII вв. [в Государственной Третьяковской галерее] Опыт историко-художественной классификации. В 2 т. М., 1963.
- БЛДР 1, 4, 14 Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2004. Т. 1: 2000 Т. 4, 2006. Т. 14.
- Бочаров, Выголов 1970 – Бочаров Г. И., Выголов В. П. Александра слобода М., 1970.
- Бубнов и др. 2010 – Бубнов Н. Ю., Братчикова Е. К., Подковырова В. Г. Описание рукописного отдела Библиотеки Российской Академии наук. Т. 10. Вып. 1. Лицевые старообрядческие рукописи XVIII – первой половины XX вв. СПб., 2010.
- Булычев 2004 – Булычев А. А. История одной политической кампании XVII века: Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004.
- Буслаев 1910 – Буслаев Ф. И. Изображение Страшного суда по русским подлинникам // Сочинения Ф. И. Буслаева. Т. 2: Сочинения по археологии и истории искусства. СПб., 1910.
- Веселовский 1889 – Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха. XI–XVII. Вып. V // Сб. отделения рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук. Т. 46. № 6. СПб., 1889.
- Византийские легенды 2004 – Византийские легенды: Переводы. [Ре-принт. 1972 г.] СПб., 2004.
- Гуревич 1989 – Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989.
- Гуревич 2007 – Гуревич А. Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2007.
- Дергачева 2004 – Дергачева И. В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.
- Державина 1965 – Державина О. А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965.
- Дмитрий Ростовский 1709 – Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их и изъявление, яко

вера их неправа, и учение их душевредно.  
М., 1709.

Жинов 2010 – *Жинов В.М.* Между адом и раем: кто и зачем оказывался там в Московской Руси XVI в. // *Факты и знаки: Исследования по семплексистике истории*. Вып. 2. М., 2010.

Иконы Вологды 2007 – *Иконы Вологды XIV–XVI вв.* (Древнерусская живопись в музеях России. Вологод. гос. ист.-архитектур. музей-заповедник. Вологод. обл. г. картин. галерея) М., 2007.

Иконы русского Севера I–II – *Иконы русского Севера. Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств*: В 2 т. М., 2007.

Иконы Успенского собора 2007 – *Иконы Успенского собора Московского Кремля. XI – начало XV века: Каталог*. М., 2007.

Иконы ЦМИАР 2007 – *Иконы XIII–XVI вв. в собрании музея имени Андрея Рублева*. М., 2007.

Иконы Ярославля I–II – *Иконы Ярославля XIII – середины XVII века*: В 2 т. М., 2009.

Иов 1707 – *Иов, митрополит новгородский*. Ответ краткий, на подметное письмо о рождении снми времени антихриста. М., 1707.

Кирилл Транквилион-Ставропегийский 1619 – *Кирилл Транквилион-Ставропегийский*. Евангелие Учительное. Рохманов. 1619.

Кондаков 2001 – *Кондаков Н.В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001.

Кочетков 1999 – *Кочетков И.А.* Три неизвестные иконы на сюжет «Воскресения – Сонствия по ад» // *Памятники культуры: Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1998*. М., 1999.

Кушелев-Безбородко 1860 – *Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко*. Вып. 1–2. СПб., 1860.

Лаврентий Зизаний 1878 – *Лаврентий Зизаний*. Большой Катехизис. М., 1878.

Лавров 2000 – *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России (1700–1740 гг.). М., 2000.

Лазарев 2000 – *Лазарев В.Н.* Русская иконопись от истоков до начала XVI века. М., 2000.

Ле Гофф 2009 – *Ле Гофф Ж.* Рождение чистилища. М., 2009.

Лёнигрен I–III – *Лёнигрен Т.П.* Соборник Нила Сорского. Ч. I–III. М., 2000–2004.

- Майзульс 2006 – *Майзульс М.Р.* Увидеть невидимое: визионер и теолог в Средние века // Россия XXI. 2006. № 5.
- Майзульс 2010 – *Майзульс М.Р.* Реальность символа и символ реальности в визионерском опыте Средневековья // Одиссей: Человек в истории. 2009. М., 2010.
- Максим Грек I–III – Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. 2-е изд.: В 3 ч. Казань, 1894–1897.
- Махов 2006 – *Махов А.Е.* *Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря.* М., 2006.
- Махов 2007 – *Махов А.Е.* Демонизм – *Portus Daemonum: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения.* М., 2007.
- Мильков 1999 – *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
- МНМ – Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1992. Т. 2.
- Молдован 2000 – *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- О начале 1997 – О начале войн и смут в Московии. Исаак Масса, Петр Петрей. М., 1997.
- Ольшевская, Травников 1999 – Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Подгот. к печ. Л.А. Ольшевской, С.Н. Травникова. М., 1999.
- Опарина 1998 – *Опарина Т.А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.
- Патерик 1661 – Патерик, или Отечник Печерский. Киев, 1661.
- Петр Могила 1900 – *Петр Могила.* Православное исповедание католической и апостольской Церкви восточной с приложением слова святого Иоанна Дамаскина о святых иконах, и изложения веры, по откровению святого Григория чудотворца, епископа Неукесарийского. М., 1900.
- Петухов 1895 – *Петухов Е.В.* Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895.
- Пигин 1997 – *Пигин А.В.* Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII–XX вв. // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50.
- Пигин 2006 – *Пигин А.В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.
- Подобедова 1965 – *Подобедова О.И.* Миниатюры русских исторических рукописей русского лицевого летописания. М., 1965.
- Покровский 1887 – *Покровский Н.В.* Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства. Одесса, 1887.

- Покровский 1997 – *Покровский Н.И.* Два рассказа из Урало-Сибирского патерика XX века // *Живая старина* 1997 № 2.
- Пономарев 1898 – Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. IV. Славяно-русский Пролог. Ч. 2. Январь–апрель / Под. ред. А.И. Пономарева. СПб., 1898.
- Полов 1975 – *Полов Г.В.* Живопись и миниатюры Москвы середины XV – начала XVI века. М., 1975.
- Пролог 1641 – Пролог. Сентябрь–ноябрь. М., 1641.
- Пролог 1643 – Пролог. Июнь–август. М., 1643.
- Просветитель 1896 – *Иосиф Волоцкий.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. 3-е изд. Казань, 1896.
- Рыбаков 1995 – *Рыбаков А.А.* Вологодская икона. Центры художественной культуры земли Вологодской XIII–XVIII веков. М., 1995.
- Серебрянский 1908 – *Серебрянский Н.И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле, с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории псковского монашества. М., 1908.
- Синодик 1877 – Синодик Дедовской пустыни 1603 г. СПб., 1877 (ОЛДП. Т. 13).
- Славянские древности – Славянские древности: Этнолингвист. словарь: В 5 т. М., 2004. Т. 3.
- Смирнова 1967 – *Смирнова Э.С.* Живопись Обонежья XIV–XVI веков. М., 1967.
- София 2000 – София. Премудрость Божия. Каталог выставки русской иконописи XIII–XIX веков из собраний музеев России. М., 2000.
- Стефан Яворский 1703 – *Стефан Яворский.* Знамения пришествия Антихриста и кончины века, от писаний Божеских явления. М., 1703.
- Тихонравов 1863 – *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым: В 2 т. СПб., 1863.
- Трифопова, Алексеев 1992 – *Трифопова А., Алексеев А.* Русская икона. Из собрания Новгородского музея. СПб., 1992.
- Хауштайн-Барч, Бенчев 2008 – *Хауштайн-Барч Е., Бенчев И.* Музей икон в Реклингхаузене, Германия. М., 2008.
- Черная 1999 – *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII – первой трети XVIII века. М., 1999.

- Щепкин 1903 – *Щепкин В.И.* Житие святого Пифонта, лицевое XVI века: Описание составил мл. хранитель музея В. Щепкин (Император. рос. ист. музей имени имп. Александра III. Описание памятников. Вып. II). М., 1903.
- Щепкина 1977 – *Щепкина М.В.* Миниатюры Хлудовской псалтири. Греческий иллюстрированный кодекс IX в. М., 1977.
- Юрганов 1998 – *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998.
- Юрганов 2000 – *Юрганов А.Л.* Из истории табуированной лексики. Что такое «блядь» и кто такой «блядин сын» в культуре русского Средневековья // *Одиссей: Человек в истории.* 2000. М., 2000.
- Baschet 1993 – *Baschet J.* Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe – XVe siècle). Rome, 1993.
- Berezhnaya 2004 – *Berezhnaya L.* *Sub specie mortis*: Ruthenian and Russian last judgement icons compared // *European Review of History. Revue européenne d'histoire.* 2004. Vol. 11. № 1.
- Himka 2009 – *Himka J.-P.* Last Judgment Iconography in the Carpathians. Toronto; Buffalo; L., 2009.
- Le Don 1979 – *Le Don G.* Structures et significations de l'imagerie médiévale de l'enfer // *Cahiers de civilisation médiévale.* 1979. Vol. 22.
- Link 1995 – *Link L.* The Devil: A Mask without a Face. L., 1995.
- Maayan Fanar 2006 – *Maayan Fanar E.* Visiting Hades: A transformation of the ancient God in the Ninth-Century Byzantine Psalters // *Byzantinische Zeitschrift.* 2006. № 1.
- Mango 1992 – *Mango C.* Diabolus Byzantinus // *Dumbarton Oaks Papers.* 1992. Vol. 46.
- McGinn 1988 – *McGinn B.* Portraying Antichrist in the Middle Ages // Verbeke W., Verhelst D., Wekenhysen A. (eds). *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages.* Louvain, 1988.
- Mills 2005 – *Mills R.* Suspended Animation. Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture. L., 2005.
- PG 34 – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* / Éd. J.-P. Migne. Vol. 34.
- PL 147 – *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Éd. J.-P. Migne. Vol. 147.
- Vincent de Beauvais 1624 – *Vincent de Beauvais.* *Bibliotheca Mundi. Speculum quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale...* Vol. 4. Douai, 1624.

*А.Л. Топорков*

**Иконографический сюжет  
«Архангел Михаил побивает трясовиц»:  
генезис, история и социальное  
функционирование<sup>1</sup>**

Иконографический сюжет «Архангел Михаил (Сихаил, Рафаил) побивает 7 или 12 трясовиц» представляет особый интерес в связи с тем, что он соотносен с определенной группой заговоров, или неканонических молитв, от лихорадки. Кажется, это единственный случай, когда икона сформировалась под влиянием заговора или, во всяком случае, имеет в нем точный эквивалент. Не менее уникальным является и то, что на некоторых иконах записан фрагмент этого заговора.

В настоящей статье мы дадим обзор литературы о «кумошных» иконах<sup>2</sup> и их социальном функционировании, опишем известные в настоящее время иконы на этот сюжет и соответствующие иллюстрации в рукописных сборниках заговоров, осветим происхождение и эволюцию данного иконографического типа, его место в русской иконописи, а также его связи с заговорами от лихорадки.

---

© Топорков А.Л., 2012

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 11-01-12031в Информационная система «Краеведение, этнография и фольклор Олонецкой и Архангельской губерний: имена, источники, карты».

## Обзор литературы

Иконы со святым Сисинием и трясовицами привлекли внимание ученых уже в середине XIX в. Еще в 1850–1860-х годах о них писали Ф.И. Буслаев и А.Н. Афанасьев [Буслаев 1859: 40–41 (1-й паг.); Афанасьев 1869: 94–95]. В 1860–1880-х годах «кумошным» иконам было посвящено несколько публикаций в периодических изданиях [Попов 1863; Грушевский 1864; Моллесон 1869; М-ов 1872]. В частности, знаменитый издатель, краевед и этнограф Иван Александрович Голышев опубликовал заметку «Мифические изображения двенадцати лихорадок» (1872), а позднее вернулся к этой теме в статье «Памятники русской старины Владимирской губернии» (1882).

Крупнейший русский филолог А.Н. Веселовский обратился к «кумошным» иконам в связи с вопросом о происхождении так называемой Сисиниевой легенды и русских заговоров от лихорадки [Веселовский 1886]. Врач и исследователь народной медицины В.Ф. Демич упомянул эти иконы в своем исследовании, посвященном народным способам лечения от лихорадки [Демич 1894: 145]. Д.И. Успенский коснулся данной темы в статьях «Небесные целители от трясовичного недуга» (1905) и «Народные верования в церковной живописи» (1906).

После перерыва в несколько десятилетий иконы с изображением св. Сисиния и 12 трясовиц привлекли внимание искусствоведов, которые обоснованно усмотрели в них связь с сюжетом «Явление ангела Сихаила святому Сисинию», представленным на знаменитом складне мастера Лукиана 1312 г.<sup>1</sup> и в других произведениях древнерусского прикладного искусства [Николаева 1968; Николаева 1983: 12, 21, 53–54; Рындина 1973].

Из работ последнего времени следует также назвать книгу Вильяма Райана «Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России» (рус. пер. 2006) и его же статью «Древние демоны и русские лихорадки», опубликованную в Трудах Института Варбурга в 2006 г. [Ryan 2006]. В книге В. Райана имеется специальная глава «Сисиний и дочери царя Ирода», в которой освещена история Сисиниевых молитв от лихорадки и приведены их изобразительные аналоги – складень мастера Лукиана, рисованная картинка и икона XIX в. [Райан 2006: 355–356].

Наиболее подробно «кумошные» иконы описал Иван Бенчев в книге «Иконы ангелов. Образы небесных посланников» (рус. пер. 2005). В частности, он опубликовал в своей книге несколько икон из частных коллекций, хранящихся в Германии и Франции.

И.Л. Бусева-Давыдова касается нашей темы в связи с общей проблемой так называемых народных икон [Бусева-Давыдова 2003: 18]. В своей книге «Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия» И.Л. Бусева-Давыдова отмечает, что «культ св. Сисиния – целителя от лихорадок – восходит к греческим апокрифам, которые, естественно, не могли быть известны народному иконописцу непосредственно из первоисточника» [Бусева-Давыдова 2008: 203].

В 2009 г. М.Р. Майзульс затронул «кумошные» иконы в статье «Демоном сокрушниче»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси»; особенно важна для нашей темы глава «Михаил, Сисиний, Никита: изгнание беса как поединок», в которой указаны многочисленные иконографические параллели к сюжету побивания и изгнания трясовиц [Майзульс 2009: 150–157]<sup>1</sup>.

Краткие справки о нашем сюжете имеются в описаниях, сопровождающих современные публикации икон [Косцова, Побединская 1990: 43; Комашко 2004: 192, автор текста О.С. Никольская; Образы и символы 2008: 125; Шилиманов 2009: 113, автор статьи Ю.В. Алферова].

Таким образом, «кумошные» иконы привлекли внимание исследователей уже в середине XIX в., однако наиболее целенаправленно к ним стали обращаться уже в наше время (работы В. Райана, И. Бенчева, М.Р. Майзульса; публикации икон в книгах О.Ю. Тарасова, И. Бенчева, Н.В. Янговаровой и других). В то же время никто до сих пор не пытался рассмотреть в целом ни сам иконографический тип, ни его социальное бытование. Работы ученых и краеведов второй половины XIX – начала XX в. остаются невостребованными современными исследователями, которые основываются исключительно на данных, которые можно извлечь из самих икон. Поэтому у одних авторов мы найдем публикацию и описание икон, у других – сведения о функционировании этих икон в XIX в., у третьих – исследования восточнославянской версии Сисиниевой легенды, которая получила отражение в иконах, и т. д.

Обзор икон с сюжетом  
«Архангел Михаил (Сихаил, Рафаил)  
побивает 7 или 12 трясовиц»

Всего нам известно 16 икон этого типа. Наиболее ранняя из них датируется второй четвертью XVII в., а большинство относятся к XIX в. Ниже приводится описание этих икон.

1. Архангел Михаил, попирающий семерых трясовиц, и св. Сисиний; на полях изображены архангел Уриил и св. Мелания Римская. 32 × 27,5 см. Первая половина XVII в.<sup>5</sup>

Опубл. (цвет.) [Бенчев 2005: 111]<sup>6</sup>.

Опис.: На этой русской иконе Сисиний изображен почтенным епископом с длинной седой бородой, который держит над украшенным крестами омофором закрытое Евангелие, словно произнося заклинания. Возможно, для иконописца было важно, чтобы все семь женщин-демонов были разного цвета, как об этом говорится в различных вариантах легенды о Сисинии [Там же: 114].

Сверху в облачном сегменте Христос двуперсто благословляет обеими разведенными в стороны руками. В центральной части написаны горки с двумя условными деревьями; в левой нижней части пещера с шестью или семью женами-трясовицами. Справа архангел Михаил поражает трезубцем в голову одну из трясовиц. Одно крыло ангела опущено, другое поднято и достигает верхнего поля иконы. Слева в верхней части средника соседствует св. Сисиний в епископском облачении, благословляющий, с книгой в левой руке. На левом поле архангел Уриил с мечом и ножами в руках, на правом – св. Мелания Римская.

В верхней части иконы читается начало Сисиниевой молитвы от трясовиц: «Сидящу с(вя)тому Сисинею<sup>7</sup> на горѣ Синастей се виде... вольнение велеие. Изыдеща се(м) же(н). Едина же(л)та, вторая зена<sup>8</sup>, третья аки ды(м), че(т)вертая аки ле(д), пятая аки о(г)нь, ше(с)тая че(р)на, се(д)мая бѣла. И нача(т) Спасу [мо]литися. И услыша Г(оспод)ь моли(т)ву е(го) и посла архангѣла своего Сихаила. И повеле И(су)с Х(ристо)с их загнати в гору». Надпись около фигуры ангела: «Арха(н)ги(л) [С]ихаил(л) за(г)на се(м) же(н) тресави(ц) в гору»<sup>9</sup>.

Париж, частное собрание Роджера Кабала.

2. Архангел Сихаил и св. Сисиний и Марон (с подписью: «Писал Яков Крюков»). Последняя четверть XVIII в.

Опубл. (цвет.) [Беспичев 2005: 107].

Опис.: В верхней части иконы Христос, сидящий на облаках; в левой руке держит сферу-державу, правую сложил в именословном благословении. Композиция разделена по диагонали таким образом, что справа остается темная земля, на которой стоят священикомученик Сисиний и пренеподобный Марон, а слева сияя бездна, где архангел Сихаил, стоя на облаке, попирает копьём 11 разноцветных демонов-трясовиц: двух красных, одну желтую, одну коричневую; определить однозначно цвет остальных затруднительно. Две из них изображены с перепончатыми крыльями. По-видимому, ни одна из трясовиц не стоит твердо на земле; они как бы падают сверху друг на друга, образуя нагромождение тел. При этом две красные трясовицы низвергаются вниз головами, одна задрала ноги кверху, от трех видны только головы<sup>10</sup>.

Германия, частное собрание.

3. Архангел Сихаил и св. Сисиний. 1795 г. Санкт-Петербург. 31 × 22,3 см, дерево, левкас, темпера, золочение.

Опубл. (цвет.) [Ренжин, Малофеев 2003: 51, № 65 (ил.), 60 (опис.)].

Опис.: Сверху Иисус Христос, восседающий на облаках. Справа св. Сисиний в епископском облачении, в левой руке держит книгу, правую воздел в двуперстом благословении. Слева архангел Сихаил с жезлом, направленным в водный поток. Внизу между св. Сисинием и архангелом Сихаилом водный поток, расширяющийся книзу в форме треугольника; под поверхностью seiner воды видны контуры женских тел.

Коммент. публикаторов: «В числе 7 Архангелов отсутствует имя Сихаил. Возможно, иконописец имел в виду архангела Михаила (он изображен с копьём, пронзающим воду). Св. мч. Сисиний, епископ Кизический, пострадал за Христа в царствование Диоклетиана (284–305) от правителя города Кизика Александра. После многих и тяжелых пыток Мч. был обезглавлен» [Ренжин, Малофеев 2003: 60, № 65].

Россия, частное собрание.

4. Архангел Михаил, побивающий трясавиц, святые Сисиний и Маруф. С мученичеством Сисиния. 1831 г. Центр. Россия. Дерево, левкас, темпера. Приобретена в Твери в 1994 г.

Опубл. (цвет.) [Комашко 2004: № 145 (опис.), 192, № 145 (ил.).]

Опис.: «Иконографический извод публикуемой иконы своеобразен. Архангел Михаил представлен в шлеме и латах как архистратиг, в правой его руке вместо меча три “дубца железные”. Образ св. Сисиния и сцена из его жития, в подробностях изображающая предсмертные страдания, не оставляет сомнений в том, что это Сисиний епископ Кизический (конец III – начало IV века), пострадавший во время правления Диоклетиана. Согласно житию, был привязан к диким копиям, нещадно бит, в ноздри ему при этом лили крепкий уксус. В завершение мучений святому отсекали голову» [Комашко 2004: № 145, автор текста О.С. Никольская].

«Старообрядческий литературный источник, лежащий в основе композиции, написание “Icyce” (с одним i), а также несколько суховатая, архаичная манера письма свидетельствуют о происхождении иконы из старообрядческой среды» [Там же: № 145, автор текста О.С. Никольская].

В нижней части иконы текст: «Го[спо]ди Ic[yc]е Христе Боже нашъ, помилуй насъ и исцѣли от недуга Раба своего имерек и избави весь родъ человѣскій в день и в ночь и в час от сѣтей диавольскихъ. И посла Го[спо]дъ архистратига Михаила, заступника рода человеческого, и нача онъ их мучити, Заклинати и Бити тремя дубцами железными, дающе имъ на день по три тысячи ран и онъ начаа молитися. Написася икона в лето от Р.Х. [1831]» [Там же: № 145].

Рыбинск, собрание А.В. Юганова.

5. Архангел Михаил и святой Сисений, исцеляющие больных трясавицей. 1855 г.

Опубл. (ч.-б.) [Косцова, Побединская 1990: 43, № 137 (опис.), 129, № 137 (ил.).]

Опис.: Вверху в центре – Христос на облаках. В центре – архангел Михаил с жезлом и пучком розог, которые он заносит над 12 разноцветными облаженными трясавицами. Справа у горы – коленопреклоненный святой Сисиний в епископском облачении. Внизу, в фигурном картуше, изображены мучения святого Сисиния: мужчина ведет под уздцы коня, который тянет за собой лежа-

шего и связанного с руками над головой Сисиния. Справа за этой сценой наблюдают двое стоящих юношей. «На заднем плане – панорама Константинополя» [Бенчев 2005: 115]<sup>11</sup>.

Под картушем подпись в три строки на белом фоне: «Г(оспо)ди, І(су)се Х(ри)сте, Б(о)же нашъ, помилуй и исцели от недуга раба своего [имрик], весь род человеческій въ день и ночь и въ часть от сетей діавольскихъ. И присла Г(оспо)дь архангела Михаила заступника рода человѣческаго и нача онъ ихъ мучити, заклинати и бити тресми дупцами железними дающе<sup>12</sup> имъ па день».

На верхнем поле иконы надпись белыми: «Ссму с(вя)тому отцу Сисенію дана власть от Г(оспо)да Б(о)га целити и прогоняти трасавицъ». На нижнем поле симметричная надпись: «Написанъ 1855 года м(ѣся)ца июня 25 дня праздиусмъ м(ѣся)ца марта 9 дня».

«Икона написана по золоту. Дерево, темпера, доска с двумя врезными шпонками. 31 × 26 × 2,5. № ЭРЖ-2279. Поступление: 1953 г. из коллекции Успенских (№ 212)» [Косцова, Побединская 1990: 43].

Санкт-Петербург, Эрмитаж.

6. Архангел Михаил, святые Сисиний и Марон и двенадцать трясовиц. Первая половина – середина XIX в.

Опубл. (цвет.) [Шилиманов 2009: 176, № 95 (опис.); 114 (ил.), 115 (фрагм.)].

Опис.: В верхней части иконы Христос, сидящий на облаках. Ниже стоят архангел Михаил, св. преподобный Марон (написано «Марой») и св. Сисиний. Архангел высоко поднял правую руку с копьем. Справа св. Сисиний в епископском облачении, в левой руке держит книгу, правую воздел в двуперстном благословении. Св. преподобный Марон совершает правой рукой такой же жест, а левую держит горизонтально на уровне пояса. Внизу по центру срединки выделен сегмент, в котором стоят 12 обнаженных трясовиц (два ряда по шесть в каждом). Шесть трясовиц в первом ряду стоят вполоборота к зрителю, причем все они делают один и тот же жест, прикрывая левой рукой свою грудь.

«Центральная Россия. Дерево, шпонки торцовые (утрачены). Паволока не просматривается, левкас, темпера, золочение. 26,5 × 21,6 × 2,4» [Шилиманов 2009: 176, № 95].

Челябинск, частное собрание М.Н. Шилиманова.

7. Архангел Сихаил, попирающий двенадцать трясовиц в присутствии св. Сисиния и Марона. Середина XIX в.

Опубл. (цвет.) [Бенчев 2005: 111].

Опис.: Нижняя часть иконы занята охристыми горками, поднимающимися слева направо. Справа стоят священикомученик Сисиний и преподобный Марон. Св. Сисиний в епископском облачении двумя руками держит толстую книгу с застешками. Слева архангел Михаил в воинских доспехах уязвляет трясовиц копьем с восьмиконечным крестом на конце древка. Справа снизу округлая выемка в горках, в которой условно изображена вода и 12 девиц-трясовиц одинакового желтого цвета. Девы лишены половых признаков, однако их пол легко опознается по длинным волосам и характерному жесту рук, прикрывающих грудь. Девица на переднем плане сильно наклонилась вперед; девица, стоящая за ней, изображена в позе Венеры: правой рукой она прикрывает грудь, а левой – низ живота.

Дельфт, Галерея Ингрид Зоемульдер.

8. Архангел Рафаил и священикомученик Сисиний. XIX в. Москва (?). Дерево (доска двуслойная с глубоким ковчегом), две встречные шпонки; темпера. 31 × 26 × 1,7. Пост. в 1913 из коллекции Н.П. Лихачева.

Опубл. (цвет.) [Образы и символы 2008: 125].

Ранее опубл. также (ч.-б.) [Лихачев 1906: ч. 2, № 627. Таб. CCCXXV] с подписью: «Свв. священикомученик Сисиний и архангел Рафаил – охранители людского рода от лихорадок (с изображением сестер трясовиц). Икона первой половины XIX стол. в собрании автора» [Там же, ч. 2: 10]. См. также: Из коллекций 1993: 191–192, № 428.

Опис.: «На полях изображены избранные святые: преподобный Марон и великомученица Параскева, которая держит развернутый свиток с начальными словами “Символа веры”. Архангел Рафаил имел от Бога дар исцелять человеческие болезни... Его величественная фигура, с золотыми крыльями за спиной, в золотых доспехах и красном плаще, доминирует в композиции. Тесно прижавшиеся друг к другу маленькие фигурки сестер-“трясовиц”, олицетворяющих различные “лихорадки”-болезни, изображены на фоне красных языков адского пламени. Величавый жест архангела, которым он

направляет копьё в эти олицетворения человеческих недугов, само спокойствие его позы предопределяют его победу. К Архангелу Рафаилу и в то же время – к образу Нерукотворного Спаса, обращен с молением святой Сисиний, чья фигура наполовину скрыта изображением горок. Священномученик Сисиний почитался как избавитель от «трясовичной болезни», так же как и мученица Фотиния, молитва которой помогала исцелению» [Образы и символы 2008: 125].  
Санкт-Петербург, ГРМ.

9. Архангел Михаил, святые Сисиний и Фотиния и двенадцать трясовиц. Мстера(?). XIX в.

Опубл. (цвет.) [Тарасов 1995: ил. 38–39]; то же опубл. в кн. (цвет.) [Бенчев 2005: 114].

Опис.: Сверху в выкружке на верхнем поле восседает в облаках двуперсто благословляющий Христос с книгой в левой руке. Условно-пейзажный позем занимает примерно половину средника. Справа за горкой стоят святой Сисиний чудотворец и святая мученица Фотиния, воздевшая руку в двуперстом знаменнии. Слева архангел Михаил направляет копьё с восьмиконечным крестом на конце древка на первую из трясовиц. Справа внизу под поверхностью земли изображена пещера, закрашенная черным цветом. В ней 12 девиц-трясовиц, стоящих вплотную друг к другу: семь в первом ряду и пять – во втором. Четыре девицы окрашены в золотистый цвет, а три – в зеленоватый. Третья и шестая слева прикрывают руками свою грудь. У пяти девиц, стоящих сзади, видны только головы.

Санкт-Петербург, Гос. музей истории религии.

10. Архангел Михаил и двенадцать трясовиц. XIX в. Дерево. темпера. 35,1 × 28,7 × 1,6 см.

Опубл. (цвет.) [Русское искусство 2006: 190, № 285].

Опис.: Иконография такая же, как в № 7.

Санкт-Петербург, Гос. музей истории религии.

11. Архангел Сиханл (или Михаил) со святыми Миной и Мароном попирает 12 трясавиц. XIX в. Фрагмент иконы.

Опубл. (цвет.) [Бенчев 2005: 112]. На иконе архангел назван Рафаилом<sup>11</sup>.

Германия, частное собрание.

12. Архангел Сихаил и св. Сисиний, а также Иов, Иоанн Печерский, Пафнутий Боровский, Уар, Улита и Кирик. XIX в.

Опубл. (цвет.) [Бенчев 2005: 117].

Опис.: «На иконе из берлинской галереи Ротмана, написанной в XIX веке палехскими или мстерскими мастерами, – не называемый по имени ангел побивает трезубцем двенадцать трясовиц, выполненных одним цветом (серым или охрой). Примечательно, что на переднем плане изображены полунагие и коленопреклоненные святые мученики: ветхозаветный Иов Многострадальный (память 6 мая), тело которого покрыто язвами, и Иоанн Многострадальный, Печерский (память 18 июля)» [Бенчев 2005:116]. Справа, рядом с Сисинием, игумен Пафнутий Боровский, святые мученики Уар и Улита с сыном Кириком на руках<sup>14</sup>.

Москва, собрание «Эксперт-клуба»; ранее в галерее Эдуарда Ротмана в Берлине.

13. Архангел Сихаил и св. Сисиний. Конец XIX в.

Опубл. (цвет.) [Бенчев 2005: 115].

Опис.: Сисиний в образе старца «с длинной седой бородой в одеждах епископа и с омофором на плечах, который, стоя возле пещеры, наблюдает за происходящим и держит в руках закрытое Евангелие. Слева ангел в воинских доспехах (согласно надписи, это “св. архангел Сихаил”) повергает жезлом десятерых трясовиц красного и синего цветов» [Бенчев 2005: 116]. Трясовицы изображены в виде обнаженных бесполой существ с крыльями.

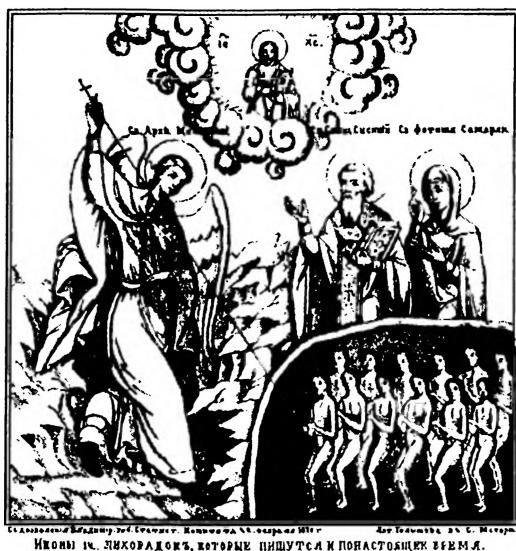
Германия, частное собрание.

К приведенным выше описаниям икон, местонахождение которых ныне известно, можно прибавить изображения, опубликованные в черно-белом варианте во второй половине XIX – начале XX в.

14. Архангел Михаил, св. Сисиний и 12 трясовиц.

Опубл. (ч.-б.) с подписью: «Изображение 12 лихорадок в Тихвинской церкви в сл. Холуе» [Голышев 1872: ил.].

Опис.: «В Вязниковском уезде, в сл. Холуе, в паперти Тихвинской церкви есть стенное изображение такой картины с некоторою разницею; она изображена в следующем виде: апостол Си-



Ил. 1. Архангел Михаил, священномученик Сисиний, мученица Фотиния и 12 трясовиц.  
Литография с иконы. 1872 г.  
Опубл. [Голышев 1872]

сисиний представлен в рост, с поднятыми кверху руками, с облаков благословляет его Иисус Христос, с другой стороны архистратиг Михаил правой рукой опускает огненный щит, а левой поражает копьем изображенных по пояс в пропасти двенадцать женских оближенных фигур с крыльями» [Голышев 1872: 37].

3. Архангел Михаил, священномученик Сисиний, мученица Фотиния и 12 трясовиц (см. ил. 1).

Опубл. (ч.-б.) с подписью: «Иконы 12 лихорадок, которые пишутся и по настоящее время» [Голышев 1872: ил.; 1882: ил.].

Опис.: «Вверху, на облаках благословляющий Господь, пред ним внизу св. Сисиний и мученица Фотиния Самаряныня, под ними, как бы в пропасти, изображены двенадцать нагих, с рас-

пущенными волосами, женщин, которых поражает копьем св. архистратиг Михаил» [Голышев 1872: 36].

То же описание И.А. Голышев приводит в 1882 г. с примечанием: «Копия с этой иконы была представлена Его Императорскому Высочеству, Великому Князю Сергию Александровичу, и в Императорское Московское Археологическое Общество» [Голышев 1882: 1, примеч. 3].

Под изображением подпись: «С дозволения Владимир. губ. Статист. Комитета 22. февраля 1871 г. Лит. Голышева в с. Мстера». Судя по подписи, изображение распространялось литографическим способом.

16. Архангел Михаил, свящennemученик Сисиний, преподобный Марой и лихорадки.

Опубл. (ч.-б.) с подписью: «Икона из холодной церкви с. Косина» [Успенский 1906: ил.].

Опис.: «В церкви с. Косина Московского у. находится икона св. Сисиния и Мароя. На иконе представлены свящennemученики Сисиний и преподобный Марой в молитвенном положении. Напротив их архангел Сихаил, исполняя молитвы угодников Божиих, поражает копьем находящихся внизу, как бы в яме, 12 сестер-лихорадок» [Успенский 1905: 1].

### Раскрашенные картинки-иллюстрации в рукописных книгах

Помимо икон, сюжет о 12 трясовицах получил также воплощение в иллюстрированных рукописях. Нам известны репродукции одной раскрашенной картинки и описание другой. Поскольку они непосредственно соотнесены с текстами заговоров, имеется возможность сравнить текст и картинку, выявить их сходства и различия, а также осмыслить те проблемы, которые возникают при переводе словесного текста на изобразительный язык. Можно также предположить, что подобные миниатюры играли роль посредников между текстами заговоров и иконами с изображением трясовиц.

Интересующая нас цветная иллюстрация опубликована в качестве вклейки между с. 40 и 41 в книге [Аничков 1908] (см. ил. 2).



Ил. 2. Двенадцать трясовиц перед св. Сисинием. Иллюстрация к молитве от лихорадки. Начало XIX в. Оpubл. [Аничков 1908: 40–41 вклейка]

В черно-белом варианте она воспроизведена также в современном переиздании этой книги [Аничков и др. 2002: 99], в русском издании книги В.Ф. Райана «Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России» [Райан 2006: 335]<sup>15</sup> и в Трудах Института Варбурга в качестве иллюстрации к статье В. Райана «Древние демоны и русские лихорадки» [Ryan 2006: 50].

В «Истории русской литературы» под редакцией Е.В. Аничкова об этой иллюстрации сказано: «Изображение трясовиц. Из молитвы о двенадцати трясовицах. Старопечатное изд.<ание> начала XIX в.» [Аничков 1908: 40–41, вклейка]<sup>16</sup>. Под картинкой

имеется подпись: «Двенадцать трясовиц: Трясовица, Медия, Гярустошо, Коркуша, Коркодия, Желтодия, Люмия, Секудия, Пукля, Чемия, Немодия, Невия перед св. Сисинием» [Там же]. Поскольку на самой картинке указаны имена только пяти трясовиц, остальные семь имен взяты, по-видимому, из того источника, из которого была извлечена эта картинка.

Подобная иллюстрация имелась также в рукописном сборнике середины XVIII в., приобретенном археографом и фолклористом Н.Н. Виноградовым на толкучке в Костроме летом 1907 г.<sup>17</sup> Приведем описание сборника и иллюстрации из издания Н.Н. Виноградова:

Рукопись в переплете, на 5 листах в восьмушку, ш. <ирин> 11 см. дл. 17,5 см. Письмо – тщательный и красивый полуустав поморского типа, с титлами, ударениями и др. строчными и надстрочными знаками. Писано по двум линейкам, намеченным острым инструментом. Бумага довольно старая, очень хорошего качества без филигранных, приблизительно, половины XVIII века. На л. 1, сверху, небольшая заставка хорошей работы, исполненная чернилами и киноварью. В узоре – решетка, на ней корона с четвероконечным крестом и ветками растения по сторонам. На л. 1b начальная буква писана киноварью с растительным орнаментом. На л. 5b небольшая черная концовка (завиток с листочками). Заглавия статей и начальные буквы писаны киноварью, а на л. 4–4b целых десять строк писаны сплошь киноварью. Вообще вся рукопись отличается особою тщательностью и изяществом работы. Записей и приписок нет.

Рукопись содержит в себе молитву «от всякия болезни» и заклинания против трясовиц<sup>18</sup>. Впереди рукописи приклеена хорошо нарисованная от руки многоцветная картина (ш. 17,5 см. дл. 22 см.), служащая иллюстрацией к тексту заклинаний. Девять трясовиц спускаются с горы, покрытой мелким кустарником. Над пятью из них<sup>19</sup> надписи: «Трясови. Меди. Ярустошо. Коркуша. Коркодия». Первая из них, Трясовица, держит в руках маленького красного человечка, окруженного языками пламени. Ниже, под тенью густого дерева, еще две трясовицы, из которых одна сидит (Чемия), а другая изогнулась; около нее надпись: «Невия». Изображения одной трясовицы, по-видимому – одиннадцатой, Нелю-

дин – ист. На прогнвоположной горе с длинным посохом в руках сидит пренодобный Сиский, простирая левую руку к трясовицам. Вверху, на облаках, четыре евангелиста (надпись – «Ievan – гълысты») с пучками прутьев в руках и летящий от них вниз ангел также с пучком прутьев<sup>20</sup>.

Переплет рукописи простой белый, с зелеными наугольниками; корешок коленкоровый [Виноградов 1909: 5–6].

Картинка, которую мы видим в издании Е.В. Аничкова, почти полностью соответствует описанию картинке из рукописного сборника, приобретенного Н.Н. Виноградовым. Несколько отличаются только имена третьей и одиннадцатой лихорадок: у Е.В. Аничкова их зовут соответственно – Гарустошо и Немодия, а у Н.Н. Виноградова – Ярустошо и Нелюдия. Имена Трясовица и Медия на картинке в издании Е.В. Аничкова вписаны после того, как были нарисованы сами девы-трясовицы, таким образом, что окончания слов не уместились и имена читаются именно так, как они передали Н.Н. Виноградовым, т. е. «Трясови» и «Меди». Все это свидетельствует о том, что картинка, которую описал Н.Н. Виноградов, соотносится с картинкой, опубликованной в «Истории русской литературы», как два варианта одной и той же раскрашенной иллюстрации.

Н.Н. Виноградов выделял в рукописи три текста, которые он обозначил как «Молитва Господу нашему Иисусу Христу», «Заговор от лихорадки» и «Закливание трясовиц». Иллюстрация относится собственно ко второму тексту. Приведем его полностью:

Святому Отцу и Сыну<sup>21</sup>, сидящим на горе Синайстей, идущим двенадцатию левицам; он же рече им: «Окаянные дьявольницы, что есть вы и к кому грядете?» И отвеща едина из них: «Мы есть трясовицы, дщери царя Ирода; идем мучить весь род человеческий». И услыша святыи отец Сиский, помолися Господу, глаголя: «Господи, Иисусе Христе, Боже, избави род человеческий от таковых окаянных дьявольниц». Госнодь посла святаго архистратига Михаила и четырех евангелистов: Марка, Луку, Матфея и Иоанна Богослова. Они же их поймана и начаша мучить тремя дубцами железными и даша им множество ран. Они, окаянные,

начаша молитися им. Святий Сисиний, архистратиг Михаїл и чотыре евангелиста: Марко, Лука, Матфей, Иоани Богослов глаголаша к ним: «Что єсть имена ваши?» И рече первая: «Мне єсть имя Трясовица»<sup>22</sup>. Яко пещь распалєт дровами, тако я распалєю чловека все члены и кости».

Вторая рече: «Мне єсть имя Медія<sup>23</sup>, зноблю бо у чловека все члены, и тот чловека не может согрєтися в пещи».

Третья рече: «Мне єсть имя Ярустошо, ложуся у чловека во главе и закладываю уши, и тот чловека бываєт глух».

Четвертая рече: «Мне єсть имя Коркуша, ложуся у чловека под ребрами, и тому чловеку тяжко дыхати».

Пятая рече: «Мне єсть имя Коркѡдія, ложуся у чловека под воздухами, и, аще что вкусит из пищи, то з души скинет».

Шестая рече: «Мне єсть имя Желтодія. Яко в поле цвет цветєт и желтєєт, тако и у того чловека тєло тает и увядает».

Седьмая рече: «Мне єсть имя Люмия<sup>24</sup>, ломит бо у того чловека все кости».

Осьмая рече: «Мне єсть имя Секудія – то єсть всех проклятейша: секу жилы в одно мєсто».

Девятая рече: «Мне єсть имя Пухлія – пускаю в народ опухоль».

Десятая рече: «Мне єсть имя Чемія – я ножныя жилы свожу».

Перваянадесят рече: «Мне єсть имя Нелюдія – ночью сна не даю, но к себе никого не допушаю и с ума чловека свожу».

Втораянадесят рече: «Мне єсть имя Невія – вся проклятая и старейшая трясовица. Не может чловека от меня излєчитися и лишитися жизни» (Виноградов 1909: 6–7).

На картинке изображен эпизод, когда св. Сисиний уже обратился за помощью к чотырем евангелистам и архистратигу Михаїлу, те взяли в руки пучки розог, а Михаїл начал свое движение вниз. Далее в молитве следует сцена жестокого избития трясовиц, после чего каждая из них называет свое имя, однако все эти события не получили отражения на картинке.

Если в молитве имена трясовиц открываются одно за другим по мере того, как сами трясовицы их называют, то на пятой картинке имена просто надписаны над трясовицами, а остальные семь имен можно узнать из подписи под картинкой или из самой молитвы. Девять трясовиц изображены в два ряда: пятеро в

первом ряду и четверо во втором, причем первые пятеро одеты в длинные разноцветные рубашки или платья, подвязанные поясом высоко под грудью, а четверо во втором ряду, кажется, вообще не одеты, но при этом прикрыты по груди холмиком и деревьями на нем. У всех женщин длинные волосы, распущенные по плечам.

Как верно отметил Н.Н. Виноградов, «первая из них, Трясовица, держит в руках маленького красного человечка, окруженного языками пламени» [Там же: 5–6]. Трясовица, одетая в ярко-красное платье, прижимает человечка сцепленными руками к своему телу таким образом, что он сидит на них, как ребенок. При этом, однако, человечек имеет бороду и совершает явно не детский жест: поднимает вверх руки, согнутые в локтях, как бы выражая этим свой ужас. По-видимому, таким образом художник проиллюстрировал слова Трясовицы: «Яко пещь распяляет дровами, тако я распяляю у человека все члены и кости» [Там же: 7]. Вероятно, бородатый мужчина, объятый огнем, – это тот самый человек, которого распяляет трясовица.

Отсутствие на картинке одной лихорадки может объясняться ее именем: «Перваянадесят рече: “Мне есть имя Нелюдия – ночью сна не даю, но к себе никого не допускаю и с ума человека свожу”» [Там же: 7]. Возможно, что именно по причине «нелюдимости» 11-й лихорадки художник и решил не помещать ее на полотно.

Отметим наиболее важные отличия данной картинки от описанных выше икон: 1) центральное место на ней занимают персонифицированные трясовицы, а не архангел и св. Сисиний, как на иконах; евангелисты и архангел помещаются в верхней части изображения, которую на иконах занимает обычно Христос; 2) по своему размеру архангел меньше, чем жены-трясовицы, а св. Сисиний сопоставим с ними; на иконах архангел и св. Сисиний обычно большего размера, чем трясовицы; 3) сцена имеет мирный характер, в то время как на иконах архангел обычно поражает трясовиц своим жезлом; 4) жены-трясовицы отличаются друг от друга своей одеждой, позами, выражением лица; над некоторыми из них надписаны их имена; для икон такая индивидуализация трясовиц в целом нехарактерна.

Таким образом, картинка по ряду параметров отличается от икон на тот же сюжет. В большей мере, чем соответствующие

иконы, она соотнесена с текстами трясовичных молитв. Вряд ли правомерно печатать ее с подписью «Русская икона» или «Русская пародная икона»<sup>25</sup>.

### Сведения о «кумошных» иконах в письменных источниках

Сведения о «кумошных» иконах в письменных источниках представляют самостоятельный интерес, поскольку они позволяют составить представление о географии распространения икон и их функционировании.

Наиболее ранние данные об интересующем нас иконографическом типе приводит Ф.И. Буслаев в своей лекции «О народной поэзии в древнерусской литературе» [Буслаев 1859: 40–41 (1-й пар.)]<sup>26</sup>:

До конца XVII в. довольно распространено было в нашей иконописи изображение *Двенадцати Трясавиц* или *Лихорадок*. Представлялись они в виде обыкновенных женщин, по большей части обнаженные, только с крыльями летучей мыши. Отличительный характер каждой из них, ясно определяемый в заговорах, живописи обозначала цветом: одна Лихорадка вся белого цвета, другая желтого, третья красного, синего, зеленого и т. п. В XVII в., при значительных успехах техники, эти женские фигуры отличаются даже благообразием и некоторою женственною прелестью, противоречащею символическим цветам и мышиным крыльям.

Изображение Трясавиц составляет только часть полного живописного представления, имеющего предметом победу Ангела Хранителя над этими демоническими существами, по молитве Св. Сисиния. Наверху в облаках изображаются Ангелы, на пригорье Сисиний, один или с двумя другими святыми, стоит на коленях и молится. Перед ним, на особенном плане, стоит Ангел Хранитель и конем поражает Трясавиц, которые низвергаются в яму под упомянутым пригорком. Трясавицы нападают одна на другую, выражая свое поражение приложением правой руки к щеке. В живописи XVII в. лица их, впрочем, спокойны и довольно красивы, что придает некоторый символический тон выражению мысли<sup>27</sup>.

Свидетельство Ф.И. Буслаева, несомненно, заслуживает самого пристального внимания, поскольку он был не только исследователем древнерусской иконографии и фольклора, но и глубоким знатоком иконографии. Судя по тому, что он описывает варианты изображения, ему довелось видеть не одну икону на этот сюжет, а по меньшей мере несколько. Представляет также интерес то, что Буслаев говорит об иконах XVII в. Поскольку до сих пор известна только одна подобная икона XVII в. (см. выше, № 1), сообщение Буслаева можно рассматривать как косвенное подтверждение того, что в его время было известно по меньшей мере несколько таких икон XVII в., которые, вероятно, не сохранились до нашего времени или еще будут обнаружены в каких-нибудь частных или государственных хранилищах. Впрочем, не исключено и то, что Буслаев мог отнести к XVII в. более поздние иконы.

А.Н. Афанасьев в 1869 г. писал об изображении 12 трясавиц со ссылкой на Буслаева и в целом близко пересказал его текст, однако при этом охарактеризовал икону: «Наверху, в облаках, видны ангелы и между ними один, который направляет на трясавиц копье и хочет низвергнуть их в отверстую пропасть, а на пригорке – коленопреклоненный и молящийся св. Сисиний» [Афанасьев 1869: 95]. Обстоятельные сведения о «кумошных» иконах привел В. Попов в статье «Некоторые раскольниковские заблуждения, нечуждые и православного русского простонародия»:

У нас есть обычай – за людей, подвергающихся лихорадке, служить молебным некоторым святым угодникам. Действительно, просят священника служить – и он служит. Но только ли здесь<sup>28</sup> со стороны просящих о больном и самого больного? Нет, при молитвах священника над больным читают или сам больной читает – постоянно еще следующую молитву: «Откровение святого архистратига Божия Михаила и св. мученика Сисения о двенадцати трясавицах, которые мучат род человеческий. От той скорби молитесь ему, архистратигу Божию Михаилу, и св. мученику Сисению» <.> Не забудем заметить, что и эта молитва в больном уважении у наших мирных старожил, св. вероятно, как переданная к ним от «древних богомудрых отец». Однако не в малом уважении она и у православного простонародия. Нам известно несколько фактов, когда простонародные, особенно женщины, не

хотели принимать никаких пособий медицины против лихорадки, и лечились одною только приведенною нами молитвою.

Мы сказали, что наши раскольники любят символизм, что им крайне нравится воплощение в *образах*<sup>29</sup> их – и без того чувственных, созерцаний и ложных убеждений; вышеприведенную нами молитву мы видели в живописном изображении. На иконе представлено нечто вроде скалы, возвышающейся над озером с водою будто бы черною. В озере двенадцать дев совершенно нагих, видо то – красноватого, то – желтого, то – синего и др., с растрепанными волосами. На скале по одну сторону изображен мученик Сисиний, простерший правую руку на озеро, а по другую архистратиг Михаил, поражающий жезлом трясавиц. От удара жезла, устремленного преимущественно на одну из них среди<sup>30</sup> находящуюся, образовались многочисленные огненные искры. Икона не имеет никакой подписи внизу. С чувством глубокого благоговения поклонялся народ этой иконе и со страхом смотрел всегда на «окаянных» трясовиц, величая их дочерями Ирода-царя. Уже в последнее время она снята с прежнего открытого своего места и поставлена в темном уголке храма.

Так «трясавица» или «огневица» или лихорадка страшна для нашего простонародия! Он не иначе представляет себе эту болезнь, как только под образом живого существа, жестоко мучащего [Попов 1863: 79–81].

Кроме этого, В. Попов сообщал: «Мы видели эту икону в одном селе Л. Ливенского уезда Орловской губернии. В селе этом собственно нет ни одного раскольника, однако ж икона долго была в большой славе: наряду с другими св. иконами ее носили по домам во время Пасхи. Кажется, эта икона перешла от ближайших к тому селу раскольников» [Там же: 81, примеч. 1]<sup>31</sup>.

В статье С. Грушевского «Простонародные верования относительно лихорадки» приведены легенды о происхождении этой болезни, которые объясняют некоторые детали «кумошных» икон<sup>32</sup>:

Когда старшая дочь Ирода отсекла голову Предтечи и принесла ее на блюде пред отца, все яства и пития, какие были там, вдруг превратились в кровь. Мало этого: по словам легенды, мертвая

голова начала говорить, как живая, начала, как живая, бранить веру бесерменскую и хвалить православную, несмотря на то, что нечестивые плясавицы кололи иголками ей язык; затем бранила их окаянные плясы и лицедейства и проговорила такие речи: «Прокляты, прокляты, прокляты вы, дочери Иродовы! Не имать вам отныне и до века лица и вида человеческого! Трястись и скакать вам на заре вечерней, днем и ночью, летом и зимой, пока будет на небе месяц и солнце! Не имать вам ни дома, ни гроба, ни покоя, ни смерти, бродить вам во веки вечные, тело знобить и кости сушить всех окаянных грешников! Амины!» Вещие, всемогущие слова, которым, по верованию народному, не было «никакой препоны» при жизни угодника, натурально, должны были получить, по свидетельству того же воззрения, еще большую силу по смерти. И точно. Как «только произнесены были эти страшные слова, дочери Ирода смотрели одна на другую и не узнавали сестра сестры, точно не стало на них лица и вида человеческого: одна из них стала желта, как лист осенний, другая зелена, как мурава трава, одна потемнела, как тело громом убитое, другая стала, как железо в огне». Дочери Ирода, чудесным образом превращенные в трясовиц, получили особые имена и свойства (внешние), которыми наделила их суеверная фантазия и которые взяты из разных видов и свойств лихорадочных состояний и случаев, при которых нападает на людей эта болезнь [Грушевский 1864: 532–533].

Как уже отмечалось, издатель и краевед И.А. Голышев посвятил «кумошным» иконам специальную статью «Мифические изображения двенадцати лихорадок». Ввиду исключительной важности сведений И.А. Голышева приведем из них обширную цитату:

Много осталось до наших времен различных верований, преданий, переданных нам от предков; во многих местах сохранились даже иконы, с разными на них мифическими изображениями, и верование в такие изображения до сего времени существует в простом народе; заказывают написать иконы для избавления от болезней, от разных несчастий и т. п. Не мало распространили разные предрассудки в народе в прежние время и так называемые *лубочные*<sup>33</sup> картинки, в числе которых печаталась и расходилась с большим

успехом картинка, под заглавием: «Сказание киим святым каковыя благодати исцелений от Бога даны, и когда память их». Эта картинка, как и все прочие лубочные картинки, печаталась в прежнее время без всякой цензуры и потому имена святых помещались произвольно; когда воспрещено было бесцензурное печатание лубочных картин и эта картинка появилась уже в исправленном виде, но последовавший в 1866 году указ святейшего синода окончательно прекратил ее существование. Впрочем иконы с мифическими изображениями воспроизводятся по заказам желающих и до настоящего времени, особливо в большом ходу икона св. Сисиния с двенадцатью лихорадками. Икона эта имеет следующее изображение:

Вверху, на облаках благословляющий Господь, пред ним внизу св. Сисиний и мученица Фотиния Самаряныня, под ними, как бы в пропасти, изображены двенадцать нагих, с распушенными волосами, женщин, которых поражает копьем св. архистратиг Михаил. Образа с такими изображениями заказываются в сравнении с другими в большем числе, вероятно потому, что очень много подвергается этой болезни. В Вязниковском уезде, в сл. Холуе, в паперти Тихвинской церкви есть стенное изображение такой картины с некоторою разницею; она изображена в следующем виде: апостол Сисиний представлен в рост, с поднятыми кверху руками, с облаков благословляет его Иисус Христос, с другой стороны архистратиг Михаил правой рукой опускает огненный щит, а левой поражает копьем изображенных по пояс в пропасти двенадцать женских обнаженных фигур с крыльями. Написание такой картины в паперти церкви в сл. Холусе объясняется тем, что сл. Холуй находится, по своему местоположению, в болотистом месте и в весеннее время вся бывает залита водою и потому болезнь лихорадочная в том месте встречается очень часто; вероятно для избавления от болезни и изображена такая картина. В подтверждение этого укажем на устройство, в конце настоящего столетия, Холуйскими жителями придела в Борковской Николаевской пустыни, во имя мученицы Фотины Самаряныни, вследствие ее исцелений от трясавичной болезни — лихорадки. Происхождение изображений и икон двенадцати лихорадок соответствует старинным заговорам; заговоры от лихорадок существуют и до сего времени, с некоторою, как и все заговоры, разницею, но в общих чертах они сходны между собою [Голышев 1872: 36–37].

Далее И.А. Голышев привел два заговора от лихорадки и в заключение заметил: «Полагать надобно, что и изображение икон двенадцати лихорадок произошло от таких заговоров с некоторою разницею в именах святых. Такого рода иконы пишутся и по настоящее время, в порядочном количестве; стоит сказать каждому иконописцу написать образ от *кумохи*, т. е. лихорадки, и он сейчас исполнит заказ и изобразит ту самую икону, которая нами здесь описана» [Там же: 40]<sup>24</sup>.

В другой публикации, озаглавленной «Памятники русской старины», И.А. Голышев еще раз описал ту же икону от лихорадки и сообщил о ней дополнительные сведения:

Таких икон встречалось очень много. По народному верованию, они избавляют от лихорадки, которая более всех других болезней распространена в народе. Когда в селениях не было еще организовано никакой медицинской помощи, народ, по необходимости, обращался к знахарям, лекарям или прибегал за помощью к таинственным амулетам, талисманам, носимым на шее или при себе, к разным симпатическим средствам, в виде магических записок, трав, корней, камней, шариков и проч., а вместе с тем прибегал под заступничество икон. С этою целью заказывался по обещанию, нездоровью и по многим другим несчастным случаям, тот или другой образ, от того или другого несчастья или недуга; фантазия иконописцев удовлетворяла этим требованиям: благодаря многочисленным подлинникам для иконописи, разным рукописям и рисункам, переходящим из рода в род, нередко с прибавлением собственной идеи или согласно с желанием заказчика, воспроизводился иконописцем требуемый образ. Нередко и ныне простой народ, не особенно расположенный еще к медицине, предпочитает врачевание сверхъестественными силами; так, испытав разные средства, но не получив исцеления, он с твердым убеждением и верой прибегает к своему способу лечения, основанному на каком-либо поверье, и случайно выходит полный успех, вследствие чего поверье, переходя из рода в род, хранительницами коих, в большинстве, являются женщины, приобретают новую силу и еще более укрепляются в народе.

Иконы двенадцати лихорадок в прежнее время встречались не только в домах простолюдинов, но и в церквях. Сюжет изо-

бражения их с 12-ю женщинами, поражаемыми Архистратигом Михаилом, весьма соответствует старинным заговорам, в которых упоминается св. великий апостол Сисиний [Голышев 1882: 1].

Далее И.А. Голышев приводит фрагмент заговора и завершает: «Заговоров от лихорадки существует несколько вариантов; ими наполнены апокрифические рукописи и во многих из них говорится о двенадцати дочерях царя Ирода. Болезнь лихорадки в народе носит несколько названий: трясавица, трясунница, лихо-манка, огневица и самое общеупотребительное – *кумоха*, отчего и сами иконы назывались *кумошными*» [Там же: 1].

Д.А. Ровинский коснулся икон с изображением трясавиц в связи с описанием лубочной картинки «Каким святым от каких болезней молиться» [Ровинский 1881: кн. 4, 657–659; 1881: кн. 5, 241–244]. В частности, он отмечал: «Всего больше страдают русские люди от зубной боли и от трясавицы, т. е. лихорадки; по части трясавицы пишутся даже и в наше время Суздальские иконы, с изображением св. Сисиния, св. Фотинии и архангела Михаила, поражающего копьем двенадцать лихорадок, представленных в виде нагих женщин, с распущенными волосами» [Там же: кн. 5, 241–242]<sup>35</sup>.

Сведения о «кумошных» иконах приводятся также в статьях Д.И. Успенского «Небесные целители от трясавичного ледуга» и «Народные верования в церковной живописи». По словам Д.И. Успенского,

вера в «трясавиц», культивировавшись на русской почве, получила распространение и в русской иконографии. В большинстве случаев на иконах данного типа изображается святой Сисиний в молитвенном положении; перед ним ангел копьем поражает трясавиц, которые низвергаются в яму... Трясавицы представляются в виде женщины, обнаженными, иногда с крыльями летучей мыши. Различный характер их обозначается цветами: одна белая, другая желтая, остальные – красная, синяя, зеленая и т. д. С Сисинием иногда изображается на иконах преподобный Марон чудотворец или святая Фотиния» [Успенский 1906: 81].

Д.И. Успенский был последним, кто опирался на знакомство с живой традицией «кумошных» икон. Впоследствии все авторы, обращавшиеся к этой теме, основывались уже на иконах из музейных собраний и на предшествовавшей литературе.

### География распространения «кумошных» икон

«Кумошные» иконы были широко известны во второй половине XIX в.; в 1870–1880-х годах существовало их налаженное производство и сбыт. По словам И.А. Голышева, «образа с такими изображениями заказываются в сравнении с другими в большем числе, вероятно потому, что очень много подвергаются этой болезни» [Голышев 1872: 36]; «Таких икон встречалось очень много. По народному верованию, они избавляют от лихорадки, которая более всех болезней распространена в народе. <...> Иконы двенадцати лихорадок в прежнее время встречались не только в домах простолюдинов, но и в церквях» [Голышев 1882: 1].

По письменным источникам второй половины XIX – начала XX в. известно, что такие иконы имелись в различных церквях Владимирской, Тверской, Московской и Орловской губерний. Т.В. Николаева писала, основываясь на совокупности данных: «Особенно много икон с изображением Сисиния было известно во Владимирской губернии. Они размножались и варьировались в таких иконописных центрах, как Холуй и Мстёра, где изготовлялись иконы так называемого “суздальского пошиба” Иконы XVIII–XIX вв. с изображением Сисиния и трясовиц известны и в Московской губернии» [Николаева 1968: 95–96].

Снимок «кумошной» иконы был напечатан в литографии И.А. Голышева в с. Мстёра [Голышев 1872; 1882]. По сведениям И.А. Голышева, «в Вязниковском уезде, в сл. Холуе, в паперти Тихвинской церкви есть стенное изображение такой картины» [Голышев 1872: 36–37]. Икона «Архангел Сихаил и св. Сисиний» из частного собрания была написана в 1795 г. в Санкт-Петербурге [Ренжин, Малофеев 2003: 51, № 65].

По словам Ф.И. Буслаева, «подобное изображение, отличающееся значительным изяществом, можно... видеть в сельской церкви, в Пушкине, между Москвою и Троицкою Лаврою» [Бус-

лаев 1859: 41, примеч. 1]. В. Попов сообщал, что видел «эту икону в одном селе Л. Ливенского уезда Орловской губернии» [Попов 1863: 81, примеч. 1]. По информации И.А. Виноградова, в 1900 г. в Тверской музей поступила «икона с изображением Спасителя, арх. Сиханла, священномученика Сисиния и 12-ти трясавиц внизу <...> из старой церкви Ламской пустыни Весъегонского уезда» [Виноградов 1901: 23]. Икона из собрания А.В. Юганова была приобретена в Твери в 1994 г. [Комашко 2004: 192].

### *Общая характеристика «кумошных» икон*

Композиция большинства икон довольно четко делится на вертикали и по горизонтали. В верхней части иконы обычно представлены священные персонажи: в облаках Иисус Христос, под ним св. Сисиний и архангел Михаил, которые располагаются симметрично с разных сторон иконы. В нижней части – пещера или водоем с персонифицированными девами-трясовицами, которых чаще всего бывает 7 или 12. Трясовицы в большинстве случаев помещаются под св. Сисинием; архангел Михаил держит в правой руке, занесенной вверх, жезл (копье, трезубец), который пересекает пространство по диагонали и поражает одну из лихорадок. Характерно, что трясавицы внешне остаются бесчувственными и никак не выражают боли или каких-то эмоций по поводу того, что в них втыкается архангельский жезл.

Размер фигур на некоторых иконах отражает иерархию персонажей: архангел изображен самым крупным, св. Сисиний поменьше, чем архангел, но побольше, чем трясавицы, и, наконец, трясавицы несколько меньше, чем св. Сисиний, а иногда они совсем крошечные и даже похожи на куколок. Впрочем, это соотношение не выдерживается последовательно. Так, например, на иконе 1795 г. св. Сисиний примерно одного размера с архангелом Сиханлом [Ренжин, Малофеев 2003: 51, № 65], а на изображении из Тихвинской церкви в сл. Холуе св. Сисиний даже больше архангела Михаила [Голышев 1872: ил.].

При наличии общей иконографической схемы некоторые детали варьируются. Например, архангел именуется или Михаилом, или Сиханлом, или Рафаилом. В руках у него чаще всего изображен жезл (копье, трезубец), которым он поражает лихорадок, однако на некоторых иконах он держит в руках пучок розог.

Архангел может изображаться в хитоне и плаще-гиматии или в воинских доспехах.

Отдельные иконы могут существенно отличаться от других. Так, например, на двух иконах 1831 и 1855 гг. в изображение дополнительно включена сцена с мучением епископа Кизического Сисиния [Комашко 2004: 192, № 145; Косцова, Побединская 1990: 129, № 137]. На иконе последней четверти XVIII в. лихорадки изображены в виде нагромождения тел, падающих друг на друга [Бенчев 2005: 107]; по-видимому, художник имел в виду иконографический сюжет, в котором архангел Михаил низвергает с небес ангелов Сатаны. На иконе 1795 г. отсутствуют горки, однако введена дополнительно река, под поверхностью которой видны контуры лихорадок [Ренжин, Малофеев 2003: 51, № 65]; икона явно ориентирована на изображения Крещения, в которых также может быть представлена река, текущая как бы сверху вниз, и некие языческие морские божества под водой.

На некоторых иконах нарушается схема пространственного распределения персонажей и их соотношение друг с другом. Так, например, на иконе 1855 г. трясовицы изображены не в нижней части иконы, а в средней, слева от архангела Михаила; по-видимому, это вызвано тем, что нижняя часть иконы занята картушем с изображением мучения св. Сисиния, епископа Кизического.

Во многих иконах появляются дополнительные персонажи: святые Фотиния, Марон, Мина и другие. Например, на иконе XIX в. из собрания «Эксперт-клуба» (Москва), ранее – галереи Эдуарда Ротманна (Берлин), кроме св. Сисиния и архангела, присутствует целая группа персонажей: Иов Многострадальный, преподобный Иоанн Печерский, преподобный Пафнутий Боровский чудотворец, св. мученик Уар, Улита с Кириком на руках [Бенчев 2005: 117]. По мнению И. Бенчева, «изображение рядом со св. Сисинием других чудотворцев, таких как Марон или Фотиния, которым приписываются те же способности, можно рассматривать как стремление к усилению целительной силы иконы или как своего рода перестраховку: изображая их, художник тем самым подчеркивал свою приверженность православию» [Там же: 116].

На протяжении XVII–XIX вв. «кумошные» иконы претерпели существенную эволюцию, что отражало их «социальный дрейф» от иконописи позднего Средневековья к ремесленным

иконам «суздальского пошиба». Общая тенденция заключается в том, что изобразительный ряд «кумошных» икон в XIX в. отчасти утрачивает иконописную специфику и все больше напоминает реалистическую живопись. Например, иконописные горки уступают место почти реалистически написанному пейзажу. Если фон иконы и образы трясовиц эволюционируют очень существенно, то образы св. Сисиния и архангела Михаила остаются почти неизменными. Разные темпы эволюции отдельных элементов иконы еще более усиливают контраст между нижней и верхней частями изображения.

Трясовицы обычно находятся в пещере или в водоеме (море, река); при этом пещера может быть черной, символизируя ад, или с условно переданными волнами, символизирующими море. Известно два типа изображения трясовиц: во-первых, в виде демонов и, во-вторых, в виде девиц или молодых женщин. Если в иконах XVII–XVIII вв. трясовицы имеют вид бесполок демонов, то в некоторых иконах XIX в. они вполне отчетливо воспринимаются как группа девушек или молодых женщин. Атрибутами демонов могут быть звероподобные личины, перепончатые крылья, волосы в виде хохла. Наиболее яркая черта внешнего облика трясовиц – разноцветная окраска, которая имеет прямые параллели, с одной стороны, в заговорах от лихорадки, а с другой – в западной иконографии, для которой характерны изображения разноцветных демонов.

### Иконография и заговоры

Описанные нами иконы имеют тот же сюжет и систему персонажей, что и русские заговоры от лихорадки<sup>37</sup>. Заговор имеет следующие сюжетные звенья, которые отразились в композиции икон: св. Сисиний сидит на Синайской горе; из моря появляются 7 или 12 лихорадок; св. Сисиний обращается с молитвой к Господу; Господь посылает архангела Михаила (или Сихаила, Рафаила); архангел спрашивает лихорадок, куда они идут и как их зовут; каждая из лихорадок называет свое имя и рассказывает о тех болезнях, которые она насылает на человека; архангел бьет лихорадок и наносит им раны; те клянутся, что они не придут в дом, где будет произноситься имя архангела.

В ряде заговорных текстов каждая из трясовиц подробно рассказывает о себе; передать такие автохарактеристики средствами живописи весьма затруднительно. Прямые аналогии между заговорами и иконами в данном случае сохраняются только тогда, когда и в заговорах, и в иконах «изображаются» разноцветные трясовицы (зеленая, желтая, черная, белая и др.).

«Кумошные» иконы имеют не только общие черты с соответствующими заговорами, но и многочисленные отличия от них. Одно из них связано с тем, что на иконе архангел Михаил, как правило, изображен с жезлом, которым он поражает трясовиц. Между тем в заговорах архангел допрашивает трясовиц, наносит им раны, бьет их дубцами, прогоняет обратно в ад и т. д., но нигде не говорится о том, что он наносит им удар жезлом. Это и понятно, ведь символическая функция заговора не в том, чтобы уничтожить трясовиц, а в том, чтобы прогнать их и не позволить вернуться. Нетрудно догадаться, что создатели иконографического типа воспользовались широко известным им по множеству икон изображением архангела Михаила с копьем или жезлом в руке (см., например, иконы «Чудо в Хонех» и «Архангел Михаил – воевода»). При этом возникло два противоречия, которые отчасти определяют специфику данных икон: во-первых, агрессивный жест архангела Михаила направлен против беззащитных обнаженных женщин; во-вторых, на иконе изображено множество женских демонов, в то время как жезл может поразить только одну из них. Бросается также в глаза несоответствие динамичного жеста архангела и статического изображения лихорадок, которые никак не реагируют на то, что копье поражает одну из них. Несоответствие двух частей композиции явно выдает ее эклектичный характер.

Еще одна проблема связана с тем, что на иконе сюжетное действие заговора переводится на язык пространственных образов. В начале заговора трясовицы выходят из моря, а позднее рассказывают о том, что они дочери царя Ирода, которые проживают в аду и посылаются на землю Сатаной, чтобы причинять страдания людям, не соблюдающим правила христианского общежития. В завершающей части заговора архангел Михаил отправляет трясовиц обратно в море или в ад. На иконах же трясовицы пребывают либо в аду в виде подземной пещеры, либо в реке или в море.

В связи с этим возникает вопрос о том, какой именно эпизод заговора зафиксирован на иконе: выходят ли трясовицы из моря или из ада, либо архангел Михаил уже отправляет их обратно. Можно сказать, что в иконах произошло «склеивание» разных эпизодов заговора.

Система персонажей иконы почти целиком восходит к заговорам от трясовиц: на иконах также представлены св. Сисиний, архангел Михаил (или Сихаил) и группа из 7 или 12 трясовиц. На «кумошных» иконах часто изображается Иисус Христос в облаках, что также соответствует тексту заговора, в котором Сисиний обращается за помощью к Господу, а тот посылает с небес архангела Михаила. Св. Сисиний на иконах обычно держит в левой руке книгу (Евангелие), а правую поднимает в жесте мольбы или благословения. Если демонические женские персонажи иконы наделены звероподобными чертами и обнажены, то мужские персонажи статуарны, а их одеяния отражают их сакральный статус.

На иконе изображены также архангелы Михаил, Сихаил или Рафаил; при этом на двух наиболее ранних иконах архангел назван Сихаилом (№ 1, 2), а на большинстве икон XIX в. – Михаилом. Общая закономерность такова, что на поздних иконах архангел Михаил вытесняет Сихаила [Бенчев 2005: 116]. Такая динамика имеет несколько объяснений: во-первых, архангел Сихаил, по-видимому, пользовался особым почитанием в Древней Руси, однако этот культ был утрачен позднее; во-вторых, архангел на иконе изображен в позе, характерной для многих иконописных типов архангела Михаила. Аналогичная динамика прослеживается и в заговорах: в наиболее ранних текстах (например, в новгородской берестяной грамоте № 930 рубежа XIV–XV вв., во фрагменте молитвы, приведенной в ряде индексов отреченных книг начала XV в., в текстах Лахтина и Панайотова XVII в.<sup>26</sup>) с небес спускается архангел Сихаил; в ряде более поздних текстов к нему прибавляется архангел Михаил, а в текстах, близких фольклорной традиции, уже нет ни Сисиния, ни Сихаила, а на их месте фигурируют архангелы Михаил и Гавриил.

И в заговоре, и на иконе, как правило, фигурируют 7 или 12 персонифицированных лихорадок. Трясовицы помещены обычно в замкнутое пространство под землей или под водой. Пещера или водоем, в котором они находятся, – это своеобразная картина

в картине, которая устроена и эволюционирует по-другому, чем остальная часть средника.

Если в наиболее ранних иконах в изображении трясовиц доминируют демонические черты (они изображаются с перепончатыми крыльями, как у летучей мыши, с выступающими наружу ребрами и втянутым животом и т. д.), то во многих иконах XIX в. они выглядят как обычные девушки или женщины, которые то ли моются в бане, то ли совершают какой-то коллективный танец, то ли просто прикрываются от нескромных мужских взглядов. Основная тенденция в эволюции этих образов заключается в том, что они постепенно утрачивают демонизм и становятся все более человекоподобными.

При изображении обнаженных женщин художнику приходилось решать серьезную проблему: одно дело сказать, что трясовицы нагие, и совсем другое – изобразить их нагими. Проблема обострялась по мере того, как трясовицы утрачивали демонический облик и все больше «очеловечивались». С одной стороны, зрителю должно быть понятно, что трясовицы обнажены и относятся к женскому полу, а с другой – иконописец не имел возможности изобразить их грудь и низ живота. Чтобы разрешить это противоречие, художник писал трясовиц вполоборота, обрезал изображение снизу, не обозначал их половые органы, писал трясовиц вообще без грудей либо с грудями, прикрытыми руками. О том, что это женщины, на некоторых иконах можно догадаться только по женской прическе и чертам лица, а также выступающему вперед животу.

Кстати, жезл архангела иногда направлен в низ живота одной из женщин (№ 15). На других иконах одна из девиц стоит, сильно наклонившись вперед, а жезл архангела направлен в ее зад (№ 9, 10). Подобные детали не сразу осознаются зрителем, но после этого иконы могут приобрести в его глазах несколько игривый и даже скабресный оттенок. Учитывая, что эта деталь повторяется на нескольких иконах, вряд ли можно считать ее случайной. Можно думать, что здесь сказался своеобразный юмор художника. Скорее всего, внося в изображение двусмысленную деталь, он рассчитывал на то, что ее вряд ли заметит потенциальный покупатель иконы или молящийся. Впрочем, можно предположить, что художник хотел выразить таким образом идею подавления сексуального женского начала.

## Происхождение «кумошных» икон

Происхождение «кумошных» икон связано с древнерусским иконографическим сюжетом «Явление архангела Сихаила св. Сисинию» [Николаева 1968]. По данным Т.В. Николаевой, «изображение Сисиния с архангелом Сихаилом известно на змеевиках, нагрудных иконах и иконах-складнях» [Николаева 1983: 21].

Т.В. Николаева описывает изображение на оборотной стороне иконы-складня мастера Лукиана 1312 г. следующим образом: «Сисиний представлен бородатым старцем, сидящим на камнях скалы, в мантии, с посохом. У подножия скалы изображено дерево. Обращенный к Сисинию архангел держит в левой руке жезл, а правую он вытянул вперед, как в композициях вещающего ангела. На нем обычная в таких случаях одежда – хитон. Сверху помещены два круга с надписями: СΙ/ΧΑΙ/ΛΥ (слева) и ΣΙ/ΣΥΝ/ΝΙ» [Николаева 1968: 92].

Сходным образом С.В. Гнутова характеризует композицию «Явление архангела Сихаила Сисинию» на иконке-энколпионе XIV в. из Новгорода: «На оборотной створке иконки представлена сцена явления архангела Сихаила св. Сисинию. В правой части створки сидящий на скале св. Сисиний. Он протягивает вперед руку к стоящему перед ним в трехчетвертном повороте архангелу с высоким посохом в левой руке и свитком в правой» [Гнутова 1996: 373]. На складне мастера Лукиана и иконке-энколпионе XIV в., по-видимому, изображен момент, когда архангел Сихаил передает св. Сисинию свиток с именами трясовиц или со списком самой трясовичной молитвы, который включает такой список.

Древнерусская композиция имеет прототип в греческом изображении на недатированном змеевике, опубликованном Дж. Канжем и М.Н. Сперанским. На одной стороне змеевика изображена Богоматерь Знамение, а на другой в центре – какой-то святой (Сисиний?) и архангел Михаил (?), который замахивается палицей на две нагие фигуры, сидящие у ног святого; по внешнему кругу – семь сиящих отроков эфесских [Сперанский 1893: 59]. Изображение на змеевике в целом соответствует греческим и южнославянским молитвам так называемого Михаил-типа, в которых архангел Михаил выступает в качестве победителя женского демона. Тексты с архангелом Сихаилом в роли демоноборца, на-

сколько нам известно, появляются только на древнерусской почве. Два женоподобных существа, которые сидят в ногах у святого, по-видимому, могут быть отождествлены с женским демоном Гилу/Гилло, который вредил беременным женщинам и новорожденным.

В древнерусском прикладном искусстве сохранилась общая конфигурация двух сакральных персонажей, но при этом архангел Михаил заменился архангелом Сихаилом, а вместо палицы в руках архангела появились жезл и свиток; исчезли также женские персонажи. В результате композиция сблизилась с содержанием трясовичных молитв, известных по берестяной грамоте № 930 рубежа XIV–XV вв. и индексам отреченных книг примерно того же времени.

И сюжет Сисиниевой молитвы от трясовицы, и композиция «Явление архангела Сихаила св. Сисинию» в древнерусском прикладном искусстве прямо или опосредованно восходят к греческим прототипам (вербальным и изобразительным), однако при этом настолько удаляются от своих первоисточников, что приходится говорить о создании оригинальных древнерусских версий греческих (византийских) или даже общехристианских повествовательных и изобразительных сюжетов.

Как справедливо отмечает И. Бенчев, «в отличие от русской мелкой пластики в русской иконописи изображалась не сцена явления ангела Сихаила Сисинию, а сцена победы Сихаила (или Михаила) над бесами в женском облике в присутствии молящегося, облаченного в епископские одежды Сисиния» [Бенчев 2005: 114]. При переходе от древнерусской композиции «Явление архангела Сихаила св. Сисинию» к иконографическому типу «Св. Сисиний, архангел Михаил и 7 (12) трясовиц» произошли следующие изменения: в нижней части изображения появились 7 или 12 трясовиц; архангел поменял свою позу и атрибуты; у него в руках появился жезл (копье, трезубец), которым он поражает одну из трясовиц; верхнюю часть композиции занял Христос на облаках или в виде Спаса Нерукотворного. Если появление на иконе 7 или 12 трясовиц и Христа соответствует тексту трясовичных молитв, то изображение архангела Михаила с жезлом в руках не имеет в них прямого аналога. Скорее всего, эта деталь перенесена из других икон, изображающих деяния архангела Михаила.

Наиболее ранняя «кумошная» икона сохраняет некоторые детали, характерные для композиции «Явление архангела Сихани св. Сисинию» в древнерусском прикладном искусстве: св. Сисиний сидит на скале<sup>19</sup>, справа от него архангел Михаил с жезлом-трезубцем в руке; внизу у подножия скалы перед архангелом изображено дерево (№ 1). На иконе появляются трясовицы, что как бы восстанавливает элементы изображения, которые отсутствовали в древнерусской композиции, но имелись на змеевике, описанном М.Н. Сперанским.

Последующая эволюция иконографического типа уводит его все дальше от древнерусского источника: на иконах св. Сисиний, как правило, стоит, а не сидит, дерево исчезает. Изображения изменяются отчасти в результате внутренней эволюции от иконописи позднего Средневековья к иконам массового производства XIX в., а отчасти – в результате того, что иконописцы соотносят их с трясовичными молитвами и вносят соответствующие изменения.

При этом следует отметить, что и сами Сисиниевы молитвы от лихорадки имели несколько редакций и сильно трансформировались на протяжении XVII–XIX вв., однако направление их эволюции только частично совпадало с направлением эволюции «кумошных» икон. Так, например, в молитвах при переходе от рукописных текстов к устным последовательно исключалось имя Сисиния, заменяясь именами других, более актуальных святых, в то время как иконописное изображение Сисиния отличалось значительной стабильностью. Цветовые эпитеты трясовиц, характерные для молитв XVII в., впоследствии удерживались главным образом в рукописных заговорах, но выпадали в заговорах, бытовавших в устной традиции; в иконах же цветная раскраска трясовиц сохраняется довольно устойчиво (№ 1, 2, 8, 13).

### Вместо заключения

Рассмотренный нами случай, кажется, единственный в русской традиции, когда заговор получил визуальное воплощение в иконописной традиции. Можно предложить несколько объяснений этого феномена.

1. Заговоры от лихорадки с сюжетом Сисиниевой легенды близки неканоническим молитвам и даже апокрифическим статьям. Они широко представлены в рукописной традиции, в которой могут иметь надписания со словами «молитва», «сказание», «видение» и даже «повесть» и «откровение»: «Молит[ва] с(вя)т(а)го отца Сесения от трасавиц» (XVII в. [Панайотов 2003: 247]); «От трясавицы молитвы» (1660–1670-е годы [Лахтин 1912: 44, № 501]); «Молитва от святого Силиния и Сихайла и четырех Евангелистов: Иоанна Богослова, Марка, Луки, Матфея» (XVII в. [Пермский сборник 1860: XXXVI]); «Молитва сия святому отцу нашему Сихею, от лихорадки» (недатир. ркп. [Якушкин 1868: 165]); «Молитва иже во святых отца нашего Сисиния от лихорадки» (нач. XIX в. [Балов 1893: 425]); «Видение святому Созонту на горе» (2-я пол. XVIII в. [Соколов 1895: 164]); «Сказание преподобного отца нашего Сисиния о двенадесяти тресовицах» (нач. XVIII в. [Вохин 1878: 490]); «О трясовицах. Молитва и видение» (нач. XIX в. [Несколько заклинаний 1896: 22]); «Повесть св. мученика Синеа и св. архангела Сихайла о 12 трясавицах, которые мучат род человеческий разными муками, и како христиана от скорби тоя избавляются молитвами св. мученика Синеа и св. арх. Михаила; их молитвами от скорби тоя трясавичны(я бы)вает исцеление» (XVIII в. [Соколов 1895: 167]); «Откровение святого архистратига Божия Михаила и св. мученика Сисения о дванадесяти трясовицах, которые мучат род человеческий» [Попов 1863: 79].

2. Хотя молитвы от трясавицы вносились в индексы отреченных книг, они были широко распространены и включались в особое чинопоследование от лихорадки, которое осуществлялось священниками, хотя и не было официально признано церковью [Лахтин 1912: 44–46]. Поэтому люди вполне обоснованно могли воспринимать эти тексты именно как церковные молитвы, а не знахарские или колдовские заговоры.

3. Заговоры от трясавицы были тесно связаны с народными верованиями, для которых также характерна персонификация лихорадки и представление ее в образах одного или нескольких женских демонов. В этом случае народная и церковная демонология вполне органически дополняли друг друга. Икона визуализировала заговор от лихорадки и воспринималась заказчиками и владельцами икон как оберег от болезни.

Итак, предпосылки для формирования рассмотренного иконописного типа создала совокупность трех факторов: 1) повествовательный, занимательный характер текста, близкого апокрифическим нарративам; 2) восприятие текста как псевдоцерковной молитвы или даже части церковного чинопоследования от лихорадки; 3) соответствие образов заговора народным поверьям о лихорадках.

И все-таки рассмотренные иконы вряд ли появились бы, если бы не было предшествовавшей иконографической традиции. Как неоднократно отмечали искусствоведы, основным источником «кумошных» икон стала композиция «Явление архангела Сихаила св. Сисинию», которая представлена в древнерусской мелкой пластике, в частности на складне мастера Лукиана 1312 г.

Если само происхождение иконографического сюжета связано с древнерусской мелкой пластикой, то в процессе своего бытования он подвергся существенной трансформации. В изображении вводились новые персонажи, менялся внешний облик трясовиц, варьировалось их число. При написании отдельных икон и иллюстраций в рукописях художники отчасти следовали за текстом апокрифической молитвы. Так, вероятно, на иконах появились четыре евангелиста с розгами в руках, трясовицы стали разноцветными, над ними были надписаны их имена и т. д. Многовариантность этих изображений напоминает многовариантность самих апокрифических текстов. Можно сказать, что в процессе бытования этой иконографии происходила ее частичная фольклоризация.

Сюжет Сисиниевой легенды актуализируется в воображении зрителя в процессе «чтения» иконы. Сама икона при этом не только выступает в роли материального оберега, но и становится тем символическим пространством, в котором бесконечно происходит событийная канва заговора.

### Примечания

- <sup>1</sup> Выражаю глубокую признательность И.Л. Бусевой-Давыдовой, которая познакомилась с первоначальным вариантом данной статьи и сделала ряд замечаний, учтенных мною при ее окончательной доработке. Благодарю также А.А. Турилова за предоставление мне

текста заговора с иконы XVII в. и разрешение использовать его в моей статье.

- <sup>2</sup> Такое название приводит И.А. Голышев: «Болезнь лихорадка в народе носит несколько названий: трясавица, трясунница, лихоманка, огневица и самое общепотребительное – *кумоха*, отчего и сами иконы назывались *кумошными*» [Голышев 1882: 1].
- <sup>3</sup> Традиционно складень мастера Лукиана, хранящийся в Оружейной палате, датировался 1412 г.; недавно он был передатирован А.А. Туриловым [Турилов 2005].
- <sup>4</sup> Непосредственно о сюжете «кумошных» икон см. [Майзульс 2009: 151–152, примеч. 89].
- <sup>5</sup> И. Бенчев датирует икону около 1630 г. В другом месте он пишет, что эту икону «следует датировать самое позднее 1630 годом» [Бенчев 2005: 242, примеч. 185]. По палеографическим признакам надписей икона может быть датирована второй четвертью XVII в. (устное сообщение А.А. Турилова).
- <sup>6</sup> По сообщению И. Бенчева, опубли. также в каталоге выставки икон [Le musée 1995: 107, № 58]. Каталогный текст к этой иконе из собрания Роджера Кабала написан Катериной Бартоли-Дусе, которая представила икону в Марбурге 28 июня 2000 г. на симпозиуме, посвященном греческим иконам [Бенчев 2005: 242, примеч. 185].
- <sup>7</sup> Предпоследняя буква, возможно, ѣ (примеч. А.А. Турилова).
- <sup>8</sup> Возможно, зе(л)на, с выносным л, но его не видно (примеч. А.А. Турилова).
- <sup>9</sup> И. Бенчев приводит этот текст не полностью и в пересказе. Даем его в более полном виде в прочтении А.А. Турилова.
- <sup>10</sup> Подобную икону, хотя и отличную в деталях, видел Ф.И. Буслаев «в сельской церкви, в Пушкине, между Москвою и Троицкою Лаврою» [Буслаев 1859: 41 (1-й паг.), примеч. 1]. См. описание иконы ниже.
- <sup>11</sup> Исправляем ряд неточностей, которые имелись в прежних описаниях иконы [Косцова, Побединская 1990: 43, № 137 (опис.), 129, № 137 (ил.); Бенчев 2005: 115].
- <sup>12</sup> Испр., в ркп. «данешне».
- <sup>13</sup> И. Бенчев полагает, что надпись «Рафаил» сделана позднее. По устному сообщению И.Л. Бусевой-Давыдовой, «Бенчев неправ, надпись авторская, палеография 19 века, начертание полностью совпадает с надписями в нимбах. Рафаил – целитель, его появление вполне понятно».

- <sup>14</sup> Исправляем ряд неточностей в атрибуции святых, которые имеются в книге И. Бенчева.
- <sup>15</sup> В книге В. Райана данная иллюстрация имеет подпись «Трясавицы (дочери царя Ирода, персонификация лихорадок) с св. Сисинием, четырьмя евангелистами и архангелом Михаилом (русская народная икона)» [Райан 2006: 353]. Определение «русская народная икона» является не вполне точным; речь идет о раскрашенной картинке, которая играла роль иллюстрации в книге или рукописи (вероятно, была вклеена или вплетена в нее). К сожалению, в издании Е.В. Аничкова источник описан таким образом, что найти его не представляется возможным.
- <sup>16</sup> Текст написан на листе кальки, прикрывающем иллюстрацию.
- <sup>17</sup> К сожалению, нам неизвестно, сохранилась ли эта рукопись; поэтому приходится во всем полагаться на ее описание у Н.Н. Виноградова. Впрочем, никаких оснований сомневаться в этом описании, у нас не имеется.
- <sup>18</sup> Тексты заговоров переизданы в [Агапкина 2010: 780–781].
- <sup>19</sup> «Начиная с идущей впереди. Остальные трясавицы помещены на темном фоне горы, и поэтому надписи сделать было невозможно» (примеч. Н.Н. Виноградова).
- <sup>20</sup> «Картина эта воспроизведена в красках в «Истории русской литературы» под ред. Е.В. Аничкова, т. 1, вып. 1» (примеч. Н.Н. Виноградова). По-видимому, Н.Н. Виноградов имел в виду, что в «Истории русской литературы» была опубликована такая же иллюстрация, а не та же самая. Во всяком случае, он описывает рукопись середины XVIII в., а в книге под ред. Е.В. Аничкова говорится о старом издании начала XIX в.
- <sup>21</sup> «Нужно читать: «Святому отцу Сисинию, сидящему» и т. д.» (примеч. Н.Н. Виноградова).
- <sup>22</sup> Интересно, что в тексте, изданном Н.Н. Виноградовым, все имена лихорадок даются с ударениями. Поскольку на картинке те пять имен, которые на ней есть, также даются с ударениями, последние, несомненно, имелись и в рукописи, а не были проставлены дополнительно самим Н.Н. Виноградовым.
- <sup>23</sup> «Вероятно – Ледея – от слова лед» (примеч. Н.Н. Виноградова).
- <sup>24</sup> «Вероятно – Ломся» (примеч. Н.Н. Виноградова).
- <sup>25</sup> Последний по времени случай такой публикации [Чернецов 2010: 103 рис. 3]. Публикация сопровождается подписью: «Трясавицы (до»

черн царя Ирода, персонафикация лихорадок) со св. Сисинием, четырьмя евангелистами и архангелом Михаилом (русская икона, Музей антропологии и этнографии, Санкт-Петербург)». К сожалению, номер музейного хранения здесь не указан, что не позволяет проверить данную атрибуцию.

<sup>26</sup> Лекция Ф.И. Буслаева перепечатана с рядом опечаток и перестановок текста в кн. [Буслаев 1990].

<sup>27</sup> Нетрудно заметить, что этот тип близок к иконе, описанной выше под № 2. Сведения, заимствованные у Ф.И. Буслаева, повторяются в статье, опубликованной в «Прибавлении к Тульским епархиальным ведомостям» [М-ов 1872: 278–279]. Фразу: «В XVII веке, при значительных успехах техники, эти женские фигуры отличались даже некоторым благообразием» автор дополнил словами: «Особенно замечательны изображения, сюжет которых заимствовался из древнего заговора против лихорадок, о котором наша речь будет впереди» [М-ов 1872: 279]. В соответствии с пересказом в статье М-ова сообщение Ф.И. Буслаева позднее пересказал В.Ф. Демич [Демич 1894: 145]. Наблюдения Ф.И. Буслаева воспроизвел также Д.И. Успенский [Успенский 1905: 4–5; Успенский 1906: 75].

<sup>28</sup> Далее в тексте оригинала, очевидно, пропущено какое-то слово.

<sup>29</sup> Курсив В. Попова.

<sup>30</sup> Слово «среди», вероятно, имеет здесь значение «посередине».

<sup>31</sup> Сообщение В. Попова приведено также в извлечениях в книге «Месяцеслов святых, всюю русскою церковью или местно чтимых...» [Месяцеслов 1880: 128] и в статье А.И. Веселовского «Заметки к истории апокрифов» [Веселовский 1886: 289].

<sup>32</sup> К сожалению, автор не указывает ни места записи, ни имена своих информантов. Комментарии С. Грушевского так тесно связаны с самим изложением легенды, что мы решили привести целиком фрагмент его статьи.

<sup>33</sup> Здесь и далее в цитатах из статьи И.А. Голышева курсив автора.

<sup>34</sup> Сведения И.А. Голышева позднее были конспективно изложены в книге «Месяцеслов святых, всюю русскою церковью или местно чтимых...» [Месяцеслов 1880: 129] со ссылкой на пересказ статьи И.А. Голышева в [СЕВ 1874: 318–319]. Впоследствии их использовали также А.Н. Веселовский [Веселовский 1886: 290] и В.Ф. Демич [Демич 1894: 147].

<sup>35</sup> Слова Д.А. Ровинского привел В.Ф. Демич [Демич 1894: 146].

- <sup>36</sup> «Например, в церквях с. Косина и в с. Пушкине» (примеч. Т.В. Николаевой)
- <sup>37</sup> О восточнославянских заговорах от лихорадки см. [Агапкина 2010], там же приведена библиография по теме
- <sup>38</sup> См. публикацию текстов [Агапкина 2010: 708, 747–748, 756–757].
- <sup>39</sup> По мнению А.В. Рындиной, «сама сцена явления Сихаила Сисинию напоминает привычное для русского искусства изображение Илии Пророка в пустыне – Сисиний сидит с посохом в руках на горке, у ног его миниатюрное деревце» [Рындина 1973: 321].

### Сокращения

- ГРМ – Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)
- ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения (Санкт-Петербург)
- СА – Советская археология (Москва)
- ЭО – Этнографическое обозрение (Москва)

### Литература

- Агапкина 2010 – Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Аничков 1908 – История русской литературы: В 2 т. / Под ред. Е.В. Аничкова. М., 1908. Т. 1.
- Аничков и др. 2002 – Народная словесность / Под ред. Е.В. Аничкова, А.К. Бороздина, А.Н. Овсяннико-Куликовского. М., 2002.
- Афанасьев 1869 – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1869. Т. 3. [Репринт: М., 1994.]
- Бенчев 2005 – Бенчев И. Иконы ангелов. Образы небесных посланников. М., 2005.
- Бусева-Давыдова 2003 – Бусева-Давыдова И.Л. К феноменологии народной иконы // Традиционная культура. 2003. № 2 (10).
- Бусева-Давыдова 2008 – Бусева-Давыдова И.Л. Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия. М., 2008.
- Буслаев 1859 – Буслаев Ф.И. О народной поэзии в древнерусской литературе. М., 1859. С. 1–51. Приложения. С. 1–32.
- Буслаев 1990 – Буслаев Ф.И. О литературе: Исследования. Статьи. М. 1990.
- Веселовский 1886 – Веселовский А.Н. Заметки к истории апокрифов // ЖМНП. 1886. № 5.

- Виноградов 1901 – *Виноградов И.А.* О деятельности Тверской архивной комиссии за 1900 год. Тверь, 1901.
- Виноградов 1909 – *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1909. Вып. 2.
- Вохин 1878 – *Вохин Н.Н.* Народные заговоры против болезней начала XVIII века // Русская старина. 1878. № 7.
- Гнутова 1996 – *Гнутова С.В.* Каталог // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV в. / Ред.-сост. И.А. Стерлигова. М., 1996.
- Голышев 1872 – *Голышев И.А.* Мифические изображения двенадцати лихорадок // Тр. Владимир. губерн. статист. комитета. Владимир, 1872. Вып. 9.
- Голышев 1882 – *Голышев И.А.* Памятники русской старины Владимирской губернии. Голышевка, 1882.
- Грушевский 1864 – *Грушевский С.* Простонародные верования относительно лихорадки // Руководство для сельских пастырей. 1864. № 31. 2 авг. С. 529–540; № 32. 9 авг.
- Демич 1894 – *Демич В.Ф.* Очерки русской народной медицины: Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа. СПб., 1894.
- Из коллекций 1993 – Из коллекций академика Н.П. Лихачева: Каталог выставки. СПб., 1993.
- Комашко 2004 – Иконы из частных собраний. Русская иконопись XIX – начала XX века: Каталог выставки / Ред.-сост. Н.И. Комашко. М., 2004.
- Косцова, Побединская 1990 – *Косцова А.С., Побединская А.Г.* Русские иконы с надписями, подписями и датами (Каталог выставки). Л., 1990.
- Лахтин 1912 – *Лахтин М.Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912. (Зап. Моск. археол. ин-та. Т. 17).
- Лихачев 1906 – *Лихачев Н.П.* Материалы для истории иконописания: Атлас: В 2 ч. СПб., 1906.
- Майзульс 2009 – *Майзульс М.Р.* «Демоном сокрушнице»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. М., 2009. № 5.
- Месяцеслов 1880 – Месяцеслов святых, всею русскою церковью или местно чтимых, и указатель празднеств в честь икон Божьей Матери и св. угодников Божиих в нашем Отечестве: В 3 т. Тамбов, 1880. Т. 3.

- М.-ов 1872 – М.-ов К. Народный взгляд на болезни и способы их лечения // Прибавл. к Тульским епарх. вед. 1872. № 8. 15 апр. № 14 15 июля.
- Моллесон 1869 – Моллесон И. Очерк народной медицины в России // Архив судебной медицины. 1869. Кн. 4. Дек. Отд. III.
- Несколько заклинаний 1896 – Несколько заклинаний // Русский филологический вестник. 1896. Т. 35. № 1.
- Николаева 1968 – Николаева Т.В. Икона-складень 1412 г. мастера Лукиана // СА. 1968. № 1.
- Николаева 1983 – Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. М., 1983.
- Образы и символы 2008 – Образы и символы старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея / Вступ. ст. Н.В. Пивоваровой, И.В. Сосновцевой. СПб., 2008 (Альманах / Русский музей. Вып. 217).
- Панайотов 2003 – Панайотов В. Сисиниева молитва от XVI–XVII век // Глубины књи́жные / Ред. Х. Трендафилов. Шумен, 2003.
- Пермский сборник 1860 – Пермский сборник. Пермь, 1860. Кн. 2.
- Попов 1863 – Попов В. Некоторые раскольнические заблуждения, нечуждые и православного русского простонародия // Духовный вестник. Харьков, 1863. Т. 4. № 1.
- Райан 2006 – Райан В.Ф. Бая в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России / Пер. с англ. М., 2006.
- Ренжин, Малофеев 2003 – «В свете горнем»: Выставка произведений древнерусского искусства и современной иконописи из частных собраний / Сост. А.В. Ренжин, Ю.А. Малофеев. М., 2003.
- Ровинский 1881 – Ровинский Д.А. Русские народные картинки: В 5 кн. СПб., 1881.
- Русское искусство 2006 – Русское искусство из собрания Государственного музея истории и религии. М., 2006.
- Рындина 1973 – Рындина А.В. Складень мастера Лукиана // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973. С. 311–316.
- Соколов 1895 – Соколов М.И. Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Древности: Тр. Слав. комиссии имп. Моск. археол. о-ва. 1895. Т. 1.
- Сперанский 1893 – Сперанский М.Н. О змеевике с семью отроками // Археол. известия и заметки, изд. имп. Москов. археол. об-ом. М. 1893. Т. 1. № 4.

- Тарасов 1995 – *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие: Очерки икононого дела в императорской России. М., 1995.
- Турилов 2005 – *Турилов А.А.* К вопросу датировки и происхождения складня мастера Лукиана // Истисчерпаемость источника: К 70-летию В.А. Кучкина. М., 2005.
- Успенский 1905 – *Успенский Д.И.* Небесные целители от трясовичного недуга // Тр. Комиссии по осмотру и изучению памятников церков. старины г. Москвы и Моск. епархии. М., 1905. Т. 3. С. 1–6 (2-й паг.).
- Успенский 1906 – *Успенский Д.* Народные верования в церковной живописи // ЭО. 1906. № 1/2.
- Чернецов 2010 – *Чернецов А.В.* Часть с частью, кость с костью: Рецензия на книгу «Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в.» (составление, подготовка текстов, статьи и комментарии А.Л. Топоркова). М., 2010 // Древняя Русь. 2010. № 3 [электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.drevnyaya.ru/vyp/2010\\_3/part\\_9.pdf](http://www.drevnyaya.ru/vyp/2010_3/part_9.pdf), проверено 13.05.2011.
- Шилиманов 2009 – Архангел Михаил: Альбом-каталог / Изд. М. Шилиманов. Авт. ст. П. Мангилев, Ю. Алферова, С. Белобородов. Екатеринбург, 2009.
- Якушкин 1868 – *Якушкин Е.* Молитвы и заговоры в Пошехонском у. Ярослав. губ. // Тр. Ярослав. губ. стат. комитета. 1868. Вып. 5. С. 157–182.
- Le musées 1995 – Le musées de la Ville de Paris. Visages de l'icone. Pavillon des Arts. 10 novembre 1995 – 4 février 1996. P., 1995.
- Ryan 2006 – *Ryan W.F.* Ancient Demons and Russian Fevers // *Magic and the Classical Tradition* / Ed. by Ch. Burnett and W.F. Ryan. L.; Turin, 2006 (Warburg Institute Colloquia. Vol. 7).

А.Е. Мах

## Демонический бестиарий и средневековое учение о значении вещей

Гетерогенный облик дьявола в словесной и визуальной демонологии Средневековья, причудливое сочетание в нем человеческих животных и даже растительных черт, казалось бы, свидетельствуют лишь о стремлении соединить в единовременности образ как можно больше различного – в соответствии с тем «эстетическим» идеалом, который многие средневековые авторы формулируют применительно к поэзии: поэты, «соединяя одновременно различное, как бы создают одну картину из многих цветов и форм» [Hugo de Sancto-Victore 1854: 769]<sup>1</sup>; поэтическая «картина (*pictura*)» возникает «из сообразного соединения различного (*et diversorum competenti conjunctura*)» [Alanus de Insulis 1855: 451].

Трудно найти более последовательное воплощение идеала *conjunctura diversorum*, чем визуальный облик дьявола: где, в самом деле, соединено больше различного? Дьявол как визуальный образ – сплетение разного, противоречивого и, казалось бы, несовместимого например, черт хищного и травоядного животных. Так Антихрист, дьявольское отродье, в описании Хильдегарды Бингенской имеет львиную пасть и ослиные уши [Hildegardis 1855: 713].

Однако если средневековый художник стремился соединять не только визуальные мотивы, но и смыслы; если он, соглас-

но принципу *pictura quasi scriptura*<sup>2</sup>, создавал, подобно поэту, некий текст, который можно читать<sup>3</sup>, то дьявол не только сплетение (*contextio*), но и самостоятельный текст (*textus*). Желая прочесть этот текст, мы должны осознать гетерогенность дьявола уже не как эстетическую, но как смысловую проблему. Для этого нам приходится обратиться к средневековой теории значения вещей (*significatio rerum*), которая в конечном итоге позволяет трактовать отдельные элементы облика дьявола как визуальные фигуры тех или иных смыслов.

Средневековая семиотика исходит из античной риторической дихотомии «слово–вещь» (*verbum–res*). В человеческом языке словами обозначаются вещи; однако как быть с языком Бога? Не может же он пользоваться изобретенными человеком словами – т. е., по сути, теми именами, которые Адам дал «всякой душе живой» (Быт. 2: 19–20; 3: 20)? Единственно возможное решение этого затруднения – признать, что Бог говорит языком вещей; вещи составляют «второй язык» (по определению Хеннига Бринкмана [Brinkmann 1980: 250]). Выдвинутая Августином идея «второго языка» детальную разработку получает у теологов XII–XIII вв., складываясь в целую систему значения вещей<sup>4</sup>.

Принципиальное отличие Божественного языка вещей от обычного человеческого языка слов усматривалось в том, что вещь имеет намного больше значений, чем слово: «Слова имеют не более двух или трех значений. Вещи же могут иметь столько же значений (*significationes*), сколько они имеют свойств (*proprietales*)» [Richardus de Sancto Victore 1854: 205]. Вещь как бы разбирается на свойства, каждое из которых может иметь свое значение, так что вещь разными своими свойствами может обозначать не только различные, но и противоположные смыслы<sup>5</sup>: так, снег своим холодом означает «угасание сладострастия», своей же белизной он означает «чистоту благих дел» [Ibid: 205–206].

Обратившись к демоническому бестиарию, т. е. к совокупности представителей фауны, которые порой целиком, но чаще отдельными своими чертами входят в состав облика дьявола, мы обнаруживаем, что эти животные (или их отдельные свойства) выступают как знаки в системе значения вещей. Тем самым вещь обозначает другую вещь, используя как бы в переносном смысле, фигуративно. Августин называет такие вещи «перенесенны-

ми знаками (*signa translata*)» [Augustinus 1845b: 42], рассматривая их как внешние метафоры (метафора в латинской терминологии – *translatio*). Вещь, перенесенная из собственного значения в несобственное, является аналогом словесной фигуры; поэтому, говоря о животных чертах в облике дьявола, мы будем называть их визуальными фигурами определенных смыслов. Использование этого риторико-герменевтического термина в данном контексте не так уж необычно, поскольку встречается и в демонологической традиции. Напомним, что св. Мартину дьявол, по свидетельству Сульпиция Севера, являлся как в «собственном виде (*in propria substantia*)», так и «переноса себя в различные фигуры порока (*in diversas figuras nequitiae transtulisset*)» [Sulpice Sévère 1967: 298]. Дьявол ведет себя как ритор, «переносящий» буквальный смысл своей речи в различные фигуры, с той лишь разницей, что «словами» этого дьявола-ритора являются «вещи» – обличья, которые он принимает.

В целом животный облик дьявола – визуальная фигура его умаления. Падший ангел умален: «Дурным своим возжеланием возжелал большего вне себя, а стал в самом себе меньше» [Fulgentius 1847: 165]. Он стал и меньше человека, несмотря на сохраненные им достоинства своей природы (например, способность быстро перемещаться): ведь ставить демонов выше человека за его «совершенства», пишет Августин, все равно что ставить выше человека собаку за ее острый нюх [Augustinus 1845a: 585]. Собственно, в богословском плане все животные фигуры дьявола развиваются из желания поставить падшего ангела ниже человека.

Далее общая метафора дьявола-животного<sup>6</sup> конкретизируется: разные свойства дьявола обозначаются свойствами разных животных; эти животные экзегетами объединяются в группы, основанные на отношении противопоставления или дополнения. Так, возникают оппозиции «лев – дракон» (лев выражает открытую агрессию дьявола, а дракон – его тайное коварство); «лев – муравей» (лев выражает силу дьявола над грешниками, а муравей – его слабость перед праведниками). Еще в одной группе животных обличия дьявола различаются в зависимости от грехов, которыми он искушает: «дьявол – зверь, когда искушает разнузданностью змея, когда искушает злобой; птица, когда искушает гордыней» [Hildebertus 1854: 711]. Поскольку различные животные обличия

дьявола в сумме составляют единый комплекс его свойств, правильно, по словам Иеронима, одновременно «называть дьявола и львом, и медведем, и змеем» [Hieronymus 1845: 1052].

Вместе с тем одно и то же животное в силу наличия у него разных (в предельно противоположных) свойств может быть связано с противоположными мировыми силами – злом и добром, дьяволом и Христом. Например, лев в Библии для средневекового эзотерика выступает олицетворением и Сатаны («противник ваш днавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» – 1 Пет. 5: 8), и Иисуса Христа («лев от колена Иудина, корень Давидов, победил» – Откр. 5: 5).

Итак, дьявол, который «воет как волк, рычит как лев, лает как собака» [Martinus Legionensis 1855: 693], соответствует сразу множеству животных, обозначающих на языке вещей совокупность его свойств. Не удивительно, что в создании совокупного образа дьявола участвуют и бестиарии, о чем свидетельствуют «семиотические» разделы в их статьях, нередко открываемые словами: «означает же [данный зверь]...»; далее идет перечень значений, в котором дьявол фигурирует весьма часто.

Животные, обозначающие дьявола, конечно, не собраны в бестиариях в единый список; однако такие списки – своего рода демонические «микробестиарии» – встречаются в разного рода богословских, гомилетических и иных текстах. Приведем в качестве примера «микробестиарий» из проповеди Гелинанда из Фруамона:

«Завистью днавола вошла в мир смерть» (Прем. 2: 24). Что есть зависть? Мощнейший, непреодолимый оплот греховности, сложенный из всех и всяких ухищрений вреда, вооруженный всеми стрелами злобы: угрожает клыком, как вепрь; языком – как змея; рогом – как телец; лбом – как баран; копытом – как конь, хвостом – как скорпион; видом своим лишает голоса как волк, жизни – как василиск [Helinandus 1855: 556].

Гелинанд называет в своем перечне не только самих животных, но и их основные атрибуты – т. е., по сути, те свойства вещей, которые с точки зрения теории *significatio rerum* и являются минимальными означающими единицами.

Ниже мы рассмотрим некоторых представителей демонического бестиария, выделяя их значимые свойства и реконструируя те смыслы, которые они репрезентируют в общей семиотической системе средневековой демонологии.

### Змей/дракон: «подползает тайно»

Змей и дракон при значительных внешних различиях (дракон, согласно энциклопедиям Исидора Севильского и Храбана Мавра, *cristatus* имеет некий гребень, хохолок; он также способен летать и, следовательно, крылат [Isidorus 1850: 442; Rabanus 1852: 229]) биологически трактуются как родственные животные (дракон – «самый большой из всех змеев» и по Исидору, и по Храбану), а семиотически также очень близки, обозначая дьявола и его слуг. Объединены они и противопоставлением льву в оппозиции «тайно–открыто»: когда дьявол действует тайно, он – змей или дракон; когда нападает открыто, он – лев. «Змей (*serpens*) оттого так называется, что подползает тайно» [Rabanus 1852: 229]. То же относится и к дракону. «Лев открыто свирепствует; дракон нападает тайно: дьявол имеет силу обоих» [Augustinus 1845c: 1168].

Между змеем и драконом есть, однако, и различие. С первым связан мотив хитрости, восходящий к книге Бытия: «змей был хитрее (*callidior*) всех зверей земли» (Быт. 3: 1), и это вновь дает повод противопоставить дьявола-змея дьяволу-льву, который во всяком случае не хитрит и не обманывает: «Ввиду этого обмана (Евы и Адама змеем. – А. М.) дьявол в Священном Писании назван не львом, но змеем или драконом, ибо добился нашей смерти не силой, но хитростью», – утверждает Руперт из Дойтца [Rupertus 1854b: 290]. Тайную же стратегию дьявола-дракона определяет другой мотив – подстерегания. Дракон, «укрывшись близ троп, по которым обычно ходят слоны, оплетается узлами вокруг их голеней и так их, сдавленных, умерщвляет» [Rabanus 1852: 229–230]. В дальнейшем эта чисто «биологическая» информация переосмысливается в контексте системы значения вещей, о чем свидетельствует обширный бестиарий «О животных и иных вещах», созданный в XII или XIII в.<sup>7</sup>: дракон «прячется у троп, по которым движутся слоны, потому что (*quia*) дьявол всегда пре-

следует наилучших мужей. Их голени дракон охватывает узлами хвоста и, если может, ловит их в западню (*illaqueat*), потому что [и дьявол] ловит в западню узлами грехов тех, кто держит путь к небу...» [De bestiis 1854: 72]. Любопытно, что «биологический» дракон оказывается, по логике автора, вторичным по отношению к семнотическому дракону – дьяволу: первый ловит слонов хвостом, потому что второй так же ловит грешников, а не наоборот. Эта инверсия не должна нас удивлять: ведь дракон, «охотник за слонами», – лишь вещное слово, обозначающее нечто первичное и более реальное – дьявола-охотника за душами.

Подстерегающий, ставящий ловушки дьявол-дракон связан с теологическим мотивом преграждения пути: завидующий человеку дьявол пытается препятствовать его восхождению на небо, но также сторожит его и на других путях. На языке визуальной демонологии этому мотиву соответствуют по крайней мере две ситуации. В первой из них, навеянной апологом из восточной повести о Варлааме и Иосафате (известной в Европе в латинском переводе), дракон, персонифицирующий ад, сидит под деревом, поджидая человека, который, забравшись на дерево, беспечно сосет медовые соты (символ греховных земных радостей). В западноевропейском искусстве сюжет впервые, по-видимому, появляется в баптистерии Пармы, в скульптурной группе люнета южного портала [Mendogni 2005: 21].

В другой, более распространенной ситуации дракон сторожит небесную лестницу добродетелей, стараясь никому не дать по ней взойти. Словесное описание этой ситуации дано в «Страстях святых мучениц Перпетуи и Фелицитаты», где Перпетуе является видение «золотой лестницы удивительной вышины и такой узкой, что по ней можно восходить лишь в одиночку»; под лестницей «лежал огромный дракон, который готовил всякие козни восходящим и пугал их, чтобы они не могли взойти» [Passio Perpetuae 1844: 25–26]. Видение легло в основу многих средневековых книжных миниатюр, в том числе из французского «Зеркала дев» (ок. 1200; Медиатека Труа, Ms 252), где дракон ранен двумя копьями праведных дев.

Об устойчивости визуальной конфигурации, которую образуют дьявол-дракон и лестница, свидетельствуют некоторые относительно поздние изображения, напрямую никак не связанные с



Ил. 1. Лоренцо ди Никколо ди Мартино. Св. Григорий, св. Фина и истории из ее жизни (деталь). 1402. Сан-Джиминьяно. Городской музей

темой лестницы добродетелей. Среди них – работа флорентийского художника Лоренцо ди Никколо ди Мартино, посвященная св. Фине, почитаемой в Сан-Джиминьяно. На ней показано одно из связанных с Финой чудес: мать святой была сброшена с лестницы дьяволом, но осталась невредимой. Недвижимая вследствие тяжелой болезни святая лежит в правом нижнем углу; мать, упавшая с лестницы, лежит рядом. Дьявол в облики дракона сидит у нее на груди, как настоящий инкуб (ил. 1).

Но почему дьявол изображен драконом? Ведь такое обличье крайне петиционно для сцен, где демон «в домашней обстановке» пытается навредить святым или простым людям. Единствен

ное объяснение (если, конечно, исключить простую прихоть художника) состоит в устойчивой связи мотива лестницы и дракона: несмотря на то что Лоренцо изображает отнюдь не аллегорическую лестницу добродетелей, а самую обыкновенную лестницу в жилом доме Сан-Джиминьяно, память о драконе как лестничном страже для него еще жива, и он придает дьяволу соответствующее обличье.

### Лев: «свирепствует открыто»

Лев, обозначающий и Христа, и дьявола, заставлял богословов трудиться над различением свойств этого зверя, соответствующих двум столь противоположным значениям. «И почему же лев – дьявол? – вопрошал Астерий Амасийский. – Не по царственному достоинству, но по тираническому насилию; он лев – не по силе, но по хищничеству. Лев пасть имеет зловонную: таков и дьявол, ибо изрыгает богохульства... Лев спит с открытыми глазами; у демонов и дьявола, хотя они и изображают благочестие и скромность, глаза открыты ко злу<sup>8</sup>» [Asterius 1863: 471–472]. Таким образом, лев-дьявол – тиран; лев-Христос – царь; в этом противопоставлении отразилось столь важная для средневековой мысли антитеза силы (*potentia*) и справедливости (*justitia*).

Другая антитеза, применяемая ко льву: доблесть, мужество (*virtus, fortitudo*) – свирепость, злобность (*saevitia*). «Лев, как царь зверей, своим мужеством (*fortitudo*) являет тип Христа, царя царей и властителя властителей... но тот же лев понимается в обратном смысле, когда являет свою свирепость (*saevitia*)» [Rabanus 1852: 217–218].

Демонологические черты льва, как видим, в значительной мере объединяются мотивом открытости: он открыто нападает; его «зловонная пасть» извергает богохульства – и, следовательно, открыта; он спит с открытыми глазами. Кроме того, он открыто выражает свое настроение, поскольку, по Исидору Севильскому, «на их [львов] настроение указывают чело и хвост (*animos eorum frons et cauda indicat*)» [Isidorus 1850: 434].

Претворяются ли львиные черты в визуальной демонологии? О дьяволе, который «целиком» изображается в виде льва, го-

ворить едва ли возможно. Конечно, существует огромное количество изображений, на которых лев открыто нападает на человека, но у нас нет оснований трактовать этих агрессивных львов как фигуры дьявола. Можно, впрочем, искать отдельные львиные элементы в гетерогенном дьявольском теле. Пример дьявола с львиной мордой – по-видимому, довольно редкий – дает фреска Беноццо Гоццолли «Изгнание демонов из Ареццо» (храм Сан-Франческо в Монтефалько, ок. 1452), где один из демонов сочетает львиное «лицо» с человеческим телом, птичьими лапами, крыльями летучей мыши, загнутыми полукругом тельцовыми рогами.

В отдельный визуальный мотив выделяется разверстая львиная пасть, обозначающая жерло ада в соответствии со строкой из 21-го псалма «Спаси меня от пасти льва» (Пс. 21: 22), вошедшей и в текст заупокойной мессы. На миниатюре из иллюстрированного Апокалипсиса (XIII в., Северная Франция) общая пасть объединяет несколько фантастических голов, две из которых, несмотря на небольшие рожки, наделены несомненными чертами льва в его средневековом виденье. Сравним левое лицо с «образцом» льва из записной книжки Виллара де Оннекура: сходные визуальные формулы гривы, надбровный дуг, носа, характерные пятна в «пространстве» между носом и пастью. Нахмуренный лоб и расширенная пасть создают подчеркнутое выражение гнева на «лице» – львином и все же почти человеческом (ил. 2, 3).

На этой особенности иконографии льва-дьявола следует остановиться подробнее. Напомним, что, по выражению Исихора Севильского, «на настроение львов указывают чело и хвост». Указывать на настроение может, по-видимому, лишь человеческое или человекоподобное лицо, – не отсюда ли традиция придавать лицу льва, с его способностью отражать настроение, подобие человеческого?

Искусствовед Эрнст Гомбрих, развивая свою любимую тему невозможности воссоздания реальности вне готовых визуальных схем, приводит в качестве примера изображения льва. Он сопоставляет льва из книжки Виллара де Оннекура, рисунок Рембрандта и фотографию реального льва. Рядом со средневековым изображением рисунок Рембрандта, конечно, выглядит «реалистичней»; но сопоставление с фотографией показывает, что



Ил. 2. Миниатюра из иллюстрированного Апокалипсиса. XIII в. Северная Франция. Муниципальная библиотека Камбре



Ил. 3. Лев. Из записной книжки Виллара де Оннекура. Ок. 1235. Париж, Национальная библиотека

рисунок губ у рембрандтовского льва – скорее человеческий, чем львиный. Гомбрих считает, что Рембрандт по привычке портретиста «применяет схему человеческой головы и проецирует ее на льва» [Gombrich 2006: 97].

Однако вполне возможно, что человекообразные черты (вропрочем, уже слабо заметные) в рисунке Рембрандта обусловлены не бессознательным следованием художника собственной портретной схеме, но древней иконографической традицией изображать льва с человекообразным лицом, способным передавать состояния души.

На какие же состояния может указывать львиное лицо? В нашем случае, в связи с пониманием льва как фигуры дьявола, речь может идти главным образом о состоянии гнева. Физиогномика гнева в христианской традиции была разработана уже в VI в. Мартином из Браги, который в трактате «О гневе» перечислил некоторые его внешние признаки: «Дерзкий облик и угрожающее лицо, грозное чело (*tristis frons*) и свирепый взгляд, бледность либо краснота лица; <...> горят и сверкают

глаза, трепещут губы (*tremunt labia*), сжимаются зубы» и т. д. – в общем, вид человека в гневе (который является смертным грехом) таков, «что ты и не знаешь, чего в пороке больше – гнуса или безобразия» [Martinius Braccarensis 1849: 43]. В XI в. это описание гнева повторяет Вайфарий Монтекассинский с некоторыми вариациями («трясутся губы» – *quatiuntur labia*) и с любопытным добавлением: у гневных «торчат волосы» (*horrent capilli*) [Guaiferius 1853: 1306].

Выражение львиного лица нередко наделено чертами, перечисленными Мартином; из них нужно выделить как наиболее четко фиксируемые две: «грозное чело» – т. е., по сути дела, нахмуренный, нависший лоб, а также растянутые, изогнутые губы (о них упоминают и Мартин, и Вайфарий), образующие как бы восьмерку. При изображении в профиль эти изогнутые восьмеркой губы предстают в виде петли (ил. 4–6).

Сходная мимика – сочетание нахмуренного лба и изогнутого рисунка губ, расширенных или изломанных, – нередко проявляется и в изображениях дьявола. Сам он при этом чаще всего не имеет никакого сходства со львом, и трудно сказать, перенесена ли львиная мимика на мимику демона или же сходные визуальные фигуры гнева у демона и льва существуют независимо друг от друга. Так или иначе, но если открыто выражаемые гнев и свирепость – признаки льва-демона, то нет ничего удивительного в том, что демон, который, конечно же, постоянно пребывает в греховном состоянии гнева, имеет мимику льва. Мы отмечаем у него и нахмуренный лоб, и изгиб как бы трепещущих губ, которые образуют восьмерку, а в профиль – петлю (ил. 7, 8).

Непревзойденным по выразительности, пожалуй, является «портрет» демона в работе умбрийского живописца Франческо Меланцио на популярный в Италии этой эпохи сюжет о Мадонне, спасающей ребенка от посягательства дьявола. Богоматерь берет за руку ребенка, вырвавшегося у дьявола, а на злойливого демона собирается ударить палкой по голове. Демон, конечно, разгневан и удручен. Его губы искривлены в лежащую восьмерку, которую мы уже видели на изображениях свирепствующего льва; лоб нахмурен, а в довершение картины гнева – и волосы торчат, как в описании Вайфария (ил. 9).



*Ил. 4. Фреска с изображением льва  
(деталь). Испания (провинция Бургос).  
Ок. 1230*



*Ил. 5. «Даниил в львином рву»  
(деталь). XVII в.*

*Крито-венецианская школа.  
Равенна, Национальный музей*

*Ил. 6. Лев (деталь).  
Иллюстрация к «Цветам природы»  
Якоба ван Марланта. Ок. 1350,  
Фландрия. Гаага,  
Королевская библиотека*





Ил. 7. Мастер часослова Жоанетты Равенелль. Иллюстрация к «Странствию человеческой жизни» Гийома Дегильвилля. Франция, ок. 1400. Лондон, Британская библиотека



Ил. 8. Испытание Христа. Шартрский собор «Витраж голубой мадонны». Нач. III в.



Ил. 9. Ф. Меланццо «Мадонна приходящая на помощь» («Madonna del Soccorso», деталь). Монтефалько, храм Сан-Франческо. Кон. XV в.

## Леопард/барс/рысь: «пятна греха»

Если лев, по нашему предположению, внес в композитный облик дьявола лишь один устойчивый элемент – мимику гнева, то и эти члены рода кошек представлены в визуальной демонологии одной, но в высшей степени символической чертой.

Леопард, барс (*pardus*), в отличие от пантеры в системе значений вещей имеет отчетливо негативный смысл. По Храбану Мавру, это зверь «пестрый (*varius*) и наибо́льшей, а также падкий на кровь; своим прыжком он валит насмерть. Мистически барс обозначает дьявола, исполненного различных грехов, или грешника, осыпанного пятнами злодеяний и различных грехов. И потому пророк говорит: “Эфиоп не менял кожу, а барс – свою пестроту”» [Rabanus 1852: 220].

Иконографический признак барса, как видим из этого описания, – «пестрота» (*varietas*), т. е. пятнистость. Его пятна – фигура «лятен злодеяний», которыми покрыт дьявол и грешник. В том же духе понимает барса и Петр Дамиан: барс (*pardus*) – тот, «кто пестр (*varius*) от пятен (*macula*) своих грехов» [Petrus Damianus 1853: 767].

Рысь весьма похожа на барса: она «отмечена пятнами на спине, как барс, но подобна волку» [Isidorus 1850: 437]. Значение ее, по Храбану, также негативно: она «обозначает тип завистливых и коварных людей, которые стремятся скорее навредить, чем помочь» [Rabanus 1852: 222].

Итак, иконографический маркер барса и/или рыси – пятна, которые мы и в самом деле видим на многих средневековых изображениях кошачьих. Иногда эти пятна усложняются, принимая вид белых кругов с черными точками внутри – как на этом изображении рыси (ил. 10).

Именно этот иконографический маркер переходит от леопарда и рыси в иконографию дьявола. Лишь изредка он сопровождается другими кошачьими чертами (так, пятнистый демон в «Страшном суде» ффа Анджелико из музея монастыря Сан-Марко во Флоренции наделен, помимо пятен, совершенно кошачьими глазами – желтыми, с узким черным зрачком), чаще же появляется независимо от них. Нередко «пятнами греха» покрыты в целом человекообразные демоны (например, на капители из разру-



Ил. 10. Рысь.  
Бестиарий Эшмола.  
Англия, Оксфорд,  
Бодлеянская библиотека.  
Кон. XII или нач. XIII в.



Ил. 11. Буффальмакко (?) «Ад» (фрагм.).  
Кампосанто, Пиза. Ок. 1336–1341

шенной романской церкви XII–XIII вв. в Сожоне). Усложненные пятна, представляющие собой окружности с точками внутри, – в точности как на вышеприведенном изображении рыси – использованы во фресках Кампосанто (Пиза). Здесь пятнист и главный дьявол, и некоторые его помощники (ил. 11).

Наделяя демонов пятнистостью, художники вовсе не стремятся придать им буквальное сходство с леопардом или рысью: «пятна грехов» заимствованы из бестиарного арсенала не как элемент внешности леопарда, но в качестве визуальной фигуры, обозначающей многообразие грехов. И конечно же, пятнистость демона ничего общего не имеет с пятнами, которыми на средневековых изображениях бывают покрыты страдалцы – Лазарь, Иов, даже Христос: их пятна демонстрируют многообразие не грехов, но мучений.

### Телец: «рог гордыни»

Рога – пожалуй, известнейший визуальный атрибут дьявола, самое типичное «украшение» его головы, наряду со всклокоченными, торчащими дыбом волосами. Вздрыбленные волосы и рога, по-видимому, понимаются как соотносимые компоненты внешнего облика. Иногда они распределены на одном изображении по двум разным демонам – как в сцене битвы Архангела Михаила с бесами из мисала Штаммгейма (ок. 1160–1180). Два демона расположены здесь симметрично и в довольно похожих позах, однако один из них имеет всклокоченные волосы, а другой – рога: визуальные мотивы явно сопоставлены как сходные по смыслу фигуры (исходя из вышесказанного, можно предположить, что вздыбленные волосы – фигура гнева, а рога, как мы покажем ниже, – скорее всего, фигура гордыни).

К излету Средневековья иконография дьявола накапливает огромный ассортимент рогов самой разнообразной формы и длины; их количество на одном персонаже варьируется от одного до по крайней мере пяти<sup>10</sup>; если же учесть, что рога дьявола имеют тенденцию к метаморфозе в обильно разросшиеся древесные ветви [Baltrušaitis 2006: 187–189], то их количество, вероятно, может быть и больше.

У каких же животных дьявол заимствовал рога?

Их, конечно, множество; но первенство среди рогатых в средневековой демонологии занимает не козел (как можно было бы предположить), но бык/телец (*taurus*), упомянутый в сильном негативном смысле псалмистом. Перечисляя в 21-м псалме «обступивших» его врагов, он обозначает их метафорически, именами животных, среди которых фигурируют тельцы: «тучные тельцы окружили меня, раскрыли на меня пасть свою, как лев алчущий добычи и рыкающий» (Пс. 21: 13).

Экзегетам псалом был воспринят как иносказание о мучителях Христа, одной из фигур которых оказываются тельцы; в иллюстрациях к псалму являющаяся сцена, на которой Христос фланкирован двумя симметричными тельцами [Magrow 1977]. Телец тем самым демонизируется, хотя его общая семиотическая трактовка выдает амбивалентность, уже знакомую нам по фигуре льва. Это видно, например, из соответствующего раздела у Храбана Мавра. Из биологической его части мы узнаем, что признаки тельцов – «рыжий цвет, быстрота, шерсть, торчащая в разные

стороны; голову они поворачивают легко куда хотят, хребет из так крепок, что от него отлетает любое копье; отличаются длинной свирепостью». Начало семиотической части после такой «биологии» выглядит неожиданно: «Телец – Христос. В Бытии сказано: “в ярости своей перерезали жилы тельца”» (Быт. 49: 6). Даже Храбан, однако, отмечает, что «тельцы могут склонять значение и к добру, и в противоположную часть». «К добру» тельцы могут означать ветхо- и новозаветных отцов; ко злу – «князей мира сего, рогом гордыни тревожащие простых людей»; «необузданных еретиков, которые, подняв вверх затылок, совращают невинные души...» [Rabanus 1852: 207]. Комплекс негативных смыслов тельца утверждается в экзегетике, причем связанный с ним мотив гордыни, первогреха дьявола, постоянно подчеркивается.

Итак, телец обуян гордыней, и сам рог его – «рог гордыни». Это ставшее популярным выражение, как видим, связано в первую очередь с рогами тельца. Рог как таковой наделяется негативным значением, симметричным его же позитивному значению в 17-м псалме, где Господь назван «рогом спасения»: «Господь – твердыня моя ... рог спасения моего и убежище мое» (Пс. 17: 3). Вероятно, выражение «рог гордыни» вводит в широкий оборот Августин – в своем комментарии именно на эту строку псалма «Защитник мой, ибо не заподозрил обо мне, что воздвигну против тебя рог гордыни; но я сам обрел в тебе рог – то есть прочную высоту спасения...» [Augustinus 1845c: 148].

Толкование Августина вместе с выражением «рог гордыни» повторяют с некоторыми вариациями многие экзегеты. Негативную символику рога усиливает и уточняет Руперт из Дойтца, который ассоциирует строку из 21-го псалма с обличением пророком Амосом «беспечных на Сионе», погрязших в грехах. Пророк, в частности, говорит им (в версии Вульгаты) следующее: «Вы радуетесь ничтожным вещам и говорите: “Разве не силой нашей приобрели мы для себя рога?”». Рога – этот иудейский символ силы – трактуются Рупертом как символ гордыни. Пророк, по его мнению, в этом месте «поражает суетность и гордыню (*vanitatem atque superbiam*)»; «мудрость Бога высмеивает тех ... кто поднятыми рогами гордыни восстает против мощи неба, как свидетельствует в псалме сам Христос устами пророка»; далее следует знакомый нам текст о «тучных тельцах» из 21-го псалма [Rupertus 1854a: 344].



*Ил. 12. Евангелист Лука (фрагм.).  
Евангелие Оттона III. Райхенау,  
Мюнхен, Баварская государственная  
библиотека. Ок. 998*



*Ил. 13. Рождество Христа  
(фрагм.). Алтарь из монастыря  
Альтенберг. Средний Рейн.  
Франкфурт-на-Майне,  
Штеделевский институт.  
Ок. 1334.*

Фигура гордыни получает у Руперта отчетливое пространственное решение: рога тельцов – рога гордыни – подняты к небесам, как оружие, им угрожающее: пространственный образ, в котором переданы и дерзновение гордыни, и ее почти комическое бессилие.

Обратимся теперь к тельцовым чертам в визуальной демонологии. Иконографическая формула тельца – полукруглые рога, загнутые слегка или сильно (в виде двух полумесяцев) друг к другу, острые оттопыренные (нередко под прямым углом к голове) уши. Эту формулу мы встречаем в трех сюжетах, где телец наделяется позитивным смыслом: в изображении апостола Луки, атрибут которого он является; в сцене Рождества Христова, где он присутствует вместе с ослом, в соответствии со словами пророка Исайи: «Вол знает владетеля своего, и осел ясли господина своего» (Ис. 1: 3); в иллюстрациях к Апокалипсису, где он упоминается в числе четырех животных, находящихся вокруг небесного престола (Откр. 4: 7) (ил. 12, 13).



Ил. 14. Коппо ди Марковальдо.  
«Ад» (фрагм.). Мозаика баптистерия,  
Флоренция. XIII в.

В визуальной демонологии мы едва ли найдем изображения дьявола, полностью принявшего вид тельца, однако именно вышеуказанная иконографическая формула – загнутые друг к другу полукруглые рога, острые уши, нередко торчащие под прямым (или почти под прямым) углом к рогам, – исключительно часто переносится на дьявола, несмотря на ее ассоциацию с «позитивным тельцом» апостола Луки или Рождества. Более того, она ярко выражена у знаменитейших, можно сказать, хрестоматийных князей ада. Таковы главные дьяволы на вышеприведенной фреске в Кампосанто и на мозаике во флорентинском баптистории (ил. 14).

Несмотря на устрашающий облик этих «Люциферов», в них проглядывает сходство с мирным рождественским телянком у яслей Спасителя: те же полукруглые рога, те же оттопыренные острые уши. Средневековая страсть к установлению симметрии между позитивным и негативным, божественным и демоническим приводит к тому, что дьявол превращается в своего рода пародиста сакральных образов.

## Муравей: урок относительности

Спускаясь по разрядам животных вниз, к насекомым – самым малосильным представителям фауны, мы неожиданно получаем здесь впечатляющий урок относительности. Муравей – вот, казалось бы, полная противоположность льву: он-то уж никак не способен на львиную свирепость. Однако малое и великое в средневековом бестиарии не всегда противопоставляется друг другу, но порой и встречается, обнаруживая склонность к тождеству. Средневековые описания муравья сопровождаются упоминанием животного, в котором муравей и лев соединены: это формиколон, или мирмиколон, муравьиный лев, лев-муравей: «животное малое, но для муравьев весьма опасное; он прячется в пыли и убивает муравьев, несущих зерно». Имя его означает, что «для других животных он как муравей, а для муравьев – как лев» [Isidorus 1850: 442].

Это животное, демонстрирующее относительность силы и слабости в их крайностях, дает Григорию Великому повод для демонологического комментария: мирмиколон «для муравьев лев, а для птиц – муравей; так и древний враг силен против тех, кто ему поддается, и слаб против тех, кто ему сопротивляется» [Gregorius Magnus 1849: 702].

Дьявол – лев только для слабых грешников; для сильных духом святых он – ничтожное насекомое. Так, святая Мария из Уаньи у ложа некой больной сестры, которую «обступило множество рыкающих демонов», вступает с ними в явно неравную (для демонов) борьбу: «...противостав нечистым духам, она боролась не только молитвами, но и отгоняла их, как мух (*tamquam muscas*), своим плащом» [Jacobus 1867: II: iii: 50].

Обратную ситуацию мы видим на миниатюре из Часослова Катерины Клевской, где демон в облики муравья поражает вилами грешника. Если для святой демоны обернулись мухами, то для этого несчастного муравей и в самом деле оказался львом (ил. 15).



Ил. 15. «Пасть ада» (фрагм.).  
Часослов Катерины Клевской.  
Утрехт. Нью-Йорк, библиотека  
Пирпонта Моргана.  
Ок. 1440

Наш обзор, разумеется, неполон. За его рамками осталось множество животных, обладающих демонической (иногда в сочетании с христологической) семантикой: козел, зоркостью подобный Христу, а похотливостью – дьяволу; волк, не способный поворачивать шею назад (так дьявол неспособен к покаянию); «нечистый пес» – фигура прогоняемого, побиваемого отцами-пустынниками демона (как на фреске «Фиваида» в Кампосанто); кот – наглый и безобразный предводитель еретиков в эпизоде из жития св. Доминика (в «Золотой легенде» Якова Ворагинского); несколько комичный медведь, который «хотя и силен в лапах и чреслах, но слаб головой» [Martinus Legionensis 1855: 823] и в этом смысле обозначает неразумие грешников и демонов; обезьяна, отдельные виды которой лишены хвоста (так и гордый ангел, пав, «лишился хвоста», в ознаменование того, что в конце концов «погибнет весь» [De bestiis 1854: 63]); вепрь, обозначающий «дикость князя мира сего» [Rabanus 1852: 207]; многочисленные крылатые – ворон, коршун, воробей, нетопырь (ведь дьявол – «князь, господствующий в воздухе», Еф. 2: 2); морское чудовище Левиафан, которого Бог «вытаскивает удою» (Иов. 40: 20), поймав на крючок скрытой Божественной природы Христа<sup>11</sup>.

Перечисление можно продолжать, но оно уже мало что внесет в общую картину, и без того ясную: в семиотическом плане,

на средневековом языке вещей, изображенный дьявол представляет собой визуальное высказывание, составленное из элементов различных животных – вещных слов, обозначающих те или иные дьявольские свойства. Конечно, не всегда эти элементы значимы. В самом ли деле художник комбинирует скрытые за вещными деталями смыслы или же предается чисто «эстетической» игре совмещения различного? Таким вопросом заставляет задаться едва ли не каждое средневековое изображение гетерогенного дьявола. И все же если изложенная в бестиариях и экзегетических текстах семантика животных позволяет нам читать такое изображение, а не просто удивляться его причудливости, нам стоит рискнуть и попробовать найти в нем смысл: ведь *pictura quasi scriptura*.

### Примечания

<sup>1</sup> Датировки цитируемых текстов приведены в списке литературы.

<sup>2</sup> Известное выражение из послания папы Григория к Секудину (PL Vol. 77. Col. 991); данное место в послании является интерполяцией VIII в. [Schmitt 2002: 104], однако на протяжении всего Средневековья текст воспринимался как подлинный.

<sup>3</sup> Об аналогии текста и визуального образа в средневековой культуре [Schmitt 2002: 97–133].

<sup>4</sup> Подробнее о ней см. [Brinkmann 1980; Махов 2010: 345–348].

<sup>5</sup> «Одна и та же вещь может иметь не только различные (*diversae*), но и противоположные (*adversae*) значения», замечает автор словаря «Аллегории ко всему Священному Писанию» [Allegoriae 1852: col. 850].

<sup>6</sup> См. о ней [Махов 2006: 169–173].

<sup>7</sup> Авторство трактата приписывалось Гуго Сен-Викторскому, Гуго из Фольето и другим. Трактат существует во многих версиях; мы цитируем его по изданию Ж.П. Миня. О текстологии трактата в его отношении к латинскому физиологу см. [Carmody 1938: 153–159].

<sup>8</sup> Открытые во сне львиные глаза могли пониматься и как фигура Христа в том смысле, что «его умирающая плоть на кресте спала, а Божественность бодрствовала» (De bestiis 1854: col. 57).

<sup>9</sup> Типичный для средневекового искусства мотив мультицефалии, проанализированный Юргисом Балтрушайтисом [Baltrušaitis 2006: 62–77].

- <sup>10</sup> Пятирогий демон изображен в «Триптихе Св. Михаила» Герарда Давида (ок. 1510; Вена, Художественно-исторический музей). Два из его рогов на конце раздваиваются, так что можно говорить здесь и о семи рогах.
- <sup>11</sup> О богословской метафоре Бога-рыбака, который ловит Левиафана и «наживку плоти» Христа, в котором спрятано «острие его Божественности» (Григорий Великий), см. [Махов 2006: 232–234].

### Сокращения

PL – Patrologiae cursus completus. Series Latina / Éd. J.-P. Migne. (Paris).  
PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Éd. J.-P. Migne. (Paris)

### Литература

- Махов 2006 – *Махов А.Е.* Hostis antiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии. М., 2006.
- Махов 2010 – *Махов А.Е.* Многосмысленное толкование // Европейская поэтика от античности до эпохи Просвещения. М. 2010.
- Alanus de Insulis 1855 – *Alanus de Insulis.* De planctu naturae [2-я пол. XII в.] // PL. 1855. Vol. 210.
- Allegoriae 1852 – *Allegoriae in universam sacram scripturam* [XII или начало XIII в.] // PL. 1852. Vol. 112.
- Asterius 1863 – *Asterius Amasenus.* Homilia XXI [IV – нач. V в.] // PG. 1863. Vol. 40.
- Augustinus 1845a – *Augustinus.* De divinatione daemonum // PL. 1845. Vol. 40.
- Augustinus 1845b – *Augustinus.* De doctrina Christiana [396–426 гг.] // PL. Vol. 34.
- Augustinus 1845c – *Augustinus.* Enarrationes in psalmos [после 392 г.] // PL. Vol. 37.
- Baltrušaitis 2006 – *Baltrušaitis J.* Il medioevo fantastico. Milano, 2006.
- Brinkmann 1980 – *Brinkmann H.* Mittelalterliche Hermeneutik. Tübingen, 1980.
- Carmody 1938 – *Carmody F.J.* De Bestiis et Aliis Rebus and the Latin Physiologus // Speculum. Vol. 13. № 2 (1938 Apr.).
- De bestiis 1854 – *De bestiis et aliis rebus* // PL. 1854. Vol. 177.
- Fulgentius 1847 – *Fulgentius.* Ad Monimum [нач. VI в.] // PL. 1847. Vol. 65.

- Gombrich 2006 – *Gombrich E.* The Use of Images. Studies in the Social Functions of Art and Visual Communication. L., 2006.
- Gregorius Magnus 1849 – *Gregorius Magnus.* Moralia // PL. 1849. Vol. 75.
- Guaiferius 1853 – *Guaiferius Casinensis.* Passio S. Lucii pape et martyris [XI в.] // PL. 1853. Vol. 147.
- Helinandus 1855 – *Helinandus Frigidi Montis.* Sermo IX [нач. XIII в.] // PL. 1855. Vol. 212.
- Hieronymus 1845 – *Hieronymus.* Commentaria in Amos [кон. IV – V в.] // PL. 1845. Vol. 25.
- Hildebertus 1854 – *Hildebertus Cenomanensis.* Sermones [кон. XI или нач. XII в.] // PL. 1854. Vol. 171.
- Hildegardis 1855 – *Hildegardis.* Scivias sive libri visionum ac revelationum [после 1141 г.] // PL. 1855. Vol. 193.
- Hugo de Sancto-Victore 1854 – *Hugo de Sancto-Victore.* Eruditio didascalica [1-я пол. XII в.] // PL. 1854. Vol. 176.
- Isidorus 1850 – *Isidorus Hispalensis.* Etymologiae [между 615 и началом 630-х годов] // PL. 1850. Vol. 82.
- Jacobus 1867 – *Jacobus de Vitriaco.* Vita Maria Oigniacensi [ок. 1215] // Acta Sanctorum Iunius 5. P., 1867 [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.umilta.net/MarieOignes.html>, проверено 13.05.2011.
- arrow 1977 – *Marrow J.* Circumdedere me canes multi: Christ's Tormen-tors in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance // The Art Bulletin. Vol. 59. № 2 (1977. Jun.).
- Martinus Braccarensis 1849 – *Martinus Braccarensis.* De ira [VI в.] // PL. 1849. Vol. 72.
- Martinus Legionensis 1855 – *Martinus Legionensis.* Sermones [кон. XII – нач. XIII в.] // PL. 1855. Vol. 208.
- Mendogni 2005 – *Mendogni P.P.* The baptistery of Parma. Art, history, iconography. 3th ed. Parma, 2005.
- Passio Perpetuae 1844 – *Passio sanctarum martyrum Perpetuae et Felicitatis* [III в.] // PL. 1844. Vol. 3.
- Petrus Damianus 1853 – *Petrus Damianus.* De bono status religiosi et tropologia variarum animantium [XI в.] // PL. 1853. Vol. 145.
- Rabanus 1852 – *Rabanus Maurus.* De universo [сер. IX в.] // Ibid. 1852. Vol. 111.
- Richardus de Sancto Victore 1854 – *Richardus de Sancto Victore.* Excertiones allegoricae [2-я пол. XII в.] // PL. 1854. Vol. 177.

- Rupertus 1854a – *Rupertus Tuitiensis*. *Commentaria in duodecim prophetas minores* [нач. XII в.] // PL. 1854. Vol. 168.
- Rupertus 1854b – *Rupertus Tuitiensis*. *De Trinitate et operibus ejus* // PL. 1854. Vol. 167.
- Schmitt 2002 – *Schmitt J.-Cl.* Écriture et image // Schmitt J.-Cl. *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. P., 2002.
- Sulpice Sévère 1967 – *Sulpice Sévère*. *Vie de Saint Martin* [396–397 гг.]: Éa 3 т. P., 1967. T. 1.



**Книжная демонология  
и наука о дьяволе**

*М.Г. Бабалык*

**«Чесо ради пусти Бог диявола  
в род человеческий»:  
«Беседа трех святителей»  
как свод знаний о мире зла**

Апокриф «Беседа трех святителей» (далее – Беседа) – памятник средневековой письменности, построенный в вопросно-ответной форме. Считается, что Беседа возникла в Византии в V–VI вв., а самые ранние русские списки датируются XV в. Большинство вопросов и ответов Беседы посвящено событиям ветхо- и новозаветной истории. Рукописная традиция памятника очень богата, Беседа была особенно популярна среди старообрядцев в XVII–XIX вв. На данный момент нами изучено более сотни неопубликованных списков Беседы XV–XX вв. из различных хранилищ, а также 25 списков, опубликованных исследователями XIX столетия.

Беседа – компилятивный памятник. Вопросно-ответная форма позволяла включать в нее фрагменты из разных сочинений. Книжники в основном отбирали для Беседы популярные тексты, известные широкому кругу читателей, – именно этим можно объяснить афористичность вопросов и ответов из нее. Можно предположить, что иногда Беседа выполняла функцию своеобразного теста на знание определенного корпуса текстов средневековой литературы (известны, например, списки, состоящие только из вопросов, без ответов). Данная статья посвящена демонологической тематике в Беседѣ.

---

© Бабалык М.Г., 2012

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 10-04-12118в.

Противоборствующая Богу сила в апокрифе представлена целым рядом имён: это и Демон, и Сатанаил (или Сатана), и Дьявол, и Денница, и змий, и Антихрист, – как видим, здесь концептивно приводятся многие сведения о злой силе, несущей вред Божьему созданию – человеку. Надо отметить, что, несмотря на близость Беседы фольклору (а на связь Беседы с фольклором указывали уже первые ее исследователи), здесь нет ни одного вопроса о черте, леших, водяных и прочих персонажах низшей мифологии. Лишь в одном списке зафиксированы представления о том, что нечистая сила боится петушиного «гласу»: «Кто два раза родился, а не одного разу не крестился и он есть свят, егоже гласу трепещут нечистыя духи? Ответ: Петун» [ИРЛИ, Новгородско-Псковское собрание, № 10, XX в.].

Беседа воспринималась книжниками как произведение душеполезное, не противоречащее духу церкви. Среди источников вопросов и ответов о демонах – произведения разных жанров: святоотеческие сочинения, апокрифы, легенды, притчи, старообрядческие духовные сочинения о последних временах. Наш обзор демонологических сюжетов и мотивов мы построили в виде рассказа об истории возникновения зла и его бытования в мире согласно представлениям, которые нашли отражение в Беседе.

Самая распространенная вопросно-ответная пара демонологической тематики из Беседы заимствована из апокрифов о сотворении мира и посвящена судьбе Сатанаила:

Григорий рече: Кто первый наречеся на земли? Василий рече: Сатаниил наречеся первый, и причтен Господем ко ангелом, и в девятый час за гордость его наречен бысть Сатана и диявол, и свержен ангелом с небесе на землю прежде создания Адамля за четыре дня [ИРЛИ, Латгальское собрание, № 344, XIX в.]

В некоторых списках встречаются варианты этого вопроса, ответ же остается прежним: «Кого Бог нарече первого на земли?» [РГБ. Ф. 732, № 74 и др.], «Кто от Бога на землю свержен?» [ИРЛИ, Карельское собрание, № 17]. Иногда этот вопрос представлен в усеченной форме: «Кто Бога первее назва? Григорий рече: Сатана первы» [РГБ, собрание Троице-Сергиевой лавры, № 774, XVI в.]. Уже исследователями XIX в. было отмечено, что

этот вопрос имеет богомильскую окраску, что он близок к богомильской книге Иоанна, но что однозначно утверждать, будто именно из этой книги Беседа заимствовала сюжет, нельзя, потому что те же самые вопросы встречаются в популярном памятнике книжной старины Толковой Палее, откуда с большей долей вероятности в Беседу могли проникать различные сюжеты [Порфирьев 1877: 21; Порфирьев 1890: 121–122]. Кроме того, вопросы о Сатанаиле встречаются в Луцидариусе [Порфирьев 1890: 133], а также в Вопросах и ответах св. Афанасия к князю Антиоху [Мочульский 1900: 18–19]. В Беседу этот вопрос проник еще на греческой почве, В.Н. Мочульский указывает на подобный вопрос в греческом списке Беседы XII в. из Венской библиотеки под № 333 [Мочульский 1900: 18].

О появлении Сатаны в Беседу сообщается следующее: «Григорий рече: отчего Сатана зародися? Иоанн рече: на мори (Ти)вириадстем в семдесятю волу (т. е. «валу») родися» [РНБ, ОСПК, Q.I. 1041, XVIII в.]. Списков, в которых говорится о рождении Сатаны в Тивериадском море, немного. Источник этого сюжета – апокриф о Тивериадском море<sup>1</sup>, в котором утверждается, что Сатана родился из пены морской. Подтверждением этому может служить опубликованный В.Н. Мочульским [Мочульский 1887: 237–241] список XVIII в. из Чебоксарской рукописи В. Григоровича<sup>2</sup>, где помещена одна из редакций апокрифа о Тивериадском море<sup>3</sup>. Следом за этим текстом переписана Беседа [Мочульский 1887: 241–252], где также содержится вопрос о море Тивериадском: «Отчего Сатана зародился? Ответ: На море Тивириадстем в девятом валу зародился»<sup>4</sup>. В фольклорных легендах также встречаются подобные сюжеты. Согласно народным представлениям, Сатана может появиться в море из плевка Бога, из водяного столба, из пузыря [Белова 2004: 45–46, 63].

О Сатанаиле сообщается и в других вопросах и ответах. Например, в некоторых списках Беседы даются ответы на вопросы, долго ли Сатана был в чине ангельском: «Вопрос: Много ли Сатана жил воеводою небесным силам в архангелах? Ответ: 3 часа» [ИРЛИ, Мезенское собрание, № 135] и чем заюлнился десятый ангельский чин после отпадения Сатаны: «Вопрос: Что суть десятого чина несть? Ответ: Отпаде Сатанаил, за гордость свержен бысть с престола и наречеса Сатана. Вопрос: Чем отпадшее место

наполниться имать? Ответ: Праведными душами, от века сего угодившими Богу» (музей «Кижи», КП-4261/1). Подобные вопросы довольно часто встречаются в апокрифической литературе, в частности в Луцидариусе<sup>5</sup>, в древнерусских Палелях [Горфириев 1877: 21], «Книге Еноха», «Сказаниях о семи планидах», «Видениях Исайи» [Мильков, Смольникова 1993: 155]. Известны и народные представления, согласно которым «языческие боги, олицетворявшие стихии природы, воспринимались, как сверженный вместе с Антихристом на землю чин Сатаны» [Мильков, Смольникова 1993: 155].

Познав различие между добром и злом, человек хотел знать, где на земле это зло может быть локализовано. Средоточием зла является преисподняя, ад. Апокрифы помещали ад как на небеса, так и на землю или в ее недра. Беседа знает только подземный ад. В некоторых списках дается подробное описание устройства мироздания: «повеле Господь ангелом согнати пену морскую и сотвори землю на трех китех и тридесять малых китов», указано, где находится ад – «того же моря дно на седми столъпех, ту же есть адово жилище», в котором томятся Антихрист и Денница: «ту же и Антихрист вязить (т. е. связан)», «столъпие стоить на огне негасимем, под тем же огнем ту же есть Денница яже пре(ж)де Солнца сотворена» [РГБ, собрание Троице-Сергиевой лавры, № 256, 769 и др.]. Подобное устройство мира описано в апокрифе о Тивериадском море, но известно, что ранний список этого апокрифа датируется концом XVII в. [ГИМ, собр. Барсова, № 1418]<sup>6</sup>. Тогда как в Беседе этот сюжет встречается гораздо раньше. Мочульский указывает на сходные сюжеты в греческих апокрифах о сотворении мира [Мочульский 1896: 3].

В Беседе можно найти ответ не только на вопрос о том, где находится ад, но и когда он возник: «Вопрос: в какое время ад сотворен? Ответ: в самой тот час, когда помыслил диавол противу Бога сесть» [РНБ, ОСРК, Q. I. 1041, список № 2, XIX в.]. Такой же вопрос содержится и в Луцидариусе<sup>7</sup>. В древнерусских апокрифах встречается и другое представление, например, в Вопросах Варфоломея говорится, что ад был создан еще до появления дьявола [Памятники 1862: 109].

Итак, зло вошло в мир с самого его основания. Как только появился на земле венец творения – человек, так сразу началась

борьба зла с добром за право владения душами людей. В одном из списков Беседы XX в. [музей «Кижи», КП-4261/4] помещена интересная легенда о первом человеке Адаме, имеющая связь как с книжной, так и с устной традицией: «Вопрос: Святый апостол Варфоломей вопроси святого апостола Андрея Первозванного, како и ким образом праотец наш Каин родися, и како рукописание прадед наш Адам даде днаволу?» Апокрифическая традиция знает несколько версий сюжета о рукописании Адама: расписка дается за право возделывать землю [Журавель 1996: 89]; или, увидев первый раз ночь, Адам испугался, и дьявол, зная о предстоящем рассвете, предлагает подписать договор о возвращении света [Там же: 89–90]; существует вариант, в котором Адам дает дьяволу рукописание, желая исцелить своего сына Каина от струпьев [Там же: 90]. Кижский список Беседы содержит также интересный вариант: здесь Каин страждет, но не от струпьев, а от растущих на нем 12 змеиных голов, которые жалят Каина и мать его Еву:

Прадед наш Каин сквернав родися. Глава на нем, яко и на протчих человецех, на персех и на челе его дванадесять глав змиинных име. Егда же Евва сосцы своими питаше, тогда змиевы главы чрево ея терзаху, и о(т) того терзания и лютаго мучения прабаба наша Евва окрастовела. И виде Адам жену свою страждущу вельми, скорбяше о ней. И прииде к нему дьявол во образе человека, и глагола ему: Что ми даси, и исцелю сына твоего Каина и жену твою Евву, от такового мучительства свободу. И глагола Адам ему: Да что ти дам? И рече дьявол: Даси на ся рукописание. И рече ему Адам: Какое дам ти рукописание? И глагола ему дьявол: Заколи козлища и назнаменуй на камени, еже дам ти, и рцы сице: живын Богу, а мертвыя тебе. И сотвори Адам, якоже повеле ему дьявол, и принесе ему плиту велию камешу. И закла Адам козлища, и источи кровь в сосуд, и омочи обе руке свои в крови той, и положи руке свои на плите той белаго камня. Изобразишася руке Адамовы на плите той. И прииде дьявол к Каину, и оборва дванадесять глав змиинных, и положи их на камень и на рукописание то, и вверже оную еже бо во Иордан реку. И заповеда дьявол главам змиевым стрещи то рукописание. И бе хранимо теми главами до пришествия Господа нашего Иисуса Христа. И егда прииде на Иордан ко Иоанну креститися, нашего ради спасения, тогда змиевы главы стаху в струях

Иорданских противу Господа. И ту сокруши змиевы главы в воде. И виде диявол главы змиевы сокрушены. Тогда възь диявол и останок того рукописания и выпесе во ад, иже бы заключени быша святыя. Егда же Господь наш Иисус Христос воскрес из мертвых, тогда и останок того рукописания Адамова растерза и заглади, и диявола связа, а души святых из ада съвободи и в первую породу въведе к своему Отцу и к своему хотению. Выписано из древних и рукописных Страстей Христовых харатейных. Аминь.

Такой вариант тоже известен как апокрифической литературе [Порфирьев 1877: 41], так и народной легенде. Согласно одной из легенд, младенец Евы со змеиными головами – это детеныш Сатаны, которым он подменил ее первенца [Белова 2004: 254]. И.Я. Порфирьев отмечает, что апокрифическое Сказание о рукописании Адама возникло в Греции, следы этого сказания отразились в греческих церковных песнопениях на Богоявление и греческой церковной живописи [Порфирьев 1890: 39].

Список из музея «Кижь» единственный в нашей коллекции, где легенда о рукописании Адамовом оформлена в виде вопроса и ответа, он является наглядным примером того, как в Беседе проникали новые сюжеты. Так, например, в рукописи XIX в. из Причудского собрания № 173 (ИРЛИ) после текста Беседы, по составу вопросов и ответов сходного с кижским списком, следует статья «Святый апостол Варфоломей вопросы святого апостола Андрея Первозванного...», где помещен еще один вариант сказания о рукописании Адамовом<sup>8</sup>. Как это часто бывает в рукописной книжности, атрибуция сказания о рукописании в этих списках, отсылающая читателя к текстам об апостоле Варфоломее, является ложной, книжник использует имена апостолов для придания тексту большей достоверности.

Если Адам оказывается достаточно осторожным и в большинстве случаев ему удается подписать договор, обманув дьявола, либо потом он искупает свою вину и получает прощение от Бога, то его сын Каин полностью попадает под власть нечистого. В греческих и южнославянских списках Беседы встречается вопрос о том, что Сатана показал Каину, как нужно убить Авеля: «Кто показа Каину убити брата своего не веде, что есть съмырь? Ответ: Дияволъ въ сне показа ему камень, рекъ: Удары съ симъ бра-

та своего, и убиеша его, еже и сътвори» [Мочульский 1893: 81–82]. В поздних севернорусских списках Беседы вопросы о Каине и Авеле очень распространены, но обычно сообщается о братоубийстве из зависти, без упоминаний об участии дьявола. Сюжет этот присутствует в разных памятниках древнерусской книжности, например в Палее и в Вопросах св. Афанасия к князю Антиоху [Мочульский 1900: 12].

Уже в раю дьявол для достижения цели принимал облик змея, чтобы соблазнить первых людей, от змеиных голов он заставил страдать в детстве Каина. Змей в христианской письменности предстает как личина павшего ангела. В притчах-аллегориях, которые в Беседе встречаются довольно часто, дьявол также принимает образ змея:

Вопрос: Что есть еже рече видех жену сидящую на мори и змия лежаща при ногу ея, егда хотяше жена та ражати отроча, и змия пожираше я. Ответ: Море есть весь мир, жену же мнит церковь, а змия – дьявол, да егда хотят вернии людие спастися и приходят к церкви, дьявол же възбраняеть всеми козньми своими...

Вопрос: Видех змия лежаща при пути, хваташа коня за пята, и седе конь на заднюю ногу, ждый избавления от Бога? Толкование: Конь есть правая вера крестьянская, а путь мир сий, а змия есть Антихрист, а пята – последние дни века сего, в ня же придет Антихрист царствовать и разорити веру Христову, дондеже придет Господь избавити люди своя [РГБ, собрание Троице-Сергиевой лавры, № 769, XVI в.].

Известно, что конь и змий – устойчивые образы в славянской мифологии: обычно конь (всадник, череп коня) выступает как противник змея – олицетворения злых сил, болезней. Такие представления нашли отражение в письменности, в фольклорных текстах (например, в заговорах) и в иконографии [Петрухин 1999: 590–591]. В христианской культуре отождествление змея с дьявольской силой традиционно [Белова 2001: 124–125]. В списках поздних, старообрядческих, в вопросах и ответах про змия, пожалуй, более отчетливо выражены собственно старообрядческие эсхатологические представления: змий означает антихриста, который в «последняя дни века сего» придет «царствовать и разорити

веру Христову». Ощущая приближение конца света, старообрядческие книжники стараются найти истинного виновника своих страданий, вопрошая: «Что есть всего худшее и немилосердие? Ответ: Змия и диавол» [Вологодский областной краеведческий музей, Кубеноозерское собрание, № 26258/37, XVIII в.]. Но они же и утешают себя, ведь в будущем веке всех верных ждет избавление от скорби: «Иоанн: Будет луг огражден овцами? Василий: луг нарицается рай, а ограды – место то райское, овцы – верные люди работают Богу, а не дияволу» [Перетц 1912: 126].

Образ дьявола-змея встречается и в вопросах-толкованиях на Псалтырь:

Вопрос: ту корабли преплавают, змий сей, его же созда, ругатися ему. Толкование: корабли – апостоли хожаху по земли, веру Христову проповедаху, а змий есть враг, добру ненавестник, злочестивии мучители наставляюще и научающе, бьяху и мучаху Христовы апостолы и ругахуся им [РНБ, собрание Погодина, № 1613, XVII в.].

Псалтырь – одна из любимых книг благочестивого христианина, она утешает в печали, направляет духовную жизнь человека, вселяет надежду на спасение. Но книга эта трудна для понимания и толкования символических образов. Потому Беседа, являясь своего рода энциклопедией, отвечающей практически на любые вопросы, вбирает в себя и толкования на некоторые цитаты из псалмов, предлагая традиционные для народного сознания трактовки сложных символов<sup>9</sup>.

Пытаясь осмыслить библейскую историю, христиане задавались сложным для понимания вопросом об искупительной жертве Христа, проводя параллель между событиями Ветхого и Нового Заветов:

Чего ради Бог от жены родися и водою крестися и на древе распяся? Ответ: Яко ж диявол женою прелсти Адама и отпаде рай, тако и Бог отместивая дияволу, того ради от жены родися Господь. Адам от древа вкуси, и породы исыпаде, а Бог на древе руце распростре, диявола победи древом, иже водою грех ради потопа весь мир человечески, того ради Бог водою крестися и обновление всему миру дарова [Перетц 1912: 129].

Но ведь Бог мог и не допустить падения Сатанаила? Почему же зло пришло в мир? Есть в Беседе ответ и на этот вопрос: «Чесо ради пусти Бог диявола в род человеческий? Ответ: Терпящии Господа тии наследят землю» [ИРЛИ, собрание Маслова, № 22, XIX в.]. Получается, по логике этого ответа, что дьявол пущен в мир ради человеческого спасения.

Что же может избавить человека от уз дьявола, если люди грешат непрестанно? В Беседе нашлось место и вопросам, посвященным греху и покаянию: «Каких ради вин человек погибает?» В ответе перечисляются три вины: блуд, пьянство и «кто нечисто исповедует грехи свои, ниже часто приемлет Тело и Кровь Христову, егоже зря дьявол пакы уловляет грехами». Следующий вопрос связан с разрешительной молитвой, которую произносит священник после исповеди: «Кто связан на земли и на небеси, и кто разрешен на небеси и на земли?» В ответе подробно рассказывается, в каких случаях исповедь угодна Богу, а в каких дьяволу, и, в частности, говорится:

Аще кто неистово крестится, тому маханию беси радуются, ангел хранитель от того человека отступает, аще кто лежась спать не молится и не перекрестится, по тому человеку Бог не владеет, по дьяволу, молчаливого человека и беси боятся, а смиренного сам Сатана трепещет [Мочульский 1887: 250–251].

Этот текст составлен из цитат, встречающихся у Иоанна Златоуста, Максима Грека, в древнерусском Стоглаве, Домострое и других сочинениях.

Благодаря искупительной жертве Сатана оказался посрамленным, Бог одержал победу в битве за человека. И как бы ни злобствовал, как бы ни хулил дьявол Божьи дела, есть предел и для этой хулы. В некоторых списках встречаем вопрос: «Которого праздника не может похулити ни клеветник, ни дьявол? Толкование: Вознесения Господня» [РГБ, Музейное собрание, № 178 и др.]. Трудно пока сказать, из какого источника происходит этот вопрос. В нем отразилось следующее представление христиан: если Воскресением своим Господь посрамил дьявола, смертию смерть поправ, вывел праведников из ада, то Вознесение подняло человеческую природу до небес: своим восхождением Господь

открыл возможность падшему человеку возвратиться в первородное состояние святости и чистоты, а для дьявола это стало окончательным разрывом с Божеством, поражением в битве за души людей. Сатана, низверженный с небес в ад, не имеет возможности вновь подняться на небеса и занять свое первоначальное место среди архангелов, о чем и напоминает ему праздник Вознесения<sup>10</sup>.

Человеку же оставлена возможность спасения. Но каждый ли человек может ее использовать? В мире по-прежнему правят два начала – добро и зло, и человек осуществляет свой выбор свободно. Есть, правда, в материальном мире зло, которое невозможно преодолеть человеку, оно дано во испытание. Об этом эле повествует серия вопросов Беседы, которые мы назвали кумулятивными, потому что в них есть тематическая связь и семантическое нагромождение. Вопросы построены градационно, в них идет речь о том, что в мире является сильнее всего. На вершине таких цепочек оказываются смерть, хмель и злая жена. В списках, где на вершине вопросно-ответной цепочки оказывается «злая жена», иногда повествуется о том, что злая жена по злобе своей превосходит даже демона [ИРЛИ, Латгальское собрание, № 66, № 105]. Следовательно, и женщина («злая жена») оказывается в числе inferнальных персонажей Беседы. Встречаются оригинальные версии о «злой жене», как, например, в списке из Нижегородской областной библиотеки [Р 537, 1–1–398], где вопросно-ответная цепочка построена необычно:

Вопрос: Что лутче злата? Ответ: Ягонт или измарагд. Вопрос: Что лутче яхонта? Ответ: Добродетель. Вопрос: Что лутче и выше добродетели? Ответ: Бог. Вопрос: Что выше Бога? Ответ: Ничто. Вопрос: Что злея аспида? Ответ: тигр. Вопрос: Что тигра злея? Ответ: Демон. Вопрос: Что злее демона? Ответ: Жена. <...> Вопрос: Что злее жены? Ответ: Ничто.

Текст здесь распадается на две смысловые части: в первой перечислены ценности материальные и духовные, на вершине которых находится Бог, во второй перечислено материальное и духовное зло, на вершине которого оказывается злая жена, обошедшая в своей злобе даже демона. Таким образом, в цепочке намечено два полюса – добра и зла, Богу противопоставлена женщина. Источниками этих вопросов могли быть слова о добрых и злых

женах, известные древнерусским книжникам с XI в. и часто приписываемые Иоанну Златоусту. Постепенно из этих слов сформировался оригинальный памятник древнерусской письменности «Беседа отца с сыном о женской злобе», особенно популярный в XVII–XVIII вв., который также мог быть источником кумулятивных вопросов и ответов Беседы.

Народные легенды знают сюжеты родства женщины с дьяволом: женщина может быть сотворена из хвоста черта, дьявола или из ребра Адама, плоть которого создал Сатанаил, а значит, в женщине нет ничего от Бога; известны также сюжеты, в которых утверждается, что Бог создал женщину в наказание человеку [Белова 2004: 228].

Таким образом, вбирая в себя множество разных по происхождению сюжетов, некоторые из которых имеют богомильскую окраску, Беседа все же не выходила далеко за рамки ортодоксального учения о христианской жизни человека. Основные представления о мире и человеке в Беседе укладываются в библейский и святоотеческий контекст. Главная цель жизни человека – спасение, для которого у христианина есть все средства, данные ему Богом. Даже в старообрядческих списках, где порой чувствуется эсхатологический пессимизм, стержень победы добра над злом сохраняется. Именно благодаря этому стержню Беседа была популярна на протяжении всей своей долгой истории развития и при значительной вариативности текста осталась узнаваемой даже в списках XX в. В конечном счете Беседа учит смирению и терпению, вселяет уверенность в преодоление inferнальной бесовской силы, дает надежду на получение вечных благ.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Другие названия этого памятника: Свиток божественных книг, Слово о зачатии неба и земли, «Книга бытия» [Мочульский 1887].

<sup>2</sup> Текст апокрифа озаглавлен «Трудолюбивых мужей и боголюбивых списано из божественных книг Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина о преславных пренитных неведомых вещей о безначалне Госюде Боже нанем, как бысть Господь Саваоф прежде всяя видимыя и невидимыя твари».

- <sup>3</sup> Подробнее об апокрифе о Тивериадском море см. в монографии В.С. Кузнецовой [Кузнецова 1998].
- <sup>4</sup> Кроме этих списков, вопрос о море Тивериадском встречается в списках XVII в. (Архив священного Синода, № 3693) и XVIII в. (собр. Михайловского; вне нумерации), опубликованных В.Н. Перетцем. В первом случае море, где в 500 валу зародился Сатана, названо «Ливариестем», а во втором Сатана зарождается в девятом валу на «Дивирянском» море [Перетц 1912: 121, 142]. В списке XVIII в. из села Шуя Сатана зародился в восьмом валу в «Тивирянском» море [БАН, 21. 9. 25]. Такие разночтения можно объяснить ошибками прочтения; инвариантом этого вопроса можно считать вопрос из списка Григоровича.
- <sup>5</sup> «Како именовася первы ангел? Учитель: Сатанаил, его толь боленна сотвори всемогущий Творец, еже он прелстился от своего великаго мнения и бе свержен за гордость с небеси в преисподний ад. Ученик: Коль долго диавол бе на небеси? Учитель: не бе более, токмо полъ часа» [РГБ. Ф. 173. I. № 180. Л. 11об.–12].
- <sup>6</sup> Концом XVII в. этот сборник датирует Е.К. Ромодановская [Ромодановская 1985: 246].
- <sup>7</sup> «Когда был ад сотворен, понеже и о сем потребно знати? Учитель: Ад сотворен от Божия области в той самы час, егда диавол помыслил противу Бога сести» [РГБ. Ф. 173. I. № 180. Л. 12–12об.].
- <sup>8</sup> Дьявол велит Адаму омочить руки в крови животного и приложить их к белой плите, Адам исполняет приказание, за что дьявол срывает 12 змеиных голов и вместе с камнем бросает в Иордан. Головы стерегут рукописание до тех пор, пока не приходит крещения ради на Иордан Иисус. Тогда дьявол прячет остатки рукописания в ад, и лишь после воскресения Господня оно было уничтожено полностью, а связанный дьявол помещен во ад.
- <sup>9</sup> Так, в списке XVIII в. из рукописей кн. П.П. Вяземского встречаем такие вопросы-толкования на Псалтырь: «Вопрос: Праведник, яко финик процвете и яко кедр иже в Ливане умножитца? Ответ: Возбранит им дьявол всеми козми и украдет и от Бога», «Тогда возложат на олтарь твой телца? Ответ: Егда убьет сатана з бесы своими Илио и Еноха на жертвеннице» [Вяземский 1880: 111–112].
- <sup>10</sup> Кстати говоря, тема воспоминаний дьявола об утраченном небесном блаженстве была чрезвычайно популярна в литературе эпохи романтизма.

### Сокращения

ГИМ – Государственный исторический музей (Москва)

ИРЛИ – Институт русской литературы (Пушкинский дом) (Санкт-Петербург)

РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)

РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)

### Литература

Белова 2001 – Белова О.В. Славянский бестиарий: словарь названий и символов. М., 2001.

Белова 2004 – Белова О.В. «Народная Библия»: Восточнославянские этнологические легенды. М., 2004.

Вяземский 1880 – Вяземский П.П. Характер и значение Беседы как памятника литературного // Памятники древней письменности. СПб., 1880. Вып. 1.

Журавель 1996 – Журавель О.Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.

Кузнецова 1998 – Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.

Мильков, Смольникова 1993 – Мильков В.В., Смольникова Л.Н. Апокрифическая «Беседа трех святителей» в Древней Руси и ее идейно-мировоззренческое содержание // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1993. Вып. 3.

Мочульский 1887 – Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.

Мочульский 1893 – Мочульский В.Н. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893.

Мочульский 1896 – Мочульский В.Н. Апокрифическое сказание о создании мира. Одесса, 1896.

Мочульский 1900 – Мочульский В.Н. Апокрифический элемент в «Вопросах и ответах св. Афанасия к кп. Антиоху» // Зап. Имп. Новорос. ун-та. Одесса, 1900. Т. 8.

Памятники 1862 – Вопросы св. Варфоломея // Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3.

Перетц 1912 – Перетц В.Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в СПб-ге 13–28 февраля 1911 года. Киев, 1912.

- Петрухин 1999 – *Петрухин В.Я.* Конь, кобыла, лошадь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
- Порфирьев 1877 – *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877.
- Порфирьев 1890 – *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890.
- Ромодановская 1985 – *Ромодановская Е.К.* Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX веков. Новосибирск, 1985.

*А.В. Пигин*

К изучению демонологических  
сказаний о табаке:  
рукописная повесть конца XVIII – начала XIX в.  
«о мпихе и о бесе»

К многочисленным дьявольским искушениям и соблазнам, совращающим человека с пути спасения, в памятниках русской рукописной книжности традиционно причисляются нюхание и курение табака. Известные в списках с XVII в. произведения о табаке получили распространение преимущественно в старообрядческой среде. Наиболее популярным из них является сказание, включающее в свое заглавие ссылку на «книгу Пандок» («Сказание от книги глаголемыя Пандок о хранительном былии, мерзском зелии, еже есть траве табаке, откуда бысть и како зачатся и разсеяся по вселенней и всюду бысть»). Согласно этому сказанию табак был посеян Сатаной после Распятия Христа, когда Господь «удницею вочеловечивания Своего змия извлече во ад, сиречь днавола связа узами нерешимыми и во тме посади» [Легенда 1860: 427]. У нечестивой пророчицы Иезавели (очевидны библейские коннотации, ср.: 4 Цар. 9: 22, 30–37; Откр. 2: 20) «от блуда» родилась дочь, в которую вошел Сатана «и распали ю на блуд». Тридцать лет девица жила во всякой скверне и покаяние отвергала. И тогда послал Господь по ее душу грозного ангела и повелел земле расступиться и принять в свои недра блудницу. «Любодейчивый» же демон почерпнул «в ложеснах ея чашу полную мерзости и скверности любодеяния ея и покропи на земли над трупом блудницы

тоя» – из этой «мерзости» на могиле блудницы и вырос табак. Далее в тексте повествуется о распространении табака по всей земле: некий «еллинский» врач по дьявольскому наущению сорвал табак на могиле блудницы и, насладившись его пьянящим ароматом, стал выращивать его в своем саду и продавать «еллинам» за серебро. Наполненное грозными эсхатологическими пророчествами и видениями сказание соответствовало умонастроениям старообрядцев и разошлось в большом числе списков [Адрианова-Перетц, Покровская 1940: 291–295; Назаревский 1955: 154–156; Волкова, Понырко 1998]. Сюжет о произрастании табака из тела нечестивых людей (чаровника, соблазнителя, насильника, женщины, согрешившей с собакой, Иуды-предателя) известен также устной легенде [Перетц 1916: 125–131; Волкова 1994; Белова 2004: 208–209].

В старообрядческих рукописях встречаются и другие произведения и небольшие выписки о табаке со ссылками на «Стоглав», «Книгу о вере», «Книгу Феодора Валсамона», «Мир с Богом человеку» Иннокентия Гизеля, Соборное уложение 1649 г. и т. д. Во всех этих статьях нюхание и курение табака трактуется как «дело бесовское», «табатчики» именуются «врагами Бога» и «друзьями дьявола». Их посмертная участь плачевна: они будут отданы бесам, связаны и посажены «в темном месте до дне Судного, по Судном же дню – в смрадную серу горящую». На Страшном суде «проклятой табак потечет из ноздрей» «табатчика», «аки у пса»<sup>1</sup>. Сам табак трактуется как «первая печать антихристовая»: «Прииде в Рускую страну антихристовая печать – сухой табак, за неже то первая печать антихристовая, печать знамения пришествия его; а егда исполнитца от воплощения Божия Слова 1666 год, тогда наполнитца антихристовая знамения вся земля слугами его и угодники»<sup>2</sup>. Нередко запрет на употребление табака объединяется в рукописных памятниках с осуждением чая, «кофея», пьянства, брандобрития, матерной брани, модного платья и «иностранных обычаев»<sup>3</sup>.

В публикуемом ниже памятнике – «Повести дивной от Старьчества о мнихе и о бесе, како они спиралися промеж собою в лесе» (далее – Повесть) – также разрабатывается тема дьявольского происхождения табака и гибельности его для людей. Повесть, как кажется, еще не попадала в поле зрения исследователей

и не была опубликована. Ее текст известен нам в единственном списке начала XIX в. (водяной знак «Гербовая бумага / двуглавый орел с белой датой "1808" / <...> копеекъ» [Клепиков 1978: № 234]), который хранится в собрании Н.Я. Колобова<sup>4</sup> в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (№ 399). Это отдельная тетрадка на шести листах, без переплета, форматом в четвертую долю листа, текст написан скорописью. Форма написания имени «Исус» (с одной «и»), ссылка на авторитетную у старообрядцев «Книгу о вере», а также затронутая в Повести тема не оставляют сомнения в ее старообрядческом происхождении. Вряд ли Повесть была создана задолго до изготовления «колобовского» списка, ее появление можно смело отнести к рубежу XVIII–XIX в. К сожалению, рукопись не содержит владельческих, писцовых и прочих записей, поэтому определить место ее написания не удастся.

Повесть написана в стихах и построена в форме диалога некоего старца («мниха») и беса. Предмет их беседы – происхождение табака, его «доброта» и греховность. Причем неожиданно для читателя в начале Повести «мних» всячески хвалит табак, перечисляя его полезные свойства: «Табак изгоняет из плоти моей злую мокроту. Табак подавает плоти моей благую доброту. <...> Табак дает в главе моей и очам моим светлое зрение. Табак дает уму моему веселие. Табак подавает рукам моим бодрое труждение. Табак подает ногам моим борзое хождение. В табашном листу обретаются здравыя лекарства, от его лекарства приемлют все государства». Кроме этих «физиологических» аргументов в пользу табака, старец приводит и «богословские»: «...если бы зол был табак-трава, отцы святини положили б в книгах своих на него злыя слова», «рука самага Бога и рожденнаго Христа всеела в землю купно с прочими травами и табашнаго листа». Все эти аргументы «апологетов» табака перечисляются и в некоторых других рукописных памятниках – с обязательным их опровержением. Целый трактат разбору этих аргументов посвятил афонский неромонах Михаил (XIX в.), его сочинение вошло в старообрядческую книжность под названием «Несколько слов о табаке неромонаха Михаила»<sup>5</sup>. В старообрядческой сатире начала XX в. «табашники» – православные монахи – также оправдывают свою любовь к табаку тем, что он не запрещен в церковных книгах: «Мы учением своим все книги про-

изошли, а о табаке никакова греха не нашли» [Елеонская 1994: 232]. Впрочем, бес в анализируемой Повести вынужден все же признать, что «в вашей книги в вери на наш табак мал глагол вложен». Автор Повести имел в виду, конечно, авторитетную среди старообрядцев «Книгу о вере», изданную в Москве в 1648 г. и затем переиздававшуюся старообрядцами. В 15-й главе этой книги о табаке сказано следующее: «...все вкупе ко омраченному пьянству приклонишася, и то наибольшая забава и утеха, при нейже и бесовская табака возниче, в нейже наипаче человецы повредишася, и в чювство приити не хотят» [Книга о вере 1785: л. 128].

Обескураженный первоначально греховными речами «мниха» читатель Повести в дальнейшем понимает, что старец в действительности не верит в «доброту» табака и сам его не употребляет. Своими «ремарками» автор подсказывает читателю, как нужно понимать эту похвалу табаку: старец таким образом искушает беса («искушая мних беса», «искуси мних беса»), желая выведать у него интересующие его сведения о табаке. Встреча старца (пустынника, монаха) с бесом и их беседа или прение на какую-либо тему – излюбленный сюжет древнерусской агнографии, повестей из патериков, Пролога, «Великого зеркала» и других «душеполезных» сборников. Так, встретив в пустыне беса, увещанного тыквами, святой Макарий Египетский расспрашивает его об их предназначении (в каждой тыкве находится мазь, склоняющая человека к какому-то греху) [Азбучный патерик 1791: л. 353об.–354об.]. Великомученица Марина заставляет явившегося к ней в темницу беса открыть ей его имя, происхождение и причиняемый людям вред: их диалог строится в вопросно-ответной форме [Дурново 1907: 56]. В русском демонологическом сказании конца XVIII в. («Разговор» воронежской семинарии префекта с бесом Феофаном, вселившимся в девицу Феодосию) бес рассказывает одному из персонажей об устройстве бесовского мира, о солнце, о луне, о звездах и о других ученых предметах, причем, как и в Повести, в тексте приводятся только речи беса и его собеседника [Мендельсон 1902: 79–96]. Как правило, все эти диалоги заканчиваются заклятием беса, пленением его или изгнанием, поскольку собеседник беса пользуется поддержкой высшей сакральной силы.

Однако рукописной легенде известен и мотив «искушения» беса: победа над нечистой силой может достигаться и без непо-

средственной Божией помощи, благодаря лишь хитрости и обману. В цикле легенд о покаянии беса имеются варианты, в которых старец, встретившийся с бесом в пустыне, вступает с ним в своеобразный договор. Старец соглашается совершить грех, на чем настаивает бес, если последний пропоет херувимскую песнь. Как и в анализируемой Повести, старец «искушает» беса: он не желает совершать грех и отречься от Бога, эта уловка нужна ему только для того, чтобы заставить беса пропеть херувимскую песнь, которая напомнит ему об утраченном ангельском состоянии, и привести его к покаянию [Пигин 2001: 67–80]. Намек на сюжет о договоре с бесом<sup>6</sup> содержится и в Повести («Аз счину тебе кую ты ни возложиши на мя работу, токмо ты яви мне, кую видиши в табаке доброту»). Дальнейшую его реализацию в тексте можно усмотреть в исполнении того задания («работы»), которое старец – рассказавший все-таки о «доброте» табака и совершивший тем самым мнимую апостасию – дает бесу: чтобы ответить на вопрос старца, бес отправляется в ад к Сатане. Пожалуй, может быть отмечена и перекличка Повести с народной сказкой на сюжет о споре или каком-то соревновании человека с бесом (чертом). Черт неизменно предстает в таких текстах как глупый, одураченный, побежденный хитростью человека [СУС 1979: № 1000–1199, особенно 1170–1199].

Что же выпытал «мних» у беса о табаке? Бес сообщает старцу, что табак был посеян Сатаной еще до Рождества Христова (здесь Повесть расходится со сказанием из «книги Пандок»). «Когда же Бог (надо понимать, Бог-Отец. – А. П.) сеел людям в сердце слово свое Божие, ту и Сатана всеел плевелы своя негожие» – это утверждение созвучно дуалистическим легендам о сотворении мира, согласно которым все доброе создано Богом, а все дурное – Сатаной [Кузнецова 1998]. Главное же, что хочет знать старец: какому греху по адским меркам равен грех употребления табака? Бес отправляется за ответом в ад и приносит от самого Сатаны следующий ответ: «Каков тяжек грех бесом во афедрон детей пехати, ему же равен грех бесом и табак ртом и носом тягати. Мартузалеи с Усарем содомьскому греху учителя, а Чуксей з Баксеем табашному греху родители. Мартузалеи Усаря содомским грехом зле умертвил, а Чуксей с Баксеем табашный грех в людех утвердили. И оне за те грехи пропали в персидской земли».

Употребление табака приравнивается, таким образом, к педофилии – одному из самых тяжких «содомских» грехов<sup>7</sup>. Ни в одной другой рукописной и устной легенде о табаке нам не встретилось такое уподобление<sup>8</sup>. К сожалению, установить источник этих представлений и выяснить происхождение названных здесь имен пока не удалось. Отметим лишь, что сближение нюхания и курения табака с самыми тяжкими сексуальными грехами вообще характерно для старообрядческих нарративов. Так, по представлениям архангельских старообрядцев «курение или нюхание табака хуже, чем свальный грех: этому есть прощение, а за табак человек проклят» [Перетц 1916: 128] (ср. также с темой блуда в сказании о табаке из «книги Пандок»).

В заглавии Повести и в заключительном предложении содержится ссылка на книгу «Старчество», откуда якобы она извлечена. Как установили Д.Д. Смирнов и С.А. Семячко, термин «Старчество» употреблялся русскими книжниками в двух значениях. «Старчеством» назывался особый тип монашеских сборников нравственно-аскетического содержания. Кроме того, ссылки на «Старчество» использовались книжниками для обозначения статей из патериков, при этом мог подразумеваться «не какой-то конкретный патерик, а патерик вообще, патерик как жанр» [Семячко 2003: 217]. Указания на «Старчество» встречаются иногда в заглавиях произведений, никак не связанных своим происхождением с каким-либо патериком (Синайским, Сводным и т. д.), но близких патериковым статьям по своей тематике и жанровой природе [Смирнов 1992: 156–174]. Очевидно, таким образом, что автор Повести сближал свое произведение с жанром патериковой легенды. И действительно: небольшой объем Повести, ее сюжетная занимательность, нравоучительный смысл, традиционная агнографическая коллизия (борьба монаха с бесом) роднят это произведение с патериковыми статьями.

Гораздо сложнее объяснить указание автора на армянское происхождение Повести и «книги Старчества» («Сия повесть писана от книги Старчества, языка арменска...»). Что мог знать анонимный старообрядческий автор рубежа XVIII–XIX вв. об армянах? Ему могло быть известно из разных источников, что жители «земли Арменской» занимаются торговлей, что в Киеве при Владимире Мономахе среди армян были искусные врачи, что

Армения уже в древние времена утратила независимость и ее территория была разделена между Турцией и Персией [Григорьян 1974: 13–71; Дёмин 1991: 197]: не с этим ли связано упоминание в Повести «персидской земли», где якобы «пропали» первые «табашники»? В круг чтения автора вполне могла входить популярная в XVII–XIX вв. Повесть о Бове-королевиче, в которой местом подвигов героя наряду с другими землями является «Арменское царство».

Русско-армянские культурные связи с особой интенсивностью развиваются во второй половине XVIII в.: в эти годы значительно возрастает армянская петербургская колония, в Петербурге создается армянская типография, издаются армяно-русский и русско-армянский «буквари», переводы на русский язык некоторых армянских сочинений, в русской поэзии появляются первые упоминания об армянах [Григорьян 1974: 79–136]. К сожалению, все эти факты, если и были известны автору Повести, не объясняют появления в его сочинении ссылки на «армянский язык». Отметим, впрочем, что изданный в Петербурге в 1786 г. «Плач об Армении», где повествуется о падении армянского царства в 428 г. (эпиграф «Истории Арменин» Мовсеса Хоренаци, V в.), вполне мог вызвать у старообрядческого автора сочувствие к Армении и ассоциации с судьбой русской церкви: «Рыдаю о тебе, Армения! <...> Пала уже истинная вера, коею ты славилась; развратность и невежество овладели ея престолом. Болезнующую о тебе, о Армянская церковь! Где теперь украшение, где великолепие алтарей твоих? <...> Уже не зрю я словесного твоего Стада..., я вижу его рассеянным и рассыпанным по дебрям и пустыням, по местам, исполненным гибели» [Там же: 104–105].

Из всех культурных ассоциаций, которые слово «армянский» могло вызывать в русском сознании, наиболее актуальными для старообрядцев были, несомненно, церковные обличения «армянской ереси»<sup>9</sup>. Доставшаяся Руси по наследству от Византии и представленная уже в источниках домонгольского периода тема «армянской веры» или «армянской ереси» была возрождена в XVII–XVIII вв. в ходе полемики новообрядцев и старообрядцев. Одно из обвинений, предъявленных представителями господствующей церкви старообрядцам, заключалось в том, что их «завлечения» происходят от армян [Белоброва, Богданов 1993: 29;

Козлов 1996: 22–45]. Таким образом, ссылка на «армянский язык» в Повести может быть прочитана как завуалированная конфессиональная самоидентификация автора – разумеется, шутливая свидетельствующая о его известном вольномыслии. Этот игровой отчасти юмористический финал Повести вполне соответствует ее художественному строю, полуфольклорному, несколько ироническому, подчеркнутому и самой стихотворной формой характеру. Стоит отметить также, что традиция таких шуточных мистификаций вполне могла быть воспринята автором из современной ему русской поэзии (ср., например, с заглавием «Фелицы» Г.Р. Державина: «Ода к премудрой киргизкайсацкой царевне Фелице, писанная татарским мурзою, издавна поселившимся в Москве, а живущим по делам своим в Санкт-Петербурге. Переведена с арабского языка 1782»).

Текст Повести публикуется по следующим правилам: буква «ять» заменяется буквой «е», буква «ъ» на конце слов опускается, а в середине сохраняется, знаки препинания расставляются в соответствии с современной пунктуационной нормой. На полях рукописи, против ответов и вопросов, указаны их порядковые номера, однако весьма непоследовательно. Поскольку эта нумерация лишь затрудняет чтение текста, в издании она не воспроизводится.

// (Л. 1) Повесть дивная от Старчества о мнихе и о бесе,  
как они спиралися промеж собою в лесе

Бес рече мниху:

Вопрос: О мнише! Рцы ми: где живеши и чим забавляеши-  
ся? // (Л. 1об.) А под небесем на земли живя, чим утешае-  
шися?

Мних рече бесу:

Ответ: Аз, грешны мних, живу в пустыни далече от града, а  
утеха ко мне приходит от табашнаго смрада.

Бес рече мниху:

О мнише! Повежд ми ради своего Христа, кая ти утеха быва-  
ет от табашнаго листа?

Мних рече бесу:

Табак изгоняет из плоти моей злую мокроту. Табак подавляет плоти моей благую доброту.

Бес рече мниху: // (Л. 2)

Аз счию тебе кую ты ни возложиш на мя работу, токмо ты яви мне, кую видиш в табаке доброту.

Мних рече бесу:

Табак дает в главе моей и очам моим светлое зрение. Табак дает уму моему веселие. Табак подавляет рукам моим бодрое труждение. Табак подает ногам моим борзое хождение. В табашном листу обретаются здравыя лекарства, от его лекарства приемлют все государства.

Бес рече мниху:<sup>10</sup>

Ас, многоперсны (*так!*) бес, хощу ведать от тебе, мниха, про табак: зло или добро? Пишет ли вам которая книга? // (Л. 2об.)

Мних рече бесу:

Аз, препрост мних, не разумею книжного писания. В тебе, беси, искони лежит книжное писание. Искушая мних беса: А мне мнится, естли бы зол был табак-трава, отцы святни положили б в книгах своих на него злыя слова.

Бес рече мниху:

Вот в вашей книги в вери на наш табак мал глагол вложен, а у Сатаны во аде с великим он грехом сложен.

Мних рече бесу:

Бог вся сотворил, что есть на лице земли под небесами. Прото знатно Сатане и всем вам, лукавыми бесами. // (Л. 3) Искуси мних беса:<sup>11</sup> Рука самага Бога и рожденного Христа всеела в землю купно с протчими травами и табашнаго листа.

Бес рече мниху:

Еще Дева не роди вашего Христа, уже наш Сатана посеел в землю табашнаго листа.

Мних рече бесу:

До Рожества Господа нашего Исуса Христа Сатана ваш в чью землю поссел табашнаго листа?

Бес рече мниху:

Когда же Бог сеел людсм в сердце слово свое Божие, ту и Сатана всеел плевелы своя негожие. // (Л. Зоб.)

Мних рече бесу:

Ныне ты, бес, с сатаниным севом в словах явился лош. Отсе ле не иму твоим словам веры, лги, как хош. Тогда ти, лукаву бесу, аз пойму веру, как явиш мне, который грех у Сатаны в примеры. Тебе, лукаву бесу, о том грехи Сатана дал знати. Мне ли, просту мниху, умом своим его не обняти?

Бес рече мниху:

Аще хощеш, мних, от меня, беса, о том грехи знати, с сего места не моги нимало долой ступати.

Мних рече бесу:

От меня, мниха, к тебе, бесу, учинится тая правда, как принесеш // (Л. 4) ты мне той грех изо ада.

Послуша бес мниха, побежал бес скоро во своя суть страны и вымчал он мниху два греха от Сатаны. Зри, мних! Отец мой Сатана восхотел мною, лукавым бесом, уверить тя, мниха, в сих двух грехах, адским своим бесом.

Бес рече мниху:

Каков тяжек грех бесом во афедрон детей пехати, ему же равен грех бесом и табак ртом и носом тягати. // (Л. 4об.) Мартузалеи с Усарем содомьскому греху учителя, а Чуксей з Баксеем табашному греху родители. Мартузалеи Усмаря содомским грехом зле умертвил, а Чуксей с Баксеем табашный грех в людех утвердили. И оне за те грехи пропали в персидской земли. Ты же, мнише, о сих грехах до исхода души своей внемли. **Похвали бес мниха:** О любовный наш мнише, табашный рачителю, любим отцу Сатане и учителю! Земля сухая не дает, дождя // (Л. 5) с небес к себе жаждет.

как отец наш Сатана к себе тя, мниха, ожидает. Поучи бес мниха: Иди, мних, к панисму Сатане, и ему поклонися, и от рук его злосмрадных табаки насладися. Аще от рук его станеш пить табак носом и устами, за то будеш жить во аде с Сатаною и с нами.

**Прокля мних беса:**

Буди ты, бес, проклят с Сатаною во аде! А я хочу жить з Богом вовеки в небесном граде.

**Мних рече бесу:**

Ныне познал, что ты, бес, // (Л. 5об.) впустил в люди злую собаку, сиречь препроклятую свою бесовскую табаку. Уже та табака во всем свете надолызла мужей и жен с чады, аки собака, перегрызла. А ежели тии людие от тех язв самим Богом не излечатца, то до конца вечно в тех язвах будут волочитца.

**Мнихово поведание.**

Сшед мних о сем поведи епископу и всему граду, чтоб християном не касатся табашному смраду // (Л. 6) И посем той мних отыде в дальнюю свою пустыню и приял в ней от Бога вечную себе благостыню.

**Изъявление.**

Сия повесть писана от книги Старьчества, языка арменска, мних неки на похвалу Господу нашему Исусу Христу, на клятву же Сатаны з бесами табашному листу.

РНБ, собр. Колобова, № 399.

### *Примечания*

<sup>1</sup> [РГБ, собр. Е.В. Барсова, № 777.1. Л. 1–8] (подборка мелких выписок о табаке, XIX в.).

<sup>2</sup> [РНБ, собр. А.А. Титова, № 2260. Л. 9–9об.] («Книга Стоглав, глава 31, о хмельном нитие», 1830-е годы).

<sup>3</sup> См., например [РГБ, собр. Е.В. Барсова, № 978] («Книжка о платье и прочем, списанная со стариной писменной», 1820-е годы).

- <sup>4</sup> Николай Яковлевич Колобов (1866–1930) – петербургский купец второй гильдии, гласный С.-Петербургской городской думы, коллекционер. В Российскую национальную библиотеку его собрание поступило в 1920 г. [Краткий отчет 1940].
- <sup>5</sup> [РГБ, Саратовское собр., № 41, л. 133об.–191] (концы XIX – нач. XX в.) Небольшая выписка из этого сочинения, входящая в состав сборника XX в., принадлежавшего каргопольским старообрядцам-скрытникам, опубликована [Пигин 2003: 680–681].
- <sup>6</sup> Сюжет о договоре человека с дьяволом на древнерусском материале исследован О.Д. Журавель [Журавель 1996].
- <sup>7</sup> Под «содомским» грехом на Руси понимали не только гомосексуальные отношения, но и различные другие проявления «противоестественного» секса, к которым, несомненно, относились и педофилия [Левин 1999: 335–338].
- <sup>8</sup> Как сообщила нам Т.Ф. Волкова, исследовавшая рукописную традицию повестей о табаке и устные легенды на эту тему и ознакомившаяся по нашей просьбе с соответствующим фрагментом Повести, ей также такой сюжет не встречался.
- <sup>9</sup> Армяне считались еретиками как монофизиты, не принявшие решения четвертого Вселенского собора в Халкидоне (451 г.).
- <sup>10</sup> Слова «Бес рече мниху» добавлены по смыслу, в рукописи отсутствует.
- <sup>11</sup> Первоначально в рукописи было: «Бес рече мниху», затем писец зачеркнул эти слова и написал: «Искуси мних беса».

## Сокращения

ОРЯС – Отделение русского языка и словесности Императорской академии наук (Санкт-Петербург)

ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (Ленинград / Санкт-Петербург)

## Литература

- Адрианова-Перетц, Покровская 1940 – Библиография истории древнерусской литературы / Сост. В.П. Адрианова-Перетц, В.Ф. Покровская. М.; Л., 1940. Вып. 1. Древнерусская повесть.
- Азбучный патерик 1791 – Азбучный патерик. Супрасль, 1791.
- Белоброва, Богданов 1993 – Белоброва О.А., Богданов А.Л. Игнатий (в миру Иван Степанович Римский-Корсаков) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3. Ч. 2.

- Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этнологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- Волкова 1994 – Волкова Т.Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 75–95.
- Волкова, Понырко 1998 – Волкова Т.Ф., Понырко Н.В. Повести о табаке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3. Ч. 3.
- Григорьян 1974 – Григорьян К.Н. Из истории русско-армянских литературных и культурных отношений (X – нач. XX в.). Ереван, 1974.
- Дёмин 1991 – Дёмин А.С. «Языцы»: неславянские народы в русской литературе XI–XVIII вв. // Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991.
- Дурново 1907 – Дурново Н.Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Древности: Тр. Славян. комиссии Моск. Археолог. о-ва. М., 1907. Т. 4. Вып. 1.
- Елеонская 1994 – Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.
- Журавель 1996 – Журавель О.Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.
- Клепиков 1978 – Клепиков С.А. Филигранные на бумаге русского производства XVIII – нач. XX века. М., 1978.
- Книга о вере 1785 – Книга о вере. Гродно, 1785.
- Козлов 1996 – Козлов В.П. Тайны фальсификации: анализ подделок исторических источников XVIII–XIX веков. М., 1996.
- Краткий отчет 1940 – Краткий отчет рукописного отдела ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина за 1914–1938 гг. Л., 1940.
- Кузнецова 1998 – Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Левин 1999 – Левин Е. Секс и общество в мире православных славян: 900–1700 гг. // «А се грехи злые, смертные...». Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X – первая половина XIX в.): Тексты, исследования. М., 1999.
- Легенда 1860 – Легенда о происхождении табака // Памятники старин. рус. лит., изд. гр. Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 2.
- Мендельсон 1902 – Мендельсон Н. Демонологическое сказание XVIII в. // Изв. ОРЯС. 1902. Т. VII. Кн. 2.

- Назаревский 1955 – Библиография древнерусской повести / Сост. А.А. Назаревский. М.; Л., 1955.
- Перетц 1916 – *Перетц В.И.* Отчет об экскурсии семинарии русской филологии в Киев 30 мая – 10 июня 1915 года. Киев, 1916.
- Пигин 2001 – *Пигин А.В.* Духовный стих «Покаяние о искусителе» (к изучению сюжета о покаянии дьявола) // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск, 2001. Вып. 3.
- Пигин 2003 – *Пигин А.В.* Новая коллекция Древлехранилища Пушкинского Дома // ТОДРЛ. М.; Л., 2003. Т. 54.
- Семячко 2003 – *Семячко С.А.* К истории сборников XVII в. (Старчество, Цветник священноинока Дорофея, Крины сельные) // ТОДРЛ. М.; Л., 2003. Т. 53.
- Смирнов 1992 – *Смирнов Д.Д.* Статьи «От Старчества» в рукописных сборниках XVII–XIX вв. // Русская книга в дореволюционной Сибири: Рукописная и печатная книга на Востоке страны. Новосибирск, 1992.
- СУС 1979 – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.

О.Д. Журавель

**Демонологические образы в парадигме сюжета  
о договоре с дьяволом  
(русские версии)**

Архетипический сюжет о договоре человека с дьяволом – одно из порождений народно-христианской культуры, где сложно отделить литературные и фольклорные напластования. Многочисленные его реализации возникали и в недрах «низовой», и в рамках элитарной – монастырской или секуляризованной – литературной традиции как в Средние века, так и в Новое время. Как и любой другой мировой сюжет, он основан на глубинных мифологемах<sup>1</sup>, и воспроизведение его возможно в условиях актуализации порождающих представлений или, во всяком случае, присутствия их в общественном сознании<sup>2</sup>.

В полном виде сюжет-архетип не встречается ни в одном нарративе, весь мотивный комплекс, присущий сюжету, реконструируется на основе сравнительно-типологического анализа комплекса текстов и состоит из нескольких блоков [Журавель 1996]. Однако существует узнаваемое «ядро» сюжета, обеспечивающее его целостность. В своей основе это именно договор, контракт, предполагающий двух участников, вернее, две стороны, обозначенные в названии сюжета. Человек сознательно обращается к силам, способным, по его мнению, наделить его благами, за которые он готов отдать то, что в данной культуре считается отчуждаемой собственностью – душу. Это автоматически означало разрыв

прежних связей – и религиозных, и родственных, и установление новых отношений. Мотивировка обращения к потусторонним силам в древнерусских версиях связана с устремленностью к ценностям, не имеющим высокого статуса в аксиологической системе христианства: плотская любовь, богатство, карьерные устремления, увлечение «пестротой» и удовольствиями земной жизни. Древнерусские источники подтверждают мысль В.М. Жирмунского о связи европейских легенд о договоре с дьяволом с дуалистическими представлениями, наиболее отчетливо выраженными в еретических учениях и широко проникшими в мирозерцание средневекового человека: в его бытовом представлении «дьявол фактически становился столь же могущественным, как Бог, по крайней мере, в пределах земной жизни» [Жирмунский 1978: 257]. Фаустианское стремление познать запредельное – продукт европейской цивилизации Нового времени. В классических русских версиях XIX в., представленных прежде всего текстами Гоголя и Достоевского, присутствует определенный «сатанинский» комплекс, связанный с горделивыми устремлениями и героев, что в конечном счете обусловлено ориентацией писателей на библейскую шкалу ценностей. В символистской и постсимволистской традиции (А. Белый, Д. Мережковский, А. Ремизов, М. Булгаков, Н. Эрцман и другие) зачастую происходит перекодировка сюжета, сопровождаемая собственным мифотворчеством.

В наиболее полном виде средневековый миф о договоре с дьяволом отразился в самой знаменитой древнерусской версии «фаустовского» сюжета – Повести о Савве Грудцыне (60-годы XVII в.). Ее автор – человек очень высокой книжной культуры<sup>2</sup>. Исследования источников позволяют сделать вывод об использовании автором библейского и средневекового европейского сюжетного фонда. Обнаруживаются аналогии с апокрифами, с проложными легендами, с легендами из переводных сборников «Великое зеркало», «Грешных спасение», «Звезда Пресветлая» [Журавель 1996: 145–195]. Особенно близка к Повести патристическая легенда, вошедшая в древнерусские Прологи, – Чудо святого Василия Кесарийского о прельщенном отроке<sup>3</sup>. В Повести обнаруживается огромный библейский цитатный и аллюзивный пласт, не оставляющий сомнения в высочайшей эрудиции автора и заставляющий вновь задуматься над смысловыми подтекстами

Повести [Гоним 2003: 60–69]. Однако почвой для сложной нарративной конструкции послужил миф о договоре с дьяволом, именно он образует глубинный суггестивный слой Повести, систему узнаваемых смыслов, и не случайно это произведение, созданное ученым монахом, в XVIII в. «ушло в народ», в «низовую» письменность.

Помимо Повести о Савве Грудцыне, в России в конце XVII – начале XVIII в. возникает круг менее значительных в художественном отношении литературных версий сюжета о договоре с дьяволом: Слово и сказание о некоем купце [Перетц 1907: 33–36], Повесть об убогом человеке [Демкова, Дробленкова 1965: 252–255; Демкова 1975: 38–40], Повесть о пане Твердовском [Бегунов 1983: 78–90]. Сам факт их появления симптоматичен: он обусловлен процессом демократизации литературы, прорывом фольклорных, в том числе демонологических, представлений<sup>5</sup>. С XVII в. в южно-русской письменности спонтанно возникает множество народных обработок упомянутого уже Чуда о прельщенном отроке – вариации так называемой Повести о Евладии [Журавель 1996: 52–54]. Источник популяризации ранневизантийской легенды – устная и книжная церковная проповедь, переживавшая в то время в Киеве, а затем и в Москве свое возрождение. Обращаясь к этому сюжету, проповедники снабжали его оборотами разговорной речи, деталями и подробностями, беллетризующими сюжет и делавшими его занимательным [Крекотень 1983: 226–227].

Позднее русское Средневековье дает образцы и обратной связи: воздействия текстов литературы на бытовое поведение, «тексты жизни». Известен случай, когда обвинявшийся в написании «богоотметных расписок» прямо ссыался на то, что «некогда читал некую бы книжку о Евладии... подписавшеся бесу»<sup>6</sup>. Прагматику мифа демонстрируют материалы судебно-следственных процессов, представленных не так обильно, как в западной средневековой традиции, но все же имевших место в России раннего Нового времени<sup>7</sup>. В наиболее оформленном виде поведение богоотступника, выстраивающего линию отношений с потусторонними силами с целью получить какие-то недостижимые обычными путями, но вожаделенные для него цели, представлено в документах Петровской и послепетровской эпохи. В Воинском уставе Петра I впервые в российском законодатель-

стве наиболее четко выражено восприятие чернокнижия как «обязательства с дьяволом»<sup>8</sup>.

Древнерусские версии сюжета о договоре с дьяволом отразили средневековое представление об иерархичности «нечистой силы». Мир inferнальный выстраивался как зеркальная модель Небесного Иерусалима, как царство дьявола; отношения между разными представителями дьявольских сил мыслились по аналогии с небесной иерархией [Рязановский 1915: 61; Roskoff 1869: 205]<sup>9</sup>. В соответствии с этим в литературных сюжетах сделку оформляет, а затем служит герою бес «из мелких», он – подданный либо сын верховного дьявола – Сатаны (этот представитель «высшей инстанции» играет в данных сюжетах факультативную роль, легитимируя сделку). Неотступно следующий за героем, потворствующий его «земным» вожделениям бес-слуга представляет собой своеобразного литературного предшественника демонологических «двойников» героев позднейшей литературы<sup>10</sup>.

Отметим некоторые особенности этого образа. В сюжете о договоре с дьяволом бес появляется, во-первых, в ответ на мысль героя о готовности вступить с ним в отношения; во-вторых, он имеет исключительно антропоморфный облик; в-третьих, зачастую настаивает на своем родстве с героем, называясь его братом.

Во всех древнерусских версиях сюжета инициатива обращения к дьяволу принадлежит самому герою. Этим они отличаются от книжных переводных легенд – о прельщенном отроке, о Феофиле. Там персонаж является всего лишь жертвой козней рыщущего в поисках человеческих душ дьявола. Древнерусские и украинские обработки легенды, оригинальные повести отразили представление о свободе воли. Даже если в момент самой сделки с дьяволом человек остается в неведении относительно того, кто перед ним (как это происходит в Повести о Савве Грудцыне), тем не менее он не является в данных отношениях невинной жертвой. Дьявол появляется как воплощение не просто смутных желаний героя (осознанных в контексте сюжета как грешные), а его четко сформулированной мысли, считающейся (опять-таки в определенных идеологических контекстах) столь же материальной, как и все последующие ритуальные действия, которые совершает герой при вступлении в новые отношения. Так, измученный неутоленной любовной страстью к замужней женщине, юный Савва Груд-

цын в отчаянии подумал «такую злую мысль»: «Егда бы кто от челоуѣкъ или самъ днаволъ сотворилъ бы сие, еже бы паки совокупитися мне з женою оною, азъ бы послужилъ днаволу» [Повесть: 43]<sup>11</sup>, и сразу же после этого услышал за собой голос зовущего его беса. Самостоятельно, без посредничества чародеев и подсказки искушающего дьявола (как это было в первоисточнике – Чуде о прельщенном отроке) приходит к мысли о возможности получить помощь Евладий, страдающий, как и Савва, от любовной страсти. Это же характерно для других текстов «низовой» беллетристики, отразивших данный сюжет [Журавель 1996: 73–79].

Бес мгновенно откликается на зов. Литературный мотив здесь находит соответствие в глубоко укорененном в христианской религиозной культуре представлении о вседесушности нечистой силы: «Черти в каждом месте живут, где подумаешь, там и живут» [Богатырев 1916: 44]. С убеждением в том, что бес «тотчас же является на зов», стоит лишь окликнуть его или даже просто о нем подумать, были связаны не только запреты чертыхаться, но и предостережения в чтении «черных» заговоров<sup>12</sup>, и даже страх писарей копировать богоотметные расписки в ходе следствия [Журавель 1996: 83–86, 92].

В сюжете о договоре с дьяволом бес является герою исключительно «во образе человека» – эта формула присутствует практически во всех нарративах. Лишь в развязке Повести о Савве Грудцыне, потеряв власть над кающимся Саввой, бес предстает «существенным своим зверинымъ образомъ» (С. 51). Протеичность, безграничная способность к мимикрии древнерусского агиографического и легендарного беса в данных сюжетах почти не отразилась<sup>13</sup>. Об этом же свидетельствуют и материалы документальных источников. Так, Петру Крылову, писавшему кровью расписки и настойчиво вызывавшему бесов, они являлись «в человеческом подобии, а в лицо присмотреть их не мог, токмо в солдатском платье, якобы человек с шесть», со словами: «Дай нам псьмо, а мы де тебе денги принесли»<sup>14</sup>.

Детальное описание внешности демонического персонажа содержится в материалах дела о Никифоре Куницыне. В 1738 г. 18-летний Никифор был привлечен к следствию в связи с написанным им письмом, имеющим недвусмысленную адресацию «Князю тьмы! Покорно тебя прошу о неоставлении меня обога-

щением денгами, ибо я обнищал, и дабы ты меня не оставил, прислал бы ко мне служебников своих, понеже я буду ваш, когда буду во Иерусалиме и работат тебе завсегда готов, и отрекаюся своего Бога. – точною как мне и куды повергнуть крест Христов. Покорным слугою Никифор Куницын»<sup>15</sup>. Причиной написания злосчастной расписки стали сложности на службе. Солдатский сын, недолго проучившийся в школе, уже с 12 лет служивший на корабле кают-юнгой, а с 15 – матросом, исполнявшим обязанности писаря, он то и дело при переписывании бумаг допускал ошибки, за что был многократно наказан начальством. После того как в очередной раз коклерк конторы Тимофей Сухарев ударил его по голове, сказав, «что де ты ни напишешь, нет того, чтоб было исправно», Никифор «в великом затмении своего ума» подумал: «Ежели б имел у себя довольно денег, то б накупил книг божественнаго писания и стал читать, и из чего б мог произойти в лучшее ко исправлению дел знание к исправлению делам» (Л. 5об.). Как только он подошел к своему месту, «то де уже тут стоит неведомой ему человек в голубом немецком кафтане, застегнут, пуговицы черные гарусные, подобие росту средняго, лицом щедровит, смугл изчерна, волосы черные, глаза карие, взору свирепаго» (Л. 6). Показывая «мешочик портяной с денгами, о коих он, Куницын, признавал, что мелкие серебряные и манеты (и было рублей как с пятнадцать)», стал, назвав Куницына по имени, предлагать написать ему расписку (Л. 6)<sup>16</sup>.

В древнерусских литературных версиях сюжета портретных описаний беса, принявшего облик человека, нет, только упоминаются отдельные детали (например, карман, из которого бес Саввы Грудцына вынимает хартию и чернила для написания расписки; ухмылка – отражение известного представления о том, что смех – привилегия сатаны). Но есть одна примечательная особенность: бес настаивает на родственных отношениях между собой и героем. Так, в Повести о Савве Грудцыне читаем: «Брате Савво, что убо яко чуждъ бѣгаеши от меня? Азь убо давно ожидал тя, да како пришесть еси ко мне и сродственную любовь имѣлъ. <...> убо по плотскому рождению братаъ мы с тобою есмы, а нынѣ буди убо мнѣ братъ и другъ и не отлучайся от меня» (С. 43). С этого момента обращение беса к Савве как к «брату» становится постоянным, причем некоторые списки дают уточнения, свидетельствующие о

включении переписчиков в процесс создания повести: «Он же со всякою радостию обещается дати ему писание и брат его бысть»<sup>17</sup>. В Особой поздней редакции читаем: «Даждь мне рукописание свое, чтоб тебе у меня бысть во всем послушну, а брат ты мне буди болший...» [Журавель 1999: 35]. Вначале бес уверяет Савву в кровном родстве, а затем признается в обмане, предлагая, по сути, побратимство, без возражений принимаемое Саввой: «Брате Савва, вѣси ли ты, кто есмь аз? Ты убо мниши мя совершенно быти от рода Грудцыныхъ, но нѣсть тако. Нынѣ за любовь твою повѣмъ ти всю истинную, ты же не убоися, ниже устыдися братомъ звати меня. Азъ убо совершенно возлюбихъ тя во братство себѣ принять. Но аще хоцеша о мнѣ вѣдати, азъ убо есмь сынъ царевъ. Поидемъ прочь. Да покажу ти славу и богатство отца моего» (С. 45).

Далее в Повести развёртывается тема породнения Саввы с Сатаной, который, являясь, по утверждению беса, его отцом, становится, по сути дела, и отцом Саввы. Сатана, восседающий на царском престоле, подтверждает узы родства между ними: «Иди прочее и обедуи с братомъ своимъ» (С. 46).

Этот же мотив встречается в Повести о некоем купце, менее значительной и далеко не столько популярной, но обладающей целым рядом сходных мотивов. Среди них – мотив беса-слуги. Тот самый бес, что помогает герою оформить сделку, не оставляет его затем, сопровождая героя всюду, помогая и прислуживая ему во всем. На вопрос жены героя этой повести, кем же является его слуга, тот отвечает: «есть брат мой» [Перетц 1907: 34].

Братание с бесом и почитание сатаны как отца реализуется в Повести о Савве Грудцыне в контексте очень важной для этого сочинения темы – непослушания по отношению к собственным родителям, своеволия, пренебрежения сыновним долгом. Связь этих линий – породнения с демоническим царством и отчуждения от собственных родителей – подчеркивается в Повести композиционно, регулярным чередованием эпизодов на ту и другую тему. Так, после написания богоотметной расписки и исполнения заветного желания Саввы – возвращения к нему жены Бажена Второго – следует рассказ о письме матери и о равнодушной реакции на него заблудшего сына. После посещения дворца сатаны мы читаем об отце Саввы, узнавшем о дурном поведении Саввы, и его намерениях вернуть сына домой и т. д.

Литературный мотив породнения с силами тьмы как следствия продажи души находит соответствие в средневековых представлениях о поведении богоотступников. Отречения «от роду и от племени», «от отца своего и матери своей» составляют топику «черных заговоров», в частности тех, что в качестве улики попали в материалы судебно-следственных дел. «Отрекаюся я, раб имярек, и от отца своего, и от матери своей, и от роду, и от племени, и от всего света белаго, истинно кля[т]вою кленуся, и обещаюся. И прирекаюся всею мыслию своею и ко тебе, творцу своему Сотоне, и ко всем угодником твоим диаволом, и ко всем делам твоим и заповедем, и нарекаюся тебе быти сыном и угодником я, раб имярек»<sup>18</sup>. Отречение колдунов-чернокнижников от рода фиксируется этнографическими источниками<sup>19</sup>.

Очевидно, что модель поведения богоотступника является «перевернутой» версией патриархальной модели, свойственной христианским представлениям. «Вы не называйтесь учителями, ибо один у вас учитель – Христос, вы же братья. И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, который на небесах» (Мф. 23: 8–9). Категории родства, отцовства, братства широко представлены в церковной и монашеской традиции. «Наряду со всякой другой инициацией также и христианская инициация – крещение, описывается в метафорах, взятых из реальности плотского рождения» [Аверинцев 1988: 37–38].

Мгновенное явление беса на зов, настойчивое акцентирование родства с героем и еще ряд мотивов, связанных с оформлением договора, нашли отражение в тексте, созданном совсем в иной литературно-эстетической парадигме, в символистском романе-мифе Андрея Белого «Петербург»<sup>20</sup>. Мифологемы, наряду с цитатами и реминисценциями, являются важнейшей приметой художественного языка неомифологических текстов в целом: «...если генезис мифологем определен их принадлежностью к "вторичным" языкам культуры, то их основная функция – быть знаками-заместителями целостных ситуаций и сюжетов, нести в себе память о прошлом и будущем состояниях образов, вводимых в символистский текст» [Минц 2004: 75]. В сложной полисемантической структуре романа-мифа А. Белого «след» сюжета о договоре с дьяволом обретает функцию «языка», «шифра-кода»<sup>21</sup>, актуализируя смыслы, потенциально заложенные в мифе, примени-

тельно к историософской проблематике. Последняя, безусловно, была осмыслена автором в сложных эсхатологических [Пискунов 1988: 193–214] и антропологических категориях.

Одна из линий романа связана с темой мировоззренческого краха Николая Аблеухова, в котором, по словам Н. Бердяева, сходятся «все призрачности – бюрократическая, революционная и кантланско-гносеологическая» [Бердяев 1989: 437]. Знаки мифа о договоре с дьяволом отчетливо проявляются в главе, повествующей о встрече Николая Аблеухова с Павлом Яковлевичем Морковинным, сотрудником охраны, работающим одновременно и на революционеров-террористов<sup>22</sup>. Этот эпизод маркирует важный этап на пути духовного падения Николая Аполлоновича, подсознательно жаждущего смерти отца и оказавшегося в сетях интриг террористов. Этот этап можно обозначить как нравственную, духовную смерть героя<sup>23</sup>, неизбежную в апокалипсической перспективе авторского замысла, поскольку без нее немислимо и грядущее возрождение героя, как и России в целом [Пискунов 1988]<sup>24</sup>.

Примечательна фамилия этого своеобразного двойника Николая Аблеухова. В семантически плотной ткани ритмизованной прозы Белого фамилия «Морковин» не может быть не значащей. Смысл, мерцающий сквозь травестийную оболочку поверхностного значения, угадывается в звуковом комплексе, «спрятанном» в слове. «Морковин» вызывает ассоциации с «мороком», «морокой»: «мрак, сумрак, мрачность, темнота и густота воздуха», а также «мара, греза, обаянье», «обморок, припадок, омрачение ума» [Даль 1881: 348]. Правомерность данной этимологии подтверждается текстом: Николай идет в сопровождении Морковина по Невскому проспекту, «где стены каменных зданий заливаются огненным мороком» (С. 203). Звуковые повторы, прием анаграмматизма в прозе Белого весьма, как известно, значимы.

Появление Морковина напоминает появление беса Саввы Грудына – он также догоняет героя, появляясь из-за спины. «Николай Аполлонович обернулся и уставился прямо в лицо за ним бегущему господинчику» (С. 202). Кабачок, в который Николай Аполлонович приходит с Морковинным, ощущается им как «поганое» место: «как он мог попасть в такое поганое место и в такой поганой компании?» (С. 205). В словаре В. Даля зафиксированы такие значения этого слова, как «гадкий, мерзкий, пакостный,

скверный» и, кроме того, – «нечистый, по вере, или по обычаям, поверьям; языческий, относящийся до идолства, до почитания кумиров; нехристианский, некрещеный, бусурманский, либо иноверческий вообще». В определенных контекстах слово «поганий» синонимично «нечисти»: «С поганым не связывайся, с нечистым, с дьяволом» [Даль 1882: 153]. Кроме того, это заведение напрямую называется «адским» (С. 205). Ярким акцентируемым штрихом обстановки является смрад: «густоватый, белеющий пар какого-то блинного запаха, смешанный с уличной мокротой»<sup>25</sup>, дополненный символической деталью – упоминанием льда: «леденящим обжогом в ладонь упал номерок» (С. 204). Таким образом, это место – один из нижних кругов петербургского топоса, все более погружающегося в пустоту и бездну.

Во внешности Морковина подчеркивается отсутствие лица, он будто пуст, это нечто бесформенное, заключенное в оболочку вещей. Не случайно отдельные части лица перечисляются в одном синонимическом ряду с элементами одежды и аксессуарами: «котелок, трость, пальто, бороденка и нос» (С. 202). Постепенно он расплывается, изменяются его размеры, подчеркивается аморфность и дискретность тела: «Павел Яковлевич все более лоснился – оплывал, ожиревал: здесь – мешком, здесь – сосочком; здесь – белою бородавочкой» (С. 206); «рос, тянулся, вытягивался...» (С. 211). То, что у человека является лицом, вызывает у Николая Аполлоновича ассоциации с «кончиком сальной, свиной, оплывающей свечки», голова его кажется прикрепленной не к шее, а к двум кистям рук; «на одно мгновение стал он просто чудовищем» (Там же). Его голова, как и место, где они сидят, – «поганая». Голова, «с волосами, точно из псиной, гребнем начесанной шерсти, окрысившись отвратительным смехом, желтыми складками кожи бегала над столом на десяти своих прыгавших пальцах по листикам книжечки, вид имея огромного насекомого: десятиного паука, по бумаге шуршавшего лапами» (Там же). Упоминания о псиной шерсти<sup>26</sup>, крысах, пауках удачно дополняют inferнальный облик странного персонажа. Не случайно и упомянутое в вышеприведенной цитате слово «свиной»: в данной главе перечислен достаточно полно традиционный демонологический «бестиарий», вплоть до «лягушат», с лапками которых сравниваются губы Николая Аполлоновича, после того как его поцеловал

Морковин<sup>27</sup>. Добавим к этому, что Морковин в определенный момент обретает «вид трупного червяка».

Этому мелкому бесу соответствует и беснующееся окружение, в которое включена даже машина: «оттуда машина, как десяток крикливых рогов, в копоть бросивших уши рвущие звуки» (С. 208). Здесь опять-таки при помощи анаграмматизма появляется образ: рога – копыта – уши.

В разговоре, шантажируя Николая, давая ему понять, что выхода у него нет и придется сотрудничать с террористами, Морковин говорит об узах, связавших их: «Ну так вот-с – я признаюсь: узы-то – нас связавшие узы – суть священные узы...» – «?» – «Это узы родства.» – «?» – «Узы крови...» (Там же).

Слова «кровь», «узы» повторяются в тексте несколько раз, это – ключевые слова, формирующие лейтмотив: «А? Об узах? Под кровными узами разумею я узы родства»; «Я, Николай Аполлонович, прихожусь, ведь, вам братом...» (Там же).

Объясняя смысл своих слов, Морковин вначале выдвигает версию о том, что он – незаконнорожденный сын Аблеухова-старшего («Разумеется, незаконным, ибо я, как-никак, плод несчастной любви родителя вашего... с домовою белошвейкою...», с. 209), затем прямо говорит о духовном родстве: «по убеждению» («вы – убежденнейший террорист, Николай Аполлонович... Террорист завязтый и я...», с. 210). Вспомним, что и бес Саввы Грудцына вначале говорил о кровном родстве, а затем – о побратимстве.

Морковин-бес демонстрирует свое всеведение: «Помилуйте, Николай Аполлонович! Да я же все о вас знаю: об узелочке, об Александре Ивановиче Дудкине и о Софье Петровне». Объяснимое службой в охранке, такое его качество соответствует и широко распространенным представлениям о всеведении бесов. «Угадал» и имя, и заветное желание Саввы его бес; по имени обращается к Никифору Куницыну некто «взору свирепаго», заведомо приготовив мешочек с деньгами. Все гадания, предварявшиеся отстранением от крестной магии, бывали рассчитаны именно на возможность призвать нечистую силу и от нее узнать свою судьбу.

Отметим немаловажную деталь: в этот кульминационный момент разговора, при сообщении о родстве между ними, «подали почки», и слова Морковина перемежаются гастрономическими ремарками: «О, не думайте, чтобы узы те... – Соли, перцу, горчи-

цы! – были связаны с пролитием крови...» В этом, опять-таки трагическом, мотиве сквозит мифоритуальное ядро. Весть о кровном родстве подкрепляется совместной трапезой, а это – один из важных элементов приобщения к роду, породнения. Подобное представленье отразилось и в Повести о Савве Грудцыне: Сатана, к которому бес привел на поклон Савву, велит ему: «Иди, прочая, и объдай з братом своимъ» (С. 46).

В беседе Николая Аблеухова с Морковиным фигурирует и «книжечка», документ, который Николай прячет у себя на груди: «Что это вы, *мой родной* (курсив мой. – О. Ж.), ухватились за грудь с таким выраженьем, будто там у вас опаснейший и секретнейший документ» (С. 211). Это всего лишь записная книжка, но настойчивое внимание к этому предмету в контексте данного разговора, то, что она находится у сердца Николая, вызывает определенные ассоциации с «документом», скрепляющим символически договор, – с распиской, которую традиционно богоотступник предоставлял дьяволу.

Морковин – один из мелких бесов. В романе присутствуют и представители «высшей» демонологии. Отчетливый inferнальный отсвет лежит на Медном всаднике, одном из важных символических персонажей романа. Он вначале следует за Николаем Аполлоновичем и Морковиным, а затем наблюдает за всей этой сценой в кабачке: «гигант в сапожищах, с темно-зеленою поярковой шляпой шагал – чернобровый, черноволосый, с маленьким носиком, с маленькими усами» (С. 203). Узнаваемые черты Петра Великого, сошедшего с памятника Фальконе, сочетаются с не менее узнаваемыми приметами демонологического персонажа. Автор намеренно подчеркивает черный цвет в этом портретном описании. Знаковым является и описание внешности сопровождающего его лица, «одетого в черную кожу моряка»: у него «синеватые щеки», что не может не вызвать ассоциации с известным «эфиопским» ликом древнерусского иконографического беса [Рязановский 1915: 51]. Эта деталь, повторяясь в тексте чуть ниже, образует лейтмотив. В глазах моряка поблескивают «зеленоватые искры»<sup>28</sup>. Включенность в композицию этой сцены наблюдающего, слушающего Петра – Медного всадника, чьи inferнальные черты много раз подчеркиваются в романе<sup>29</sup>, придает всей сцене завершенность. Он как верховный демон легитимирует ритуал сделки.

Сюжет договора с дьяволом экплицирован и в другой фабульной линии. За душой «идейного» террориста Дудкина приходит Шишнарфнэ – восточное воплощение демонического: «Ты позвал меня... Вот и я...» *Енфраншиш само теперь пришло за душой*» (С. 299). Здесь также присутствует мотив отклика на зов. Медный всадник – европейское демоническое начало – заодно с Шишнарфнэ, восточным ликом зла. Заявившись к Дудкину, Петр – Медный всадник признает его за сына: «Здравствуй, сынок!». В аспекте рассмотренных мотивов знаковость этого обращения очевидна. Заключает процесс породнения символично-мистическое соединение крови Дудкина и металла Всадника: «Медный всадник металлами пролился в его жилы» (С. 307). В этом можно видеть аллюзию на «антипричастие», ритуальное породнение и воссоединение с тем, что есть пустота и смерть.

Мотивы единения с темными силами подкрепляются лейтмотивным причитанием антипода Всадника, «печального и длинного», одетого в белое домино, – Христа, каким его увидел Белый: «Вы все отрекаетесь от меня: я за всеми вами хожу. Отрекаетесь, а вотом призываете» (С. 173).

Приведенные примеры воспроизведения в символистском романе элементов мифа о договоре с дьяволом позволяют увидеть адресацию к узнаваемому сюжетному комплексу. Как и в случаях использования литературных текстов, автор предельно обнажает источник, служащий для него метатекстом. В данном случае это не конкретный нарратив о договоре с дьяволом, а глубоко укоренившийся в культуре миф. Литературные ассоциации и мифы участвуют в создании авторского мифа о мире, чем и является, по сути дела, «Петербург» Белого. Отработанная веками сюжетная схема договора с дьяволом помогает выявить некоторые внутренние контуры сложной полисемантической структуры романа, служит одним из оснований типологии персонажей, а узнаваемые демонологические черты сообщают персонажам романа дополнительную метафизическую грань. Не стоит забывать, что и их «литературные родственники» (герои Гоголя, Достоевского) в свое время испытали воздействие народно-христианских, мифологических представлений, чуткостью к которым обладали их гениальные авторы.

## Примечания

- <sup>1</sup> См.: «Повторяющиеся сюжетные схемы в своих основах тесно связаны с мифологической семантикой» [Мелетинский 1977: 27].
- <sup>2</sup> Это касается и тех версий, где происходит ремифологизация и перекодировка сюжета [Сазонова, Робинсон 1997: 763–784].
- <sup>3</sup> Наиболее вероятно складание Повести в книжном центре Чудова монастыря [Розов 1905: 1–7].
- <sup>4</sup> [Синовский 1905: 42–43; Лихачев 1970: 525–536]. Решение вопроса о заимствовании в случае с архетипическим сюжетом, основанном на мифе, всякий раз требует привлечения дополнительной аргументации, базирующейся прежде всего на текстуальной общности. Тематическое сходство – недостаточное основание для выводов о литературных влияниях.
- <sup>5</sup> Отмечая «скудость черт древнерусского беса» в средневековой русской агиографии и миниатюре, Ф.И. Буслаев писал о том, что перелом в его изображении наступает с XVII в., в эпоху перехода от Средневековья к Новому времени: «...русской фантазии был дан большой простор, и она с меньшей боязнью стала входить в подробности злых козней лукавого беса». Ученый связывал это и с влиянием европейской литературы, и с прорывом народной культуры: «...всплыли наружу многие старобытные доморощенные предания народной демонологии и мифологии» [Буслаев 1886: 9–10].
- <sup>6</sup> [РГИА. Ф. 796. Оп. 23. Д. 1115. Л. 3об.].
- <sup>7</sup> Применительно к литературному сюжету этот материал привлекался к изучению [Журавель 1996]. Как источник по изучению религиозности судебно-следственные дела по колдовству и еретичеству рассматривали Г.В. Есипов, Н.Я. Новомбергский, в советское время – Л.В. Череннин, М.М. Громыко, Н.Н. Покровский, Е.Б. Смылянская, А.С. Лавров.
- <sup>8</sup> Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. V. № 3006. С. 320–321. По показанию одного из подсудственных, эти артикулы «еженедельно при собрании рот чтены бывали» [РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 213 (1752 г.). Л. 43об.], что не мешало, однако, заключать эти «обязательства с дьяволом».
- <sup>9</sup> Традиционная иерархия испытывала иногда подверженность социальным реалиям. Так, в Чуде свт. Димитрия Ростовского о бесноватой Феодосии (конец XVIII в.) бес представляется: «Я не Фенюшка, но дух немелкаго состояния, ибо я уже капитан», рассказывает,

каким образом даются адским князем чины и награды, как пред собранием князь велит «выключку учинить» [БАН, 16.4.36. Л. 1]. См. публикацию другого списка [Мендельсон 1902: 79–96].

<sup>10</sup> О мотиве беса-слуги в русских повестях о договоре с дьяволом см. подробнее [Журавель 1996: 110–118].

<sup>11</sup> Далее «Повесть о Савве Грудцыне» цитируется по этому изданию, ссылки приводятся в скобках в тексте статьи.

<sup>12</sup> Ивашка Волошанинов, дававший списывать заговоры Мишке Свашевскому, предупреждал того, чтобы «он, Мишка, тех писем не много чел. А буде станет честь много, и к нему найдет нечистых духов много, и от них де ему отговориться не суметь» [РГИА. Ф. 210. Приказной стол. Д. 734 (1677 г.) Л. 120].

<sup>13</sup> Согласно древнерусской и ранневизантийской демонологии бесы могут принять любой облик – от ангелов и даже Христа (сюжет об Исаакии-затворнике из Киево-Печерского монастыря) до животных, змей и лягушек. Традиционный иконографический облик беса послужил предметом насмешки в цитированном выше Чуде свт. Димитрия Ростовского о бесноватой Феодосии, где бес говорит учителю: «Ты философию знаешь, что дух не имеет величины, ни малости, ни цветов на себе каких, а что вы пишете нас четвероугольными, с рогами, с хвостами и длинными ушами, то мы таковому дурачеству смеемся» [БАН 16.4.36. Л. 40б.].

<sup>14</sup> [РГИА Ф. 796. Оп. 32. Д. 213 (1752 г.). Л. 10об.].

<sup>15</sup> [Там же. Оп. 23. № 1115, (1742 г., «О ссылке в Соловецкий монастырь богоотступника матроса Никифора Куницына». Л. 1–10б.]. Дело цитировалось нами [Горелкина 1987: 294–295]. Далее ссылки на материалы этого дела приводятся в круглых скобках.

<sup>16</sup> Между ними состоялся диалог: незнакомец, как и начальник, был недоволен качеством письма («мне де это письмо негодно»), «на что он, Куницын, перекрестясь и сотвори Иисусову молитву, ему сказал: “Пожалуй, не бери”, то де того человека и не увидел» (Л. 6), расписка тоже тотчас же исчезла, а затем была предъявлена в качестве улики на следствии.

<sup>17</sup> [РГБ. Ф. 178 (Музейное собрание). № 6425. Л. 20об.].

<sup>18</sup> [РГИА Ф. 796. Оп. 11. Д. 434 (1728 г.). Цитировалось: Журавель 1996: 106–107]. Тетрадь, включающая этот заговор, опубликована [Смиллянская 2002: 123–125].

<sup>19</sup> Подробнее см. [Журавель 1996: 106–107].

- <sup>20</sup> Роман, первая полная авторская редакция которого была завершена в 1913 г., был задуман как вторая часть трилогии «Восток или Запад».
- <sup>21</sup> Роман основательно изучен с точки зрения литературных и исторических источников. Рассматривалось влияние на поэтику «Петербурга» текстов Пушкина, Гоголя, Достоевского; отмечались явные параллели с образами Ивана Карамазова и его черта, Раскольникова [Гречишкин и др. 1981: 641–692; Долгополов 1988: 242–340; Лавров 1988: 131–150; Паперный 1982: 112–126; Паперный 1992: 21–47]. Отражение в романе мифа о договоре с дьяволом специально не рассматривалось.
- <sup>22</sup> «Глава пятая, в которой повествуется о господинчике с бородавкой у носа и о сардиннице ужасного содержания» [Андрей Белый 1981: 202–240]. В дальнейшем текст цитируется по данному академическому изданию первой полной авторской редакции с указанием страниц в круглых скобках.
- <sup>23</sup> Тема смерти пародийно выражена уже в эпиграфе к главе (цитата из «Евгения Онегина», слова Ленского перед гибелью на дуэли).
- <sup>24</sup> Разумеется, все линии инфернальных отношений в романе происходят в особом пространстве, по-разному трактуемом исследователями. О проблеме «нереального пространства» «Петербурга» см. [Пискунов 1988; Нагорная 2003: 85–94; Новик 2006].
- <sup>25</sup> Смерд в данном случае – аналог тумана, одного из символов, формирующих образ Петербурга. Туман, тени, лед – символы, связанные с темой смерти и ада [Пискунов 1988: 203–205].
- <sup>26</sup> Собака, как и волк, – животное, за которым в восточнославянской традиции прочно закреплён инфернальный смысл [Афанасьев 1995: 370–395; Иванов 1975: 400].
- <sup>27</sup> Ассоциация с Иудой дополняет полисемантический образ Морковина.
- <sup>28</sup> Зеленый цвет – один важнейших в символической цветописии «Петербурга». «Зеленое сливается с фосфорическим – это единый символ безжизненности, инфернальности» [Долгополов 1988: 331].
- <sup>29</sup> У Медного всадника «металлическое лицо, горящее фосфором», зеленая рука. Негативный, смертоносный смысл этого символа, центрального в семантике петербургского топоса, подчеркивается и явными апокалипсическими (всадник Апокалипсиса [Долгополов 1988: 244]), и демонологическими коннотациями.

### Сокращения

- БАН – Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург)  
ОРЯС – Отделение Русского языка и словесности Императорской академии наук (Санкт-Петербург)  
РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)  
РГИА – Российский государственный исторический архив (Москва)  
ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (Ленинград/Санкт-Петербург)

### Литература

- Аверинцев 1988 – *Аверинцев С.С.* Западно-восточные размышления, или О несходстве сходного // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.
- Андрей Белый 1981 – *Андрей Белый.* Петербург. Л., 1981.
- Афанасьев 1995 – *Афанасьев А.Н.* Собака, волк и свинья // Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1995. Т. 1.
- Бегунов 1983 – *Бегунов Ю.К.* Сказания о чернокожикине Твардовском в Польше, на Украине и новонайденная «История о пане Твардовском» // Советское славяноведение. 1983. № 1.
- Бердяев 1989 – *Бердяев Н.* Астральный роман (Размышление по поводу романа А. Белого «Петербург») // Бердяев Н. Собр. соч.: В 3 т. Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-Press, 1989. Т. 3. С. 429–439.
- Богатырев 1916 – *Богатырев П.Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. 1916. № 3–7.
- Буслаев 1886 – *Буслаев Ф.И.* Бес // Буслаев Ф.И. Мои досуги: В 2 т. М., 1886. Т. 2.
- Гоню 2003 – *Гоню П.* Неблагодетель и трактовка Священного Писания в «Повести о Савве Грудцыне» // Славяноведение. 2003. № 2.
- Горелкина 1987 – *Горелкина О.Д.* К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (на материале следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987.
- Гречишкин и др. 1981 – *Гречишкин С.С., Долгополов Л.К., Лагров А.В.* Примечания // Андрей Белый. Петербург. Л., 1981.
- Даль 1881 – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.; СПб., 1881. Т. II (И–О).

- Даль 1882 – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.; СПб., 1882. Т. III (П).
- Демкова 1975 – *Демкова Н.С.* «Повесть об убогом человеке, како его дьявол произведе царем» // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. Год 1975. М., 1976.
- Демкова, Дробленкова 1965 – *Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф.* «Повесть об убогом человеке, како от дьявола произведен царем» и ее устицкая обработка // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21.
- Долгополов 1988 – *Долгополов Л.* Андрей Белый и его роман «Петербург». Л., 1988.
- Жирумский 1978 – *Жирумский В.М.* История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В.М. Жирумский. М., 1978.
- Журавель 1996 – *Журавель О.Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.
- Журавель 1999 – *Журавель О.Д.* О неизданной демократической редакции Повести о Савве Грудцыне // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999.
- Иванов 1975 – *Иванов Вяч. Вс.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1975. Т. 34. № 5.
- Крекотень 1983 – *Крекотень В.І.* Оповідання Антонія Радивиловського. З історії української новелістики XVII ст. Київ, 1983.
- Лавров 1988 – *Лавров А.В.* Достоевский в творческом сознании Андрея Белого (1900-е годы) // Андрей Белый: Проблемы творчества. М., 1988.
- Лавров 1995 – *Лавров А.В.* Андрей Белый в 1900-е годы. М., 1995.
- Лихачев 1970 – *Лихачев Д.С.* Основные направления в беллетристике XVII в. // Истоки рус. беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970.
- Мелетинский 1977 – *Мелетинский Е.М.* Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977.
- Мендельсон 1902 – *Мендельсон Н.М.* Демонологическое сказание XVIII в. // Изв. ОРЯС. 1902. Т. VII. Кн. 2.
- Минц 2004 – *Минц З.Г.* О некоторых «неомифологических» текстах в творчестве русских символистов // Минц З.Г. Поэтика русского символизма. СПб., 2004.
- Нагорная 2003 – *Нагорная Н.А.* «Второе пространство» и сновидения в романе Андрея Белого «Петербург» // Вестник МГУ. 2003. № 3. Сер. 9. Филология.

- Новик 2006 – Новик А.А. Романы Андрея Белого «Серебряный голубь» и «Петербург»: нереальное пространство и пространственные символы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Смоленск, 2006.
- Паперный 1982 – Паперный В.М. Андрей Белый и Гоголь. Статья первая // Учен. записки Тарт. гос. ун-та. Единство и изменчивость ист.-лит. процесса / Отв. ред. П. Рейфман. Вып. 694. Тарту, 1982.
- Паперный 1992 – Паперный В.М. В поисках нового Гоголя // Связь времен. Проблемы преемственности в русской литературе кон. XIX – нач. XX в. / Отв. ред. В.А. Келдыш. М., 1992.
- Перетц 1907 – Перетц В.Н. Из истории старинной русской повести // Университетские известия. Киев, 1907. № 8.
- Пискунов 1988 – Пискунов В. «Второе пространство» романа А. Белого «Петербург» // Андрей Белый. Проблемы творчества. Статьи. Воспоминания. Публикации. М., 1988.
- Повесть – Повесть о Савве Грудцыне // Памятники литературы Древней Руси. М., 1988. XVII век. Кн. 1.
- Розов 1905 – Розов В.А. Повесть о Савве Грудцыне // Университетские известия. Киев, 1905. № 3.
- Силовский 1905 – Русские повести XVII–XVIII вв. / Под ред. В.В. Силовского. СПб., 1905.
- Смилянская 2002 – Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII в. / Публ. Е.Б. Смилянской // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.
- Рязановский 1915 – Рязановский Ф.А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.
- Сазонова, Робинсон 1997 – Сазонова Л.И., Робинсон М.А. Миф о дьяволе в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50.
- Roskoff 1869 – Roskoff G. Geschichte des Teufels: In 2 Bdn. Leipzig, 1869. Bd. 1.



**Границы демонического  
и механизмы демонизации**

*В.Я. Петрухин*

**Русь и песъглавцы:  
мифологическое соседство и тождество**

В отечественной историографии с середины XVIII в. удерживается тенденция к обнаружению «исконного» имени *русь* среди «этнографической» номенклатуры эпохи Великого переселения народов, предшествующей времени летописного призвания варягов (862 г.), к каковым русская Начальная летопись возводит имя *русь*. Поиски сводятся к стремлению отыскать в Восточной Европе «местный» народ, имя которого содержит основу *рос-/рус*: наиболее подходящей кандидатурой для предка исконной руси считается некий «народ *рус*», или *ерос*, упомянутый сирийским компилятором середины VI в. Псевдо-Захарией, или Захарией Ритором, использовавшим хронику греческого автора Захарии Митиленского (ср. из недавних работ, продолжающих построения А.П. Дьяконова, Н.В. Пигулевской, Б.А. Рыбакова и других: [Максимович 2006]). Сирийский автор пополняет традиционное описание народов, данное еще Клавдием Птолемеем, и помещает за Каспийскими воротами к северу от Кавказа «в гуннских пределах» народы «анвар, себир, бургар, алан, куртаргар, авар, хасар» и др. «Эти 13 народов, — пишет он, — живут в палатках, су-

---

© Петрухин В.Я., 2012

Статья написана в рамках работы над проектом «“Народное христианство” и библейская космогония: к происхождению славянских дуалистических легенд» (Программа фундаментальных исследований ОИФН РАН, 2009–2011).

ществуют мясом скота и рыб, дикими зверьми и оружием. Вглубь от них [живет] народ амазраты и люди-псы, на запад и на север от них [живут] амазонки, женщины с одной грудью; они живут сами по себе и воюют с оружием и на конях. Мужчин среди них не находится, но если желают прижить, то они отправляются мирно к народам по соседству с их землей и общаются с ними около месяца и возвращаются в свою землю <...> Соседний с ними народ *ерос* (*рос, рус*, согласно Пигулевской и др. – В. П.), мужчины с огромными конечностями, у которых нет оружия и которых не могут носить кони из-за их конечностей. Дальше на восток у северных краев еще три черных народа» [Пигулевская 1941: 165–166].

Очевидно, что этот пассаж делится на две части – этнографическое описание, опирающееся на реальные известия, полученные, по сообщению самого автора, от пленных, попавших в «гуннские пределы», и традиционное мифологизированное описание народов-монстров на краю ойкумены, среди последних оказывается и «народ рус».

Конечно, эта традиция, свойственная еще мифологической картине мира, противопоставляющей освоенную территорию, «свой мир», космос окружающему, потенциально враждебному, хаотическому, населенному чудовищами, и в трансформированном виде унаследованная раннегеографическими и историческими описаниями, была хорошо известна и исследователям сарматской хроники. Упоминания фантастических существ – карликов-амазратов, песьеголовцев (или псоглавцев, в греческой традиции – кинокефалов), амазонок – в античных источниках, начиная по крайней мере с Геродота, приводятся этими исследователями при комментировании текста Захарии Ритора. Почему же контекст, в котором оказывается «исторический» народ рус, не настораживает их?

Дело здесь, вероятно, в тенденции, не изжитой еще в исторической науке и характерной прежде всего для представителей так называемой исторической школы, согласно которой цель историка – обнаружение соответствий в данных источника (фольклорного и даже мифологического) тем конкретным «фактам», которые имеются в распоряжении исследователя, или просто его общей концепции – в данном случае хватило одного этника, напоминающего имя *русь*. Такой тенденции соответствует и дефор-

мирующий взгляд на источники, будь то хроника или эпос, содержание которых должно в более или менее завуалированной форме отражать те же реальные «факты»: таким образом, игнорируется собственный взгляд на мир древнего историка. Это, естественно, заслоняет логику самого исторического повествования. Так, еще Маркварт специально обратил внимание на то, что народ женщин-амазонок соседствует у сирийского автора с народом мужчин («рус»), но из этого он делал чисто «исторический» вывод о том, что так и было на самом деле: дружинники скандинавского происхождения могли появляться в Причерноморье без женщин и искать подруг на стороне, что этот «факт» привел к актуализации легенды об амазонках [Marquart 1903: 383–385] (впрочем, так рационалистически объясняли легенду об амазонках еще в позднесредневековой историографии, где амазонки считались «женщинами готов» [Мыльщикова 1996: 99]) и т. д. Не смущали амазонки и А.П. Дьяконова, поскольку можно свести их упоминание к пережиткам матриархата, которые существовали у относительно отсталых племен евразийских степей до середины I тыс. н. э. Зато локализация их еще Геродотом между Танаисом и Меотийским озером позволяет более или менее определенно локализовать народ рус [Дьяконов 1939: 88], живущий поблизости, но тысячелетием позже (!). Описание же народа «русов» как богатырей, которых не носят кони, можно согласовать со сведениями о росте и слабой вооруженности антов у Прокопия и других писателей VI в. [Пигулевская 1952: 46]. Отыскивание такого рода совпадений позволяет игнорировать «несовпадения», относить их на счет фантастических деталей повествования.

Большая часть исследователей (см. обзоры: [Thulin 1981; Кулешов 2009]; ср. из ранних работ: [Вестберг 1908: 376]) возводит «народ рос» у Захарии Ритора и других раннесредневековых авторов к библейским реминисценциям и, естественно, не видит в именах «Гога и Магога, князя Рос» реальных этнонимов и обозначений исторических народов. Впрочем, иная интерпретация «народа рос» как передачи греч. *Ῥωες* (сирийским *eros*) со значением «герои мифических времен» [Marquart 1903: 359, 360] в большей мере соответствует античной традиции об амазонках. Вместе с тем следует отметить, что библейские предания и античные легенды об амазонках легко контаминировались в сирийско-византийской

традиции (особенно с распространением «Романа об Александре Псевдо-Каллисфена»<sup>1</sup>. Кавказ и «Каспийские ворота» как раз ассоциировались со стеной Гога и Магога и железными воротами, воздвигнутыми Александром: правда, ко времени Захарии Ритора «дикие народы» уже прорвались через эти ворота в мир цивилизации и обрели свои исторические имена на страницах хроник. Зато за «историческими народами» оставался неизведанный простор, населяемый традиционными монстрами.

Мифологический пассаж Захарии Ритора имеет вполне самостоятельную структуру: женский народ противопоставлен соседнему мужскому, конный – пешему, вооруженный – безоружному. Возможно, великаны-рос противопоставлены карликам-амазратам, но вероятно, что препятствием для конной езды у них было не богатырское сложение, а (если буквально следовать тексту) длина конечностей (характерно несоответствие «народа рос» у Захарии народам Гога и князю Рос у Иезекииля, где речь идет о конном войске). Если так, то «народ рос» оказывается «автохтонным» не в историческом, а в мифологическом смысле – длинные конечности указывают на хтоническую (змеиную) природу: ср. змееногую богиню – родоначальницу скифов и т. п. Автохтонистский историографический миф смыкается здесь с автохтонным первобытным. Очевидно, перед нами не исторический народ рос, а очередной народ-монстр. Недаром список продолжают три черных народа «у северных краев»: их чернота может быть интерпретирована в соответствии с распространенными космологическими и цветовыми классификациями, по которым север – страна тьмы, связанная с черным светом, Сатурном и т. п.

Следует отметить, что амазонки в разных традициях (восходящих к античной) отражают не историко-географические реалии, а, напротив, неосвоенную часть ойкумены в пространственном отношении или доисторическую (мифологическую) эпоху (уже у Геродота, где амазонки считаются прародительницами реальных савроматов) во временном отношении. В частности, легенду об амазонках, не имеющих мужей, пересказывает, ссылаясь на Амартола, и составитель Повести временных лет: в космографической части они упомянуты среди прочих диковинных народов, живущих «беззаконным», «скотским» образом

[ПВЛ: 11]. Эти легенды, не вызывавшие доверия уже у Птолемея, были широко распространены не только в силу необходимости целостного описания мира, включая его неосвоенную и поэтому оставляющую место для традиционной мифологической фантазии часть, но и в силу общей приверженности древней и средневековой науки к книжной традиции, соблюдение которой и было залогом целостности описания мира – а, стало быть, и целостности мироощущения.

Характерен, однако, сам метод соотнесения реалий и традиции у средневековых авторов. В «Космографии» Равеннского Анонима (конец VII–VIII вв.) амазонки размещаются рядом с *роксоланами* на берегу Северного океана, но за землей амазонок располагается «пустынная Скифия» [Свод II: 403]. В описании мира («Книга путей и стран») у арабского географа XI в. ал-Бакри амазонки оказываются соседями народа *ар-рус*. Но поскольку *ар-рус* – историческая русь – хорошо известна мусульманскому Востоку с IX в., то соседи меняются местами (по сравнению с хроникой Захарии Ритора и т. п.): амазонки помещаются дальше народа *ар-рус*, к западу от него (с точки зрения восточного наблюдателя) [Куник, Розен 1878, ср.: Калинина 2010]. *Ерос* Псевдо-Захарии также оказывается соседом амазонок.

Взгляд с европейского Запада представлен датским хронистом XII в. Адамом Бременским, который по традиции отождествлял с Гогом шведский народ *ётов* (*гóтов*). Он помещает «Край женщин» к северу от России, у берегов Балтийского моря: между Руссией и амазонками живут те народы, которые Начальная летопись именует чудью – весь, меря и др.; амазонки чудесным образом рожают (как подозревает Адам, от сонтия с чудовищами) кинокефалов – людей с песьими головами; этих людей часто берут в плен в России [Рыбаков 2008: 225 сл.]. Россия и здесь включена в «человеческую» ойкумену – вне этой страны может происходить смешение чудовищных народов – кинокефалов и амазонок.

Люди с песьими головами обрели особое место в раннесредневековой христианской историографии, ибо миссионерам, до которых доходили слухи о таких народах, нужно было решить, были ли они потомками Адама и, стало быть, имели душу, нуждающуюся в спасении. Их «реальность» и место в исторической ойкумене

обсуждались не только средневековыми авторами, но и современными историками, считающими, что за кинокефалов историки могли принять воинов в звериных масках, пользуясь рассказами очевидцев и т. п. [ср.: Вуд 2005: 31–30; Рыбаков 2008: 225 сл.]. Один из таких рассказов приводит Павел Диакон [Павел Диакон: 1.11]: во время переселения в Италию лангобарды встретили превосходящее их войско и распространили слух, что среди них есть кинокефалы, пьющие кровь врагов во время битвы, – и враги не решились вступать в сражение. Действительно, речь могла идти о воинах типа скандинавских берсерков, подобных бешеным псам и волкам на поле боя (о мифологизации их образа в историографии см. [Либман 2005]). Не менее примечателен иной предрассудок, наделяющий собачьими чертами носителей чуждой культуры: «варварская» речь сопоставлялась с собачьим лаем, чужой народ уподоблялся псам. Яркий пример такого уподобления относится к VII в. – эпохе расселения славян: франкский король Дагоберт отправил к государю славян Само заносчивого посла, который в ответ на предложение дружбы заявил Само: «Невозможно, чтобы христиане и рабы Божьи могли установить дружбу с псами». Само же возразил: «Если вы Богу рабы, а мы Богу псы, то, пока вы беспрестанно действуете против Него, позволено нам терзать вас укусами» [Свод II: 2: 369]. Сюжет народа-«псов» приобретает здесь характерный для противопоставления «носителей культуры» (христиан) и варваров обертон: носителям диких языков недоступно было слово Божие, в том числе и договор о дружбе, скрепляемый божественной клятвой (ср. точку зрения византийцев [Иванов 2003: 339–340]).

Однако, прежде чем соотносить это известие Павла Диакона и прочие рассказы о песьеглавах с некими историческими «реалиями» или предрассудками, имеет смысл обратить внимание на схожий мотив, распространенный в другом конце ойкумены и повествующий о войске Чингисхана в Земле псов. Согласно рассказам европейских путешественников войско монгольского завоевателя за пределами Индии достигло земли, где мужчины были псами и охраняли остров женщин: эти псовидные мужи выполняли еще одну прагматическую функцию – от них женщины зачинали потомство, и мужское потомство принимало вид собак, девочки же имели человеческий облик. Мотив кинокефалов раз-



Ил. 1. Пленный рус приводит Искандеру  
красавицу-китайнку. Миниатюра. Бухара, 1648  
[Зайцев 2003: 107]

ворачивается в целый сюжет о сожигательстве народов-монстров, схожий с тем, который был известен скандинавским авторам. А.Г. Юрченко справедливо полагает, что мы имеем дело с литературным вымыслом квазиисторического характера, близким сюжетам романа об Александре [Юрченко 2005: 304–305]. При этом параллели, находимые А.Г. Юрченко в шаманских ритуалах тюркско-монгольских народов, которые якобы могли породить представления о людях-исах, кажутся столь же излишними, как и рассуждения о ряженных берсерках.

Восток и Запад давали сходные описания монстров. В знаменитой поэме персидского автора Низами «Искандер-наме» (1201) Искандер-Александр отправляется в поход на Китай, но узнает, что полчища русов разграбили Азербайджан (в исламском мире помнили разрушительные походы руси на Бердаа в 944 г.), и вступает с ними в бой. В «Искандер-наме», книге, опирающейся на достижения классической восточной географии X в., русы, а с ними хазары, аланы, бургасы и прочие племена Восточной Европы X в., живущие за Кавказским хребтом по дороге в землю библейских Гога и Магога (Яджудж у Низами), – варвары, обликом напоминающие демонов, или, скорее, мифический народ с песьими головами; одного из них – демонического вида воина – русы выпускают против Искандера, но герой зааркачивает чудовище. Русы были побеждены, прирученный героем демон приводит в дар красавицу-китайку (ил. 1), но более всего восточных поэтов (как и купцов) впечатляют русские меха – соболи и бобры [Зайцев 2003]. Благородный Искандер освобождает «шаха русов», и тот признает его власть. Когда Искандер отправляется в страну Мрака в поисках напитка бессмертия, он создает город Болгар на Волге. Возвращается он через страну русов и достигает своей столицы Рума на кораблях. В следующем странствии к краю света Искандер воздвигает стену, отделяющую дикий народ Яджудж от народов мира, – стена простоит до Судного дня.

Эти и другие известия восточных авторов приурочивают амазонок – «город женщин», остров женщин, расположенный рядом с «островом мужчин», и т. п. – к Западному морю, Балтике [Косвен 1947: 45–46] или границам Индийского царства, все дальше отодвигая пределы мифического царства (ср. о «переме-



*Ил. 2. Встреча Александра с «людьми дивииими».  
Миниатюра Лицевого летописного свода XVI в. БАН.  
17.17.9 Л. 707об. [Водолазкин 2008]*

щении» амазонок к краю ойкумены со времен Геродота: [Джаксон и др. 2007: 20]).

Представляется, что «Роман об Александре», популярный как в иудео-христианском (см. о сюжетах русской Александрии: [Водолазкин 2008: 269 сл.]; см. ил. 2), так и в исламском мире, воздействовал на представления об окраинных народах в средневековых литературных и историографических традициях, где «Александрия» продолжала всемирную библейскую историю.

### Примечания

<sup>1</sup> В еврейской версии романа Александр сталкивается на Ближнем Востоке с теми же категориями монстров, которые перечислены у Захарии Ритора: мужской народ, живущий в лесах и покрытый шерстью (вариант кинокефалов), неуязвимый, ибо ловит стрелы руками, соседствует с черными людьми; уже в Африке царь встречает амазонок [Гаркави 2000].

### Сокращения

ВЕДС – Восточная Европа в древности и Средневековье. Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто: Тез. докл. (Мат-лы конф) (Москва)

ВДИ – Вестник древней истории (Москва)

ДГ – Древнейшие государства Восточной Европы (до 1991 г. – Древнейшие государства на территории СССР) (Москва)

ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения (Санкт-Петербург)

ПВЛ – Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996

СЭ – Советская этнография (Москва)

### Литература

Вестберг 1908 – Вестберг Ф.Ф. К анализу восточных источников о Восточной Европе // ЖМНП. Ч. XIII. 1908.

Водолазкин 2008 – Водолазкин Е.Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. СПб., 2008.

Вуд 2005 – Вуд И. Кинокефалы: кто они? // ДГ 2003: Мнимые реальности в античных и средневековых текстах / Отв. ред. Т.Н. Джаксон. М., 2005.

- Гаркави 2000 – *Гаркави А.Я.* Неизданная версия романа об Александре // Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада. М., 2000.
- Джаксон и др. 2007 – *Джаксон Т.Н., Калинина Т.М., Коновалова И.Г., Подосинов А.В.* «Русская река». Речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии. М., 2007.
- Дьяконов 1939 – *Дьяконов А.И.* Известия Псевдо-Захарии о древних славянах // ВДИ. 1939. № 4.
- Зайцев 2003 – *Зайцев И.В.* Русы и москвиты: взгляд с Востока // Восточная коллекция. 2003 (Осень).
- Иванов 2003 – *Иванов С.А.* Византийское миссионерство: можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003.
- Калинина 2010 – *Калинина Т.М.* Амазонки в арабской средневековой литературе // Краеугольный камень: Археология, история, искусство, культура России и сопредельных стран. М., 2010.
- Косвен 1947 – *Косвен М.О.* Амазонки: история легенды // СЭ. 1947. № 2.
- Кривко 2004 – *Кривко Р.Н.* Мифологическое и историческое в упоминании народа *HRQS* у Псевдо-Захарии // ВЕДС. Время источника и время в источнике. М., 2004.
- Кулешов 2009 – *Кулешов В.С.* К оценке достоверности этимологий слова *русь* // Сложение русской государственности в контексте раннесредневековой истории Старого света. Материалы междунар. конф., состоявшейся 14–18 мая 2007 г. в Гос. Эрмитаже (Тр. Гос. Эрмитажа. Т. XLIX). СПб., 2009.
- Куник, Розен 1878 – *Куник А., Розен В.* Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах. Ч. I (Статьи и разыскания А. Куника и барона В. Розена). СПб., 1878. (Прил. к XXXII т. Зап. Имл. АН. № 2).
- Либерман 2005 – *Либерман А.С.* Германисты в атаке на берсерков // ДГ 2003: Мнимые реальности в античных и средневековых текстах.
- Максимович 2006 – *Максимович К.А.* К происхождению этнонима Русь в свете исторической лингвистики и древнейших письменных источников // KANIEKON: Юбилейный сб. в честь 60-летия проф. И.С. Чичурова. М., 2006.
- Мыльников 1996 – *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века. СПб., 1996.
- Павел Диакон – *Павел Диакон.* История лангобардов / Пер. с лат. Ю.Б. Циркина. СПб., 2008.

- Петрухин 1995 – *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. М.; Смоленск, 1995.
- Пигулевская 1941 – *Пигулевская Н.В.* Сирийские источники по истории народов СССР. М.; Л., 1941 (перизд.: *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография. СПб., 2000).
- Пигулевская 1952 – *Пигулевская Н.В.* Имя «рус» в сирийском источнике VI в. н. э. // Акад. Б.Д. Грекову ко дню 70-летия: Сб. ст. М., 1952 (перизд.: *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография).
- Рыбаков 2008 – *Рыбаков В.В.* Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии. М., 2008.
- Свод I–II – Свод древнейших письменных известий о славянах: В 2 т. М., 1991–1995.
- Юрченко 2005 – *Юрченко А.Г.* Войско Чингисхана в Земле псов // ДГ 2003: Минимые реальности в античных и средневековых текстах.
- Marquart 1903 – *Marquart J.* Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903.
- Thulin 1981 – *Thulin A.* The southern origin of the name Rus'. Some remarks // *Les pays du Nord et Byzance.* Stockholm, 1981.

О.В. Белова

### Псоглавцы: от книжных памятников к фольклорному нарративу

Предания о людях с собачьими головами известны всем славянским народам. На формирование представлений о псоглавцах в средневековой славянской книжности повлияли свидетельства античных авторов о людях-кинокефалах. Псоглавцы упоминаются в переводных и оригинальных памятниках – «Александрии», «Сказании об Индейском царстве», «Луцидариусе», «Хронике Конрада Ликостена», азбуковниках, хронографах. В образе псоглавца, согласно греко-славянским легендам, предстает св. Христофор; в древнерусской живописи псоглавцами обычно изображают полчища Гога и Магога. Общим источником книжных свидетельств скорее всего является «Александрия» (в русской редакции XII–XIII вв. так называемая Хронографическая и сербской редакции XV в. так называемая Сербская), известная в лицевых списках [СККДР 1: 35–37; СККДР 2/1: 21–25; Александрия; СИА]. Древнерусские тексты представляют достаточно лаконичные описания собакоголовых существ: «А иные люди имеют у себя головы песья, а брешут аки псы» («Сказание об Индейском

---

© Белова О.В., 2012

Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Народное христианство» и библейская космогония: к происхождению славянских дуалистических легенд», поддержанного Программой фундаментальных исследований ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей».

царстве»); к этой основной характеристике могут добавляться различные детали: псоглавцы обладают человеческим и песьим голосами, у них «уста и очи на груди», ступни ног вывернуты пятками вперед, у них по 18 пальцев на руках и ногах, одеваются они в шкуры [Белова 2000а: 206–207]. Никаких развернутых сюжетов о событиях, связанных с псоглавцами, или об их действиях памятники не содержат. Нет в памятниках книжности и упоминаний о том, что у псоглавцев всего один глаз – а именно этот признак становится основным и даже сюжетообразующим при их характеристике в народных легендах.

В повествовательной традиции восточных славян наиболее красочно представлены псоглавцы в фольклорных текстах, зафиксированных на Украине (Подолія, Карпаты) и в Новороссии. В украинских и южнорусских легендах о собакоголовых объединены представления о циклопах и людоедах. Псоглавцы высокого роста, с одним глазом во лбу (*песіголовець* – людоед с одним глазом (как у вола) посреди лба [Гринченко 1907–1909/3: 148]), с одним рогом и с двумя лицами (например, по представлениям гуцулов, «песіголова – чоловік оброслий, з одним лицем чоловічим, а другим песім» [Там же: 138]); живут в лесу, в ямах, в «землянках», охотятся на животных и людей («вот и Песіголови лиш из того жиют, шо иде куждої днини на лови, шо име – звір то звір, чоловіка то чоловіка, усеку живину тай то їст» [Онищук 1909: 139]); пойманных людей откармливают сладостями и орехами, а потом съедают (подобный сюжет известен и в Хорватии); знают целебные свойства трав, язык растений, места кладов. Но, несмотря на свои ведовские способности, псоглавцы не обладают смекалкой: человек, попавший к ним в плен, одолевает их хитростью, одевшись в овечью шкуру (ср. миф об Одиссее и Полифеме, а также [СУС, № 1137]), или с помощью нечистой силы овладевает их богатствами [Драгоманов 1876: 1–2, 384; Ястребов 1894: 80–81; Рудченко 1869: 71–72; Гринченко 1895: 1–2; Гринченко 1897: 2–4; Белова 2000б: 52–53; Хобзей 2002: 151–152; Белова 2005: 28–29].

Так, в закарпатской легенде говорится, как солдат-дезертир попадает в плен к псоглавцам, они кормят его грецкими орехами и поят кобыльим молоком, чтобы потом съесть. Солдат спасается, посадив псоглавца в печь на лотке [Онищук 1909: 138–139]. Этот

сюжет представлен и в современных записях. В 1988 г. в Закарпатье (Перечинский р-н, с. Турция) была записана сказка «Два брати і песиголовець». Братья Иван и Микола паинаються пасти овец по полонине. Однажды днем Иван пропадает, вечером Микола его зовет, ему откликается какой-то голос («то не мій брат, бо в мого брата голос тонший»). Но Микола все-таки отзывается (!), и к нему выходит «страшный песиголовець», забирает в пещеру и грозит съесть. «Микола взяв тую довбню і як бахнув його раз по голови – песиголовецьови нараз вискочило око, песиголовець осліп». То, что «песиголовець» одноглаз, выясняется по ходу сюжета, ранее эта деталь опущена, он описывается как просто «страшный» (а одноглазость его, по-видимому, предполагается очевидной и известной слушателю как неотъемлемый признак персонажа). Далее действие развивается по сюжету об Одиссее: герой надевает овечью шкуру, слепой «песиголовець» принимает его за овцу и выбрасывает из пещеры.

Не оставляя надежды поймать жертву, «песиголовець» приманивает Миколу золотым перстнем; оказавшись у Миколы, перстень начинает звать человеческим голосом и «песиголовець» знает, где похититель. Чтобы спастись, Микола отрубает себе палец вместе с перстнем и бросает все это с большим камнем в пропасть. «Песиголовець» бежит на зов перстня и падает в пропасть. Микола возвращается с овцами на полонину, возвращается откуда-то и брат Иван, они живут счастливо, но! – «аже вони ніколи не гої-кали в ночі. Тихо спали, тому що боялися інших песиголовців». Наученные горьким опытом братья больше не нарушают запрета кричать в лесу ночью и особенно отзываться на чужой голос [УНК 18: 152–154; вариант этой сказки указан в: Березкин: 138. Псоглавцы].

В 1985 г. сказка «Три брати і Псяча голова» была записана в Хотинском р-не Черновицкой обл. (с. Рухотин). В этом тексте псоглавец (*Псяча голова*) исполняет функции сказочной Бабы Яги, которая, обнаружив у себя в хате трех братьев («тут руським духом чути»), по очереди сажает их на лопате в печь, жарит и съедает всех, кроме младшего, который лишает ее единственного глаза и выбирается на волю, одевшись в баранью шкуру. Псяча голова бросает в парня топор, топор застревает в стволе дерева, герой хочет его присвоить, но рука его прирастает к топору; он

вынужден ножом по кусочку отрезать себе руку под злорадный окрик Псячей головы: «Ага, сучий син, хоч руку мені залишив!». Самая интересная подробность в этой сказке – то, что Псяча голова умеет летать. Она с громким гулом прилетает в свою лесную хату [УНК 10: 437–439].

У западных славян отражением представлений об одноглазых собакоголовых может быть спорадически распространенное в зоне польско-словацкого пограничья (Подгалье, Ломница) название одноглазых людей *pesieoko*.

Псоглавцы оставили след и в местной устной истории. В Закарпатье бытуют легенды о татарах-псоглавцах. Этот образ, по-видимому, есть результат мифологизации чужака и воинственного противника (ср. образы Гога и Магога в книжной традиции) в местном фольклоре. По свидетельствам конца XIX в. татары-«псыглавцы» нападали на селения и «пили людське кров» [Франко 1898: 202]. В Закарпатье рассказы о татарах-псоглавцах фиксировались еще в середине XX в.

Лет 300 назад сюда пришли татары. Они жили на круглой горе возле села. Они ели мясо человека <...> Забирали где-либо человека (не татарина). Сажали в клетку, откармливали его, чтобы был жирный, а затем убивали, жаривали и ели. На том месте, где они жили и ели людей, остался до сих пор «знак». «Знак» – это на вершине горы выложенное камнем углубление [в нем собирается вода, но пить ее нельзя – у нее неприятный застоявшийся вкус]. [АИЭА. Ф. 16. Д. 2573. С. 31–32, с. Данилово Хустовского р-на Закарпатской обл., 1946, зап. И.Ф. Симоненко].

Мотив откармливания жертв сближает эту легенду с упомянутым сюжетом, распространенным в Южной России и на Украине. А вот что рассказывают о событиях в с. Монастырец:

Был монастырь еще до нашествия татар. Когда пришли татары-«песоголовцы», монахи заперлись в церкви. Татары хотели ее сломать и тыкали в нее раскаленными копьями [следы остались на стенах до сих пор]. [АИЭА. Ф. 16. Д. 1378. Тетр. № 4. С. 114. С. Монастырец Хустского окр. Закарпатской обл., 1946, зап. В.К. Соколова].

Чтобы избежать встречи с псоглавцами, люди подавались в разбойники:

Давно ходили песоголовцы, а люди убегали на полонину и ходили в опришках [именно из таких беглецов был разбойник Березунь, по имени которого названо село Березово]. [АИЭА Ф. 16. Д. 1378. Тетр. № 5. С. Березово Хустского окр. Закарпатской обл., 1946, зап. В.К. Соколова].

Некоторые воинственные псоглавцы оседали в карпатских горах и становились местными жителями. О них — рассказ из с. Подполозье Воловецкого окр. Закарпатской обл. Объектом повествования стала местная реалья — в 1,5 км от с. Абранка находится «Татарская могила».

Когда-то давно около горы Кичера жила татарка с двумя сыновьями, которые имели песьи головы (*песьеглавцы*). Однажды татарка села на лошадь и прискакала в село Подполозье. Здесь она ограбила церковь, взяла ризы, чашу и евангелие, и, севши с награбленным на коня, поехала по дороге на Кичеру. Один человек из села, по фамилии Рыган, взял ружье (*арбалет*), погнался за нею и убил ее. Когда она упала с лошади, он стал на шею татарки, снял ризы и взял евангелие и чашу. Однако когда он снимал ризы, то был босый, и она перед смертью откусила ему большой палец. Чтобы замести следы, он пошел по Абранскому потоку до Латорицы (Латорица — река, на которой стоит с. Подполозье. — О. Б.), по которой и попал в Подполозье. Сыновья татарки, узнав про смерть матери, кинулись вдогонку за Рыганом. Однако благодаря его хитрости «песьиголовцам» не пригодился их собачий нюх и они не догнали его. Тогда сыновья похоронили мать на том месте, где сейчас находится могила татарки, а сами исчезли неизвестно куда. Существует поверье, что если проходящий по дороге не кинет на могилу камень, то обязательно сойдет себе большой палец. Поэтому сейчас могила увеличилась и сплошь усыпана камнями. При чехословаках могилу начали раскапывать, но ничего не нашли. [АИЭА. Ф. 16. Д. 2599. С. 63–63об. С. Подполозье Воловецкого окр. Закарпатской обл., 1948, зап. В. Дьяченко].

В этом нарративе объединены сразу несколько любопытных мотивов. Это осквернение святыни; победа над татаркой (битва с женщиной – пародия на трансформацию сюжета, хорошо известного с античных времен, – а именно поединка героя с царицей амазонок, – известного и византийской книжности; в Центральной Белоруссии и белорусском Полесье данный сюжет связывается с турками, татарами и шведами [Белова 2005: 29–30]); наконец – правила поведения на могиле «заложного» («нечистого») покойника.

Одноглазые псоглавцы могут смешиваться с другими мифологическими персонажами. В некоторых рассказах псоглавец называется *змій* (укр. [Гринченко 1897: 4]). В украинских сказках *Біда* предстает как *песиголовець з одним оком* [ЭО 1890/1: 94–95], как старуха с одним глазом, которую называют *сыройид*, *сырой-идиха* [Яворский 1915: 150–152]; ср. укр. *сироїд* 'одноглазый людоед') или как ипостась Смерти [Драгоманов 1876: 2]. Псоглавцы обитают за морем, на краю света, «біля Криму» (ср. пределы, отведенные псоглавцам в книжных памятниках: Индия, каспийские степи, «Горный пояс» – Уральские горы), под землей и воспринимаются как демонические существа потустороннего мира. Ср. трансформацию укр. *песиголовці* в *бісиголовці*: «Як сонце дійде до кінця землі, опускається вивез під землю и свите там людям, бисиголовцям, шо там живуть» (укр. *харьков*. [ХСб 1888: 86]).

У южных славян псоглавцы выступают как воплощение вредоносных духов. В Хорватии *pasoglav*, *pasoglavac*, *pasjoglavac* – это превращенный Богом в чудовище грешник. В Словении со словом *pesjoglavac*, *pesoglavac* связано представление о черном волосатом чудовище-людоеде, а в Истрии (Хорватия) *pesjanek* означает одноглазого великана. Как псоглавцы могут выглядеть злые духи *караконджулы* и *буганци*, по ночам на святках хватающие людей (Родопы); в некоторых районах Болгарии известны святочные демоны *писуглавци*, нападающие исключительно на женщин [Легурска 2000]. По верованиям черногорцев *пасоглави* имеют огромные груди, которые они крест-накрест закидывают за плечи (ср. сходные признаки русалки, вилы). В Боснии и Черногории *псoглав* – это одноглазый хтонический демон с собачьей головой, козьими или конскими копытами, железными зубами. Он обитает в пещерах, куда не проникает свет, боится воды, пожирает живых

и мертвых людей. С ним сходны известные в Хорватии демоны *songlavi*; они имеют песью голову и хвост, один глаз и пожирают мертвецов. Сербь-границарь верили, что *пасоглави* – великаны и людоеды с одним глазом и железными зубами – обитают в некоей земле (у *Мрачају*), где никогда не светит солнце. Они обладают хорошим нюхом и чувят приближение людей за три дня. Православные жители Височкой Нахии (Босния) считали, что на краю света есть страна «Русия», где живут *псоглави*, которые нападают на людей; чтобы защититься от них, люди воздвигли высокую стену (или насыпали вал) (ср. сюжет «Александрия» о встрече Александра Македонского с собакоголовыми племенами, заключенными в горах). В легендах южных славян облик псоглавца имеют король *Аттила*, *Norin kralj*, *краљ Пасоглав* [Белова 2009: 158–159].

Итак, с одной стороны, славянские псоглавцы (одноглазые людоеды) устной традиции обнаруживают «родство» с персонажем мифа – циклопом Полифемом. В то же время они представляют собой лишь одну из ипостасей одноглазых демонических существ, известных в мифологиях разных народов мира [Березкин 138. Псоглавцы], и им находятся многочисленные типологические параллели.

Очевидно, что образ, книжный по своему происхождению, в устной традиции успешно сочетается с архаическими верованиями о зооморфных противниках и «диких людях», что и обеспечивает его живучесть в современной традиции.

### *Сокращения*

АИЭА – Архив института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва).

ЭО – Этнографическое обозрение (Санкт-Петербург)

### *Литература и источники*

Александрия – Александрия / Издание Общества любителей древней письменности. СПб., 1880. Вып. 1; СПб., 1887. Вып. 2.

Белова 2000а – Белова О.В. Славянский бестнарий. Словарь названий и символики. М., 2000.

- Белова 2000б – Белова О.В. Представления о монстрах-полулюдях в народной традиции славян // Миф в культуре: человек – не-человек М., 2000.
- Белова 2005 – Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова 2009 – Белова О.В. Полулюди // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого М., 2009. Т. 4.
- Березкин – Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>, проверено 17.05.2011.
- Гринченко 1895 – Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1.
- Гринченко 1897 – Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. Вып. 2.
- Гринченко 1907–1909 – Гринченко Б.Д. Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина» (Словарь української мови. Зібрана ред. журналу «Киевская старина»): В 4 т. Киев, 1907–1909.
- Драгоманов 1876 – Драгоманов М. Малороссийские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Легурска 2000 – Легурска П. Тематичен речник на термините на народния календар. 1. Зимен цикл. София, 2000.
- Онищук 1909 – Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. С. 1–139.
- Рудченко 1869 – Рудченко И.Я. Народные южнорусские сказки. Киев, 1869. Вып. 1.
- СИА – Софийска илюстрована Александрида (фототипско издание). Београд, 1987.
- СККДР 1 – Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. XI – первая половина XIV в. Л., 1987.
- СККДР 2/1 – Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 1 (А – К). Л., 1988.
- СУС – Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

- УНК 10 – Українські народні казки. Кн. 10. Казки Буковини / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль, 2006.
- УНК 18 – Українські народні казки. Кн. 18. Казки Закарпаття / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль, 2007.
- Франко 1898 – *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.
- Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- ХСб – Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». Харьковский губернский статистический комитет. Харьков, 1888. Вып. 2.
- Яворский 1915 – *Яворский Ю.А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915.
- Ястребов 1894 – *Ястребов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.

А.А. Соловьева

## Представления об этнической принадлежности демонов в китайской и монгольской традициях

По виду – лет сорока с лишним.  
Рот какой-то кривой. Выбрит гладко.  
Брюнет. Правый глаз черный,  
левый – почему-то зеленый.  
Брови черные, но одна выше другой.  
Словом – иностранец...

М.А. Булгаков

«Мастер и Маргарита»

В китайской и монгольской народной культуре мир демонов и духов находится в непосредственной близости от мира людей, граница между ними легко проницаема и подчас почти не ощутима. Существами потустороннего мира густо населено жилое и нежилое пространство. Представления об их близком соседстве, возможности столкновения с ними или их влиянии пронизывают повседневную жизнь и особым образом организуют быт.

Вместе с тем в традиции используются разные средства, для того чтобы отделить мир духов и демонов от мира людей, показать принципиальную «инаковость» и «чуждость» демона, его природную оппозиционность и враждебность человеку. Подобными маркерами «инаковости» могут, например, служить черты облика демонологического персонажа, которым его наделяет традиция – зооморфизм, асимметрия и более частные случаи, вроде цвета волос<sup>1</sup>.

Другим вариантом признака «чуждости» является встречающееся в обеих культурах представление об иной этнической принадлежности демонов, в котором вполне естественно для традиционной культуры отождествляются значения «чуждости» и «чужеродности». Так, в китайском языке есть устойчивые сочетания *янгуи* – «заморский черт» по отношению к европейцам и *дун*

янгуй – «черт с восточного океана» о японцах (дун – восточный океан, гуй – демон, черт).

Мотив «чужеродности» демона пересекается с целым комплексом представлений, относящихся к различным сферам. Одно из них связано с поверьем о том, что погребение на чужой земле приводит к перерождению души умершего в голодного духа или демона гуй. В китайской традиции оно встречается повсеместно, включая литературу. В исторической реальности с этим была связана практика обязательного перевоза останков покойного на родную землю, каких бы усилий и затрат это ни стоило родственникам. В работе И.М. Майского содержится рассказ о кладбище в Маймачене (населенный пункт в Монголии на границе с Россией, где в прошлом проживало большое количество китайских торговцев; современное название – Алтанбулаг) и процессе транспортировки умерших из Монголии в Китай:

У китайцев существовал обычай хоронить покойников в родной земле. Поэтому родственники умершего в Монголии китайца вывозили его бренные останки с чужбины домой. Таково было общее правило. Только группы совершенно бедных людей или каких-нибудь бездомных бродяг оставались навсегда на месте кончины. Но доставка мертвых тел через тысячекилометровые пространства центральноазиатских пустынь была делом длительным и сложным. Кроме того, для удешевления расходов по транспорту покойников не отправляли поодиночке, а дожидались, пока соберется значительная партия<sup>4</sup> [Майский 1959: 81].

В современном монгольском фольклоре существует своеобразное отражение этого поверья в виде часто встречающегося сюжета о погребенных на монгольской земле китайских и японских солдатах, души которых превратились в зловредных духов *чотгор* (*чотгор*) [Цецидина 2008: 27–30]<sup>5</sup>.

В особых случаях «чужеродность» демона может служить положительным качеством, что, вероятно, связано с распространенным в разных традициях представлением о превосходящих магических способностях (особенно зловредных) у «соседей», в силу чего магические специалисты нередко стараются занолучить себе в помощники именно «иностранных» демонов. В монголь-

ской традиции у шаманов среди духов-помощников (*онгот*) нередко встречаются «инородцы»<sup>1</sup>.

Демоны-«иностраницы» сосуществуют в традиции со «своими» демонами, «соплеменниками». В современной ситуации стало возможным более интенсивное знакомство носителей традиции с чужой демонологией посредством переводной литературы и СМИ. Восприятие чужой демонологии и механизмы ее проекции на свою собственную также дают интересный материал для исследования.

На некоторых упомянутых выше темах хотелось бы остановиться подробнее. Начнем с главного для этой статьи вопроса: какой же национальности демоны? Практика показывает, что для каждой культуры существуют свои «демонические» национальности. В современной монгольской традиции, помимо этнических монголов, встречаются демоны следующих национальностей: японцы, русские, китайцы.

Прослеживается определенное соотношение между национальностями и демонологическими персонажами, их функциями. В широком смысле все персонажи, о которых пойдет речь, являются *чотгорами* – духами умерших, неуспокоенными душами, не получившими последующего перерождения, но каждая из рассматриваемых групп персонажей, закрепленных в традиции за той или иной национальностью, имеет свой особый образ и свою «специализацию».

Японцы во всех имеющихся у нас фольклорных текстах<sup>2</sup> фигурируют в виде солдат-призраков, оставшихся на монгольской земле со времен Халхин-Гола. Они не представляют серьезной угрозы для живых и не обнаруживают чрезмерной активности. Повстречать их можно в определенных местах (рядом с захоронением останков или прежними местами стоянок), своеобразными духами-хозяевами которых они являются. Иногда они предстают перед случайным прохожим в виде строя бегущих солдат (или одних мелькающих портянок), проявляют себя звуками – криками «банзай!» (ШЧ, 68 лет, зап. 06.08.2008, Баруун-урт), мотоциклетным гудением [Болсон явдал 2009: 6].

Рассказы о призраках-японцах в том же военном амплуа встречаются и среди китайского населения Гонконга, где они имеют более злоебщий характер. Дома, в которых размещались япон-

ские военные, пользуются дурной славой – там мелькают неясные силуэты, слышны разговоры и отдаваемые приказы на японском языке, крики и стоны пленных. Жить в таком доме опасно, особенно если в семье есть маленькие дети – они начинают болеть и нередко умирают (Emmons 1982: 178–179).

В принципиально ином образе предстают демонологические персонажи русской национальности. Часто их можно встретить среди шаманских духов-помощников (*онгон*), которыми по традиции становятся души умерших шаманов или сильных, знающих людей. Обычно *онгоны* сохраняют свои прежние (прижизненные) особенности и пристрастия: они сердятся, бранятся или любят веселиться, шутить, петь, многие из них сохранили и дурные привычки – покуривают и пошивают (все это делает, естественно, шаман, в которого, как считается, входит *онгон*)<sup>6</sup>. Русские *онгоны*, по сравнению с монгольскими, никакими особыми пристрастиями не отличаются, разве что шаману приходится говорить с ними на русском языке (благо, он еще входит в обязательную школьную программу в Монголии).

Другой мотив, в котором присутствуют призраки русской национальности, можно условно назвать «мемориальным». Согласно одному из рассказов, под мостом по дороге на Зайсан (самый крупный мемориальный комплекс в Монголии, посвященный памяти русского солдата, расположенный на окраине Улан-Батора) вечерами слышится музыка и русские напевы. Один из «очевидцев» видел там однажды поющего старика, который пропал, когда любопытный прохожий попытался приблизиться к нему (СХ, 25 лет, халх, зап. 15.03.2009, Улан-Батор). Подобные случаи отражены и в рассказах жителей Чойбалсана, где также находится памятник русскому солдату (ГД, 38 лет, халх, зап. 10.08.2010, Чойбалсан). Встреча с подобными призраками не несет какой-либо угрозы или ущерба для здоровья, рассказывают даже, что некоторые жители специально приезжают ночью, чтобы послушать это пение.

Большей вариативностью отличаются образы, которые закреплены в традиции за демонологическими персонажами китайской национальности, хотя все они имеют скорее негативный характер.

Одна группа персонажей – солдаты гоминдановской армии, оставшиеся на монгольской земле и ставшие призраками-чонго-

рами. Эти персонажи обладают большей пространственной «свободой», чем рассмотренные выше призраки японских и русских военных (хотя в народных представлениях все равно сохраняется определенная связь подобных духов с местом захоронения): они могут встретиться в пути, поселиться в доме, на пастбище и т. д. Встречи с ними грозят неприятностями – болезнями, потерей жизненной силы. Впрочем, бывает и иначе: ниже приведен рассказ, в котором эти персонажи выступают в роли мелких предателей, шаловливых демонов, с которыми вполне может сосуществовать привыкший к их проделкам хозяин (см. Приложение, текст 1).

В другую группу входят персонажи, связанные с вещами. В монгольской традиции для них существует отдельный термин – *буг* (или *буг-чэтгөр*, *чэтгөр-буг*). Образ этого персонажа отражает несколько важных представлений о смерти, душе (*сүнс*), загробной жизни. Согласно одному из них душа человека после смерти иногда прячется, испугавшись или не желая покидать привычный мир. Ее убежищем может стать любой предмет или одежда, но чаще душа выбирает те вещи, которыми при жизни пользовался человек (ЦС, дариганга, 57 лет, зап. 06.08.2008, Баруун-урт). Такая душа становится *бугом* – мелким демоном, не столько опасным, сколько беспокойным (его действия отчасти схожи с действиями полтергейста). От неуютного соседства стараются избавиться, в современной (в том числе городской) практике зовут особого ламу (*луйжинч*), который направляет «заблудшую» душу в ее мир, к новому перерождению. Согласно другому представлению некоторые моральные качества человека, такие как скупость, привязанность к богатству, вещам, заставляют душу умершего оставаться в этом мире, превратившись в демона (*буг-чэтгөр*), который в данном случае выступает в роли своеобразного хранителя своего, нажитого при жизни богатства (ГЧ, халх, 62 г., зап. 03.06.2009, Даланзадгад).

В монгольской традиции с мотивом «спрятавшейся души» чаще всего связаны соплеменники, а мотив скряги, не расстающегося со своим богатством даже после смерти, закреплён в фольклоре за персонажами китайской национальности. В данном случае в фольклоре отражаются определенные этнические стереотипы и, возможно, элементы исторической реальности (китайцы на протяжении долгого времени составляли основной контингент

торговцев и ростовщиков на территории Монголии). «Китайцы очень любят деньги, они все время пытаются скопить как можно больше, не важно как – обмануть, обсчитать, за сто тугров<sup>7</sup> удавятся. Они не могут расстаться со своим имуществом, оно как бурхан для них» (ГХ, халх, 34 г., зап. 20.06.2010, Улан-Батор). Любопытно в данном контексте выглядит высказывание жительницы Пекина в ответ на вопрос, во что сейчас верят в КНР (оно носит, конечно, скептический характер в отношении современных нравов): «Мы верим в обогащение, обогащение – наша религия»<sup>8</sup>. В качестве демона-хранителя собственного имущества эти духи могут поселиться в часах, серебряной посуде, книгах. В приведенном ниже тексте нет даже часов – слышно только тиканье, которое издает спрятавшаяся душа (см. текст 2).

Частым атрибутом демонов китайской национальности являются китайские золотые монеты, они присутствуют и в рассказах о китайских солдатах-*чотгорах*. Правда, в отличие от золота лепрекона обладание такой монетой, брошенной духом, не имеет особых последствий. Как правило, счастливый обладатель золотой монеты оказывается разочарованным, обнаружив за пазухой осколок черепицы или бумажные жертвенные деньги [Болсон явдал 2010: 7; Ид шид 2009: 51–52]. Подобное превращение можно рассматривать и как озорство демона, попытку разыграть, обмануть человека, и как проявление характерной особенности потустороннего мира, в котором все «наоборот» по отношению к миру людей (ценные предметы там оказываются мусором здесь, как в данном примере).

Еще одним популярным персонажем китайской национальности в монгольском фольклоре является дух трагически погибшей китайской девушки (*муу сунс* – дурная душа, *чотгөр, шумас-чотгөр*). Правда, он характерен для молодежного фольклора – студентов и аспирантов, обитателей городских общежитий. Тем не менее и в данном случае сказывается ориентация традиции на демонизацию определенной этничности: из всего разнообразия национальностей (японцы, корейцы, русские, европейцы, да и собственно монголы) предпочтение отдается исключительно китайской национальности. Этот женский персонаж связан с «неправильной», трагической смертью – самоубийством (как правило, из-за несчастной любви) или гибелью от рук возлюбленного. Ее душа (*сунс*) остается в общежитии и превращается в демона

*чотгора*, который является живым обитателем по ночам или под утро, в душевой, на лестнице, проникает в жилые комнаты. Облик персонажа варьируется, самый популярный из них – бледная девушка с распущенными волосами или косой, в белом платье или ночной рубашке. При встрече с человеком она пристально смотрит на него, улыбается, манит (см. текст 3).

Встреча с ней (как и с любым духом, демоном *чотгором*) оценивается двойственно, она является одновременно и причиной, и следствием дурного состояния человека, утраты им жизненных сил (или даже в особых случаях, характерных для бурят, признаком «потери души»). После такой встречи человек начинает болеть, ему сопутствуют неудачи, что свидетельствует об утрате жизненной силы; в то же время сама встреча является признаком ослабленного, уязвимого состояния человека – только таким людям, согласно монгольским поверьям, являются духи и демоны.

Интересно отметить, что сам по себе образ этого женского персонажа не характерен для монгольского фольклора и практически не встречается в отрыве от китайской этничности, при том что в китайском фольклоре он является крайне распространенным, в своем роде классическим. Возможно, в данном случае имеет место пример одного из видов восприятия чужой (китайской) демонологии, при котором заимствованный образ остается закрепленным за исходной («породившей» его) национальностью.

Другим примером взаимодействия китайской и монгольской демонологических традиций является образ старой монгольской женщины, способной оборачиваться волком. Этот образ отражен в современном поверье (ЦЛ, 29 лет, китаец, зап. 10.02.2011, Эрдэн); схожий персонаж встречается в тексте сборника Юань Мэя («О чем не говорил Конфуций», XVIII в.), в котором старуха-монголка, скорбленная, со стрелой между лопаток и зелеными глазами оборачивается волком и убегает из плена. Признаки персонажа, содержащиеся в поверье (национальность, возраст, пол, способность оборачиваться, облик волка) по-разному маркированы в обеих традициях и имеют смешанный характер. Почвой для китайского поверья послужила монгольская демонологическая и сказочно-эпическая традиция, в которой встречаются такие персонажи, как демоница *шулмас*, способная оборачиваться волком, а также старуха (сестра или мать) эпического чудовища *мангаса*, также способная менять

свой облик. В сказании о Гесере старуха, старшая сестра *мангаса*, приняв облик марала, оказывается пронзенной стрелой Гесера, от которой она не может освободиться без посторонней помощи и в человеческом облике<sup>9</sup> [Гесернада: 214].

Рассматриваемый в данном аспекте материал обнаруживает связь «специализаций» демонологических персонажей той или иной национальной принадлежности с культурно-историческим контекстом, этническими стереотипами, степенью знакомства с «чужой» демологией. Даже призраки военных, общие для всех трех национальностей, в монгольской традиции оказываются сильно дифференцированными и, в зависимости от этнической принадлежности, имеют принципиально разные образы и функции.

В свою очередь, та или иная национальность осознается по-разному в зависимости от региона и исторического периода и по-разному вписывается в народную картину мира. Яркий пример тому содержится в путевых дневниках Цыбена Жамцарано, сделанных в начале XX в. в бурятских улусах<sup>10</sup>. Согласно представлениям алангуйских бурят (Алангуевский, Турункийский улус) душа человека, в зависимости от его поведения и степени греховности, после смерти могла переродиться в одной из трех географических зон, среди которых русская территория предназначена для душ с не самым примерным поведением:

У человека 2 души. Одна по смерти должна воплотиться. Если <умерший был> хорошего права – в человека, в своем улусе, а если немного хуже – в чужом улусе, даже в русском. <Если же был хорошего поведения, то переродится> в Забайкалье, где ламы и бурханы<sup>11</sup>. <...> Если был дурного поведения <...> то он [пере]-родится в собаку, козлявку... даже в траву, в дерево, в пень придорожный, чтобы его задевали ногой [Жамцарано 2011: 38].

Или другая запись Жамцарано, которая представляет собой своего рода резюме к сказанию о Гесере:

Мы, буряты <...> подданные простолюдины, размножились, а 360 *маритов*<sup>12</sup> осиротели и почти вымерли. Отпрыски их суть *мангуты-русские*<sup>13</sup>. Оттого они жестоки, обижают людей, убивают, грабят... [Жамцарано 2011: 85].

Представление о «своем»/«чужом» в традиции выражается не только через конкретные национальные образы. Противопоставление нередко строится без маркирования конкретной национальности, «свое», принадлежащее своей земле, своей традиции, этносу в тех рамках, в которых он осознается носителями, противопоставит «чужому» вообще, инородному, иностранному. Эта закономерность имеет разную реализацию в народной культуре, монгольской в частности.

Интерес представляет двойственность восприятия «своей» и «чужой» магии и демонологии. «Чужие» магические специалисты, как и в большинстве традиций, считаются более сильными и искусными, чем «свои». Это относится и к различным монгольским народностям (дархатский или бурятский шаман в халхаской среде считается более сильным, чем шаман-халхасец). Однако данное правило сохраняется лишь при наличии единого религиозного пространства, а в случае его нарушения предпочтение смещается в сторону своего, привычного специалиста. Так, носители монгольской традиции при виде исполнения акта христианского экзорцизма встают на сторону «своих», утверждая, что «лама или шаман с этой проблемой справился бы куда быстрее, они лучше общаются с духами и знают более сильные приемы» (ГХ, халх, 34 г., ГГ, халх, 28 лет, зап. 11.11.2010, Улан-Батор). При этом опасливое отношение к «чужой» магии, которая может оказаться более сильной, сочетается с представлением о том, что она, будучи «чужой» для человека, может просто не возыметь на него действия.

Та же двойственность характерна и для восприятия «своих» и «чужих» демонов и духов. Демоны-иностранцы считаются более опасными и злыми, особенно если человек находится на чужой земле. При этом «свои» демоны и духи (а в монгольской традиции они нередко бывают гневливыми и могут причинить немало вреда) воспринимаются как привычные, с ними уже выстроены отношения и можно «договориться». Поэтому на чужой земле необходимо вести себя максимально почтительно ко всему потенциально связанному с местными духами и демонами, стараться не задеть и не прогневать их (ЧШ, дариганга, 64 г., зап. 23.08.2008, Арвайхээр).

Это поверье нашло отражение в «Сокровенном сказании монголов» (XIII в.), в котором описано буйство духов китайской земли при вторжении монгольских войск (§ 272):

Сам же Огодай-хан, в год Зайца (1251), выступил в поход на Китай. Чжебе был отправлен передовым. Огодай-хан сразу же разгромил Китадскую рать и, ломая ее как сухие сучья, перешел через Чаб-чияльский перевал и разослал в разные стороны отряды для осады различных Китадских городов. Но тут Огодай-хана постигла болезнь: у него отнялся язык. В великом беспокойстве создали ютадских шаманов и приказали им ворожить. Ворожба показала, что это жестоко неистовствуют духи, пладыки Китадских земель и вод, неистовствуют вследствие захвата их людей и жилищ, а также вследствие разрушения принадлежащих им городов и деревень. Пробовали посредством гадания по внутренностям животных вопрошать духов, не желают ли они принять в качестве выкупа-дзюлик – золота с серебром, или скота и всякого съестного. Но было отвечено, что на этих условиях не только не успокоятся, но еще сильнее будут неистовствовать день и ночь. Когда же затем, посредством того же гадания, поставили вопрос, не примут ли духи в качестве выкупа родственника большого, то в это самое время хан открыл глаза и попросил воды [Козин 1941: 292–293].

Вместе с тем, как и в магии, параллельно действует принцип бессилия по отношению к инородцу. В силу этого людям другой национальности безопасно говорить о «чужих» демонах и упоминать их имена (*чөтгөр* и др.) в ситуации, когда носителям традиции предпочтительно избегать этого (что может иметь место в рамках диалога иностранца и местного жителя).

Этот принцип имеет и практическое применение. В монгольской народной медицине есть обряд (*дом шивилэг*), цель которого – обмануть духов болезни и смерти, убедив их в том, что рожденный ребенок «чужой», принадлежит к совсем другой национальности. Считается, что тогда, обладая неверной информацией, демоны не смогут причинить ему вред. В качестве другой национальности может подойти любая соседская. Например, если у урянхайцев умирают дети (*тогтохгүй*), пуповину ребенка просят отрезать казаха, качают ребенка в казахской люльке, одевают в казахское *дали* и шепчут следующие слова:

Ты человек, вышедший (рожденный) из чужих рук,  
Останешься, не умрешь.  
У чужих людей в люльке качанный,  
Смотри, не выходи за порог.  
В дали чужих людей одетый,  
Сам подумай, разве отпустят тебя казахи  
(как разрешат тебе уйти)?

Считается, что этот обряд обманывает «того, кто должен забрать долг» (посланника Эрлик-хана, смерть) [Дулам, Нандинбилэг 2007: 85].

Рассмотренные примеры показывают двойственность отношений «своих» людей и демонов. Последние также опознают «своего» человека и могут как-то на него воздействовать, вредить или помогать. В монгольском фольклоре много примеров благосклонного отношения персонажей «низшей» мифологии к «своим» людям. Большую группу текстов такого рода составляют фронтовые рассказы. В них обычно фигурируют духи местности и хозяева *обо*, которые помогают своим людям во время войны. Иногда в рассказах присутствует даже образ такого духа, например в тексте, записанном об *Алтан обо* (Золотое обо, почитаемое у дариганга): уходящие на войну местные жители брали с собой камешек с него и во время боя видели воина на белом коне (один из вариантов облика хозяина *Алтан обо*), который сражался на их стороне, защищал своих земляков (ЧШ, дариганга, 64 г., зап. 23.08.2008, Арвайхээр). В другом рассказе монгольский солдат мысленно обращался за помощью к духам-хозяевам своей земли (*лус-савдагам*) и во время сражений ощущал, как чьи-то невидимые руки поднимали его в самые опасные моменты над рвущимися снарядами и отводили от него пули [Монгол хууч 2003: 213]. Аналогичный сюжет встречается и в рассказах китайского населения Гонконга, в которых патронажные функции принадлежат статуе Будды из храма, находящегося на родине человека [Emmons 1982: 37].

То же представление о близости «своих» духов проявляется и на более мелком территориальном уровне. Когда монгольский борец (*бөх*) во время состязаний исполняет церемониальный танец, он обращается лицом в ту сторону, из которой он прибыл,

где был рожден. Считается, что так он приветствует духов своей местности, которые оказывают ему шокровительство на соревнованиях. Ниже приведен рассказ (текст 4), в котором духи-хозяева встречают своего земляка, ламу, возвращающегося из ссылки (по форме текст представляет собой реализацию мотива тайного/явного присутствия на собрании духов [Thompson: N 451.1]).

Противопоставление «своих» и «чужих», рассматриваемое как обоюдное, в некоторых случаях реализуется и вовсе без привлечения национального признака. Ниже приведены тексты, в которых совместное проживание людей и демонов-*чотгоров* формирует определенный уклад и при обоюдном соблюдении правил не грозит неприятностями. При этом люди «чужие», не знакомые домашним демонам, например приехавшие гости, воспринимают ситуацию куда более негативно, чем привыкшие ко всему хозяева (см. текст 5).

Итак, в культуре границы «своего» и «чужого» устроены сложным образом, оказываются гибкими, легко смещаются и видоизменяются в зависимости от контекста и требований конкретного повествования. Противопоставление мира людей и демонов, реализуемое в разных формах, включает и признак «чужеродности» демона, синонимичный «чуждости» по отношению к людям. При этом образы демонов-иностранцев выстраиваются в традиции в зависимости от конкретной национальности духа, их характер и особенности определяются культурно-историческим контекстом, этническими стереотипами. Знакомство с чужой демонологией имеет многоплановое воздействие на конкретную традицию. Оно приносит новые образы, которые в разной степени и в разных формах адаптируются традицией: в полной мере включаются в местную мифологию (как, например, *мам* – лесная женщина, образ, заимствованный из тибетской демонологии, оказался по многим признакам синонимичным монгольским персонажам), частично адаптируются, ассоциируясь с персонажами той традиции, из которой они пришли (как описанный выше женский образ призрака-*чотгора*, обитающего в общежитиях). Иногда подобное знакомство приводит к созданию сложных образов, собранных из отдельных элементов контактирующих традиций, причем подобный образ оказывается в равной мере нехарактерным для каждой из них (как утмянутая выше монгольская старуха, способная

оборачиваться волком). Знакомство с чужой демонологией запускает рефлексию носителей традиции по поводу образов собственной культуры, порождая новые мотивации и новые мифологические представления. Чуждость демонов и духов миру людей проявляется на разных уровнях: в принадлежности к чужой национальности, роду, местности и, наконец, в отсутствии знакомства, привычки к конкретному демону. В традиции представление о «чужом» оказывается тесно связано с представлением о «своем», и по этим категориям дифференцируются многочисленные представители потустороннего мира, превращаясь в земляков и почти домочадцев. В монгольской традиции демоны и духи также наделяются способностью узнавать «своих», и представление об особой опасности демона-«иностранца» соседствует с верой в его бессилие по отношению к человеку другой этнической принадлежности. Так что «полноценное» взаимодействие человека с миром демонов и духов требует их национального и культурного единства.

### Приложение

1. У Гимпэл-гуая завелись черти. – А что там происходит? – Сегодня там творилось что-то странное. Гимпэл-гуай принес в юрту кусок замороженного бараньего мяса, чтобы он оттаял. Положил на ящик слева. Вдруг нога от этого куска отодралась и упала на пол. Он поднял ее и снова положил на ящик. Тогда она прыгнула на правую стенку и упала, как будто ее кто-то бросил, а никого не видно. Потом нож, которым старик режет мясо, когда ест, тоже прыгнул, и прямо по рукоятку вошел в эту баранью ногу. Вот что там творится. – Врешь. Не сходи с ума. – Правда. Я сам видел. Мы с ним вышли из юрты. Смотрим, у юрты Гимпэл-гуая собралось много народу. Мы подошли ближе. Юрта ходуном ходит. Как будто кто-то тянет ее за перевязь, сжимает стенки. Юрта то вытягивается вверх, а то опадает. Шум внутри такой, будто там кто-то все кидает: тур-тар. Жамъянданзан говорит: «Пойдем войдем». Я побоялся и остался. У меня дети болели, поэтому я не пошел.

Назавтра я возвращался к себе из гостей и шел как раз мимо юрты Гимпэл-гуая. Смотрю – над землей летит кусок войлока

величиной с кошму для тооно<sup>14</sup>. Я еще подумал, что человека, который нес бы ее, не видно. Войлок долетел до юрты Гимпэл-гуая и заткнулся за ее перевязь. И никого. Я удивился и пошел домой подальше от этой юрты. Это то, что я сам видел своими глазами. Да, и еще одно видел. Все у нас стали говорить, что у Гимпэла завелись черти. Что они разорвали четки Гимпэл-гуая и рассыпали их. Я к ним, вообще-то, не ходил. Но приходит ко мне как-то мой приятель Гэлэгпунцаг. Он был ламой, но хорошо боролся. Говорит, пойдем зайдем к Гимпэл-гуаю. Я не очень хотел идти, но было все же любопытно, поэтому не сказал ни да, ни нет. Гэлэгпунцаг потащил меня силой, мы зашли в пристройку у дверей в юрту Гимпэл-гуая. Гэлэгпунцаг вошел в юрту первым. Я – после него. Я еще двери не успел закрыть, вижу – старик сидит в задней части юрты, как будто ничего не замечает, а с очага подпрыгнул топор и полетел в правую стенку. Я попятился и вышел, в это время еще что-то с шумом пролетело. Гэлэгпунцаг выскочил, потирая плечо. «Чуть было спину не проломило», – говорит. Оказывается, топор потом врезался в спину Гэлэгпунцагу [Цендина 2008: 28].

2. Когда я в 1975 году поехал учиться в техникум водного хозяйства в Шарынголе, там жил мой знакомый, земляк Шижирбаатор с семьей. С приехавшими вместе из наших мест Цэндмаой, Чимэддолгором договорились снимать у них пустующую комнату. Родные Шижирбаатора жили в другом строении. Мы большего и не желали, в чистый убранный дом поставили кровати и радовались.

Как-то раз я вернулся с занятий раньше остальных двоих и пока входил в дом, слышался звук, похожий на тиканье часов. Надо сказать, что у нас не только настольных, тикающих, а даже наручных часов-то не было. Тогда, что же за часы тикали, я обыскал всю комнату с тремя кроватями, но ничего не нашел. Когда пришли те двое, я им тоже велел послушать, как «чаг-чаг» стучат часы. Мои подруги подумали, что Урна (я) принес новые часы и прячу их. Назавтра часы продолжали звучать. Те двое наконец поняли, Урна настольных часов не приносил. Тогда троим поговорив, жену Шижирбаатара позвали в дом, часов нет, но звук часов слышится, сказали, велели прислушаться, и правда звук

часов слышен. Та женщина, здесь там глянула, спрятанных часов нет ведь: «Шижирбаатар когда придет, скажу посмотреть», – так сказала. Назавтра привели Шижирбаатара и его родных, заставили послушать, а часов тогда слышно не было, они сказали: «Вам послышалось что-то, наверное», не придали этому значения. Однако ночью и назавтра часы продолжали очень отчетливо слышаться.

Это здание было странным, часы откуда слышались, неизвестно. Если бы были где-то спрятаны, то из одного места слышались бы. Но одного места (точки) не было. Тем временем часы все тикали, «чаг-чаг» звучало. Когда все это происходило, мы перепугались и много разного меж собой говорили: если так будет продолжаться, все что угодно может случиться, вдруг еще одного из нас соберется забрать. Один из нас предложил: «Сначала эту квартиру бросим, другую найдем. Не будем это говорить хозяевам», – так решив, съехали. Вообще-то можно было бы сказать хозяину, если бы он нашел нам дом. Так сделать не смогли, поэтому бежали.

Так в пустом доме звучали часы.

*Автор:* Это почему (из-за чего) так было?

В этом доме жил человек с очень красивыми настольными часами, а потом умер, либо душа, либо он сам превратившись в буг, стала звучать часами, наверное. Что еще может так тикать, как часы? Иначе говоря, в часах спряталась его душа [Цэрмаа 2006: 7–8].

3. Да, было ночью сегодня. Я под утро ближе уже лежу, не сплю. Глаза открываю – баба сидит. Соседка спит. Она над ней. Перед ней на ее постели. Сидит, смотрит. Говорит, давай цепочку застегну, и руки ко мне тянет. А я еще привсталала, шею так подставила. Почему-то думала, что нет ее на мне. Потом думаю, а это что за баба-то сидит. Соседка спит, а эта-то что тут делает. А она сидит, смотрит и заулыбалась. Улыбается так. Я ее толком не рассмотрела, так вот только (по пояс показывает). Волосы длинные такие, распущенные были. И лицо худо-о-о-е такое, очень худое и руки тоже худые. Худая очень. Не знаю, кто, китаянка или нет, но азиатка, точно азиатка, китаянка, говорят. Улыбнулась так, и как бы удаляться назад начала и исчезла.

Так, в общем, только этого мне не хватало, полтергейст, блин. Она здесь живет, говорят (ЮЛ, бурятка, 20 лет, зап. 09.04.2009, Улан-Батор).

4. В период сталинских репрессий было время, когда все религиозное уничтожали, лам отправляли в тюрьмы и ссылки. Из мест «Ологини» гавж Лувсан, освободившись из тюрьмы, из Улан-Удэ шел пешком и на десятые сутки достиг Борье (монгольская земля уже близко была), переночевал там и отправился дальше по дороге. Приближался вечер, где, как ночевать, пока думал, увидел на возвышении хозяйство с домом. «В той семье заночую», – так подумал, вошел. В доме оказалась только хозяйка, нарядно одетая, которая готовила еду. Та хозяйка, угостив ламу как следует, сказала: «К нам придет много людей, не могли бы вы найти другой дом для ночлега», – так попросила. Лама сказал: «Поблизости других домов нет, а идти дальше сил не осталось, вот переночую у вас и уйду». Хозяйка согласилась: «Ну, тогда ночуйте, конечно». Затем, пока лежал, дремал, послышалось, будто люди пришли, шепотом разговаривать начали: «Лувсан лама из тюрьмы освобожден, возвращается!» – только и рассказывали. Утром, проснувшись, встал – на пустыре, где жертвы приносят, лежал. Оказывается, ночевал он в месте, где собираются духи хозяева (лус-савдаг) его земли [Цэрмаа 2006: 21–22].

5. Семья среднегобийского скотовода Батсайхана зимой 2000 года перекочевала, выйдя с севера сомона Баян-Онжуул Центрального аймака, и поселилась на одном бесхозном зимовнике. В том году было много снега, и кочующая семья очень обрадовалась, когда ей попался теплый зимовник, где она и обосновалась. Поблизости было поселение. «И почему же они, видя, что есть зимовник, укрывшийся у южного склона горы, не осели здесь», – удивлялась семья. Семейство Батсайхана, привыкшие спать на прохладе, не закрывали кошмы юрты, когда спали. Но, когда похолодало, другого выхода не осталось.

Вечером, дав лошадям корм, зайдя, раздевшись, жена сказала: «Кошму задернуть бы». Батсайхан, задернув кошму, вернулся, пока ложились отдыхать, кошму (опять) отдернуло. «Ветром сдувает. Шнур кошмы хорошо не завязали», – жена собра-

лась выйти, но Батсайхан, хотевший заодно покурить, сказал: «Я еще раз выйду». Привязав как следует кошму, возвращаясь (он заметил, что), ветра не было, все было тихо. Зимой смерчи не поднимаются, кошму привязал как будто крепко, лег в постель, а когда приподнялся потушить свечу, кошма опять раскрылась. Как странно, пока удивлялся, жена рассердилась: «Ты водки напился что ли?! Кошму завязать не можешь!», — ругаясь, вышла, затянув как следует кошму, легли в постель и погасили свет. Вскоре кошма опять отодвинулась, жена, испугавшись, во весь дух бросилась в кровать к мужу. Батсайхан обратился к жене: «Та семья не зря ведь не остановилась здесь. Чотгоры здесь. Насколько гневливый здешний чотгор, спрошу у (соседних) семей». Когда он так сказал, жена испугалась: «Мне что, придется одной быть? Ты пока пойдешь к ним, я поблизости буду собирать аргал. Поскорее возвращайся», — так поговорив, они переночевали, не выспавшись.

Батсайхан встретился с овцеводом, и поскольку тот был местный, расспросил его про зимовник. Тот пожилой человек сказал: «Если не бояться, то ничего страшного там нет. Кроме того, что кошму стаскивает, другого зла не бывает. Хороший теплый зимовник. Дети боятся, поэтому там и не селимся». Батсайхан, услышав приятные слова, передал их жене, и они успокоились. Так их кошма оставалась открытой, а муж с женой теснились на одной узкой кровати. Время было очень холодное, и когда жена поехала в город, чтобы заказать пленку для тооно, муж, отправляя ее, велел не рассказывать о чотгоре на зимовнике. Хозяин дома Буянтосг приехал вместе с младшей сестрой и ее мужем. Буянтосг привез глянцевої бумаги, чтобы закрыть тооно, но ее не хватило. В тооно два отверстия закрыли, одно осталось незакрытым. Вечером Батсайхан и Буянтосг раньше всех легли. Хозяйка, ухаживая за младшими, легла позже всех, задернула кошму и легла, но ее опять сдернуло. Что же это, ветер поднялся. Подмораживает, муж младшей сестры вышел задернуть, но ее опять скинуло. В это время Батсайхан с женой вместе спали и смотрели за тем, как (тот) выходил.

Сестра Буянтосга, обозвав мужа «изнеженной городской памлушкой, не знающей ходона», вышла и сама задернула кошму, но вскоре она опять откинулась. Остолбенев от удивления,

городские гости начали расспрашивать Батсайхана и Буянтогса что происходит, хозяин и хозяйка рассказали всю правду. Городские гости, испугавшись чотгора, блуждающей поблизости души (сунс), переночевали, не сомкнув глаз, и на завтра поспешили в Бан-Онжур, а оттуда помчались обратно в город.

Перезимовав с открытым тооно, семья Батсайхана встретилась с «красной песчаной бурей». Если ночью тооно не задержуто, в него попадает земля, все покрывается землей и пылью. (Они) старательно закрывали тооно, ничего не выходило. Чтобы было тепло, закрыли тооно матерчатой простыней. Несколько дней переночевали, но тооно опять открывалось. Поскольку скот начал плодиться, перекочевывать стало трудно. Остаться на месте тоже сложно. Так прошло несколько ночей, кроме перекочевки, другого выхода не осталось, семейство Батсайхана стало грузиться, чтобы откочевать с зимовника км на десять, в место недалеко от юды.

Разобрав юрту, (они) собирали вещи поблизости от дороги, когда Буянтогс крикнул: «Посмотри на это!». – Баянсайхан посмотрел в указанную сторону. Там показался старик, похожий на Деда Мороза, с белой бородой, длинными волосами, который исчез в горах позади зимовника. Никакого вреда не случилось, это что-то очень загадочное.

После них два года спустя на том зимовнике снова остановилась семья для выпаса скота. Хозяин дома, по имени Тогтох, был мужчина в возрасте и, немного подвыпив, буянил. К тому, что его кошма постоянно сдергивается, и к чотгору он привык. Как-то к Тогтоху приехал приятель из города.

У Тогтоха буйный нрав вскипел, и всю ночь он выговаривал этому чотгору: «Ну-ка выходи. Сейчас я тебя подпалю. Ты почему кошму сдергиваешь, дрянь такая? Если уж ты такой смелый старик, выходи!». Так он, проявляя свое буйство, перепугал всех живых людей вокруг. Жена, зная его нрав, поставила еще бутылку и оставила его наедине с водкой, (чтобы) он, совсем захмелев, заснул. Через двое суток гости уехали, а на третий день абсолютно здоровый скот вдруг начал умирать. От тысячного скота Тогтоха за неделю умерло сто голов, поэтому Тогтох обратился к гадателю (толэгчид). Тот ему сказал: «Ты разгневал хозяина зимовника. Поэтому сейчас же перекочевывай!».

Поскольку он сказал, что другого способа нет, семейство Тогтоха пересехало на другое место в самый холодный период, и скот перестал умирать, началась спокойная жизнь. Теперь никакая семья там не зимует, увидев зимовник на южном склоне «Хаар хошуу», возгорятся желанием (поселиться здесь), но проходят. По словам местных людей, кроме слетающей кошмы, ничего страшного не происходит, зимовать можно. Однако с чотгором вместе зимовать – одна головная боль, местные не зимуют [Болсон явдаа 2009].

### Примечания

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. [Неклюдов 1998: 6–43; Грумм-Гржимайло 1899].

<sup>2</sup> Описание похоронного каравана [Майский 1959: 80–81]: «И, если судьба вам особенно благоприятствовала, вы могли иногда увидеть единственное в своем роде зрелище – караван гробов, отправлявшийся из Монголии в Китай. Я имел случай наблюдать подобное зрелище в Урге. Около двух десятков больших, сильных верблюдов были поставлены, как водится, на колени на зеленой поляне маймаченского кладбища. Десяток китайцев и монголов, морща от зловония, исходившего из некоторых гробов, стали выносить на верблюдов необычную ношу. Потом верблюды один за другим встали и, вытянувшись в длинную извилистую линию, тронулись в путь. Проводники шли рядом с караваном, завязав носы платками. На спине каждого верблюда, по обе стороны горбов, медленно колыхались в такт равномерному ходу животного по два больших деревянных гроба. Некоторые были еще совсем новые и свежие, другие – уже потемневшие от времени. Верблюды как будто чувствовали, что на этот раз они везут какой-то странный, совсем особенный груз: они были нервны и беспокойны, то и дело бросались в сторону, разрывая обычную цепь каравана, и почти непрерывно пронзительно кричали, вытянув шею и тревожно нюхая воздух. Но погонщики знали свое дело, и мало-помалу жуткий караван с ревущими животными и мерно покачивающимися силуэтами гробов скрывался в пустынной дали надвигающегося вечера».

<sup>3</sup> Эти сведения содержатся также в полевых материалах автора, собранных в 2009–2011 гг.

- <sup>4</sup> По материалам монгольских фольклорных экспедиций (Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт языка и литературы Монгольской академии наук) 17–27.08.2006 (Убурхангайский аймак), 19.08–02.09.2007 (Хубсугульский и Булганский аймаки), 03–16.08.2008 (Центральный, Хэнтийский, Сухэбааторский аймаки), 30.07–22.08.2009 (Среднегобийский и Южногобийский аймаки), 02–14.08.2010 (Центральный и Восточный аймаки). Участники: А.С. Архипова, Б. Дайриймаа, Д. Дорж, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов (руководитель), В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсурэн. Экспедиции проводились в рамках совместных проектов РГНФ – МинОКН Монголии, гранты 06-01-91916 е/Г, 08-01-92070 е/Г, 08-01-92070 е/Г (Архив ЦТСФ РГГУ) (далее – материалы монгольских фольклорных экспедиций).
- <sup>5</sup> Сведения взяты из материалов монгольских фольклорных экспедиций, полевых записей автора 2009–2011 гг., опубликованных материалов на монгольском языке, монгольских СМИ.
- <sup>6</sup> Материалы монгольских фольклорных экспедиций.
- <sup>7</sup> Тугрик – денежная единица Монголии.
- <sup>8</sup> Информация сообщена Е. Кузьминой.
- <sup>9</sup> Стрела, застрявшая в теле, от которой невозможно самостоятельно избавиться, становится, по замечанию С.Ю. Неклюдова, маркером и своеобразным атрибутом демонологического персонажа.
- <sup>10</sup> Исторический контекст того времени характеризуется сложной межетнической (российско-бурятской) ситуацией, обусловленной как естественными последствиями близкого контакта разных культур, так и мероприятиями российского правительства в бурятских губерниях – отменой местного национального самоуправления (института *тайши*), попытками насильственного крещения, гонениями на шаманов и лам и пр.
- <sup>11</sup> *Бурхан* – божество.
- <sup>12</sup> *Мараты* в путевых дневниках Ц. Жамцароно – дети и подданные *мангаса (мангата)* – эпического многоголового чудовища.
- <sup>13</sup> *Мангуу* – тупой, глупый, слабоумный. *Мангар* – глуповатый, малосообразительный; туман в голове, похмелье.
- <sup>14</sup> Верхнее отверстие в юрте, через которое выходит дым от очага. На ночь сверху закрывается куском войлока.

## Литература

- Болсон явдал 2009 – Болсон явдал, Маш нууц. 2009.04. № 10 (485).  
Болсон явдал 2010 – Болсон явдал, Маш нууц. 2010.05. № 11 (481).  
Гессерида Гессерида. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступ. ст., коммент. С.А. Козина (Тр. Ин-та антропологии, этнографии и археологии АН СССР. Т. VIII. Фольклорная серия, 3). М.; Л., 1935–1936.  
Грумм-Гржимайло 1899 – *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Почему китайцы рисуют демонов рыжеволосыми? (К вопросу о народах белокурой расы в Средней Азии). СПб., 1899.  
Дулам, Нандинбилэг 2007 – *Дулам С., Нандинбилэг Г.* Монгол амаа зохиолын онол: В 2 т. Улан-Батор, 2007. Т. 1. С. 79–97.  
Жамцарано 2011 – *Цыбен Жамцарано.* Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ, 2011.  
Ид шид 2009 – Ид шид хар домын тайлагдашгүй нууцаас. Улаанбаатар, 2009. № 5.  
Козин 1941 – *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongol Nigusa Tobciyan. М.; Л., 1941.  
Монгол хууч 2003 – Монгол хууч ярианы дээж. Улаанбаатар, 2003.  
Майский 1959 – *Майский И.М.* Монголия накануне революции. 2-е изд., перераб. М.: ИВЛ, 1959.  
Неклюдов 1998 – *Неклюдов С.Ю.* Образ потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: Сб. ст. М., 1998. С. 6–43.  
Цендина 2008 – *Цендина А.Д.* Рассказы о чертях из записей Ц. Дамдинсүрэна // Живая старина. 2008. № 3. С. 27–30.  
Цэрмаа 2006 – *Цэрмаа Д.* Булганы чотгорууд. Улаанбаатар, 2006.  
Emmons 1982 – *Emmons Ch.F.* Chinese ghosts and ESP: A study of paranormal beliefs and experiences. Metuchen: Scarecrow Press, 1982.  
Thompson – *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1955–1958.

*А.С. Архипова*

**Рога и копыта генералиссимуса:  
демонизация Сталина в советской  
и постсоветской традиции**

В традиционных культурах на евразийском пространстве при изображении демонологического существа, принимающего облик человека (оборотня), применяются обычно два кода [Виноградова 2000; Неклюдов 1979: 133–141; 1998: 126–137]:

(1) по «периметру» (если можно так выразиться) вполне человеческого тела проступают нечеловеческие (звериные) черты (волчьи зубы, птичьи зубы, когти вместо ногтей, хвост, копыта и т. д.);

(2) фрагменты человеческого тела оказываются как бы перевернутыми: герой замечает, что странник начинает двигаться пятками вперед, ладони вывернуты, спины нет, или – редкий вариант – зубы загибаются внутрь. Ср.: «Целует она его, милует, но когда хочет обнять, – он просит не трогать его спину» [Шалапин 1987: 5].

Отметим, что оборотень обычно старается эти свои особенности спрятать, и обнаружить их можно, лишь посмотрев на него тоже необычным, «перевернутым» образом (через плечо, снизу, через предмет с дыркой посредине, с помощью зеркала). Характе-

---

© Архипова А.С., 2012

Работа выполнена при поддержке гранта ОУНФ РАН «Русский политический фольклор от Петра I до Горбачева» и Фонда Гумбольдта (Alexander von Humboldt Stiftung).

рен следующий ход для минимального нарратива об обнаружении демона: «уронил мой дедушка вилку, наклонился под стол за ней, глядь: а под столом не ноги, а копыта», «посмотрел через плечо, глядь – а спины-то и нет у гостыи». Так, в рассказе охотников (кит. казахи, экспедиция 2009) ночью в лесу к костру охотников подошла женщина, ей предложили мясо, она пыталась его взять, сжав руки в кулаки. По этому жесту охотники догадались, что перед ними – ведьма *жестырнак* ('медные когти'), которая таким образом прячет свои когти. Традиционная мифологическая модель предлагает нам в рассказе о неожиданном ночном госте искать в его облике черты, неопровержимо свидетельствующие о принадлежности визитера к потустороннему миру. Слушатели искренне сопереживают герою, который не сразу догадывается посмотреть на ноги, посчитать пальцы, проверить наличие хвоста или спины у пришельца. Это фольклорное знание создает модель распознавания демонологического существа. Та же модель использована, например, в сатирическом рассказе А. Синявского «Квартиранты», в котором обитатели коммуналки предстают как некие демонические существа, а о герое, именуемом Анчуткер, говорится следующее:

Что вы можете сказать, например, про Анчуткера? Ваш сосед. Анчуткер. Вот за этой стенкой. Ничего особенного. Гражданин как гражданин. <...> А если присмотреться, да повнимательней?.. Шевелюру он какую носит? Вы встречали когда-нибудь в жизни подобную шерсть на мужчине? А цвет лица? Где вы у человека найдете до такой степени синюю кожу? И взгляд у него невеселый, и штiblеты 47-го размера, к тому же всегда перепутаны: правая принадлежность на левой, а левая – на правой. <...> И не Анчуткер он вовсе, а по-правильному, по-научному – Анчутка<sup>1</sup>. Теперь смекаете! То-то! [Терц 1992: 147–148].

Вопрос состоит в том, может ли мифологическая модель распространяться за пределы «своего» фольклора? Нам кажется естественным, когда в экспедиции на Русском Севере мы слышим: «Если леший тебя плутает в лесу, надо всю одежду на себе одеть наизнанку», ведь исполнители этих текстов – носители местной фольклорной традиции, их представления соответствуют картине мира именно данного региона. Но что происходит, когда народ

говорит о государственной власти? Что стоит за этими якобы рациональными суждениями людей о своих правителях (которых они в подавляющем большинстве случаев видели только на портретах)? Является ли все это лишь некоторыми стохастическими рассуждениями или за возникновением текстов такого рода стоит некая мифологическая модель?

### **Демонологический» антисоветский дискурс**

Прежде чем перейти к вопросу, использовались ли известные нам «демонологические модели» при восприятии Сталина, мы должны учесть фактор «демонологического» антисоветского дискурса, при котором люди, недовольные властью, называли ее представителей чертями, дьяволами и т. п. – как, например, некто Иванов Г.И. (1927 г. р., образование 5 классов, колхозник, Канашский район Чувашской АССР), который бросил в избирательную урну листовку: «Черти полосаты, партии коммунистической руководители...»; или Абраменков М.П. (1890 г. р., русский, образование низшее, слесарь на вокзале, г. Рославль Смоленской области) 5 марта 1953 г., услышав о болезни Сталина, сказал: «Один подохнет, на его место будет другой такой же. Болото без черта не бывает». В другом случае по тому же поводу граждане советской страны высказались очень эмоционально «Пусть черти едут и хоронят его» [Эдельман 1990: 33, 100]. Само по себе это еще не означает, что люди считали Сталина чертом, скорее здесь речь идет о традиционном пейоративном словоупотреблении, согласно которому назвать кого-то чертом значило очень крепко обругать его (см. прозвище Сталина – «Черт усатый»).

### **Формульность в дискурсе о Сталине**

Варя К., «простая русская женщина», как пишет автор мемуаров о 1930–1950-х годах, всегда говорила о Сталине: «Отец родной, черт заводной, оспинный<sup>2</sup> да шестипалый» [Липилин 1990: 8]. В этой формуле слились воедино все аспекты расхожих упоминаний о вожде народов: идеологический штамп («отец родной»),

самый популярный эвфемизм («усатый черт»), перевод старой партийной клички Чопур («оспишный») и представление о физических аномалиях в облике Сталина. Отметим, что подобное высказывание о Сталине стало абсолютно формульным; люди искусства, весьма далекие от «простой русской женщины», говоря о Сталине, используют ту же формулу: «Конечно, этот великий злодей с сухой рукой, хромой, весь в оспинах и с шестым пальцем на ноге, что в России всегда считалось отметиной дьявола, играл свою роль» [Герман, Кармелита 2003]. То же самое можно видеть в журналистских текстах: «Низенький, сухорукий, рябой, со сросшимися пальцами, одержимый психозами, Сталин уже тогда был преобразен искусными имиджмейкерами и льстивыми живописцами-соцреалистами в мудрого гиганта-красавца и отца народов» [Шумилов 2001]; «Вдобавок к невысокому росту Иосиф Виссарионович обладал и еще рядом физических недостатков, как-то: изуродованное оспой лицо, перебитое сухожилие левой руки и даже, говорят, нарост на ноге в виде шестого пальца» [Рябчикова 1998]. Данный дискурс вместе с соответствующими мифологическими темами проникает в научную литературу; вот как, скажем, ту же формулу использует М. Вайскопф: «Дополнительным стимулом при окончательном выборе псевдонима могло послужить для Сталина и его бесспорное внешнее сходство со стальным героем нартовского эпоса. Портрет Сослана неизменен: он невысок ростом, смуглый, с железными глазами, хромой или «широкоступый», вообще с ослабленными ногами – напомним о сросшихся пальцах на ноге Сталина» [Вайскопф 2001: 197].

## Облик и рост Сталина

Привлекает внимание большое количество устных и письменных текстов о Сталине, говорящих о его болезнях и физических аномалиях, как реальных, так и вымышленных: у Сталина лицо покрыто оспинами, сухая рука – правая или левая, родника – то на правом глазу, то на левом ухе, сросшиеся пальцы то ли на руке, то ли на ноге. Даже с ростом Сталина не все ясно: то бытует мнение, что он был очень маленького роста (158–160 см) (см., например, полумифологическое «исследование»: [Ранкур-Лаферрьер 1996: 75]), то

появляются указания, что роста Сталин был «среднего»: например, из воспоминаний А. Троицкого о Сталине: «Меня встретил человек *среднего роста*» (цит. по: [Илизаров 2000: 297]). Сравните это с перечисленным выше, например: «*низенький, сухорукий, рябой со сросшимися пальцами, одержимый психозами*» [Шумилов 2001]. Согласно данным осмотра тела Сталина его посмертный рост составлял 170 см<sup>1</sup> (учитывая то, что к старости Сталин мог уменьшиться на несколько сантиметров из-за деформации межпозвоночных хрящей), рост Сталина был нормальным средним ростом для того времени. Складывается ощущение, что, вполне по законам развития мифологического текста, чем дальше от современников, тем все ниже и ниже ростом становится Сталин.

### Болезни и уродства Сталина – мнимые и реальные

Историк Борис Илизаров, смешивая архивные данные и воспоминания, перечисляет следующие заболевания, перенесенные Сталиным: «Тиф, оспа, туберкулез, маниакальная подозрительность, бешеные вспышки гнева, полупарализованная отсыхающая левая рука – неизлечимая генетическая болезнь Эрба, сросшиеся пальцы левой ноги<sup>2</sup>. Приступы мучительной невралгии, плохой сон» [Илизаров 2000: 294, 296, 298, 299, 300]. Встречаются и утверждения вроде «Сталин мужественно переносил шизофрению на ногах» [Угланов 1996].

Вот, например, чрезвычайно характерные вопрос и ответ, которые содержат весь набор такого рода стереотипов:

[Спрашивает И.И. Валуйский, сын репрессированного казака, г. Черкесск]

Уважаемая редакция газеты «Экспресс-почта». Приближается очередная годовщина смерти одного из жестоких правителей в нашей истории Иосифа Сталина. Правда ли, что Сталин был тяжело больным и психически ненормальным человеком?

[Ответ газеты]

Сталин, начиная с самого раннего детства, был очень болезненным. Прежде чем скопаться от инсульта головного мозга 5 марта 1953 года, Иосиф Виссарионович перенес оспу, тиф, туберкулез.

До конца жизни его сопровождал гастроэнтероколит. Сталин не понимал, в чем дело, и все недомогания списывал на происки врагов: ему все время казалось, что его хотят отравить и, судя по всему, уже травят. <...> В силу обильного потоотделения он постоянно страдал ангинами и гриппом. Мучился гипертонией и суставным ревматизмом. Плохо перенес операцию по удалению аппендикса, потерял и вставил почти все зубы. От родителей Сталин унаследовал генетическую болезнь Эрба: ходил он прихрамывая, а *высохшая правая рука* <1> с *двумя сросшимися пальцами* практически не сгибалась. В довершение всего Иосиф Виссарионович был с детства очень нервным и психически неуравновешенным [Урусов 2010].

Итак, в деле фигурируют: родинка на ухе; сухость то ли правой, то ли левой руки; сросшиеся пальцы опять же то ли на правой, то ли на левой руке, но основное внимание в постсоветском сознании привлекают сросшиеся пальцы ног, которые каким-то образом превращаются в шесть пальцев:

[У Сталина были] *сросшиеся второй и третий пальцы левой ноги*. По-видимому, с укиновения этой аномалии и берут начало слухи о *шестипалом вожде* [Брянские известия 1996]; В этом (показывает на Сталина) ее столько, сколько он со всеми кишочками, мошонками и шестыми пальцами весил [Найман 2007]; Он был дубина. Р-ябал дубина. В крови до шестого пальца ноги [Солищев 2006]; Алексей Толстой, венчанный на литературное царствие рябым шестипалым вождем [Хазагерева 2001].

Сросшие пальцы Сталина преподносятся как тщательно скрываемая правда:

[Из интервью актера Л.П. Мозгового]

Я Сталина видел на Мавзоле во время демонстрации. У нас он показан, каким и был в реальности: искреннее острое лицо, низкий лоб... У Арабова в сценарии даже есть момент, когда Сталин садится, снимает сапоги, и камера крупным планом берет *сросшиеся пальцы на ногах*... Его же *чертом* называли! Но Сокуров отказался от излишнего натурализма [Sobkor.Ru 2004].

В акте вскрытия Сталина («Акт патолого-анатомического исследования тела ИОСИФА ВИССАРИОНОВИЧА СТАЛИНА. Исследование произведено 6 марта 1953 года, начато в 4 часа утра и окончено в 13 часов того же дня») описываются пальцы ног:

Стопы находятся в среднем положении. Пальцы правой стопы (первый и второй) слегка разогнуты. Ногти на первом и на втором пальцах стоп утолщены, коротки, сморщены, буроватого цвета. Ногти прочих пальцев стоп бледны и тонки<sup>6</sup>.

Таким образом, нет никаких шестых пальцев и сросшихся пальцев. Ср. также:

Иногда Сталин, закатав свои брюки с лампасами, ходил босиком по воде. Я и спросил А. Рыбина<sup>7</sup>, было ли у Сталина на ноге шесть пальцев, о чем прочитал в одном «демократическом» издании в разгар перестройки. Рыбин даже ошепил: – Если б было, мы бы, наверно, сразу обратили внимание. [Чуев<sup>8</sup> 1998: 544].

Однако эти мифологические представления оказываются настолько устойчивы, что влияют даже на создание скульптурных изображений. Так, согласно интервью, организаторы выставки восковых фигур, узнав «правду» про облик Сталина, хотели показать Сталина «подлинным», но посетители выставки желали увидеть идеализированного правителя:

Когда мы делали Сталина, – вспоминает А. Афанасов, – узнали, что у него левая сторона была немного парализована, на левой ноге правителя были два сросшихся пальца, а левая рука была сухая. И ростом он был всего метр шестьдесят семь. Когда мы его выставили (он стоял не на подиуме, а на полу), люди приходили и говорили: Да вы что! Сталин таким не был, он был большим! [Денисова 2007].

Тогда почему же Сталин – шестипалый? Чтобы ответить на этот вопрос, следует понять, какой функцией обладает шестой палец согласно народным представлениям в традиционной культуре.

## Шестипалые демоны и магические специалисты

Шестипалость в традиционной культуре является маркером (наряду с другими признаками), показывающим принадлежность к миру сверхъестественного и/или способность вступать с этим миром в контакт.

В болгарских колядных песнях, записанных в первой половине XX в., претендент на престол изображается златокудрым шестипалым мальчиком: «Имаш, имаш, браино ле, малко момче, / малко момче, *шестопръсто*, / *шестопръсто*, златокосо, / златокосо, среброносо, / дай го, дай го, цар да стане, / цар да стане, на Влашка земя»<sup>9</sup>. В балладе о девушке-воеводе богатырская дева описывается как имеющая три золотых волоска и шестой палец на ноге: «Сабуле садесната й нога, / Нога била токмо *шестопръста* / – Отбрадете сфилена шамия, / дали има до три златни влакна? / Отбрадиле сфилена шамия, / имала си до три златни влакна, / тая била неговата сестра»<sup>10</sup>.

Шестым пальцем могут быть наделены сами демонические существа (например, в карпатском и венгерском фольклоре «шесть пальцев на руках и куриные лапы вместо ног у босорки» [Виноградова 2001]) или магические специалисты. В Венгрии талтошем (*taltos*) (магический специалист, сам обладающий рядом демонических черт) становится ребенок, родившийся со вторым рядом зубов и/или шестым пальцем [Klanciczay 1991; Rócs 1989a: 261]; у удмуртов от детей, родившихся с шестью пальцами или с дополнительными зубами, ожидали проявления магических способностей [Миннихметова 2003: 71]. Существует мнение, что от древнеболгарских магических специалистов также ожидалось наличие шестого пальца [Калоянов 2003: 70–77].

В современных эклектичных версиях мифологии шестой палец становится знаком избранничества уже где угодно; см. интервью с современным шаманом, по совместительству директором историко-краеведческого музея (отметим, как строится современная мифология, – наличие шестого пальца сравнивается с «дипломом»):

Но его [Валентина Хагдаева] нашли, уговорили вернуться в родной поселок, ибо он из тех избранных, кто отмечен врожденным шаманским знаком – шестым пальцем на руке (кто-то воспринимает это как уродство и стремится еще в младенчестве сделать

операцию ребенку, для бурят – это признак принадлежности к посвященным. Сейчас Валентин живет в Еланцах, работает директором местного историко-краеведческого музея, а в свободное от основной работы время шаманит).

– Что означает шестой палец у вас на руке?

– Это знак. Священник, например, учится в семинарии и там получает свой диплом. Шаман рождается с этим знаком, это тоже своеобразный «диплом», только его не заработаешь. Это называется лишней костью, она дается избраннику духов как подтверждение неба. Такой знак был и у моего деда [Сотников 2006].

Шестой палец отрубали младенцам в русских деревнях, такие шестипалые имели дурную славу, причем им приписывалось наличие сверхъестественных способностей:

Тридцатилетнего Андрея Рожкова из Йошкар-Олы некоторые старушки-соседки считают Антихристом и дом его обходят далеко стороной. В его юности под двери Рожковых подкладывали иконки и распятия, а однажды он едва не погиб при странных обстоятельствах под колесами автомобиля. И все из-за того, что родился с шестью пальцами на правой ноге [Батанов 2005: 45].

Вспомним «Братьев Карамазовых», где шестипалый младенец воспринимается как нечистый. В то же время это может интерпретироваться как предрасположенность к сверхъестественным способностям:

Мне моя бабушка (родилась в Оренбургской области в 1927 г.) рассказывала, что она родилась с шестью пальцами. И ей, младенцу, лишние пальчики топором отрубили тут же. А что родителям не понравилось, непонятно<sup>11</sup>. Знаю человека, который родился (Челябинская обл.) с шестью пальцами на одной руке, до настоящего времени он уверен, что это какой-то особый знак. В детстве после операции его особенно берегли родители<sup>12</sup>.

Отрезанному пальцу тоже отводилась своя роль.

Родилась Мария Дмитриевна Савкина в жуковской деревне Издешичи. Мама была напугана, насчитав на руке малышки лишний пальчик. <...> Хирург местной больницы, не откладывая дела в

долгий ящик, и провел нехитрую операцию. Напоследок дал отцу с матерью наказ: «Положите пальчик в баночку со спиртом и покажите девочке, когда ей исполнится семь лет. Тогда она у вас умицей и рукодельницей будет!» [Ерохина 2007].

В деревнях Южной Италии считалось, что если ребенок родился с шестым пальцем, то его родители были очень грешны:

Соб.: Эти истории о ребенке, родившемся с шестью пальцами или без пальца ... что говорили?

Потому что, наверное, родители грешили, так думали они<sup>13</sup>.

Представление о шестом пальце как о признаке одержимости бесами перешло из фольклора в политику – в область ксеностереотипов. Так, в XVI–XVII вв. католическая оппозиция, ненавидевшая Анну Болейн, роковую любовницу, а потом и жену английского короля Генриха VIII, мать королевы Елизаветы, распускала слухи о шестом пальце на руке (*in dextra manu sextus agnascebatur digitus* [Sanderi 1586: 16]<sup>14</sup>), что должно было способствовать восприятию в массовом сознании Анны Болейн как ведьмы [Sanderi 1586, Fischlin 1996: 5–6]. Поляки-католики считали, что у всех лютеран по шесть пальцев на ногах, а еврейские цадики, по мнению тех же поляков, на одной ноге имели конское копыто [Белова 2005: 57, 247].

Отметим, что представление о наличии шестого пальца как о демоническом признаке нашло свое отражение и в русской лексикологии: «бесов палец» – шестой палец у шестипалых людей [Словарь: IV, 376]; «держит шестой палец» – о злодее, который что-то замышляет [Алексеевко и др. 2004: 107]<sup>15</sup>. В то же время наличие шестого пальца может указывать не только на одержимость бесами, но и на способность с ними контактировать. Так, согласно малороссийским поверьям *яръчук* – это собака, родившаяся с шестью пальцами и имеющая природный дар узнавать ведьм во духу, даже кусать их [Сомов 1980; Даль 1989–1991: IV, 630]. Не исключено, что именно боязнь быть заподозренным в обладании шестым пальцем как дьявольским признаком пародируется в украинской сказке, записанной в Подолии в середине XIX в., в которой два «москаля» (разбойника) показывают друг другу, как украсть у попа чоботы:

Ты будешь говорить, что у него на ноге 5 пальцев, а я – что шесть. Поп услышал, возмущился, снял чобот, чтобы доказать. А на другой ноге? – Поп снял второй чобот, а москали схватили его чоботы и были таковы<sup>16</sup> [Левченко 1928: 136].

И наконец, существует представление, что и сам Сатана – шестипалый. Шестипалый Дьявол появляется в «Жизни Клима Самгина» Горького:

... сверху простерты две узловатые руки зеленого цвета с красными ногтями, на одной – шесть пальцев, на другой – семь. Внизу пред ними, на коленях, маленький человечек снял с плеч своих огромную, больше его тела, двуличную голову и толкми, длинными ручками подает ее этим тринадцати пальцам. Художник объяснил, что картина названа: «В руки твои предаю дух мой». А руки принадлежат дьяволу, ния ему Разум, и это он убил бога [Горький 1928].

Информантка Н., около 60 лет, из прихрамовой среды в Дивеево, уверена, что Будда – это одно из проявлений сатаны, и это выражается в том, что Будда на картинках шестипалый, что было предсказано в Библии:

Дьявол появился в Индии и дал им цивилизацию. <...> Так, вот этот Будда, вот он дает эту цивилизацию: И его изображение, значит, так <...> Вот так его руки, вот так его ноги. А тут еще две конечности. Он шестипалый<sup>17</sup>. <...> Шестипалый, да. Написано в Апокалипсисе <...> Ты запомни – шестерка. Это шестипалый зверь – шестерка [Тарабукина 2003: 317]<sup>18</sup>.

В современном массовом сознании, которое, несомненно, опирается на фольклорные традиции, шестипалость как признак одержимости бесами превращается в знак избранности, будущей известности:

Среди знаменитостей тоже встречались люди с лишними пальцами на ногах. Наиболее известные из них, как утверждают Интернет-источники, – Мэрилин Монро и Иосиф Сталин [Батанов 2005].

В современной мифологии, которая по определению эклектична, наряду с традиционными представлениями о шестом пальце (о которых говорилось выше) бытуют новые представления, которые активно эксплуатируют элементы «научной» картины мира. В постсоветских текстах именно шестипалость Сталина оказывается причиной или следствием его психических заболеваний:

Но самым известным шестипалым землянином был Иосиф Сталин. Кстати, именно этой физической аномалией многие ученые объясняют его жестокость и подозрительность [Бурятия онлайн 2006]; Причиной «катастрофы тела» могут быть аномалии психики и сознания. Например, у Сталина на левой ноге пальцы были сросшиеся, как лапы [Маяк Балтики 2006].

Шестой палец в современной мифологии оказывается генетически наследуемым признаком, и по нему легко опознаются наследники Сталина:

Борис Усов-Гуляев объявил общественности Свердловской области, что является прямым потомком великого генералиссимуса. В качестве доказательства он продемонстрировал два сросшихся пальца на левой ноге – физиологическую аномалию, имевшуюся и у Сталина. Успешно прошел Усов-Гуляев и «тест на двойника». 15 точек на его лице совпадают с аналогичными на фото Иосифа Виссарионовича. По версии Бориса Усова-Гуляева, в последней ссылке Иосиф повстречал селянку Усову, которая впоследствии родила ему сына Василия, а Василий потом стал отцом Бориса [Рабочий край 1997].

### **Механизмы сюжетопорождения: хромой Сталин, тайный сапожник и расстрелянный врач**

Присутствующие в постсоветском дискурсе черты облика Сталина – сапоги, низкий рост, сухорукость, шестипалость – провоцируют появление микросюжетов. Сапожник Володя выдумывает байку о том, как он чинил сапоги самому Сталину:

Буйная фантазия ростовчанина вылилась в красивую байку. Мол, пригласили его как-то в обком партии. Дали задание: сшить сапоги. За двое суток он его выполнил. Сапоги заказчику понравились, и мастеру сказали, что командируют его в Москву, в Кремль – там тоже нужен такой умелый сапожник! Как выяснилось, сам Вождь народов лично примерил готовые сапоги и дал им высокую оценку. – Сталин поблагодарил меня и сказал: «Проси все, что тебе нужно!» – продолжал заливать ростовчанин. – В комнате, где я работал, стояла эта лавка. Она мне приглянулась, да к тому же на ней сидел Иосиф Виссарионович. Позвали завхоза Кремля, чтобы он отдал мне ту лавку. Он заколебался: мол, лавка из Горок, на ней сидевали в свое время Ленин с Крупской. И Сталин с ними на ней иногда беседовал... Историческая реликвия, и как бы потом завхозу не пришлось отвечать головой! Но потом решили все же, что исчезновение лавки никто не заметит. Отправили ее багажом в Ростов, она у меня в квартире на видном месте стояла, а теперь вот клиентам пригодилась! [Грибосдов 2005].

В этой истории нет ничего удивительного, кроме того факта, как она сложена. Структуризация нарратива происходит ровно по тем же законам, что и в любой исторической легенде о приобретении диковинки в награду за верную службу высокопоставленному лицу. Здесь мы видим ту же коллизию, что в «Вечерах на хуторе близ Диканьки», где кузнец Вакула получает черевички от Екатерины.

Подобное сюжетопорождение происходит вокруг каждой маркированной особенности внешности Сталина. Так, про низкий рост Сталина рассказывают:

Никто не смел быть выше «великого Сталина». А потому рост большинства его приближенных не превышал метра шестидесяти пяти. На трибунах же во время многочисленных митингов и демонстраций Сталин стоял на специальной скамеечке, возвышаясь над всем своим низкорослым окружением [Рябчикова 1998].

Разумеется, появляется фигура врача, который тайно должен устранить дефект:

Вдобавок к невысокому росту Иосиф Виссарионович обладал и еще рядом физических недостатков, как-то: изуродованное оспой лицо, перебитое сухожилие левой руки и даже, говорят, нарост на ноге в виде шестого пальца. От последнего дефекта его, по слухам, избавили, сделав операцию. Причем женщина-хирург, которой выпала такая честь, даже и не подозревала, чью именно ногу она кромсает в этот момент [Там же].

Абсолютно в полном согласии с логикой сказки о царе Мидасе Ослиные Уши (ATU 782) верные слуги, знающие о дефекте правителя, должны быть уничтожены:

Причиной «катастрофы тела» могут быть аномалии психики и сознания. Например, у Сталина на левой ноге пальцы были сросшиеся, как ласты. Врач, впервые зафиксировавший это в его медкарте, сразу же был расстрелян [Маяк Балтики 2006].

Интересно, что отсутствие сросшихся пальцев (вместо ожидаемого наличия) только еще больше провоцирует аудиторию на порождение новых мифологических объяснений. Так, публикатор подобных мифов Николай Добруха выступает с сенсационным заявлением о том, что отсутствие сросшихся пальцев говорит нам, что вместо Сталина похоронен его двойник<sup>19</sup>.

Куда делись сросшиеся пальцы? <...> Удивляет, что при наружном осмотре покойного не обнаружено, что 2-й и 3-й пальцы на левой ноге срослись, хотя при жизни Сталина (при аресте в 1904 г. и медобследованиях в 20-е годы) специально отмечалось наличие такого срастания. Причем об операции по разделению этих пальцев нигде ни слова. Да если бы она и была – остались бы шрамы, которые патологоанатомы обязательно бы зафиксировали так же, как они фиксировали другие «достопримечательности» тела. Ноги описаны в акте до мельчайших подробностей: «Стопы находятся в среднем положении. Пальцы правой стопы (первый и второй) слегка разогнуты. Ногти на первом и на втором пальцах стоп утолщены, коротки, сморщены, буроватого цвета. Ногти прочих пальцев стоп бледны и тонки». Ничего подобного врачи у живого Сталина не замечали [АИФ 2005].

Вокруг этой особенности Сталина складывается целый сюжет: сатанинский шестой палец явился причиной отчисления Сталина из семинарии и, таким образом, его «падения»:

Необходимо отметить еще один интересный признак – физическое несовершенство Иосифа – наличие шестого пальца на обеих ногах. В пароде такое физическое несовершенство считалось дурным знаком, знаком нечистой силы. При этом особенно не стоит забывать, из каких низов вышел Иосиф. Уж где-где, а именно в его среде пышным цветом расцветали всякого рода суеверия и приметы. Могло ли это (в сочетании с комплексами, ущемленной гордыней и стремлением пробиться вверх) толкать его к сравнению себя с падшим ангелом, бунтарем, восставшим против всех и вся? Вероятно, так вполне могло быть. И вот результат бунтарства: отчисление из Семинарии – почти как желанное изгнание из рая [Жвания 2008].

Этот сюжет приобретает устойчивость и кочует из текста в текст:

- Но знаете, за что Сталина исключили из семинарии? – спрашивала меня экскурсовод этого «Музея чудес».
- За приверженность социал-демократическим идеям, – ответила я.
- За то, что на ноге Иосифа Джугашвили заметили шестой палец! [Ветрова 1998: 207].

### Сталин и Сатана

Устойчивое восприятие Сталина как Сатаны возникло и продолжает функционировать в религиозной прихрамовой среде. Оно было зафиксировано бдительными органами в «сводках о настроениях» уже в 1929–1930 гг.:

Баптисты дер. Сново-Здорово, Шацкого р-на, собираясь на религиозное собрание, вели такие разговоры: «В писании сказано, что будет зверь, имя которого будет известно всему миру и будет управлять он всем народом. Будет нанесена этому зверю рана, от

которой он будет болеть год, а потом умрет. После первого будет второй зверь еще лютее». азысняли это место из Евангелия таким образом, что первый зверь это Ленин, а второй Сталин. Эти слухи после собраний разносились по всему селу [Рязанская деревня 1998: 225].

Продолжало оно существовать на протяжении всего советского времени: «19 мая 1953 Санжикова М.Т. (1894 года рождения, украинка, домашняя хозяйка, г. Херсон) в марте 1953 г. во время болезни и похорои Сталина говорила: "А ведь правда написано в Библии, что красный дракон умрет на 30 году своего царствования"» [Эдельман 1990: 113] – и даже пережило советскую систему. Для современной православной традиции сросшиеся пальцы Сталина («копыто») или его шестипалость – это «знак Сатаны», указывающий на его полудемоническую природу:

Иосиф Сталин родился 21 декабря 1879 года. Дети, рожденные в этот день, считались по персидскому поверью «детьми зла», которых нужно было уничтожить. Иосиф обладал еще одним «знаком Сатаны» – шестым пальцем на ноге [Итоги 2003]; У Сталина были сросшиеся пальцы на ногах, в чем народ усматривал знак Сатаны («копыто дьявола») [Вечерний Томск 2000]; Шестипалый «бес» Сталин утвердился в ходе жесточайшего социального катаклизма в неправославнейшей стране, обладающей огромными ресурсами [Альметов 2004].

Вокруг романа Булгакова «Мастер и Маргарита» существует целая «литературоведческая» мифология, адепты которой настаивают на том, что консультант с копытом – это прозрачный намек на Сталина (этой же идеи придерживается и, например, Илизаров [Илизаров 2000: 297]):

Чего же испугался отказавшийся от Бога Булгаков? <...> Дело в том, что в конце 1920-х годов по Москве стали распространяться слухи, будто бы у Сталина сросшиеся на ногах пальцы – то самое «копыто». Поэтому Булгаков, прежде всего, выдрал несколько страниц, где описывается консультант с копытом, чтобы не воз-

никло никаких аллюзий со Сталиным, а потом уже сжег 2/3 своего романа [Православие.ру 2009]; Может, он и правда дьяволом был? Недаром же Михаил Булгаков именвал первый вариант своего знаменитого «Мастера» – «Консультант с копытом», а у Сталина были сросшиеся пальцы на ноге, что являлось страшной государственной тайной [Попов 2003].

## Демонизация Сталина в фольклорной традиции

Спонтанные попытки демонизировать Сталина, вписать его в традиционную картину мира происходили постоянно на протяжении всего советского времени. Вот пример другой демонизации Сталина, далее не получившей развития: «4 марта 1953 года некий Г.И. Карп (1892 года рождения, молдаванин, Унгенский район Молдавской ССР) рассказал односельчанам о болезни Сталина и о том, что *после смерти (у него) изо рта выскочили зубы и эти зубы были похожи на зубы собаки*, за что и был арестован» [Эдельман 1999: 190].

Для румынской, сербской, польской, венгерской народных традиций рождение с звериными зубами – это свидетельство магической силы [Rócs 1989a: 258–260]. Венгерский *taltos* рождается с двумя рядами зубов, второй из них – собачие или волчьи зубы [Rócs 1989a: 261]. Обнаружение двойного ряда зубов было способом признания данного человека *taltos* [Rócs 1999: 129–140]. Польский *striga* рожден с двумя рядами зубов, второй – животный, что свидетельствует о его оборотнической природе [Rócs 1989b: 266]. Считалось, что второй ряд – звериный – выпадает после смерти.

Как уже говорилось, подобные представления характерны для того макрорегиона, в который входит и Молдавия. Возможно, что невезучий молдаванин Г.И. Карп пытался таким образом выразить свое представление о демонической природе Сталина, следуя известной ему картине мира.

Рассказчик, родившийся в 1920-е годы, приводит заговор от белой горячки, где Сталин мечами отгоняет болезнь: «На синем море, / На белом камне / Седзиць Есиб Хвиссарнонович /

С вострыми мечами, / Сидзиць, рубас, / Двендцать неприятелю одгоняе»<sup>28</sup> [Полесские заговоры 2003: 331]. Здесь он выступает в качестве сакральной фигуры, избавляющей от болезни, – так же как Богоматерь или Иисус Христос. Отметим, что в заговоре правитель, изгоняющий болезнь, – редкая, но не невозможная функция: «Если не будити загонеть, я напишу грамоту в матушку каменну Москву ко грозному царю Ивану Васильевичу: Грозной царь Иван Васильевич накажет вас трема кнутами железными» (обращение к домовому и дворовому, чтобы те загоняли скотину домой) [Мансикка 1926: 230]. Обратим внимание: формульная параллель «Сталин рубает вострыми мечами» / «Иван Васильевич наказывает кнутами железными» убедительно показывает, что заговор с участием Сталина – вовсе не *fakelore*, а самый «настоящий» фольклор.

Вместо лешего или «женщины в белом» двум юным жительницам деревни Михалево Вологодской области привиделся Сталин, что было сочтено предвестием войны:

Мы с одной девчонкой, ну, в общем, перешли в пятый класс. И пошли... надо было 20 километров идти <...> И мы идем так ровно дорога, ровно-ровно-ровно. Мы идем и глядим вот так, и глядим, идем и глядим. Сталин идет. Сталин идет со своей женой. И точно вот как он в этом, в шинели-то и все-все-все. Сталин. И мы с этой глядим вот так, глядим, глядим, глядим – не моргаем – глядим. Вдруг потерялось. Видно, моргнули мы, ну, короче говоря, вот метров пять до нас. Даже разговаривают они, и мы слышим, как они разговаривают. Ну вот. И потерялись. И мы: «Ой, куда же Сталин-то ушел? Ой, куда Сталин ушел?» Ума-то ведь у нас нет! «Куда Сталин-то ушел?» Это, ищем, ищем. А песочек... дорога-то песочек. Нигде ни следов, а она, видать, на каблуках, видно, что она на каблуках такая. Ведь Сталина и жену-то мы ведь не знаем. Ну вот, да и Сталина-то на картинке-то ведь видели, да все. Ну вот. Так мы не могли найти. Пришли домой, а нам и говорят: «Началась война». Дак вот нам Сталин-то и показался, что началась война. Ну вот. Это нам показался леший. Показался Сталин, Сталиным. И Сталина жена [Топорков, Ильина 2007: 45].

### *Заключение*

Современная мифология эклектична и, как правило, не является прямой наследницей какого-либо конкретного мифа, однако мифологические модели, заложенные в фольклоре, строго говоря, никуда не исчезают и могут проступать в текстах, отнюдь не имеющих мифологического «коммуникативного задания». Конечно, носители современных представлений о Сталине далеки от традиционного славянского фольклора, и здесь сложно говорить о прямой преемственности. Это не «мифологическая модель», а «мифонидная», причем «мифонидные» композиции могут складываться не вследствие копирования предшествующих текстов, а в результате «сборки» коннотативно нагруженных сем – согласно тем перспективам последующих логических присоединений, которые позволяют семам образовывать цепочки и многомерные сетевые структуры» [Несклюдов 2011].

Итак, в постсоветском дискурсивном пространстве складывается представление о болезнях и уродствах в облике Сталина, естественно, тщательно скрываемых. Возникает оно прежде всего как реакция на официозный идеологизированный дискурс, строго запрещающий какое-либо обсуждение физических достоинств или недостатков главы государства.

Скорее всего, в основе этих представлений лежали слухи о некоторых «телесных особенностях» вождя. Так, слухи о сросшихся пальцах циркулировали уже в 1937 г.: «Из-за физических дефектов, усохшей руки и двух сросшихся на ноге пальцев, он был признан негодным к военной службе в царской армии»<sup>21</sup> [Ваггин 1937: 258; см. также утверждение об этом в: Илизаров 2000: 297]; это, как мы знаем из протокола вскрытия, не соответствовало истине. Представление о том что, у верховного властителя должен быть какой-то скрытый телесный дефект (см., например, сюжет АТУ 782), способствовало порождению все новых текстов о его физических уродствах (оспины, сухорукость, низкорослость, сросшиеся пальцы), частично мнимых. Наиболее продуктивными оказались семантические манипуляции с ногой Сталина – именно потому, что с ногами связан целый пласт демонологических представлений, будь то скрываемый коготь оборотня, копыто средневекового дьявола или вполне «человеческая» большая нога

Волада. Отметим, что у Сталина, по мнению рассказчиков, были сросшиеся пальцы, «копыто» или имелся шестой палец – все это разные уродства, но для постфольклорной традиции данное обстоятельство не представлялось существенным, важна была только аномальность сталинских конечностей.

Однако отсутствие мифологического «коммуникативного задания» не позволяет конструировать полноценные демонологические тексты о Сталине, потому подобные представления в основном «работают вхолостую». В этом и заключается принципиальное отличие такой ненаправленной работы мифологизирующего сознания от собственно актуальной мифологии. Тем не менее, как только данная установка появляется, семантическая валентность, заложенная в представлении о сросшихся пальцах, немедленно заполняется мифологическим содержанием, и возникает «истинное знание» о шестом пальце вождя или его копыте: «Мое преклонение перед Сталиным изменилось после аллегорического рассказа отца, в котором Сталин был наделен "когтитой лапой" и "острым копытом"» [Звезда Поволжья 2009].

Эта статья не могла быть написана без консультаций моих коллег. Большое спасибо С.Ю. Неклюдову (ЦТСФ РГГУ), Н.В. Петрову (лаборатория ИФИ фольклора РГГУ), М.В. Ахметовой (журнал «Живая старина»), Н.Г. Комелиной (ИРЛИ РАН), К. Рангочеву (Институт информатики РАН), О.В. Эдельман (ГА РФ), О.В. Беловой (Ин-т славяноведения РАН), Е.Ю. Михайлик (Университет Нового Южного Уэльса, Австралия), О.Б. Христофоровой (ЦТСФ РГГУ), Е. Коровиной (РГГУ), И. Филипповой.

### Примечания

<sup>1</sup> Один из севернорусских фольклорных эвфемизмов для обозначения дьявола.

<sup>2</sup> Другой вариант адресации к Сталину – «рыбой, рыбенький». См.: «На уборщицу <...> донесли, что она, подойдя к висевшему на стене портрету Сталина с кыльной тряпкой, сказала, "а теперь, мой дорогой рыбенький, я вытру тебе лицо"» [Такер 2006: 553].

<sup>3</sup> Здесь и далее курсив мой. – А. А.

<sup>4</sup> [РГАСПИ. Ф. 558. Оп. 11. Д. 1486. Л. 165]. Выражаю огромную благодарность О.В. Эдельман за указание на этот источник и за консультацию.

<sup>5</sup> При этом, говоря о сросшихся пальцах [Илизаров 2000: 297], автор ссылается на эмигрантские воспоминания Бармина, который отнюдь не был близок к Сталину и вряд ли мог наблюдать сросшиеся пальцы лично [Barmin 1937: 258], или на полумифическую книгу [Ранкур-Лафсерриер 1996].

<sup>6</sup> [РГАСПИ. Ф. 558. Оп. 11. Д. 1486. Л. 163–173].

<sup>7</sup> Телохранитель Сталина.

<sup>8</sup> Отметим, что *отрицанием* шестого пальца занимается как раз Феликс Чуев – представитель «мягкого сталинизма».

<sup>9</sup> Спасибо д-ру Константину Рангочеву (Институт информатики, София) за указание на источник: <http://liternet.bg/folklor/motivi/detc-car/belcov1.htm>

<sup>10</sup> [http://liternet.bg/folklor/sbornici/p\\_mihaylov/393.htm](http://liternet.bg/folklor/sbornici/p_mihaylov/393.htm)

<sup>11</sup> Записано от Н.Г. Комелиной (науч. сотр. ИРЛИ РАН).

<sup>12</sup> Сообщено Ирилой Филипповой.

<sup>13</sup> Записано Элизой Морони, Никитой Петровым и Александрой Архиповой от Люции Фуимара (род. в Лации) 23 апреля 2011 г. в Пезаро, Италия. Пер. Элизы Морони.

<sup>14</sup> Выражаю благодарность д-ру Елене Михайлик за указание на этот источник.

<sup>15</sup> Спасибо О.Б. Беловой за указание на источники.

<sup>16</sup> Спасибо О.Б. Беловой за указание на источник и за перевод.

<sup>17</sup> Судя по всему, информантка путает «шестипалость» и «шестипалость» (согласно ее описанию у Будды шесть конечностей).

<sup>18</sup> Выражаю благодарность М.В. Ахметовой за указание на этот текст.

<sup>19</sup> Все утверждения, естественно, без ссылок.

<sup>20</sup> Спасибо Е.Е. Левкинской за указание на данный текст.

<sup>21</sup> Перевод цитаты мой. – А. А.

## Литература

АИФ 2005 – Кто похоронен вместо Сталина? // Аргументы и факты. 2005. № 34 (1295). 24 авг.

Алексеевко и др. 2004 – Алексеевко М.А., Литвишников О.И., Белоусова Т.П. Человек в русской диалектной фразеологии: Словарь. М., 2004.

- Альметов 2004 – Альметов В. Где тантся Люцифер // Труд – Енисей. 2004. № 28. 15 июля.
- Батанов 2005 – Батанов А. Антихрист // Марийская правда (Йошкар-Ола). 2005. № 45. 22. марта.
- Белова 2005 – Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005.
- Брянские известия 1996 – Хитрец Лужков // Брянские известия. 1996. № 251. 10 дек.
- Бурятия онлайн 2006 – Божья метка // BURYATIA ON-LINE – аккумулятор новостей Бурятии (buryatia-online.ru). 2006. Aug. 24.
- Вайскопф 2001 – Вайскопф М. Писатель Сталин. М.: Новое литературное обозрение, 2001.
- Ветрова 1998 – Ветрова С. Шестой палец вызвал подозрения // Наше время (Ростов и/Д). 1998. № 207. 17 нояб.
- Вечерний Томск 2000 – Быть можно дельным человеком и думать о красе ногтей // Вечерний Томск. 2000. № 86. 29 июля.
- Виноградова 2001 – Виноградова Л.Н. Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения: Дис. в виде науч. докл. ... д-ра филол. наук. М., РГГУ, 2001.
- Герман, Кармелита 2003 – Герман А., Кармелита С. Мы бы и без Сталина выиграли войну... // Известия. 2003. 12 марта.
- Горький 1928 – Горький М. Жизнь Клима Самгина. Ч. 2. Л., 1928.
- Грибоедов 2005 – Грибоедов А. Он Сталина обул! // Вечерний Ростов 2005. № 109. 26 мая.
- Даль 1989–1991 – Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989–1991.
- Денисова 2007 – Денисова Ю. В Суздале открыли восковой «учебник истории» // Владимирские ведомости. 2007. № 133. 13 июля.
- Ерохина 2007 – Ерохина Н. Аномальная баба Махиа // Десница (Брянск). 2007. № 14 (419). 7 апр.
- Жвания 2008 – Жвания М. Штрихи к портрету Иосифа Джугашвили // Новая газета (Санкт-Петербург). 2008. № 90. 4 дек.
- Звезда Поволжья 2009 – Ответ А.А. Агафонова // Звезда Поволжья (Казань). 2009. № 007. 26 февр.
- Илизаров 2000 – Илизаров Б.С. Сталин. Болезни, смерть и «бессмертие» // Сталинизм. Советское общество: к 70-летию В.С. Лельчука / Сост. Б.С. Илизаров, Г.Ш. Сагателян, О.В. Хлевнюк. М.: ИВИ РАН, 2000.

- Итоги 2003 – От рождения до года // Итоги.ру. 2003. № 1. 3 янв.
- Калоянов 2003 – Калоянов А. Старобългарските знамани. Религиозен опит и социални функции (VIII–XII вв.). София: ИИК «РОД», 2003.
- Левченко 1928 – Казки та оповідання з Поділля в записках 1850–1860-их рр. Вип. I–II / Упорядкував Микола Левченко. Київ, 1928.
- Липилин 1990 – Липилин В.Г. «А-1-942» свидетельствует: (Факты. Сегодняшние раздумья о них с оглядкой на прошлое). Л.: Худож. лит., 1990.
- Мансикка 1926 – Мансикка В.Н. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sbornik filologicky. Vydava III Trida Ceske Akademie ved a umeni. Sv. 8. C. 1. Praha, 1926.
- Маяк Балтики 2006 – Эпидемия уродства // Маяк Балтики (Калининград). 2006. № 19. 11 мая.
- Миннихметова 2003 – Миннихметова Т. Традиционные обряды закамских удмуртов: структура, семантика, фольклор. Tartu: Tartu Univ. Press, 2003.
- Найман 2010 – Найман А. Мемуары // Новый мир. 2010. № 3.
- Неклюдов 1979 – Неклюдов С.Ю. О кривом обороте (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979.
- Неклюдов 1998 – Неклюдов С.Ю. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / Под ред. Т.А. Агапкиной. Т. II. М.: Индрик, 1998.
- Неклюдов 2011 – Неклюдов С.Ю. Мифологическая традиция и мифологические модели // Вестн. РГГУ. Сер. «Литературоведение. Фольклористика». М.: РГГУ, 2011. Вып. 9.
- Полесские заговоры 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М.: Индрик, 2003.
- Попов 2003 – Попов Е. Три вождя // Октябрь. 2003. № 10. 12 окт.
- Православие.ру 2009 – В лучах закатного солнца. К 80-летию событий, развернувшихся на страницах романа М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Православие.ру. 2009. 1 мая.
- Рабочий край 1997 – Понемногу обо всем // Рабочий край (Иваново). 1997. № 191. 10 окт.
- Ранкур-Лаферриер 1996 – Ранкур-Лаферриер Д. Психика Сталина. Психоаналитическое исследование / Пер. с англ. М., 1996.

- Рябчикова 1998 – *Рябчикова К.* Маленькие гиганты большого успеха // Дело (Новгород). 1998. 19 июня.
- Рязанская деревня 1998 – Из спецподки № 6/6 Рязанского окротдела ОГПУ о коллективизации и колхозном строительстве 20 февраля 1930 г. // Рязанская деревня в 1929–30-х годах. Хроника головокружения / Сост. Л. Виола и др. М.: Россэпи, 1998.
- Словарь – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 т. / Под ред. А.И. Герда. Л./СПб., 1994–2005.
- Собкор.гу 2004 – Гитлер и Ленин «в одном флаконе» // Sobkog. gu. 2004. 17 авг.
- Солнцев 2006 – *Солнцев Р.* Усы. Из истории нашей веселой семьи // Континент. 2006. № 130. 15 окт.
- Сомов 1980 [1833] – *Сомов О.М.* Киевские ведьмы. М.: Советская Россия, 1980.
- Сотников 2006 – *Сотников А.* Шаман // Воскресная газета (Уфа). 2006. № 33. 17 авг.
- Такер 2006 – *Такер Р.* Сталин: история и личность. М., 2006.
- Тарабукина 2003 – *Тарабукина А.В.* Фольклор и мифология прихрамовой среды // Современный городской фольклор: Сб. ст. М.: РГГУ, 2003.
- Терц 1992 – *Терц А.* Квартиранты // Абрам Терц. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Старт, 1992.
- Топорков, Ильина 2007 – *Топорков А.Л., Ильина Т.С.* Вологодская экспедиция РГГУ // Живая старина. 2007. № 2.
- Угланов 1996 – *Угланов А.* Не рой яму другому // Аргументы и факты. 1996. № 41. 8 окт.
- Урусов 2010 – *Урусов К.* Спрашивали – отвечаем // Экспресс-почта (Черкесск). 2010. № 009. 3 марта.
- Хаззагерова 2001 – *Хаззагерова С.* У них там были забавные представления о писательстве... // Знамя. 2001. № 9.
- Чуев 1998 – *Чуев Ф.* Солдаты империи. Беседы. Воспоминания. Документы. М., 1998.
- Шалапин 1987 – *Шалапин Ф.И.* Страницы моей жизни. Киев: Музична Україна, 1987.
- Шумилов 2001 – *Шумилов Е.* Красная книга черных дел коммунистов. Почему нельзя валять валенки и любоваться портретом Троцкого? // Свое дело (Ижевск). 2001. № 3 (50). 15 марта.
- Эдельман 1999 – 58.10. Надзорные производства Прокуратуры СССР по делам об антисоветской агитации и пропаганде. Март 1953–1991:

Аннотированный каталог / Сост. О.В.Эдельман. Ред. В.А. Козлов, С.В. Мироненко. М., 1999.

ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson (FF Communications no. 284–286). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.

Barmin 1937 – *Barmin A.* The memoirs of the Soviet Diplomat. P., 1937.

Fischlin 1996 – *Fischlin D.* "Counterfeiting God": James VI (I) and the Politics of "Dæmonologie" (1597) // The Journal of Narrative Technique. 1996. Vol. 26. № 1 (Winter).

Klaniczay 1991 – *Klaniczay G.* Heilige, Hexen, Vampire. Von Nutzen des Übernatürlichen. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1991.

Pócs 1989a – *Pócs É.* Hungarian Taltos and his European parallels // Uralic mythology and Folklore / Ed. by Mihály Hoppál. Budapest: Ethnographic Inst. of the Hungarian Acad. of Sciences, 1989.

Pócs 1989b – *Pócs É.* Fairies and witches at the boundary of South-Eastern and Central Europe. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1989.

Pócs 1999 – *Pócs É.* Between the Living and the Dead: a Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age. Budapest: CEU PRESS, 1999.

Sanderi 1586 – *Sanderi N.* De Origine Ac Progressu Schismatis Anglicani Libri Tres. 1586.



**Демонология  
в фольклоре и постфольклоре**

**А.В. Козьмин**

**«Страх» и «страшное» в рассказах о демонах:  
по материалам экспедиций в Монголию**

Вероятно, представления о демонических силах относятся к числу универсалий человеческой культуры. В свою очередь, «демоническое» неразрывно связано со страхом, который является одним из базовых и универсальных психологических состояний, однако реализация страха, его причины и формы, несомненно, культурно обусловлены.

Разумеется, такой предмет может быть изучен с разных сторон и разными методами. В этом исследовании принят метод, который можно назвать «филологическим», – фактически анализ текста. И тут уместно привести цитату из работ классика антропологии, поставившего во главу угла непосредственное, включенное наблюдение при изучении культуры, классика, далекого от «филологизма», – Бронислава Малиновского. Он говорит о своих записях, сделанных на *киливиша*, языке, на котором говорили его информанты: они «должны быть воспроизведены в том виде, в каком я их зафиксировал, независимо от использования в моих этнографических работах. Этот *corpus inscriptionum Kiriwiniensium* может быть использован не только мною, но и всеми теми, кто в силу большей проницательности или способности интерпретировать их может найти здесь такие моменты, которые ускользнули от моего внимания, подобно тому, как другие *corpora* составляют

основу для различных интерпретаций древних и доисторических культур» [Малиновский 2004: 41–42].

Далее будет сделана попытка обратиться к материалу схожего плана и проанализировать употребление лексем с семантическим компонентом «страх» в текстах, записанных в ходе интервью с монгольскими информантами (работа шла через переводчиков). Материал собирался в экспедициях 2006–2009 гг., было просмотрено около 25 авторских листов расшифровок, интервью со 105 информантами. В процессе сбора этих интервью предмет, который рассматривается в статье, не был осознан в качестве проблемы; наблюдения, излагаемые ниже, были сделаны *post factum*. Разумеется, такая форма работы и анализа материала имеет свои недостатки, однако она позволяет избежать «наведения» ответов.

Одной из целей работы в Монголии был сбор сведений о современной монгольской демонологии и смежных сферах. Как было сказано выше, представления о демонах и страх – вещи связанные, поэтому сначала следует сказать о страхе как о факте языка, на котором говорят информанты. Основной глагол для выражения состояния страха *айх* имеет круг значений, вполне совместимый с семантикой соответствующих русских слов 'бояться, пугаться, страшиться, опасаться, трусить, робеть, побаиваться, трепетать; испытывать страх, чувство страха; становиться страшно' [БАМРС I: 60]. Показательно параллельное семантическое развитие 'страшно' > 'сильно' в русском и монгольском: *айхтар* (производное от корня *ай* 'страх') может входить как в конструкции типа «страшная болезнь», так и в конструкции типа «страшно разбогатеть», так же как и в русском языке. Другой глагол для этого состояния – *сурдах* 'бояться, пугаться, трепетать, робеть, трусить'. Однокоренной глагол, означающий «каузировать страх», также выглядит достаточно просто: *сурдуулах* 'наводить страх, внушать страх, пугать; устрашать; держать кого-л. в страхе; угрожать' [БАМРС III: 135]. Но следует сказать, что два последних слова являются производным от *сур* 'мощь, величие'. Семантические переходы такого рода хорошо известны, ср. английское *tremendous*. В целом «страх по-монгольски» с чисто языковой точки зрения аналогичен «страху по-русски», если вообще можно говорить о точных межъязыковых соответствиях в лексике, обозначающей эмоции.

С точки зрения анализа дискурса можно предложить следующую простую схему описания состояния страха. Во-первых, у этого состояния есть субъект-экспириенцер, испытывающий данное состояние. Во-вторых, есть объекты-причины, вызывающие страх.

## Субъект страха

В процессе работы выяснилась интересная особенность: сведения о контактах с демоническими проявлениями часто сообщаются в форме «отвлеченных» нарративов и суждений, редки обращения к личному опыту рассказчика. Вот несколько типичных фрагментов историй, где эксплицитно упоминается страх их участников (следует заметить, что примеров с «лексикой страха» довольно мало, так что они будут повторяться в разных разделах заметки), но сами эти участники именуются «неопределенно-лично», в выражениях типа «один человек»:

*Один человек* прочитал лекцию о том, что чутгуров и шуламов (разновидности демонов. – А. К.) нет (Батсук)<sup>1</sup>.

*Один человек* пас овец и увидел в ковыле алмаса (персонаж преданий, «дикий человек». – А. К.) (Гончигдорж).

*Один чойжин-лама* (лама-экстатик. – А. К.) как-то пас овец (Энхтуая).

*Один парень* ударил по сережке, ухо и отвалилось. Некоторые испугались (Цэрэндорж).

Это довольно сильно отличает такие тексты от русских демонологических рассказов, в которых гораздо больше доля мемуаров. Разумеется, подобная яркая деталь может объясняться как «внутренними» чертами традиции, так и особенностями сбора материала.

Конечно, это не значит, что повествования о личном опыте отсутствуют:

*Я испугался. Мне было всего 16 лет (Цэрэндорж).*

*Когда мне было 7 лет, я испугался, увидев труп (Цэрэндорж).*

Я был тогда главой молодежной организации, значит, в 1947 году, наверное (Цэрэндорж).

В сомоне Галшар одному мальчику сломали руки и ноги. Я читала луйджин (в данном случае молитву, отвращающую зло. – А. К.) (Жанчивням).

Страх может испытывать не только протагонист-человек в столкновении со сверхъестественным, но и демон:

Соб.: Почему нельзя класть (в огонь) острые предметы?

Не знаю. Говорили, что Галын бурхан (дух-хозяин огня в очаге. – А. К.) может испугаться (Дунжмаа).

Если сузуть в огонь нож, то Галын Бурхан может испугаться (Тумур-Очир).

Говорят, что чутгуры боятся караганы (колючего кустарника. – А. К.) (Шагдарсурэн).

## Причины страха

Разумеется, причины страха достаточно предсказуемы. Правда, следует заметить, что тут в наибольшей степени проявляется влияние собирательской программы, которая включала вопросы по демонологии, похоронному обряду, сказкам (многие из которых содержат страшные детали). Можно предложить следующую примерную и чисто описательную классификацию явлений, вызывающих страх.

Сначала обозначим примеры, которые не анализируются. Речь идет о страхе, который испытывают персонажи сказок. Страх в сказке – отдельная интересная тема, здесь же ограничимся только иллюстрациями:

Давным-давно жила серая хромая сорока с семью серыми яйцами. Однажды пришла лиса: «Сорока, дай мне одно из твоих семи серых яиц. Если не дашь, я сломаю лбом твою золотую осину». Сорока испугалась и дала одно яйцо (Нарангарвуу).

Сынишка, увидев скелет верблюда, сказал: «Папа, папа! Как эти кости похожи на хребет нашей матери!». Отец обомлел. Он стал расспрашивать сына. Сыну рассказал: «Когда вас нет дома, мам

высовывает свой медный клюв и начинает расчесывать волосы». Охотник испугался. «А откуда она берет молоко и мясо?» — «Когда вы уходите на охоту, мама вертится на пепле и становится синим волком. Она палает из двух грудей молока и заваривает им чай». Охотник еще больше испугался и подумал: «Вернусь с охоты и убью ее» (Дуламноргим).

Тогда прибежали собаки Хасар и Басар. А лама-то был мангасом (чудовищем. — А. К.), поэтому он бросил собак Хасара и Басара в море. Девушка уже совсем не знала, что делать, а в это время Хасар и Басар вернулись. Тогда лама-мангас испугался и сам бросился в море (Дуламноргим).

Обратившись к описаниям, так сказать, несказочного опыта, можно указать на следующие причины страха. Во-первых, это разного рода отклонения от нормы, в случае детей — просто беспричинный страх:

В наших местах раньше был удалец Маам по прозвищу Пика. Однажды, когда он занимался воровством, он познакомился на Шилийн-богдо с одним человеком, такого огромного роста, что можно было испугаться (Моонон).

Туда один житель нашего сомона, бурят Цэвэн, в году примерно 1943-м осенью отправился, чтобы поохотиться на темную белку. Его застала гроза. Он в эту грозу устроился под скалой. Когда дождь перестал и вышло солнце, он стал спускаться со скалы. Посмотрел назад, а там какой-то войлок. Что за войлок? Он разрезал его, за ним — стена. За стеной сидит человек. Он испугался, закрыл того человека войлоком и спустился вниз (Цэрэндорж).

Соб.: Почему нос младенца пачкают сажей от котла?

Когда вечером уходят, тогда мажут. Это такой запрет (цэр). Делали так, мол, иначе испугается. А точного объяснения я не знаю (Саруул).

Во-вторых, страх вызывают магические специалисты и демоны:

Один человек пас овец и увидел в ковыле алмаса (персонаж преданий, «длкий человек». — А. К.). Алмас без одежды, полностью заросший волосами, как обезьяна. Тот человек испугался, бросил овец и убежал домой (Гончигдорж).

А за ним побежал чутгур. Тот очень испугался (Батсук). Онгоны очень не любят тех, кто во время камлания шамана выбегает из юрты, испугавшись (Гурхэ). Страшный смерч приближался, и люди, испугавшись проклятия шаманки, стали убегать (Энхтуяа).  
Соб.: У харалча (человека, способного наводить порчу. – А. К.) язык похож на змеиный?  
Так харалчи могли пугать людей. Но я ведь не видел, поэтому не знаю. Может, у них и были особые языки (Дагвадорж).

Вопросы, связанные с похоронным обрядом, вызывают следующие утверждения:

Любому страшно смотреть на мертвого (Намсарай).  
Мальчики, которые поступают в медицинский институт, возвращаются, испугавшись мертвецов (Цэрэндоржэ).

В ответах на вопросы о покойниках проявляется, пожалуй, самая яркая особенность отношения к страху: информанты подчеркивают, что страх является потенциальной причиной ущерба, а не наоборот. Приведем несколько случаев, часть из которых цитировалась выше:

Соб.: Что будет, если встретишься с останками умершего?  
Если сам не испугаешься, ничего не будет. Тот, кто испугается, тот испытает неприятности. Говорят: «Только монголы и верблюды боятся мертвецов». Верблюды отходят от трупов. Не любят мертвых верблюдов. Говорят: «Живой кастрированный верблюд-самец страшится даже головы мертвого некастрированного верблюда-самца», и это правда. Когда мне было 7 лет, я испугался, увидев труп, и заболел безумием. И сейчас не люблю. А если испугаешься, то заболеешь (Цэрэндоржэ).

Соб.: Хорошо или плохо увидеть человека, похороненного открыто в степи?

Не такое уж красивое зрелище. Но если не испугаешься, ничего плохого не случится. А если испугаешься, можно и с ума сойти. Есть такие, кто, не испугавшись, даже ночует рядом.

Соб.: На таком кладбище как себя защитить от дурного?

Любому страшно смотреть на мертвого. Заняться можно, не испугавшись, не боясь. Тогда можно и спать рядом, ничего плохого не случится. А боязливый может и заболеть (Намсарай).

В рассказах о встрече с человеческими останками агентом, который наносит ущерб, выступает, так сказать, неперсонифицированный страх. Есть и текст, где страх – причина нежелательных событий, но непосредственным агентом является шаманский дух. Оказывается, что страшен не дух, а страх перед духом:

Онгоны очень не любят тех, кто во время камлания шамана выбегает из юрты, испугавшись. Некоторые, испугавшись грозного онгона, выбегают, тогда онгон сердится: «Я не чутгур. Почему ты убегаешь?» Тогда онгона нужно убажить словами, которые говорят онгонам. Онгон в гневном виде может сделать что угодно (Гурээ).

Как кажется, определенный свет на само отношение к страху бросает следующая история:

Один человек прочитал лекцию о том, что чутгуров и шуламов нет. Поехал обратно. А за ним побежал чутгур. Тот очень испугался. Это развевались ленты на его шапке и свистели, а тот человек подумал, что это чутгур (Батсух).

В принципе, этот сюжет относится к распространенному в разных традициях классу сюжетов о том, как нечто обыденное принимают за сверхъестественное, типа сюжета СУС 1310\*: «[Глупцы] не знают ползущего рака (принимают за черта); это, объясняет один из них, "кто-то, куда-то ползет"». Однако в контексте монгольских рассказов о страшном тут можно обнаружить некоторую важную и специфическую тенденцию: информанты подчеркивают, что страшное есть проекция чувств человека во вне, соответственно, возможна сознательная борьба со страхом, как цитировалось выше: «защититься можно, не испугавшись, не боясь». Приведем еще несколько объяснений сверхъестественного и страшного, базирующихся на ментальных состояниях человека:

Бывает свечение, про которое говорят, что это шулам. <...> Я так понимаю, что это страх, рассказы людей, охваченных страхом (Санжимялган).

Соб.: Знаете легенды о чутгурах и шуламах?

Не знаю. Много знать – можно и приврать. Я не верю, что чутгуры есть. Есть они только у тех, кто верит, что они есть (Моонон).

Как представляется, анализ интервью показывает, что дискурсивные функции страха в монгольских материалах существенно отличаются от таковых в текстах, записанных от русских информантов. «Страшное» присутствует в гораздо меньшей степени (речь идет именно о текстах, не об этнографической реальности!), и оно менее связано с говорящим. Более того, подчеркивается опасность самого чувства страха. В связи с этим можно предложить некоторую гипотезу, касающуюся общих характеристик монгольской культуры (хотя, следует подчеркнуть, любые «хोलистские» объяснения труднопроверяемы).

Символическая система монгольского буддизма, пришедшая в основном из Тибета, включает множество элементов, которые могут восприниматься как страшные в большинстве, если не во всех человеческих культурах, – достаточно вспомнить иконографию или ритуальные предметы, изготавливаемые из человеческих костей (например, трубы из берцовой кости или чаши из черепа). Однако эта символика совершенно сознательно наделяется значениями, которые противоречат «здравому смыслу». Ограничимся несколькими примерами. Если обращаться к иконографии: девять голов Ямантаки соответствуют девяти разделам буддийского канона, его 34 руки вместе с его телом, речью и умом соответствуют 37 аспектам пути к Пробуждению, два рога символизируют две истины – относительную и абсолютную, 16 ног – 16 аспектов концепции пустоты [Pal 1983: 216].

«Страшное» используется и в медитативном опыте, который опирается в том числе и на иконографию. Приведем обширную цитату, ярко описывающую такой опыт:

Для искоренения в нем страстных пожеланий и вожделения к предметам орчила (земного мира. – А. К.) наставник предлагает ему созерцание нечистоты и скелетов. Самади (созерцание. – А. К.)

эта состоит в следующем. Подвижник устремляет взоры и все свое внимание на большой палец левой ноги и на самой половине его представляет небольшой белый парыв, но не воображаемо только, а на самом деле. Нарыв этот мало-помалу лопается, и вся половина пальца обласкает в белый цвет; затем оконечности всех других пальцев ноги приводятся в такое же положение. При этом, как и во всех других самади, подвижник отнюдь не должен развлекаться сторонними впечатлениями и, если упадет в подобную погрешность, должен начать созерцание снова, то есть с половины большого пальца. С приведением оконечностей пальцев в вышеописанное состояние по всему телу созерцателя распространяется теплота, и, особенно под сердцем, он чувствует жар. После этого первого действия созерцатель тем же представленным парыва постепенно обходит все тело, начиная с подошв ног, до самой верхушки головы, пока все тело его не будет представлять собою одну гнойную, белую рану, — после чего сам он делается скелетом. Обратив себя в скелет, он таким же способом превращает в скелеты все существа, населяющие вселенную. Подвижник ясно видит, как все они, по действию его воли, отрешаются от своей верхней оболочки тела, мяса, крови, нервов, жил — словом, всего материального, и образуют пред ним массу безобразных костей. Скелеты эти трещат, ломаются и разлетаются, как обломки глиняного сосуда; потом вдруг поднимается сильное пламя и в одно мгновение пожирает их.

Случается, что во время этих видений созерцатель, объятый ужасом, дрожит и не может очнуться от видения, пока не пробудит его сам наставник. Если же созерцатель, в силу развешности своих мыслей, долго не устанавляется видения скелетов, в таком случае он погружается в созерцание собственного скелета до тех пор, пока в нем не отразятся скелеты других существ так же ясно, как в прозрачной воде отражаются звезды неба. Сильные душевные потрясения, испытываемые созерцателем при вышеописанных видениях, равно как попеременные чувства отвращения и страха, служат для него спасительным врачеванием против чувственных и мирских привязанностей. Если подвижник предшествующим созерцанием не вполне освободит себя от страстных пожеланий и привязанности к миру, то наставник предписывает ему новый ряд видений, столько же отвратительных и страшных. Все, что только напряженное воображение может создать чудовищного, снова является пред ним по

указанию пастышка. Иногда его взорам представляется зрелище разнообразных пещер гол, иногда он поражаётся явлением ужасных картин, как, например, пожара вселенной, демонов, каких-то гигантских и чудовищных форм; борьбы драконов, змей и диких зверей, так что под конец силы совершенно оставляют его и он лежит бездыханным в течение нескольких дней [Позднеев 1993: 212–213].

Таким образом, можно говорить, что буддизм махаяны и ваджраяны сознательно ориентируется на управление чувством страха. Соотношение «высокого» буддизма с народной религией современной Монголии – вопрос очень сложный. Например, опросы, проведенные в 2010 г. по поводу значений, которые приписываются рогам буддийских персонажей, показывают, что они фактически не интерпретируются; едва ли не единственный семантически насыщенный ответ гласил, что эти божества приносят благо рогатому скоту (Сумбая). Однако нельзя исключить, что повседневное знакомство с иконографией грозных божеств, с тантристскими ритуалами, включающими манипуляции с человеческими останками, буддийская проповедь в целом оказали некоторое влияние на народную культуру. Этим и можно объяснить особенности отношения к страху, зафиксированные в рассмотренном корпусе интервью.

Эта заметка содержит ряд наблюдений, но, разумеется, не предлагает окончательных решений поставленных проблем. Основной вывод, на который хотелось бы обратить внимание, чисто методологический: такая универсальная эмоция, как страх, имеет культурно-специфичные дискурсивные проявления, страх воспринимается как опасный сам по себе, и рассказы о страшном редко (во всяком случае, реже, чем у русских) связываются с личным опытом рассказчика. Возможно, стоило бы произвести такого рода анализ на материале других культур.

### Примечания

- <sup>1</sup> Цитируются материалы монгольских фольклорных экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ 2006–2010 гг., хранящиеся в архиве ЦТДФ. Подробнее об информантах см. в соответствующем списке в конце статьи.

## Информанты

- Батсух Содномын, 78 лет, председатель колхоза до 1997 г. По образованию экономист (жена – Шагдарсурэн). Ундэр-хан. Зап. 03.08.2008.
- Гончигдорж, 78 (70?) лет, скотовод. Сомон Дзунбаян-Улаан Убурхайн-гайского аймака. Зап. 22.08.2006.
- Гурээ, 30 лет, шаман. Местность Сэрун-Галттай, сомон Биндэр, Хэнтэйский аймак. Зап. 16.08.2008.
- Дагвадорж, около 70 лет, халхасец, писатель. Булган Булганского аймака. Зап. 27.08.2007.
- Дуламноргин (Сангийн Дуламноргил, Дуламнорил (?), племянница Гаван), 59 лет. Арвайхээр. Зап. 23–24.08.2006.
- Дунжмаа Жамъянгийн, 1952 г. р. (из местности Гэсрээд сомона Улзыт, Среднегобийского аймака; родители оттуда же), халха (?). Певица протяжной песни, заслуженная артистка Монголии. Среднегобийский аймак, Мандал-Гови. Зап. 30.07.2009.
- Жалчивням, 1944 г. р., луйжинч, в 1968 г. окончила медицинститут, до пенсии (1991 г.) – детский врач в Ундэр-хане. Баян-мунх. Зап. 03.08.2008.
- Моонон Хонхоорин, 62 г., пастух, дариганга. Ганга-нуур. Зап. 12.08.2008.
- Намсарай Цэдэнгийн, 64 г., бурят из рода кудай. Профсоюзный работник. Постоянно живет в Улан-Баторе. Семья переселилась в 1926 г. из Читинской области. Дадал-сомон. Зап. 13.08.2008.
- Нарангарвуу (мнучка Ж. Цэнда), 15 лет, ученица средней школы. Сомон Хужирт Убурхайн-гайского аймака. Зап. 21.08.2006.
- Санжимялгав Чойдогийн, 72 г., дариганга, пастух, родился здесь. Дариганга. Зап. 09.08.2008.
- Саруул Балдангийн, 73 г., чахарка. Эрдэнэ-Цагаан. Зап. 06.08.2008.
- Сумья Дугаржавын, 1928 г. р., живет в Хулунбуйре. Скотовод, баргут. Чойбалсан. Зап. 09.08.2010.
- Тумур-Очир Айлтгийн, 50 лет, дариганга, местного происхождения, живет в Баруун-урте. Народный поэт из семьи знатоков фольклора. Дариганга. Зап. 09.08.2008.
- Цэрэндоржэ Дашийн, 77 лет, учитель истории и географии в младших классах, завуч, директор средней школы. Шарайд (хоринские буряты). Семья здесь с 1913 г. Родился здесь, около г. Баян-хаан-урт. Отец шарайд (лама), мать хамниганка. Дадал-сомон. Зап. 13.08.2008.
- Шагдарсурэн, 68 лет (муж – Батсух). Ундэр-хан. Зап. 03.08.2008.
- Энхтуяла, 59 лет, дархатка, шаманка. Урочище Унгулут нуур Хотгольского сомона Хубсугульского аймака. Зап. 22.08.2007.

**Литература**

БАМРС – Большой академический монгольско-русский словарь: В 4 т. М., 2001–2002.

Малиновский 2004 – Малиновский Б.К. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. М., 2004.

Позднессе 1993 – Позднессе А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу. Элиста, 1993.

СУС – Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

Pal 1983 – Pal P. Art of Tibet: A catalogue of the Los Angeles County Museum of Art collection. Los Angeles: The Museum in association with University of California Press, 1983.

Ю.В. Ляхова

## Демоны и привидения западных бурят

Судя по материалам, собранным в Боханском и Осинском районах Иркутской области (август 2010 г.), одно из центральных мест в фольклоре приангарских булагатов занимают демонологические поверья, предания и былички. По сравнению с устными традициями других монгольских народов (в том числе хори-бурят Забайкалья), в основном исповедующих буддизм, западные буряты, лишь поверхностно и формально обращенные в православие, большей частью остаются шаманистами. За последние десятилетия шаманизм, который в советское время активно преследовался, весьма оживился, однако эти «восстановленные» формы в результате его более чем полувекового подавления оказались почти исключительно ритуалистическими, причем лишенными большей части своих семиотически значимых компонентов (предметных, акциональных и проч.), включая и «высшую» мифологию. Поскольку же главным хранилищем мифологического знания была именно шаманская традиция, данная область в обследованном регионе теперь почти полностью отсутствует, что, впрочем, с лихвой компенсируется богатством мифологии «низшей».

Бурятские демонологические представления относительно просты и довольно четки. Выделяются три основных персонажа быличек: *бохолдой*, *ада* и «оборотень», специального слова для которого в бурятском языке, по-видимому, не существует. Персо-

нажи эти четко дифференцированы и, в отличие от монгольских, ни функционально, ни по своим признакам не заменяют друг друга. В монгольской демонологии соответствующие образы меньше определены и систематизированы.

### Бохолдой

Название этого вида нечистой силы информанты переводят словом «чёрт» или, при уточнении, словом «привидение». *Бохолдой* представляют собой души умерших, часто не своей смертью. Они относительно неопасны для человека, по причине чего нарративы о встрече с ними, как и другие былички, буряты рассказывают охотно и без малейшего страха. Представление о том, что разговоры о нечистой силе вызывают ее к жизни, существует у бурят имплицитно и не эксплицируется ни в запретах на упоминание этих персонажей, ни в каких-либо предписаниях.

Основным отличительным признаком *бохолдоя*, отмеченным большинством респондентов, является отсутствие у него ног. Чаще всего *бохолдой* принимают вид женщины, плавно скользящей по воздуху, то приближающейся, то удаляющейся на некоторое расстояние.

Соб.: Что делают бохолдон?

А, если уж э... зашёл разговор, вы извините меня, я расскажу вам быть.

Соб.: Конечно.

Быть, вот, как раз так о... вот этот бохолдой <...> Бохол... так, это было... сорок шестой год ли это... седьмой, ну, неважно.

Соб.: В каком?

В сорок шестом году или ш... или это... или сорок седьмом, из этих. Ой, не-не-не, не сорок шестой, не сорок. Ну, неважно, в общем, я ещё...

Соб.: После войны?

Нет, после войны... а... в армию еще я не пошёл. Еще молодым парнем был, скажем так. Это... что же хотел-то сказать...

Соб.: Бохолдой.

Ага, бохолдой. До этого, в войну, я дома сижу с сестренкой, э... осень. Глубокая осень уже, снега пока еще не было <крзб.> помню,

по вечерам, по почам, утрам эти... лёгкие морозы были. Одна женщина поёт. Поёт, поёт издалека, я слышу, эти, двойные рамы ишо не вставлены, на подоконнике сижу, в ожидании матери, а тогда люди допоздна же работали, в годы войны вообще. И сижу, слышу, женщина поёт, всё приближается, приближается, приближается к деревне. А по голосу никак не узнаю, кто поёт, ну, я понимаю, что женский голос, а о чем поет – не пойму. Не улавливаю, короче. И потом... там перекресток есть до... дороги э... там в другую деревню и... до деревни до нашей. Ну, совсем рядом. До этого перекрестка дойдет и обратно удаляется. Женский голос. Сидю... сижу-сижу, главное, месяц светит, луна, вернее, ну чё, так и эта женщина дважды или трижды так приближалась к деревне, и обратно так, потом постепенно-постепенно голос удаляется, удаляется, еле-еле слышно, это... два раза точно помню, эта женщина подошла до этого перекрестка дорог. И так я ничё не понял. Окончание песни вроде бы как бы улавливаю, но опять в итоге не пойму, вот. Потом мать приехала, в тот вечер или в следующее утро, не помню, я матери говорю, какая-то женщина пела, я го<во>рю, так-так, все подробно рассказал ей, она: «У, чёрт, – г<ово>рит, – бохолдой это», – говорит. Вот тебе па! Вот так! И это наяву, я, живой человек, всё это слышал, говорю (Асалханов).

Этот пример интересен присутствием в нем целого ряда характерных черт былички: «переходное» время (поздняя осень, морозы, но снега еще нет) и место действия (перекресток). Кроме того, значимо сообщение о типичном свойстве нечистой силы, присущем в том числе и *бохолдам*, – говорить (или петь) на непонятном человеку языке, что в очередной раз противопоставляет демонологических персонажей людям. Надо отметить, что мотив пения занимает важное место среди других мотивов, связанных с *бохолдом*. *Бохолды* поют сами и любят пение людей, из-за чего возникает запрет на пение, а также связанные с его нарушением былички о встречах с *бохолдами* и, как следствие, о потере души. Ситуация, описанная в быличке, является результатом нарушения широко распространенного запрета смотреть ночью через окно на улицу.

Вот еще один пример былички о встрече с *бохолдом*, записанный от того же информанта:

Я, короче, ну, молодой парень уже, ага, мы в колхозе работали, ночью домой идти неохота было, там где-то километр до моего.. до моей деревни, ц... от центральной бригады. Короче, думаю, ладно, до утра здесь посилю, а там у нас столовая, в Булыке эта, Булык же знаете? Вот, столовая и... вдоль стены этой столовой бревно лежало, чёрт его... должно это бревно, как... это бревно служило как бы скамейкой, вроде бы. Все утром соберутся, там сидят. И я лег на это бревно, право плечо на бревне, на бревно, как бы, плечом ложусь и... левое об стену... эти... столовой. *(Вздыхает.)* Ну, сколько я там... лежал. Недолго. Минут, может, двадцать, полчаса, слышу, по деревне, по улице, снизу, как бы отсюда и... топот человека слышу, и это наяву, ювторяю, ага, со мной. О, думаю, лежу так не... думаю, ко мне подойдёт, все равно поинтересоваться якобы, поинтересуется, кто же здесь лежит. Подойдёт, думаю. А дорога буквально ну, в восьми, максимум – в десяти метрах от где я лежу. По мере приближения я так это, думаю, шас, шас подойдёт, короче, этот человек проходит мимо. Я по звуку-то ви... слышу, я, вот, здесь лежу, вот дорога, человек прошел, я как убедился, что не подошёл ко мне человек, прошёл так, я соскакиваю и выхожу на угол дороги, улицы, смотрю, идёт женщина, в чёрном костюме, обыкновенный рост, ж... женский. И... идет и, представляете себе, я стою, смотрю, думаю, кто же это, у нас такой женщины же нету в деревне, в де... в деревне всех же знают же, главное, месяц молодой, и... я что заметил, заметил: ног нету, не вижу ног. А до колена как бы юбка чёрная, а... ноги-то нету, не вижу, и, вот, я заметил человек идет, вот, обязательно, вот, туда-сюда как бы качается...

Соб.: Переваливается.

Ага, а... а этот идёт как бы... на рельсе. Ну, вот, прямо по прямой, ага и... ну, ровно, ровно идёт.

Соб.: Как плывёт?

Во-во-во, ага. Как бы, по линии, вроде бы идёт.

Соб.: А голова есть?

Есь! Форма, всё человеческое, только... ног нет. И я так стою, никак не могу определить, кто это, ну а тем временем женщина идёт, идёт, идёт, идёт и... ну, сколько там прошла она... метров двадцать пять от меня удалилась, я возьми, да давай свистеть. Она – хоть бы что. А к этим бодошкеевским она юшла, улица, и... как бы к воротам, к кому-нибудь... как бы тропы же... а... раньше тропки были... и подо-

шла к воротам, но на расстоянии... ру... рукой она, не зная, за ручку взялась, не взялась, ну... ну и... всё стою, вижу, главное, я вышел на дорогу еще <...> и... стою, смотрю, в... ворота не стала открывать, раз, повсрнулась, опять на улицу уже вышла и вдруг потерялась. Вот, до меня еще не доходил, я всё и стою, а мне там уже неохота, ну не то что из-за боязни, просто я решил пойти, а к... к... к... где эта бохолдой шла, там, это, мои ровесники, Федор и Михай, Михай щас в Иркутске живёт, его тоже нет, думаю. Я пошёл прям к ним, а прежде чем... а... где я... где она шла, свистел, да? Иду. Как будто бы ушат холодной воды мне кто вылил на голову, всё это <...>

Соб.: Мурашки по коже.

Во-во, мурашки, ага <...> Ага, вот такой, от тогда только до меня и дошло это. А, думаю, вот же ж в чем дело. И... к ним в ограду, в пред... амбарнике, вот, этот Фёдор с Михай... два брата спят, я между ними лёг и до утра. Вот. А у них в сорок третьем году, где-то в ноябре месяце мать скончалась.

Соб.: У бодошкеевских?

У бодошкеевских.

Соб.: После этого?

Нет, в сорок третьем, а это у меня ещё сорок... седьмой-восьмой, где-то это время, в годы. Вот, это... й... я так заключение сделал, мать ихняя ходила. Приходила домой. Это точно я говорю. Я еще, как говорится, умом-то не тронулся же, считаю... во всяк... (смеется) (Асалханов).

В большинстве случаев основные функции *бохолдоев* сводятся к тому, что они пугают людей. При этом считается, что если не поддаваться страху, *бохолдой* не принесет вреда, если же испугаться его, он может «забрать душу». Данный персонаж по своим функциям перекликается с гораздо менее распространенным и более «размытым» персонажем, так называемым «ловцом душ» (*хунзһ баряаша*). Вся суть бурятского ловца душ заключается в одной-единственной функции: он забирает у человека его душу.

Еще одна функция *бохолдая* заключается в том, что он может распрягать лошадей или же просто их останавливать (это действие переносится и на автомобили, которым *бохолдой* не дает ехать).

Хотя информанты утверждают, что само рассказывание ни в коей мере не актуализирует персонажей, о которых идет речь,

а их название не способствует их появлению, все же считается, что при разговорах о *бохолдох* следует подбирать под себя ноги, «чтобы не схватил». Однако это предписание расходится с практикой, и информанты спокойно рассказывают о *бохолдох* собирателям, не предпринимая никаких защитных действий (хотя не исключено, что в естественной ситуации бытования быличек разговаривающие действительно подбирают ноги).

Не лишено вероятности, что некоторые черты *бохолдоа* (так же как и мотив остановки им лошадей) заимствованы у русских демонологических персонажей: например, *бохолдой* может «водить», как делает это леший, или может селиться в бане, как делает это русский банник:

Раньше шаманы эти <и> прочие, знаете, моё мнение, как, уже когда повзрослел, запрещали бани строить нам.

Соб.: Почему?

Вот, поверье, якобы, кто баню... у кого баня есть, в бане обязательно появится *бохолдой*. Будет жить. Поэтому бани не строили, боялись.

Соб.: Это шаманы запрещали?

Да-да.

Соб.: Шаман говорил: «Не стройте баню»?

Ну... Поэтому они.. у них задача такая и была, видимо. И это... и... *бохолдой* обязательно. А кто оклад подведет, тот умрёт, год не пройдет, умрёт. Вот, Балазов Илья Николаевич, сейчас живой, он двадцать шестого года, участник войны, в индусят котором году он... родители в Булыке жи... жили, он хотел строить баню, ну, общая-то баня была у нас в Булыке и в Осе тоже, ну там чёрная же баня, а уже после войны по-белому начали строить, вот этот Илья Николаевич хотел баню строить. Стариков не мог упросить никак, видите, это уже писятые годы.

Соб.: Что Вы сказали? Кто оклад подведет, тот года не проживёт?

Да, и, вот, если оклад подведет, для бани это, баню строить, вот, всё тот.. год не пройдет – умрёт. А кому охота сразу-то? <...> Они говорили, у кого баня, есть, кто баню построит, там обязательно *бохолдой* будет.

Соб.: Заведется.

Ага, будет жить вот в этой... в этой бане (Асалханов).

Впрочем, вероятнее, что в данной ситуации на частный случай (баню) переносится более общее и широко распространенное представление о том, что нечистая сила селится в пустых, нежилых помещениях, каковым баня и является. С представлением о тяготении нечистой силы к пустому, незаселенному пространству коррелирует распространенное представление о том, что в прошлом нечистой силы было больше и она была опаснее, теперь же «всё пошло на убыль». Эти два представления объединяются, и между ними создается причинно-следственная связь:

Ада-то я... ада-то, ада-то – это редко бывает, ада – страшная штука, вообще-то, ада. Редко бывает, а в основном бохолдон. Ада, видимо, еще раньше было. Было еще, когда вообще э... когда захолю... как сказать... захолустье было все еще такое, наверное, было. Ага. А потом, всё-таки народу больше стало, строений больше стало, скота больше стало. Скот тоже их выгоняет же, это живая душа идёт, вот, собаку держишь, скот держишь, это же аура-то какая живая стон... стоит-то. И она это всё... подавляет эту нечистую силу. И вот... а еще раньше скота-то мало было, ну, друг от друга далеко, вот тогда и, видимо, возможны были эти всякие эти. А потом с... люди стали жить семьями, семьи большие стали, ближе к друг другу и вот эта сама... живая ду... это всё оно и задавило их.

*Соб.:* Чем больше людей и скота, тем меньше нечисти?

Да, да-да-да-да. Потому что это.. живая аура по... получается, вот, оно всякие эти давит (Улахонова).

Поскольку *бохолдой*, по сути, не наносит никакого определенного вреда человеку, средств защиты и предписаний, связанных с противодействием ему, не так много. Основными охранительными средствами являются шиповник и боярышник. Объяснением такого рода защиты служит достаточно широко распространенная сказка:

Есть сказка такая.

*Соб.:* Черти боятся боярышника и шиповника.

Ага, боярышника вот этого.

*Соб.:* Почему?

Почему? Колбочие – с они! А есть же у нас сказка, не слышали? Слышали? Не слышали? Бо... Бохолдой, вот, гнались за человеком, а этот человек пил, да куда, в эту, где шиновник и... ага, в эту кусты, он залез туда, и вот, а эти-то его окру... окружили, стоят бохолдой: «Кого боиньси, чего боиньси», – якобы его, этого человека, а тот человек, не будь глуп: «Ой, – гэт [говорит], – я боюсь э... этого... <...>»

Соб.: Деликатесов, жира.

Ардын.

Соб.: <?>

Это внутренний жир, у лошади ардын есть, вкусный, как медвежий почти, во рту... во рту тает, вот это... ардына боюсь, говорит, потом, печени, гэт [говорит] боюсь, и эти <крзб> че... черти ему, вот, ту... ардын-то и печень бросают туда (смеется) <...> Ну, это пр... просто... кто-то придумал же, какой-то... и на деле такого... навряд ли (Асалханов).

Средства защиты вешают над дверью и над окном, исходя из представлений, что бохолдой ходят по улице (по ее середине). Существует запрет смотреть в окно вечером, так как можно увидеть бохолдоя.

## Ада

Другой распространенный персонаж бурятской демонологии – ада; нарративы о них, так же как и былички о бохолдоях, рассказывают охотно и часто от первого лица.

Ада может не иметь обличия и быть невидимой, но чаще она представляется в виде кошки, как вариант – с одним глазом. В связи с этим ее признаком была записана легенда, вписывающаяся в распространенную мифологическую модель: антагонист творца (умышленный вредитель или неумелый подражатель) создает что-либо плохое, недоделанное, вредоносное.

*Балтаков:* Как будто животные признали их ученые, вот, как учё...

*Хамбушкев:* Одноглазые.

*Балтаков:* Одноглазые, вот.

*Хамбушкев:* Ада.

*Балтаков:* Посередке. Этот э... с... вроде, сатана с... э... [говорит]: «Чё, хуже что ль я человека? Го... Ой! (Поправляется.) Бо... Бога? Я тоже сотворить могу». Это вот сотворил, недо... недоделал это... Ада. Остался одноглазый так и.

*Соб.:* Вы откуда это знаете?

*Балтаков:* Ну, у нас здесь давно...

*Соб.:* Так говорят?

*Балтаков:* Ес<т>ественно, здесь.

*Соб.:* Как по-бурятски бог и сатана?

*Балтаков:* Сатана? Сатана не переводится.

*Соб.:* А Бог?

*Балтаков:* Бог – бурхан (Балтаков, Хамбушкеев).

Для взрослых людей *ада*, как и *бохолдой*, не представляет опасности. Основная функция *ада* – удушение детей: она нападает на ребенка (признаком чего служит частый плач и беспокойство новорожденного) и оставляет на нем синяки, а через непродолжительное время ребенок умирает. Для защиты детей от *ада* выработан комплекс запретов, предписаний и действий обрядового характера, при исполнении которых можно обезопасить ребенка от этого демонологического персонажа. Самым распространенным средством избавления от *ада* является постукивание по углам раскаленной кочергой. Та же кочерга выступает в роли своего рода барьера, отграничивающего жилое пространство от внешнего мира, откуда и приходит *ада*, часто прицепляясь к пожилым женщинам, которых после захода солнца в дом стараются не пускать. Этот мотив, по-видимому, объясняется тем, что жизненная сила и «иммунитет» пожилых ослаблены и *ада*, безвредная для взрослых людей, имеет достаточно сил, чтобы «прицепиться» к пожилым и навредить детям. Кочергу кладут на пороге, и *ада* не может переступить через нее; если же *ада* все-таки подошла к зыбке, ее должен отпугнуть нож, лежащий у ребенка под матрасом. Кроме того, действенным способом защиты от *ада* является стрельба из ружей, причем стреляющий не стремится попасть в нечистую силу, но отпугивает ее звуком и главное – запахом пороха. Для того чтобы *ада* не попала в дом с входящим, надо громко топтать, для ее изгнания следует ругаться матом (он имеет в данном случае защитную функцию). При этом *ада* может отвечать эхом, повторяя

слова ругающегося. Подобный мотив противодействия нечистой силе громкими звуками и руганью прослеживается в фольклоре многих народов, в том числе и у русских.

Помимо функции удушения детей, *ада* обретает и ряд других признаков, вероятно, более позднего происхождения (судя по всему, заимствованных у русских). Так, существуют нарративы, в которых речь идет о человеке, прикармливающим *ада*. В данном случае это комплекс мотивов, схожих с мотивами, связанными с русским домовым, который живет в доме и не наносит никакого ущерба жителям, если соблюдаются определенные нормы поведения и не нарушаются запреты, связанные с этим персонажем.

Локализация *ада* соответствует типичным представлениям о локализации нечистой силы: чаще всего она находится в пустых, незаселенных помещениях (амбар, пустой дом) или живет в подвале.

## Оборотень

Еще одним персонажем, занимающим важное место в фольклоре прибайкальских бурят, является оборотень. Основное животное, в которое, по представлениям бурят, может обернуться человек, – свинья, хотя были зафиксированы рассказы и о превращениях в других животных. Отличительным признаком оборотня является отсутствие у подобного животного хвоста. Наиболее распространен сюжет, повествующий об узнавании оборотня после нанесения животному каких-либо повреждений, которые обнаруживаются у него и в его человеческом облики.

*Халмакишинова:* Наталья Филипповна у нас Заиданова, вот, тётя Хайдеб-то тоже превращалась в свинью <...> У нас э... это... Володя рассказывал. Уже подмораживало осенью

*Бутуханова:* Ну!

*Халмакишинова:* Идю... идут они отсюда, со школы, и, г<ово>рит, за ними свинья привязалась, и всё ночью. Где ты видал, чтоб ночью свинья за тобой бежала-то?

*Бутуханова:* Ну (подтверждающе).

*Халмакишинова:* А потом, говорит, это: «Мы дошли, думаем, чё-то она ид... на... надоела», – давай её кидать камнями. И она побежала

к речке, ай... а это... речка тока льдом покрылась, и цок-цок-цок-цок, перешла туда, потом все говорили, что это... это она. В свинью превращается.

*Бутуханова:* У... надо же! Она кто, бурятка?

*Халмакшинова:* Бурятка.

*Соб.:* Не говорили, что у таких свиней хвоста нет?

*Халмакшинова:* Не знаю я...

*Бутуханова:* Вот это я не знаю, говорили, что их надо бить... вот, если вот бить, не в свинью, а в тень.

*Соб.:* То что?

*Бутуханова:* Ну, тогда им будет больно. А если в свинью, ничё не будет, тина. А если попадешь, вот, в тень, типа, мол, в тень, или еще что-то, потом утром как... можно посмотреть, что она будет завязана (Бутуханова, Халмакшинова).

Судя по всему, данное представление об оборотничестве в этом регионе заимствовано у русских: бурятского термина для этого персонажа не существует, при этом мотив превращения в свиней достаточно широко распространен среди русского населения Сибири (мотив «Ведьма принимает образ свиньи» [Зин. Г.1.1.6]).

Очевидно, что за долгое время соседства бурятский фольклор подвергался русскому влиянию. На традицию бурят Прибайкалья это влияние распространялось не столь активно, однако существует ряд общих мотивов, и можно провести некоторое количество довольно явных параллелей между мифологическими представлениями бурят и русских. Таким заимствованием является, например, представление, что гремящий во время грозы гром – это Илья пророк, который едет по небу «на тройке». Общим является также представление о том, что удар молнии в человека означает его неординарность, отмеченность высшими силами: у бурят считается, что такой человек в будущем станет шаманом. Он может обожествляться или, напротив, восприниматься как наказанный богом за какое-либо прегрешение. У русских в таких случаях пострадавший также семантически маркируется, причем подобная маркированность может быть как положительной, так и отрицательной: он считается либо праведником, либо, напротив, грешником. В обеих традициях считается, что после удара молнией человека для его спасения следует закопать в землю.

## Цитируемые записи взяты из следующего собрания:

Материалы бурятской фольклорной экспедиции (Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН), 18–28.08.2010 (Боханский и Осинский р-ны Усть-Ордынского Бурятского авт. округа Иркутской обл., поселки Бохан, Дундай, Красная Буреть, Кутанга, Оса, Хохорск, Новая Ида). Участники: А.С. Архипова, Л.В. Бабкинова, Л.С. Дампилова, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов, Н.Н. Николаева (архив ЦТСФ РГГУ).

### *Информанты*

- Асалханов Николай Куприянович. 1929 г. р. Колхозник, шофер. Родился в 3 км. от с. Бохан, живет в Бохане. Зап. 22.08.2010 в с. Бохан Боханского р-на.
- Балтаков Геннадий Васильевич. 1944 г. р. Кузнец, моряк. Родился в Осинском р-не, дер. Кутанга. Зап. 22.08.2010 в с. Оса Осинского р-на.
- Бутуханова Глафира Филипповна. 1931 г. р. Учитель русского языка. Родом из с. Бохан. Зап. 26.08.2010 в с. Новая Ида Боханского р-на.
- Улахонова Антонина Онготовна. 1937 г. р. Зоотехник. Окончила школу в Улан-Удэ, работала в Кызыле, в с. Бохан переехала в 1973 г. Зап. 22.08.2010 в с. Бохан Боханского р-на.
- Халмакшинова Маргарита Дмитриевна. 1958 г. р. Работник культуры. Зап. 26.08.2010 в с. Новая Ида Боханского р-на.
- Хамбушкеев Иван Хангалжинович. 1936 г. р. Шаман, кузнец. Родился в Осинском р-не, дер. Обуса. Зап. 22.08.2010 в с. Оса Осинского р-на.

### *Литература*

- Зинн. – Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987 (<http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm>).

*М.Н. Власова*

Поверья и сюжеты о «городских»  
домовых и полтергейстах в русской фольклорной традиции  
последней четверти XX в.

Повествования о сверхъестественных существах (сверхъестественных явлениях) в доме (квартире), записанные в последней четверти XX в. в городе, можно разделить на две группы. Первая группа включает тексты, зафиксированные преимущественно в устном бытовании, продолжающие в общих чертах традицию крестьянских мифологических рассказов (быличек) о духах двора и дома.

Традиционные представления и повествования о домовом духе наиболее сохранны и устойчивы в небольших провинциальных городках. Ср., например, запись, сделанную в г. Холм Холмского района Новгородской области (АС, декабрь 2000) от Е.И. Цыгановой, 1924 г. р. (подростком Ефросиньи Ивановна Цыганова была мобилизована и отправлена за Урал, где трудилась на оборонном заводе; затем работала на Украине и вернулась на родину).

У каждого хозяина – свой домовый. Я вот видела своего. Муж был. Я прихожу – муж пьяный. Заметит меня, бой будет! Спать хочу, одиннадцать уже... Я тихонько пробралась на печку и легла. Хоть бы мне не уснуть! А муж уже засыпает. И вдруг подходит ко мне, к печке, идет как Цыганок (муж. – М. Н.) ко мне. Двойник! Только голова длинней. Один спать, другой идет на печку! Го-

споди, как будто чудится! Голова уже близко, лицо уже... И пропал. А зачем он шел, к худу или к добру? Не сказал...

А Валькина девка живет в Старой Руссы. Они перешли на другую квартиру. И сыйный муж с чужим [домовым] дрался. Она его не видит. А сн дерется с ним! И от, домовый на него нападает. И Юрка (муж. – М. Н.) хватает ножик! Ходили, святили, не могло. Домовой краны открывает, все разбросано... А надо было сказать два слова. Дедок какой-то им подсказал. И не стал домовой дебошничать!

Когда покойника хороним, платенце в гроб не кладем. А одна, с Ленинграда женщина, сказала: «Надо положить полотенце и сказать: "Дарю тебе платенце на двух, ты уходишь, бери и хозяина (домового. – М. Н.) с собой!"»

Распространенные мотивы крестьянских быличек (появление домового-двойника, «чужого» домового, провоцирующего неурядицы, драка с «чужим» домовым)<sup>1</sup> у Е.И. Цыгановой осовременены (домовой открывает краны – эпизод, более характерный для повествований о полтергейстах, см. ниже) и отчасти переосмыслены: драка «своего» и «чужого» домовых уступает место драке «чужого» домового и человека, который набрасывается на невидимого пришельца с ножом.

В Ленинграде, как показал беглый опрос, проведенный в начале 1990-х годов, рассказы о сверхъестественных происшествиях в доме, соотносимые по сюжетике с крестьянскими, были популярны в среде женщин пожилого возраста, которые не являлись коренными горожанками либо не теряли тесной связи с деревней, откуда переехали их родители, родственники. Сообщенные ими былички (мемораты) включают два-три мотива (появление / исчезновение сверхъестественного существа, сопровождаемое некоторыми движениями, действиями) и повествуют о личном опыте рассказчиц.

Появился высокий мужчина из-за шкафа. Подошел к моей кровати, взялся за ноги и держит: не крикнуть, не пошевелит: ся. Одет в черное. Несколько раз приходил. А воткнула булавки в дверь, так больше не появлялся (АС, М. Т., 60 лет, Ленинград, 1990).

Ночью после двенадцати начал появляться мужчина. Однажды я проснулась от ужаса какого-то, а это от двери идет какой-то ин-

зенький мужчина с короткими ногами, но одет в чем-то. А живу я в коммуналке. Но это не сосед. Сын мне не поверил и лег назавтра на раскладушку рядом. Так мужчина на другую ночь пришел, обошел раскладушку, постоял, подошел к окну и исчез. Это было целую неделю. Ужас такой! Так посоветовали булавки в дверь воткнуть с обеих сторон. Да сына отправила в церковь за святой водой. Но перестал являться (АС, Ленинград, 1990).

Перед войной лежала я на кровати, а ребенок спал. Ну, и я заснула. Тут дядя на меня какой-то сел и хотел меня придавить. А потом я выехала совсем из этого дома, война началась. (АС, Н., 70 лет, Ленинград, 1990).

В Ленинграде перед войной жила я в общежитии. Легла спать. И не заснула. Входит военный, надавил мне на шею. «Зачем ты сюда пришел?» – «Завтра узнаешь!» Я заругалась: «Что вы, девки, ложитесь и не закрываетесь на крючок!» А дверь заложена. Дверь заложена, а человек появился и начал меня давить. А назавтра война!

Последний текст записан в 1986 г. от Евдокии Парфеновны Ильиной, 1902 г. р. (АС, д. Аполец Холмского р-на Новгородской обл.). В 1930-х годах она длительно жила в Ленинграде на заработках.

В подобных «городских» сюжетах пугающий пришелец – мужчина: высокий, в черном; приземистый и коротконогий; в военной форме. И все-таки его облик таинственно-неопределен, обезличен. Появляясь внезапно, он молча исчезает в никуда. О смысле, цели его появления можно только гадать<sup>2</sup>. В иных случаях он предсказывает беды посредством знаковых действий: наваливается на человека, «давит» его. Именно эта функция приближает данный образ к образу «домового хозяина» крестьянских поверий, одновременно – «хозяина» и провозвестника человеческой судьбы.

Чаще незримый, только лишь слышимый либо осязаемый, домовый стонет, плачет, возвещая о беде, «наваливается» на человека, пророча перемены (арх. [Карнаухова 1928: 82], моск. [Соловьев 1930: 178], курск. [Резанова 1902: 105, 107], смол. [Добровольский 1897: 368, 370–371], юж. урал. [Железнов 1910: 376–382], в. сиб. [Зиновьев 1987: 69–74], новг., арх., карельск. [Черепанова 1996: 39–42, 44–46] и др.); он становится видимым перед несчастьем. Домовой (дворовой) предсказывает будущее: показывает

ся [Даль 1880: 14–15], олон. [Харузин 1894: 325], арх. [Богатырев 1916: 55], курск. [Резанова 1902: 104–105], тул. [Колчин 1899: 34], яросл. [Костоловский 1901: 137], вятск. [Осокин 1856: 10–11], забайк. [Логиновский 1903: 5], сургут. [Неклепаев 1903: 39], в. сиб. [Зиновьев 1987: 72–74], новг. [Черепанова 1996: 39, 41, 43] и др. (мотив общераспространен). Ср. поверье: видеть домового (дворового) – к беде, болезни, смерти (сарат. [Минх 1890: 23], сургут. [Неклепаев 1903: 39]). У женщины в жизни были три напасти, и каждый раз перед ними «наваливался» домовый (тул. [Колчин 1899: 34]). Домовый показывается девушке незадолго до ее кончины (арх. [Богатырев 1916: 55]).

Представления о судьбе конкретного человека, ее предсказателях и носителях (т. е. о сугубо личном аспекте бытия), которые прослеживаются в крестьянских быличках, в «городских» мифологических рассказах анализируемой группы в основном сохраняются, в то время как мотивы и образы, соотношенные с изменившимся социально-бытовым, хозяйственным укладом, отесняются и исчезают<sup>3</sup>.

Скудость сведений не позволяет говорить о некоей особой традиции, сложившейся в городе и существовавшей параллельно крестьянской, плодом развития которой могли стать былички о домовых духах последней четверти XX в. Разрозненные свидетельства указывают на то, что поверья, тождественные в общих чертах традиционным крестьянским, издавна бытовали не только в массе простонародья, но и в образованных классах общества, взаимообращаясь, взаимодополняясь, составляя как бы «нижний», неафишируемый, но устойчивый пласт суеверий<sup>4</sup>. Ср.: Один из известных столичных генералов первой половины XIX в. «был суеверен до невозможного. У всех его дверей были прибиты найденные им подковы... В его спальне сидел в клетке петух для отогнания домового» [Пыляев 1898: 22–24].

Мне было 12–13 лет, – вспоминает известный врач Н.Ф. Высоцкий. – Жил я в доме родителей, в Нижнем Новгороде. Отец мой, занимавший довольно видное место среди губернского чиновничества, считался человеком просвещенным и выдающимся в своей среде. И хотя открыто посмеивался над различными видениями, но в душе верил в них. Матушка моя, женщина глубоко религи-

озная и добрейшей души, оказывала широкое покровительство и помощь различным убогим, юродивым, странникам, богомольцам, являвшимся обыкновенно неизвестно откуда и приносящим, кроме разных святынь, вроде щепочек от Гроба Господня, слезок Богородицы, водицы Ерданской (Иорданской), еще множество самых удивительных рассказов о бывших с ними чудесах, видениях, искушениях, слышанных «гласах» и т. п. Все эти, иногда довольно интимного характера сообщения, делались не стесняясь присутствием нас, ребят, выслушивались нами, конечно, с глубоким интересом и полным доверием и твердо запечатлевались в детской памяти.

Кроме того, и дом, в котором мы жили, был полон легенд и различных таинственных обитателей. Говорили, что он построен на месте древнего кладбища и что под печкой старой кухни лежит могильная плита, а над ней по ночам теплится восковая свечка; что в бане обитает банный дед, который моется по ночам, хлещет себя веником и стонет от удовольствия, что на вековом вязе, в огороде, гнездится кикимора, а в новой кухне за плитой приютился дух повесившейся здесь горничной Луши.

Благодаря всем этим условиям мы, ребята, были самым обстоятельным образом ознакомлены со всей отечественной чертовщиной... [Высоцкий 1911: 72].

Описывая ночной кошмар, пережитый в пору гимназических экзаменов, когда ему едва удалось стряхнуть «чудовищную фигуру на четырех длинных лапах, покрытую серой, густой шерстью», которая навалилась на его грудь с такой силой, что «дыхание казалось совершенно невозможным», Н.Ф. Высоцкий заключает: «Рассказ мой об этом происшествии не встретил ни малейших сомнений среди родных, пришедших к единодушному заключению, что меня душил домовый, вероятно вследствие того, что я забыл помолиться на сон грядущий» [Высоцкий 1911: 73].

Вторую группу городских рассказов о сверхъестественных существах и сверхъестественных явлениях в доме, бытовавшую в последней четверти XX в. и особенно ярко обнаружившую себя в 1990-х годах, условно можно отнести к смешанной «устно-письменной» традиции, характеризуемой непрерывным взаимообменом разнородных устных и письменных источников: слухов,

«страшных» рассказов, цитируемых, тиражируемых и более или менее авторитетными изданиями, и бульварной прессой.

Для повествований этой группы, актуализирующих не традиционное (устоявшееся) мировоззрение либо его реплики, а массовое сознание, косное, но податливое, легко поддающееся агрессивному влиянию средств массовой информации, характерно смешение (часто беспорядочное) наименований и образов, почерпнутых из разных культурных пластов и традиций. Полтергейст (наиболее часто упоминаемый) соседствует либо отождествляется с «домовушкой» (реже – с «барабашкой»).

Понятию «полтергейст», сравнительно недавно привнесенному на русскую почву, соответствуют самопроизвольное перемещение, опрокидывание мебели, появление необъяснимых звуков – стук, шаги, резкое изменение температуры предметов, появление воды и проч. [Мосин 1990: 159]<sup>5</sup>.

Массовым сознанием данный «комплекс происшествий» обычно воспринимается как целостное существо. «Полтергейста решили назвать Кузей, в надежде, что данное имя успокоит его жестокий нрав» [Марченко, Леонова 1998: 5]. «Многие жители Вологды подтверждают, что в танке кто-то скребется, словно кошка. Неужто полтергейст? Или это бродит дух погибшего танкиста?» [Танк-монумент 1999: 2].

Ряд признаков полтергейста совпадает с традиционными проявлениями домового русских крестьянских поверий (беспричинные, как будто бы не имеющие источников звуки, стук в окна, двери и стены, в пол и потолок; скрип, царапанье, грохот, звуки пилы или стирки, падения и пляски; звуки шагов и голосов; монологи и диалоги с присутствующими; движение и полет предметов словно бы под воздействием невидимой руки, битье посуды и проч.)<sup>6</sup>. Это обуславливает сходство мотивов, входящих в повествования о полтергейсте и домовом, способствует отождествлению этих мифологических персонажей. Ср.:

Года два тому назад, в деревне Варламове, Васьяновской волости, Кадниковского уезда, у крестьянина Филарета Ивановича Кочкова шалил домовый в продолжение года ежедневно. <...>

Шалости продолжались все лето по ночам: как только дети и хозяева уснут, домовый и зашалит, да так настойчиво, что разбудит

всех в доме и не дает спать далеко за полночь. Зимой шалости производились в избе и не в определенное время, например, хозяйка сядут пить чай вечером, а он начнет бросать на середину избы дровяное камень, сухую глину, и с такою силою, что эти предметы рассыпаются вдребезги. Или во время ужина кинет с печи на пол катанки, или же начнет плясать, причем отчетливо слышится шлепанье босых ног.

Однажды вместе с хозяевами пил чай заезжий крестьянин – продавец соли. Он поставил подле себя на пол лукошко, в котором вешал соль. Откуда ни возьмись известный шалун, и швырнул лукошко с солью к двери с такою силой, что шум от падения оглушил всех присутствующих. Торговец, не предупрежденный хозяевами о шалостях домового, остолбенел, а когда ему открыли причину, так испугался, что без памяти кинулся вон из избы и был таков.

Другой раз летом, когда в деревне случился праздник и все пировали, домовый как-то особенно расшалился, и хозяин пригласил соседей посмотреть на его шалости.

Соседи пришли со всеми гостями. Во время представления со стороны зрителей сыпались различные шутки по адресу домового. При пляске его говорили:

«Хоть бы ты завел опорки, а то ведь ноги смозолишь!»

Брали узду и ловили его, причем был общий хохот. Когда домовый кидал камень, зрители кричали:

«Чем камень кидать, лучше бы бросил нам мешок серебра, – мы бы вина купили и тебя напоили!»

Или так:

«Давай, ребята, откидывать ему назад камень, может быть и попадем в его!»

Наконец загалдели:

«Что ты больно разгулялся здесь? Возьмем ружье, да расстрелим тебя!»

На все шутки зрителей домовый отвечал самую веселую пляскою и свистом, и, наконец, его оставили (заключ. [Иваницкий 1890: 123–124]).

Мотивы, описывающие разнообразные «шалости» домового или дворового духа варьируются в рамках традиции. Домовый стучит, шумит, шаркает, топает; разбрасывает посуду, кидается кирпичами, гасит лампу, сдергивает одеяло и проч. [Померанце-

ва 1975: 175; Зиновьев 1987: 309]. Подобные мотивы могут быть отнесены и к домовому (дворовому), и к являющимся в избе покойникам, кикиморе, к нечистой силе неопределенного обличья. Такая нечеткость создает благоприятные условия для творчества рассказчиков, измышляющих по традиционным клише все новые, «страшные» и занимательные истории, в круг действующих лиц которых попадает в конце концов и полтергейст.

Возникая в городской квартире, полтергейст (чаще невидимый) бьет посуду, лампочки, оконные стекла и зеркала; передвигает, прячет и портит предметы; швыряет камни; щелкает, топает, рычит [Арутюнов 1991: 1, 5; Гольц 1998: 3; Герштейн 1998б: 3; Марченко, Леонова 1998: 5 и др.].

Для устно-письменной традиции 1990-х годов показательна ситуация, когда сообщения рассказчиков старшего возраста комментирует «экспертная группа» (уфологов, экстрасенсов), именующая домового полтергейстом, что способствует дальнейшему смешению традиционных и привнесенных поверий, а также трансформированию традиционных представлений о домовом и их оттеснению на периферию массового сознания. Образ домового (в крестьянских поверьях – полисемантический) становится при этом однозначно пугающим, загадочным и разрушительным.

В «Аномалии» № 22 за 1997 г. была просьба написать об истории про домового. Но моя история, связанная с домовым, очень и очень печальна для меня. Я приехала с Дальнего Востока и вселилась в новый многоэтажный дом. По незнанию я взяла его (домового. – М. В.) с собой оттуда. Спустя лет 7–8 вначале были звонки в дверь, потом услышала во сне, как кто-то ворвался ночью в квартиру скрежетом двери. Несколько раз уходил и возвращался, теперь уже не уходит, мужа не трогал, а меня все время ночью будил различными звуками. А проснусь – никого нет. Все это не опишешь – как звенели стекла (когда я кресты ставила). А было – и по-пластунски приближался ко мне во сне. Услышу, проснусь – никого нет. 10 лет не дает покоя. Два года назад пригласила я человека, который три дня подряд читал молитвы и проводил прочие мероприятия. Стало тише, но все равно не дает покоя. Редко когда тихо, и я сплю ночь. Когда я начинаю сама что-то делать, кажется, это для меня еще хуже. Муж умер недавно, теперь я одна. Сейчас

я вечером или днем, когда кушаю, то ставлю и ему еды. Вроде немного лучше. Я продолжаю искать пути спасения у людей – может, кто знает, как мне избавиться? Сказали менять квартиру. Но я уж немолода: мне 70 лет. Нет сил. То как-то раз за дверью ночью он стучал об дверь и приговаривал: «Эй, кто там?». И голос грубый, как в бочку. Проснусь – никого нет [Домовой-вредитель 1998: 7].

Сообщение жительницы г. Энгельса Саратовской области содержит смутные reminiscences некогда распространенных поверий и обычаев, связанных с домовым (необходимость его «кормления», приглашения в новое жилье), однако тема злокозненных и неустрашимых «шалостей» доминирует. Эта тема поддержана редакционным комментарием (жертва домового обращается за помощью к газетчикам). «К сожалению, экспертная группа “Аномалии” может прекратить полтергейст только на месте события или, по крайней мере, при личной встрече» [Домовой-вредитель 1998: 7].

В сходных по семантике «городских» текстах образ сверхъестественного существа, посетившего дом, дискретен: время от времени в нем проступают черты, свойственные домовому.

Одно слово – хозяин, что хочет, то и творит. Облюбовал себе мой диванчик, и если я ложусь на него, то получаю три удара-толчка в спину, будто кто-то выгоняет меня с дивана. А однажды сильно и чувствую: вроде как кошка ходит у меня на груди, касаясь подбородка, пытаюсь поймать – пустота в руке. <...> Сажусь есть, последнюю ложку будто кто выбивает из рук. То ли он намекает, что голоден, то ли просто играет [Герштейн 1998б: 3].

Хозяйка квартиры рассказала, что кто-то невидимый, мохнатый и очень тяжелый (не менее 60-ти килограммов) любит спать у нее на груди [Горохов 1998: 3].

Книжки теперь семья держит на полу, ибо из книжного шкафа они постоянно по вечерам выпрыгивают. Похоже, что в этом шкафу Кузя (полтергейст. – М. В.) организовал себе спальню [Марченко, Леонова 1998: 5].

Ср. традиционные представления о домовом духе – незримом «хозяине», который обитает в определенном месте дома и нуждается в «еде»; о домовом, принимающем обличье кошки или тяжелого существа, обросшего шерстью.

Трудно, однако, сказать, что породило такие обороты повествования: полузабытые поперья, либо почерпнутые в книгах сведения, расцвеченные фантазией рассказчиков, или влияние тех же газетчиков, обладающих сомнительными познаниями в сфере крестьянских верований, но без колебаний их излагающих.

«Кстати, если у вас завелся полтергейст, это значит, что в вашей семье есть физический медиум, через которого домовый оказывает влияние на реальный мир», – разъясняет один из специалистов-уфологов [Магия цифр 1999: 7], отождествив, таким образом, полтергейста с домовым, а домового – с бесом (мотив вселения бесов в людей традиционен, мотив вселения домового в человека новоизобретен).

От себя могу добавить, – советует журналист жительнице г. Энгельса, – народное средство от «чертей» – трава чертополоха с цветами. «Черто-полох» «чертей» и будет «полохать» – пугать то есть. Попробуйте сорвать букет чертополоха и подвесить его вниз головой на люстру. А что из этого получится – напишите (здесь отождествлены домовый, полтергейст, черт. – М. В.) [Домовой-вредитель 1998: 7].

Особняком в ряду домовых и полтергейстов-вредителей стоит «квартирный домовый» (по-видимому, изобретенный индивидуальной фантазией на почве народных поверий). В описаниях его деяний объединены традиционные и современные мотивы. «Квартирный домовый» оберегает человека, защищает жилище от пагубных влияний, предупреждает о проникновении в квартиру энергетических образований (недобрых мыслей, порчи) [Тонышев 1994: 2].

В устно-письменной традиции последней четверти XX в. полтергейст постепенно вытесняет домового, а корпус повествований о полтергейсте обогащается новыми образами, мотивами, сюжетами. Сугубо современное свойство полтергейста – стремление незаметно открыть краны и спровоцировать обширную протечку, за которой следует скандал между хозяевами квартиры, их соседями, коммунальными службами. Соответствующую деятельность «полтергейста Васи» из Веселого Поселка разбирал в 1991 г. суд Невского района г. Ленинграда [Аномалия 1991 (5): 1, 4].

Несмотря на видимую анекдотичность эпизода с полтергейстом Васей, он достаточно традиционен и органично продолжает

ряд российских судебных разбирательств XVIII–XX вв. «с участием» нечистой силы либо расследующих козни нечисти (ср. широко известное «следствие о кикиморе», которое велось в Петербурге в начале XVIII в. [Семевский 1884: 87–90]).

Не единичны повествования о полтергейсте, который распоряжается по своему усмотрению магнитофоном и телевизором: предпочитает творчество группы «Ласковый май», «Сектор Газа», но отключает выступления А. Пугачевой [Раков 1991: 4; Герштейн 1998б: 3].

Отчетливо выделяются сюжеты нескольких типов: о «коммунальном» полтергейсте, о «полтергейсте-инопланетянине», о «семейном» («подростковом») полтергейсте.

Полтергейсты, которые обосновываются в коммунальных квартирах, т. е. проявляются на фоне напряженных социально-бытовых ситуаций, наиболее агрессивны. Нередко их именуют «наведенными» – вызванными или поддерживаемыми (нечаянно либо сознательно) посредством магии, спиритизма, экстрасенсорного воздействия [Плескач 1994: 4; Пылаев и др. 1994: 4].

Возникновение «подросткового» полтергейста связывают с неблагоприятной (напряженной) ситуацией в семье, где живет подросток – «носитель полтергейста», имеющий проблемы со здоровьем, физическим или психическим. Описания такого полтергейста апокалиптичны. Полтергейст провоцирует «водяную чуму»: «Вода появляется из ниоткуда и заливает всю квартиру, течет из стен, появляется даже под клеенками!» [Герштейн 1998а: 3]. Он действует, как разъяренный подросток: в течение дня обливает нелюбимую бабушку водой, а перед сном – кетчупом, забрасывает ее очки на люстру [Марченко, Леонова 1998: 5].

«Полтергейстов-инопланетян» в распространенных городских повествованиях нередко привлекают дети. В сюжетах этого типа дети могут быть друзьями полтергейстов, жертвами, носителями – в последнем случае экстраординарные события происходят исключительно в присутствии ребенка.

В рассказе, напоминающем страшилку, полтергейст («высокий черный дядя») является маленькому мальчику. Он требует отдать ему дитя и, получив отказ, грозит прийти позже. Вторжение полтергейста сопровождается шумом, шарканьем шагов. В пустой квартире сам собою зажигается и гаснет свет, а под ма-

трасом малыша находят голубой шар из неизвестного материала. «Страшный черный полтергейст» вторгается в сны членов семьи. Он превращает сновидения в кошмары на темы инопланетной жизни. Приглашенные семьей парапсихологи приходят к выводу: данный полтергейст – «неклассический», он – «сущность астрального мира либо инопланетянин» [Леонова 1996: 1–2]<sup>8</sup>.

Иногда полтергейсты и люди гармонично сосуществуют. Они нуждаются друг в друге, переписываются и перестукиваются [Раков 1991: 4]. Инопланетный полтергейст (или «плазмод») с проспекта Металлистов периодически отключает в квартире телефон, бьет посуду, при этом охотно беседует с людьми посредством поворотов биорамки, которые соответствуют «да» и «нет». Он оказывается девочкой, жильцы называют его Танечкой. Танечка сообщает, что умеет считать и летать, проходить сквозь стены, увеличиваться в размерах с семи сантиметров до двух метров. Полтергейт-плазмод послан на Землю с Венеры. Хозяин Танечки – инопланетный разум, обитающий на НЛО. Когда Танечке разъясняют, что ее проделки приносят вред, плазмод исправляется, утихает [Сидоров и др. 1995: 6].

Городские рассказы о необычайных явлениях в квартире можно разделить, таким образом, на повествования «инновационно-устрашающие» (об агрессивных «инопланетных» либо «наведенных» полтергейстах и проч.) и более или менее традиционные – о полтергейстах, которые постоянством своего присутствия и склонностью к проказам напоминают домовых.

Очевидно, что горожане конца XX в. (используя вновь сочиненные сюжеты и обогащенные современными деталями традиционные клише) стремятся объяснить вмешательством сверхъестественных существ и сил нежданные, беспричинные, нежелательные события. Как и домовый крестьянских поверий, полтергейст по большей части – вестник и вершитель судьбы, но на сугубо бытовом уровне: он провоцирует семейные скандалы и устраняет коммунальные протечки. Вероятно, велика здесь и доля мистификаций, даже махинаций.

Необходимо подчеркнуть: существенная черта данной категории рассказов в 90-х годах XX в. – их «коммерциализация», использование в качестве саморекламы, добывания денежных средств и проч. Ведь полтергейст может быть «снят» (и здесь вы-

страивается привычный ряд: священник – колдун – экстрасенс, в разной очередности приглашаемые), а занимательные сообщения в прессе способствуют росту тиражей. Ср.:

Новый случай полтергейста расследуют эксперты... В одной из квартир старого Петербурга, в семье, где живет четырнадцатилетняя девочка, появился домовый. По его словам, его «прислали» охранять девочку. Самое удивительное для последнего времени – люди не возражают против такого соседства. И экспертов они пригласили, чтобы поделиться аномальными явлениями, которые происходят в квартире и на даче. Есть еще удивительное обстоятельство. Маленькая домовушка, дочка домового, пишет стихи. Приведу только одно стихотворение, и вы почувствуете нечто:

Подсолнух поздний догорал в полях  
И вкрапленный в сапфировых глубинах,  
На легком зное нежился – в размах  
Поблескивавших крыльев ястребиных...  
[Поэтическая Лола 1999: 8].

Дальнейшие открытия экспертной группы газета обещает незамедлительно доводить до сведения читателей. Отождествление полтергейста и домового (в особенности трогательной «домовушки») в данном контексте – тоже своеобразный пиар, демонстрирующий стремление к «русскости» и «народности».

### *Примечания*

- <sup>1</sup> Домовой (дворовой) является в облике двойника хозяина дома либо прочих членов семьи, умерших родственников: *алон.*, *арх.*, *смол.* [Померанцева 1975: 99, 173–174], *моск.* [Соловьев 1930: 179, 181], *влад.* [Смирнов 1927: 56], *новг.* [Кедров 1865: 8–94; Черепанова 1996: 40–41], *ирк.* [Громыко 1975: 275] и др. Домовой проказит, вредит (швыряет камни, головешки; бьет посуду; пляшет, свистит; разбрасывает щепы): *арх.*, *мурм.*, *твер.* [Померанцева 1975: 175], *волог.* [Иванюцкий 1890: 123–124], *в. сиб.* [Зиновьев 1987: 59–60], *новг.* [Черепанова 1996: 38]. Чужой домовый наносит вред, дерется

с домовым-хозяином: *тул.* [Колчин 1899: 32–33, 58], *смол.* [Добровольский 1897: 361], *орл.* [Иванов 1900: 87], *курск.* [Резанова 1902: 106]. «Иногда во дворе скопляется два или три домовых, и тогда они ссорятся или дерутся между собой» (*влад.* [Смирнов 1927: 55–56]). Представления о «выживании» людей домовым (дворовым), предсказывающим судьбу или буквально изгоняющим людей из их жилья, устойчиво бытовали и в XIX, и в XX в. Ср.: «Дворовой как человек: не любит – будет выживать» (*новг.*, АС, 1988). «Если по ночам что-нибудь постукивает на чердаке, то думают, что в доме завозилась нежить. Это же означает, что домовый выгоняет жильца из дому» (*арх.* [Ефименко 1877: 165], о том же [Иванова 1985: 29]). «Наснится во снах... Проснутся – никого нет. И говорят: "Хозяин не любит!"» (*мурм.*, АС, 1982). См. сходные сюжеты: *арх.* [Богатырев 1916: 56–57; Карнаухова 1928: 82–83], *с. сиб.* [Зиновьев 1987: 60–63], *новг.* [Черепанова 1996: 40].

<sup>2</sup> Такая неопределенность не привнесена, однако, особенностями современного бытования традиционных поверий, а была свойственна им изначально. «До христианства в представлениях славян, надо полагать, не было силы "нечистой" и уж, конечно, "рати Христовой", а была лишь одна сверхъестественная сила, имевшая довольно неясные и расплывчатые формы и населявшая, по верованиям древних славян, весь окружающий их мир» [Толстой 1976: 309–310]. Расплывчатость представлений о сверхъестественных существах, так и не ставших однозначно «нечистыми», сохранялась наряду со вполне определенными на протяжении последующих столетий. В мифологических рассказах конца XX в., продолжающих крестьянскую традицию, неопределенность имен и обликов становится доминирующей, но структура части повествований и ряд функций мифологических персонажей остаются неизменными.

<sup>3</sup> Упоминания о домовом – покровителе жилья и хозяйства (если «он» уйдет, то «весь дом рухнет» – АС, Ленинград, 1991) единичны. Городские домовые редко отождествляются со сверхъестественными «хозяевами» квартиры, тем более – с «предками», утратив, что естественно, традиционность пребывания возле печи и функцию покровительства скоту.

<sup>4</sup> Ср., например, сохранявшиеся на протяжении столетий сюжеты, в центре которых – мотивы проказ домового («беса-хоромотеля» XVII в.), который кидается кирпичами («бросает кирпи-

чьем с нечи») [Черешнин 1929: 100–101; Зиновьев 1987: 309], либо самопроизвольного передвижения мебели. «В городе говорят о странном происшествии, – писал А.С. Пушкин в дневнике 1833 г. – В одном из домов, принадлежащих ведомству придворной конюшни, мебели вздумали двигаться и прыгать; дело пошло по начальству. Кп. В. Долгорукий нарядил следствие. Один из чиновников призвал попа, но во время молебна стулья и столы не хотели стоять смирно. Об этом идут разные толки» [Пушкин 1949: 33]. «Сама собою» передвигалась и мебель в квартире на Гражданском проспекте в г. Ленинграде (это продолжалось около полугода лет) [Аномалия 1990 (6):1]. Причудливость подобных явлений предполагала и предполагает самые разные трактовки: от упомянутых выше предсказаний, предзнаменований до бессмысленных и злых «шалостей» сверхъестественных сил, а сходство мотивов и сюжетов можно объяснить и прямым наследованием крестьянской традиции мифологических рассказов, и воспроизведением мифологических архетипов в массовом сознании.

<sup>5</sup> Ср. одну из первых характеристик полтергейста [Poltergeist 1910–1911: 14–17]. Данный феномен, отмеченный «на ранних стадиях культуры» разных народов (и не имеющий какого-либо одного конкретного наименования), толкуется в Британской энциклопедии весьма широко: как следствие явления духа умершего, деятельности колдуна, мага, шамана и проч. В современных немецко- и англо-русских словарях полтергейст – «гном», «привидение, призрак», «домовой», «барабашка»; в словаре Коллинза – «невидимая сила» (*invisible force*), проявляющаяся в доме [Collins 1987: 1110]. Из-за терминологической и понятийной размытости сюжеты о полтергейсте в западноевропейской фольклористике могут объединяться с сюжетами о других мифологических персонажах (например, о черте), ср.: «Е 601–700: полтергейст (*poltergeist*), черт в качестве полтергейста, духа-мучителя» [Симонсури 1991: 118]. В Европе второй половины XIX в. слово «полтергейст» (нем. 'шумный дух'; в англ. пер. – 'racketing spirit'), по-видимому, приобрело популярность в связи с распространением спиритуализма и спиритических сеансов, сопровождаемых вызыванием духов мертвых и «диалогами» с ними. Несмотря на всеобщее увлечение спиритуализмом, в Россию рубежа XIX–XX вв. термин «полтергейст» не переместился и не стал сколько-нибудь значимым для массовой

(тем более крестьянской) культуры. «Научным исследованием» полтергейста россияне занялись лишь с 1982 г., хотя к этому времени в печати за год фиксировалось по несколько десятков его описаний [Мосин 1990: 160]. Вероятно, в тот же период слово «полтергейст» начало все чаще мелькать на страницах российских газет и журналов и к концу XX в. стало привычным.

<sup>6</sup> См. также сн. 1.

<sup>7</sup> Способы избавления городских квартир от таинственных посетителей поражают разнообразием. В них перемешаны «научно-обоснованные» методы изгнания, которые предполагают участие уфологов и парапсихологов; традиционные народные обереги (острые и железные предметы, обладающие острым запахом травы); обращение к святыням православия; самостоятельно измышляемые средства. Так, родители малыша, преследуемого «инопланетным полтергейстом», отпугивают пришельца с помощью креста (крест изготавливают из листа меди, предназначенного для церковных колоколов). Разрушить «биопатогенную зону полтергейста» можно посредством трав: мяты, валерианы, чертополоха. Для этого внутри зоны размещают (корнями вверх) букеты чертополоха и мяты. Затем по квартире рассыпают измельченный корень валерианы. Валерианой окуривают комнаты и в течение часа-полтора читают молитву «Отче наш». Букеты в проветренной и подметенной квартире должны находиться примерно неделю: валериана «сгущает энергетику», а мята и чертополох отпугивают полтергейста. Свод «средств от полтергейста» советует: переставить в квартире вещи; развесить повсюду чеснок; положить у порога игральные карты; воткнуть в порог или в дверь шило, ножницы; водрузить на видное место Библию, надеть крест, нарисовать повсюду кресты, окурить комнаты ладаном, помянуть Бога, молиться; вывернуть всю одежду на левую сторону; повесить в комнате лоскуток козлиной шкуры; облучать квартиру (с семи часов вечера до полуночи) кварцевой лампой. С полтергейстом необходимо быть вежливыми, потчевать его печеньем и медом, желать спокойной ночи. Последняя рекомендация определенно сближает полтергейста с домовым, традиционному нуждающемуся в «кормлении» и почтительном отношении.

<sup>8</sup> Безудержно проказничающий «детский» полтергейст также именуют «хулиганским».

Полтергейстов подразделяют на обычных, классических и неклассических; инопланетных, астральных (в том числе «ас-

тральные тела магов и ведь , покинувшие их в процессе медитации», «голосовых» (только слышимых); «стучащих» (они обнаруживают себя стуком). С полтергейстами отождествляют «духов, фантомов»; призраков покойников (или «тонкие эфирные тела их душ»). Полтергейстов считают то «сгустками информационно-энергетических субстанций», то «сверхматериализованным проявлением энергополевого плазменного состояния живых существ» [Аномалия 1994 (9): 4; Топышев 1994: 2; Мартынов 1994: 5; Сидоров и др. 1995: 6; Петров 1995: 4]. Судить об адекватности этих терминологических нагромождений, как и о том, насколько они усвоены традицией современных рассказов о полтергейстах (само понятие традиции в данном случае условно), пока трудно.

### *Сокращения*

АС – архив собирателя М.Н. Власовой  
арх. – Архангельская губерния, область  
в.сиб. – Восточная Сибирь  
влад. – Владимирская губерния  
волог. – Вологодская губерния  
вятск. – Вятская губерния  
збайк. – Забайкалье  
ирк. – Иркутская губерния  
карельск. – Карельская АССР  
курс. – Курская губерния  
моск. – Московская губерния  
мурм. – Мурманская область  
новг. – Новгородская губерния, область  
олон. – Олонецкая губерния  
орл. – Орловская губерния  
ряз. – Рязанская губерния  
сарат. – Саратовская губерния  
смол. – Смоленская губерния  
сургут. – Сургутский край  
твер. – Тверская губерния  
тул. – Тульская губерния  
юж. урал – Южный Урал  
яросл. – Ярославская губерния

## Литература

- Аномалия – Аномалия. Газета о незнакомом. Л. / СПб., 1990–2007.
- Арутюнов 1991 – *Арутюнов Г.* Полтергейст гуляет по Москве // *Аномалия*. 1991. № 8.
- Балов 1901 – *Балов А.В.* Очерки Пошехонья. Верования // *Этнографическое обозрение*. 1901. Кн. 51. № 4.
- Бардина 1992 – *Бардина П.Е.* Сибирские обычаи: Поверья, заговоры, обереги. Томск, 1992.
- Богатырев 1916 – *Богатырев П.Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда Архангельской губернии (Из летней экскурсии 1916 г.) // *Этнографическое обозрение*. 1916. Кн. 111–112. № 3–4.
- Высоцкий 1911 – *Высоцкий Н.Ф.* Очерки нашей народной медицины // *Зап. Моск. археологич. ин-та* / Под ред. А.И. Успенского. Т. 11. М., 1911.
- Герштейн 1998а – *Герштейн М.* В Волхове – «водяная чума» // *Аномалия*. 1998. № 10.
- Герштейн 1998б – *Герштейн М.* Провинциальные полтергейсты // *Аномалия*. 1998. № 10.
- Гольц 1998 – *Гольц В.* Чердачный попрыгунчик // *Аномалия*. 1998. № 16.
- Горохов 1998 – *Горохов Л.К.* Визит ворующего духа // *Аномалия*. 1998. № 16.
- Громыко 1975 – *Громыко М.М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.
- Даль 1880 – *Даль В.И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. 2-е изд. СПб.; М., 1880.
- Добровольский 1897 – *Добровольский В.Н.* Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями // *Живая старина*. 1897. Вып. 3–4.
- Домовой-вредитель 1998 – *Домовой-вредитель* // *Аномалия*. 1998. № 15.
- Ефименко 1877 – *Ефименко П.С.* Труды по этнографии русского населения Архангельской губернии // *Тр. этнограф. от. Изв. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии*. Кн. 5. Вып. 1. М., 1877.
- Железнов 1910 – *Железнов И.И.* Сказания уральских казаков // *Железнов И.И.* Уральцы. Очерки быта уральских казаков: Полн. собр. соч.: В 3 т. 3-е изд. Т. III. СПб., 1910. С. 225–439.
- Зиновьев 1987 – *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири* / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

- Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 2. М., 1890 (Изв. ИОЛЕАНЭ. Т. 69. Тр. этнограф. отдела. Т. 11. Вып. 1).
- Иванов 1900 – *Иванов А.И.* Верования крестьян Орловской губернии // Этнографическое обозрение. 1900. Кн. 47. № 4.
- Иванова 1985 – *Иванова Т.Г.* Былички и «анекдоты» в Шенкурском районе Архангельской области // Русский фольклор: Полевые исследования. Т. 22. Л., 1985.
- Карнаухова 1928 – *Карнаухова И.В.* Суеверия и бывальщины // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Ч. 2. Л., 1928.
- Кедров 1865 – *Кедров Н.* Народный взгляд на уход за рогатым скотом в Новгородском крае: Этнографический очерк // Новгородский сборник. Вып. 3. Новгород, 1865.
- Колчин 1899 – *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. Кн. 42. № 3.
- Костоловский 1901 – *Костоловский И.В.* Из народных суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости Рыбинского уезда // Этнографическое обозрение. 1901. Кн. 50. № 3.
- Леонова 1996 – *Леонова Е.* «Долгоиграющий» полтергейст // Аномалия. 1996. № 4.
- Логиновский 1903 – *Логиновский К.Д.* Материалы к этнографии забайкальских казаков // Зап. о-ва изучения Амур. края. Т. 9. Вып. 1. Владивосток, 1903.
- Магия цифр 1999 – *Магия цифр* // Аномалия. 1999. № 3.
- Мартынов 1994 – *Мартынов А.* Проблемы взаимодействия феноменального и ноуменального миров // Аномалия. 1994. № 21.
- Марченко, Леонова 1998 – *Марченко Б., Леонова Е.* «Шумный дух» с камнепадными замашками // Аномалия. 1998. № 24.
- Минх 1890 – Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1861–1888 годах А.Н. Минхом // Зап. Имп. рус. географ. о-ва по отд. этнографии. СПб., 1890. Т. 19. Вып. 2.
- Мосин 1990 – Тайны XX века / Сост. И. Мосин. М., 1990.
- Неклепаев 1903 – Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк И.Я. Неклепаева // Зап. Западно-Сибир. отделения ИРГО. Отд. 2. Омск, 1903. Т. 30.

- Осокин 1856 – *Осокин С.М.* Народный быт в северо-восточной России. Занески о Малмыжском уезде (в Вятской губернии) // Современник. 1856. Т. 59. № 9; Т. 60. № 11; № 12.
- Петров 1995 – *Петров В.* Путешествие в Зазеркалье // Аномалия. 1995. № 14.
- Плескач 1994 – *Плескач В.* Стуки-грохоты в коммунальной квартире // Аномалия. 1994. № 9.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Поэтическая Лола 1999 – Поэтическая Лола и Кузя – король домовых // Аномалия. 1999. № 5.
- Пылаев и др. 1994 – *Пылаев А., Горохов Л., Руднова Е.* А если серьезно // Аномалия. 1994. № 9.
- Пыляев 1898 – *Пыляев М.И.* Замечательные чудаки и оригиналы. СПб., 1898.
- Пушкин 1949 – *Пушкин А.С.* Дневники // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1949. Т. 8.
- Раков 1991 – *Раков А.* Вася, Яша, Василиса... // Аномалия. 1991. № 5.
- Резанова 1902 – Этнографические материалы, собранные в деревне Саломыковой Обоянского уезда учительницей Е.И. Резановой // Курский сборник. Вып. 3. Ч. 2. Курск, 1902.
- Семевский 1884 – *Семевский М.И.* Слово и дело! 1700–1725 гг. Очерки и рассказы из русской истории XVIII в. 2-е изд. СПб., 1884.
- Сидоров и др. 1995 – *Сидоров Б.А., Марченко Б.М., Горохов Л.К.* Полтергейст на проспекте Металлистов // Аномалия. 1995. № 9.
- Симонсуури 1991 – *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов / Пер. с нем. Н.А. Прушинской. Петрозаводск, 1991.
- Смирнов 1927 – *Смирнов М.И.* Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде // Тр. Переславль-Залес. ист.-худож. и краевед. музеев. Вып. 1. Переславль-Залесский, 1927.
- Соловьев 1930 – *Соловьев К.А.* Обряды и поверья, связанные с жилищем: Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930.
- Танк-монумент 1999 – Танк-монумент «ожил» в дни победы // Аномалия. 1999. № 11.
- Толстой 1976 – *Толстой Н.И.* Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX в. М., 1976.

- Тонышев 1994 – *Тонышев С.Н.* Не так страшен... как его малюют // *Аномалия*. 1994. № 17.
- Харузин 1894 – *Харузин Н.Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // *Олонецкий сборник*. Вып. 3. Петрозаводск, 1894.
- Черепанова 1996 – *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Черепнин 1929 – *Черепнин Л.В.* Из истории русского колдовства XVII в. // *Этнография*. 1929. № 2.
- Collins 1987 – Collins COBUILD English Language Dictionary. L.; Glasgow, 1987.
- Poltergeist 1910–1911 – *A.L. Poltergeist* // *The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*. 1<sup>th</sup> ed. Vol. XXII. Cambridge, 1910–1911.



**Демонология  
в литературе и политике**

*Е.Е. Левкиевская*

**Мифологические рефлексy  
в литературных текстах:  
возможности семиотических сдвигов  
(На примере восточнославянской русалки)**

Настоящая работа посвящена тому, как элементы восточнославянской мифологической традиции воспринимались «высокой», «авторской» литературой и как в разные эпохи осмыслялась народная традиция «образованной» частью общества, какие элементы мифологической системы использовались, каким модификациям они подвергались, как мифологический персонаж изменял свою типологическую природу и какую новую семантику приобретал, будучи включенным в литературный текст. В широком смысле мифологическими рефлексами можно назвать заимствованные в авторскую литературу из народной традиции мифологические элементы разных уровней в виде перифраз и реминисценций, косвенных и прямых «цитат». Представленный в статье подход к мифологическому персонажу как к смыслоразличительному инварианту, реализующемуся в традиции в диалектных вариантах, позволяет использовать этот подход не только применительно к мифологическим текстам традиционной культуры, но и при анализе литературных текстов разных жанров и направлений, в той или иной форме заимствующих из народной культуры отдельные элементы.

Проблема адаптации элементов традиционной культуры литературными текстами различных жанровых форм (начиная

поздней и кончая тем, что принято называть этнографической беллетристикой) связана с существованием исторически сложившихся в славянской культурной среде двух типологически и генетически разных сфер, по-разному организованных и подчиняющихся разной внутренней логике – народной традиции и так называемой высокой, элитарной, авторской культуры. Первая связана преимущественно с крестьянским мирозерцанием (позднее – также и с городскими непривилегированными слоями), содержащим элементы архаичной картины мира, и воплощается в рамках диалектной, ненормированной речи (или городского просторечия). Вторая связана с европеизированным сознанием «образованных», «просвещенных» слоев общества и пользуется кодифицированными нормами литературного языка. Мифологические персонажи, как и другие элементы мифологической системы – мотивы, сюжеты, функции, обычно функционирующие в своей «естественной среде» в рамках мифологической системы и подчиняющиеся ее собственной логике развития, часто заимствовались (и заимствуются) «высокой», авторской литературой для решения собственных эстетических, этических и смысловых задач. Существование и взаимодействие в рамках одной национальной культуры этих двух по-разному организованных культурных пластов, репрезентирующих разные картины мира и опирающихся на частично не совпадающие между собой ценностные системы разных социальных слоев, с одной стороны, служили источником этнокультурного напряжения (так как вызывали сомнение в наличии единой национальной идентичности), а с другой – образовывали необходимую разницу потенциалов для порождения новых эстетических форм и семантических поисков.

Подобные заимствования широко использовались в славянских литературах в разные периоды их развития. Здесь можно вспомнить «Русалку», «Бесов», «Домового» А.С. Пушкина, «Русалку», «Оборотня», «Кикимору» О. Сомова, «Тіні забутих предків» М. Коцюбинського, «Дядю» Мицкевича, ранние повести Н.В. Гоголя, «Святочные рассказы» Н.В. Лескова, «Бежин луг» И.С. Тургенева, «Олесю» А.И. Куприна, «Пузыри земли» А.А. Блока и многие другие тексты русской и славянских литератур. Одним из способов осмысления народной традиции, особенно в конце XVIII – первой половине XIX в., было то направление,

которое лежало на грани «этнографической беллетристики» и до-научной этнографии. Сюда можно отнести «Абелегу русских суеверий» М.Д. Чулкова, литературное творчество В.И. Даля (ср. его рассказы «Колдунья», «Унырь»). Допустимым для этого периода освоения мифологической традиции было стремление «улучшить» ее по «правильным», классическим образцам – этим объясняется стремление к мистификации как к способу воссоздания народной мифологии в ее «правильном», с точки зрения писателя, виде. Таковы, в частности, «Белорусские предания» Древлянского (литературный псевдоним П.М. Шпилевского). Проблемой использования элементов народной традиции (и, в частности, элементов традиционной мифологии) в литературных текстах занимались многие исследователи (ср., например: [Некрылова 1998; Виноградова 2000: 220–229; Софронова 2006: 172–212; Русская литература 1982; Русская литература 1987]).

Объектом художественного переосмысления народная мифологическая традиция стала достаточно поздно, лишь в эпоху романтизма, после появления классических работ братьев Гримм и развития мифологической школы (историю вопроса см. в: [Топорков 1997]). До этого, в эпоху классицизма, в литературе и драматургии использовались образцы античной мифологии, но преимущественно как внешняя форма для собственных творческих замыслов автора. При этом «из античности извлекались нужные смыслы, или она награждалась ими, потому и утрачивала самостоятельность. Античность сохраняла со своей исконной почвой чисто внешние связи и преподносила драматургам лишь свою внешнюю оболочку, форму, которую они наполняли содержанием, позволявшим выводить античные персонажи на сцену» [Софронова 2006: 187–188]. В эпоху просвещения мифология и традиционное знание отвергаются с позиции прямолинейного просветительства как вредные ложь и суеверие, как следствие темноты и непросвещенности народа или как намеренное введение народа в заблуждение со стороны языческих жрецов.

И лишь в эпоху романтизма тот пласт народной культуры, который раньше был допущен лишь в низкие жанры, становится предметом эстетического переосмысления. Согласно принципам романтического этнографизма народная культура – это та сфера, где в наиболее непосредственном и первозданном виде воплоща-

ется национальный характер, национальная система ценностей. Отсюда возникают два направления заимствования мифологических рефлексов: во-первых, для создания собственных художественных образов, использующих мотивы и сюжеты народной культуры; во-вторых, в рамках первых попыток описать национальную мифологическую систему с точки зрения интеллектуальной элиты и в том ракурсе, который соответствует представлению этой элиты о том, какой должна быть эта мифологическая система (что и предопределило создание мифологических фантомов, которые выдаются за подлинные образцы народной мифологии). Обращение к собственной мифологической традиции прямо декларировалось романтиками как определенная идеологическая позиция. Весьма показательным в этом смысле начало рассказа Ореста Сомова «Оборотень» (с подзаголовком «Народная сказка»), в котором он обосновывает обращение к русской мифологической традиции как к объекту творческого переосмысления необходимостью «творить свое»: «Виноват ли я, что неусыпные мои современники, романтические поэты в стихах и в прозе, разобрали уже по рукам все другие затейливые названия? Корсары, Пираты, Гяуры, Ренегаты и даже Вампиры попеременно, одни за другими, делали набеги на читающее поколение или при лунном свете закрадывались в будуары чувствительных красавиц... Скажу только в оправдание моего заглавия, что я хотел вас подарить чем-то новым, небывалым; а русские оборотни, сколько помню, до сих пор еще не пугали добрых людей в книжном быту... Свое, господа мои сподвижники на поприще бумаги и перьев, станем творить свое! Я хочу вам подать похвальный пример и для того вывожу напоказ небывалого русского *оборотня*» [Сомов 1984: 145–146].

Вопрос о том, что происходит с мифологическими рефлексами в литературном тексте, непосредственно связан с вопросом о целях, ради которых эти рефлексy используются литературной традицией в разные периоды ее развития, и с вопросом о формах, в которых эти рефлексy выражаются. Однако прежде всего это вопрос о позиции самого автора, о точке зрения, с которой литератор (публицист, ученый или другой представитель «образованного» слоя общества) осознает народную традицию – воспринимает ли он ее как часть собственной культуры, является ли она частью его личного самосознания, или он смотрит на традицию как бы «со

стороны», с позиции «другого», стоящего «вне» этой традиции и во многом «над» ней.

В рамках данной работы лишь косвенно затрагивается вопрос о механизмах прохождения культурной информации из «нижних», традиционных слоев общества к «верхним». Этот вопрос непосредственно связан как с коммуникативным аспектом функционирования текстов народной традиции, так и с социокультурными аспектами взаимодействия разных общественных слоев одной национальной культуры. Коротко необходимо заметить, что механизмы усвоения «образованными» слоями общества народной традиции могли быть весьма разными, как чрезвычайно разной могла быть и сама степень рецепции традиции на шкале «свое» – «чужое». Наиболее полную степень восприятия традиции можно наблюдать у писателей «из народа», прошедших путь от фольклора к литературе и воспринимавших народную традицию как свою собственную, аутентичную, а культуру элитарную – как «другую», усвоенную искусственно (ср. таких поэтов, как И. Суриков, И. Никитин, С. Есенин). В большинстве же случаев вектор восприятия оказывается направленным от литературы к фольклору. Это могло быть непосредственное и естественное усвоение традиции в детстве при тесном общении с ее носителями так, что «реципиент» сам в определенной степени становился носителем этой традиции и не отделял себя от нее, превращался в своеобразного культурного «билингва», одинаково хорошо пользующегося возможностями и народной, и «высокой» культуры. В этом смысле показательна биография Н.С. Лескова и его детский опыт. Чаще всего представитель «образованных» слоев общества усваивал народный опыт в детстве в рамках усадьбыной жизни через посредство няни, дворовых людей, слуг, выступавших в роли своеобразных культурных медиаторов (ср. классический пример няни Пушкина Арины Родионовны). По словам А.Н. Пыпина, «учителя из дворовых, „дядьки“ и няни старого времени ... составляли всегдашнее посредствующее звено, через которое этнографические черты народной жизни целиком доходили до сословия, которое считают теперь оторванным от народной жизни» [Пыпин 1890: 62]. Реже знание народного опыта постигалось через профессиональную деятельность, как в случае с А.Н. Мельниковым-Печерским, который из беспощадного гонителя старообрядчества

(по долгу службы он должен был проводить инспекции с целью выявления и изъятия культовых объектов старообрядцев – книг, икон и др.) превратился в тонкого и талантливого его летописца. Мотивацией для изучения и отображения крестьянского сознания могли быть политические и идеологические причины, как в случае с писателями народовольческого лагеря, ставившими задачу пробудить в обществе сочувствие к крестьянину и потому изображавшими крестьянские типы, нередко идеализируя их (ср., например, творчество писателя-народника П.В. Засодимского). Наибольшее расстояние между писателем и народной традицией существовало в тех случаях, когда традиция собственного народа воспринималась как своеобразный «экзотизм», а внимание к ней не воспитывалось с детства, а пробуждалось уже во взрослом возрасте под влиянием иных культурных факторов. Например, интерес А. Блока к традиционной мифологии и созданные им тексты цикла «Пузыри земли» возникли под воздействием этнографа и фольклориста Е.В. Анничкова и его работы «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (СПб., 1903–1905).

Таким образом, вопрос о путях усвоения культурной информации содержит важные социальные смыслы, поскольку это вопрос коммуникации одной части нации с другой, вопрос адекватного взаимопонимания разных социокультурных групп одного общества, по-разному представляющих картину мира и способы его познания. Если понимать буквально принятый в конце XIX в. термин для обозначения реликтов народной традиции – «культурные переживания» (вспомним хотя бы аналогичное название известной книги Н.Ф. Сумцова от 1890 г.), то можно сказать, что освоение литературными текстами мифологических рефлексов можно рассматривать как переживание (в прямом и переносном смысле этого слова) элитарными слоями культуры различных аспектов крестьянского сознания и традиционной картины мира, выраженных в мифологических и других фольклорных текстах.

Поскольку в большинстве случаев сфера народной традиции (как и народной жизни в целом) воспринимается носителями литературной нормы с позиции «другого», «стороннего наблюдателя», стоящего «вне» этой традиции, постольку для литературного текста любое использование рефлексов традиционной культуры (в том числе и элементов мифологии) в «вы-

сокой», «авторской» культуре рассматривается как проблема цитирования «чужого» текста, использования «чужой речи» в авторском контексте и превращения ее в «свою» за счет наращивания новых смыслов, отсутствующих в народной культуре и не свойственных ей. Таким образом, эта проблема рассматривается как проблема заимствования, ассимиляции и интерпретации «чужой речи», включения ее в новый авторский контекст. Представляется продуктивным сравнить формы адаптации мифологических рефлексов в литературном тексте с динамикой взаимоотношения авторского контекста и чужой речи в языке, так как эти процессы имеют много общего.

Динамика взаимоотношения авторского контекста и чужой речи была подробно рассмотрена М.М. Бахтиным [Бахтин 2000: 445–467], который показал, что эти взаимоотношения могут развиваться двояко. В одном случае чужая речь дается в форме прямого цитирования, ограждающего чужую речь от проникновения авторских интонаций. Бахтин называет это линейным стилем передачи чужой речи, при котором соблюдается ее целостность и аутентичность и сохраняются «отчетливые и устойчивые грани чужой речи» [Там же: 449]. Во втором случае (Бахтин называет его «живописным стилем» передачи чужой речи) «авторский контекст стремится к разложению компактности и замкнутости чужой речи, к ее рассасыванию, стиранию ее границ ... Его тенденция – стереть резкие внешние контуры чужого слова» [Там же: 450]. Сохранение аутентичности, неприкосновенности народного слова, сохранение отчетливых и устойчивых его границ – это задача научного исследования (ср., например, правила современной публикации фольклорных текстов с их запретами вмешательства в аутентичный диалектный текст и чрезвычайно четкими формальными показателями редакционных помет публикатора).

Следует указать лишь на одну ситуацию, когда автор использует линейный стиль передачи чужой речи, стремящийся соблюсти ее целостность и аутентичность и ограждающий ее от проникновения авторских интонаций. Это случай так называемой квазичитации, когда народной традиции приписываются такие мифологические образы, мотивы, тексты, которые порождены самим автором. Но и в этом случае линейный стиль передачи чужой речи используется не по своему прямому назначению, а в целях

литературной игры – якобы «заимствование» из народной традиции оформляется как прямая цитата для придания тексту большей достоверности, чтобы убедить читателя в аутентичности сообщаемой ему информации. Цели такой квазицитации могут быть совершенно разными – от прямой и осознанной мистификации (ср. подделки А.И. Сулакидзева) до своеобразно понимаемой идейной позиции, при которой «считалось возможным исправлять текст, записанный от исполнителя из народа, приближая его к гипотетическому прототексту... степень свободы обращения с первоисточником, характер и результаты постороннего вмешательства весьма существенно варьировались – от незначительной стилистической правки сказок у А.Н. Афанасьева до сочинения собственных сказок в слашавой псевдонародной манере у И.П. Сахарова» [Топорков 2002: 6]. Именно такую задачу «улучшить» мифологические тексты, «испорченные» в позднюю эпоху, вернуть им их «первоначальный» архаический характер, отражавший идеалы народного прошлого, преследовал И.П. Шпилевский (Древлянский), создавая свои «Белорусские народные предания».

Однако задача линейной передачи чужой речи не может быть характерна для литературного текста, особенно художественного, цель которого – трансформировать чужое слово ради авторского замысла и «стереть резкие внешние контуры чужого слова». Авторская трансформация чужой речи – один из важных способов достижения полифоничности текста: «Чужие слова, введенные в нашу речь, неизбежно принимают в себя новое, наше понимание и нашу оценку, то есть становятся двуголосными» [Бахтин 1963: 261]. При этом «совершается взаимный обмен интонациями, как бы взаимное заражение между авторским контекстом и чужой речью» [Бахтин 2000: 461]. Таким образом, мифологические рефлексy, попадая в литературный текст в качестве «чужой речи», неизбежно вступают в сложные взаимоотношения с авторским контекстом в рамках «живописного» стиля, который, в свою очередь, может иметь различные разновидности реализации. Эти разновидности различаются дистанцией между используемой в литературном тексте «цитатой» из народной традиции и авторским контекстом, а также формами взаимовлияния «цитаты» и текста. Для нас представляют интерес объем и степень «сохранности/искаженности чужой речи в авторском контексте, цели ее

введения в текст, степень и способы ее выделенности в новой для нее "среде обитания"» [Булыгина 1992: 65].

При анализе мифологических рефлексов в литературных текстах как заимствованной «цитаты» встает вопрос о существовании разных форм взаимодействия авторской и «чужой речи». Традиционное сознание не подвергает рефлексии события, происходящие в быличке, – они порождены этим сознанием и являются его аутентичной частью. Для любого литературного текста, «цитирующего» фрагмент народной мифологии, неизбежно возникает проблема авторской оценки текста, порожденного традиционным сознанием, которое он осознает как «другое» по отношению не только к своему собственному, но и к сознанию предполагаемого читателя. Отсюда возникает необходимость рефлексии над истинностью/ложностью этого «другого» сознания, порождающего подобные «цитаты». Этим определяется степень большего или меньшего дистанцирования автора по отношению к используемой им «чужой речи». В одних случаях авторская речь почти сливается с речью заимствованной им «цитаты», в другом – между ними существует значительная дистанция. В языке для этого существуют ксенопоказатели – знаки «чужого голоса», отчуждаемой речи, чужого мира, в частности, в русском языке к таковым относятся частицы *де*, *дескать*, *мол* [Там же: 42–51]. В литературном тексте существуют шаблоны (термин М.М. Бахтина) для маркировки разных форм «чужого», используемого автором в своих целях. В тех случаях, когда автор, позиционируя себя как человека просвещенного (и, следовательно, не подвластного влиянию «другого» сознания), использует в тексте элементы народной мифологии, дистанция между автором и мифологической «цитатой» часто создается за счет фигуры рассказчика, который служит медиатором между «чужой речью» и интонационно окрашенной позицией автора. Подобный прием использует Гоголь в «Вечерах на хуторе близ Диканьки», «прикрываясь» фигурой Панько Рудого; к этому же приему обращается Орест Сомов в рассказе «Кикимора», в котором быличка о кикиморе, обнаруженной в одном крестьянском доме, вложена в уста крестьянина-ямщика, рассказывающего ее своему седоку – барину. Это дает возможность Сомову оценить достоверность рассказываемого и предложить свою рационалистическую интерпретацию событий, связанных

с кикиморой. И.С. Тургенев в «Бежином луге» описывает типы крестьянских детей через былички о нечистой силе, которые они рассказывают друг другу в ночном.

Меньшая, но все же сохраняющаяся дистанция наблюдателя в тех случаях, когда автор, не отказываясь в целом от достоверности происходящих мифологических событий, уклоняется от их окончательной мотивировки, предлагая вместо собственных выводов интерпретацию носителей «другого», т. е. народного, сознания. В стихотворении А.С. Пушкина «Русалка» (1819) суровый монах-постник подвергается искушению видом нагой женщины, которая лунными ночами выходит на берег «и чешет влажные власы», а также манит к себе монаха: «Играет, плещется волною, / Хохочет, плачет, как дитя, / Зовет монаха, нежно стонет.... / Монах, монах! Ко мне, ко мне!..» [Пушкин 1: 82]. В тексте стихотворения «женщина нагая» прямо не называется русалкой (это вынесено в название стихотворения), но ее облик и действия прямо указывают на мифологические представления о русалке (нагота, появление на берегу озера в лунную ночь, расчесывание волос, заманивание к себе человека). На третью ночь монах не выдерживает искушения и, видимо, бросается в озеро, соблазненный прекрасной русалкой. Но Пушкин не решает сделать очевидный вывод от собственного имени и дает это в виде свидетельства очевидцев-мальчишек: «Монаха не нашли нигде, / И только бороду седую / Мальчишки видели в воде» [Там же], с одной стороны, сохраняя необходимую завесу романтической тайны, связанной с властью нечистой силы, а с другой – заранее снимая с себя возможные упреки в суеверии.

В финале повести Ореста Сомова «Русалка» в лесу на Троицкой неделе находят мертвое тело польского пана, который за год до этого соблазнил и бросил девушку, впоследствии ставшую русалкой. На теле мертвеца нет видимых повреждений, и врачи не могут выявить причину его смерти. Сомов, как и Пушкин, использует тот же прием с теми же целями: он уклоняется от собственного заключения о причине произошедшего, приводя народное мнение, интерпретирующее событие с точки зрения «другого» сознания: «Народ объяснял дело гораздо проще: он говорил, что покойника русалки защекотили» [Сомов 1984: 143]. На протяжении текста дистанция между авторской позицией и позицией «другого» сознания меняется, то почти полностью сливаясь с ней, то максимально отдаляясь

от нее (в этом случае вводятся ксенопоказатели, обозначающие дистанцирование автора от «народной трактовки событий»).

Такой прием чрезвычайно характерен для Гоголя в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» и «Миргороде». Например, в «Майской ночи» между самим Гоголем и легендой о панночке-русалке лежит целых три звена рассказчиков – пасечник Панько Рудой, от лица которого ведется повествование в целом, Левко, который рассказывает об утопленнице по просьбе Ганны, и народная молва, на которую опирается Левко. При этом Левко в качестве рассказчика не соотносит себя с этим знанием, дистанцируясь от него и ссылаясь на точку зрения третьих лиц – болтовню глупых баб, подвергая скепсису саму эту быличку. Ср. рассыпанные по всему рассказу Левко показатели отчуждаемой речи: «Мало ли чего не расскажут бабы и народ глупой...»; «Старухи выдумали, что с той поры все утопленницы выходили...»; «Верь бабам! Рассказывают, что панночка собирает всякую ночь утопленниц...»; «Вот, моя Галю, как рассказывают старые люди!...»; «Спи спокойно, да не думай об этих бабьих выдумках!» [Гоголь 2001: 116]. Позже реальность встречи Левко и панночки-русалки также оформляется через ксенопоказатели – текст повести содержит намек на то, что Левко приснилась вся встреча с панночкой: перед появлением русалок он чувствует сонливость («непреодолимый сон быстро стал смыкать ему зеницы...»), а историю, которую он сам рассказывал Ганне, теперь он слышит из уст самой панночки. При этом до конца остается неясным, то ли он в самом деле заснул, то ли разговор с панночкой имел место в действительности, потому что в конце всей сцены он просыпается с запиской от комиссара, счастливо решающей его судьбу. В результате подобного приема, то увеличивающего, то сужающего дистанцию между автором и заимствованной «цитатой», речевой стиль рассказчика движется «зигзагами по линии от автора к героям» [Виноградов 1976]. Подобное «пульсирование» дистанции между авторской позицией и позицией мифологической «цитаты» в произведениях романтического круга приводит к такому восприятию действительности, при котором, говоря словами Б.Д. Энгельгардта, «нельзя найти так называемого объективного описания внешнего мира... Благодаря этому возникает та многоплановость действительности в художественном произведении, которая приводит к своеобразному распаду бытия» (цит. по: [Бахтин 2000: 451]).

В противовес дистанцированию как приему, позволяющему сохранить свободу авторской позиции по отношению к «чужой речи», при использовании мифологических рефлексов, напротив, может происходить взаимовлияние авторского контекста и «цитаты», взятой из традиции. Бахтин показал, что в одних случаях «активность в ослаблении границ может исходить из авторского контекста, пронизывающего чужую речь своими интонациями, юмором, иронией, любовью или ненавистью, восторгом или презрением. На этой почве развивается и «колоризм» чужого высказывания, приводящий иногда к понижению смыслового момента в слове (например, в «натуральной школе» да и у самого Гоголя слова героев иногда почти утрачивают предметный смысл, становясь колоритной вещью, аналогичной костюму, наружности, предметам бытовой обстановки); во втором случае «речевая доминанта переносится в чужую речь, которая становится сильнее и активнее обрамляющего ее авторского контекста и сама как бы начинает его рассасывать. Авторский контекст утрачивает свою присущую ему нормально большую объективность сравнительно с чужой речью» [Там же: 450–451].

Одним из вариантов первого подхода к «чужой речи», при котором «авторская речь ведет наступление на чужое высказывание, пронизывая его своими интонациями», является так называемая *овеществленная прямая речь*: «Здесь авторский контекст строится так, что объектные определения героя (от автора) бросают густые тени на его прямую речь. Смысловый вес чужих слов понижается, но зато усиливается их характерологическое значение, их колоритность или их бытовая типичность. Так, когда по гриму, костюму или общему тону узнаем на сцене комический персонаж, мы уже готовы смеяться, прежде чем вникнем в смысл его слов» [Там же: 462]. В качестве примера такой формы адаптации мифологического рефлекса авторским контекстом может служить в повести Гоголя «Сорочинская ярмарка» рассказ о красной свитке, вложенный автором в уста кума Черевика, повествующего о ней в кругу гостей, собравшихся на ночлег в хате и пьющих горилку. По речевому жанру – это быличка о черте, но она пронизана бытовыми подробностями украинской сельской жизни, украинскими пословицами и фразеологизмами, создающими эффект романтического этнографизма, характерного для ранних повестей Гоголя. Из рассказа кума выясняется, что черта выгнали из пекла, «как собаку мужик

выгоняет из хаты», что «стало ему так скучно по пекле, что хоть до петли», что «стал черт такой гуляка, что не сыщешь меж парубками», что свитка, которую черт заложил шинкарю, была из хорошего сукна – «сукно такое, что в Миргороде не достанешь». В результате такой стилистической интерпретации снижается мифологичность рассказа, зато возрастает его комический колорит.

Одной из форм наибольшего поглощения авторской речью «цитаты», взятой из традиции, является *реминисценция*, которую вслед за М.М. Бахтиным можно назвать «импрессионистической модификацией косвенной речи»: «Эта модификация очень свободно трактует чужую речь, сокращая ее, часто намечая лишь ее темы и доминанты» [Там же: 460]. Примером такой адаптации мифологических рефлексов может служить поэзия символизма, эстетика которого не позволяла использовать народные мифологические образы в «непереработанном» виде. Именно в качестве реминисценции дано представление о русалке в одном из стихотворений А. Блока из цикла «Пузыри земли» (1904–1905), написанного под влиянием знакомства с работами этнографа Е. Аничкова:

Осень поздняя. Небо открытое,  
И леса сквозят тишиной.  
Прилегла на берег размытый  
Голова русалки больной.

Низко ходят туманные полосы,  
Пронизали тень камыша.  
На зеленые длинные волосы  
Упадают листья, шурша.

И опушками отдаленными  
Месяц ходит с легким хрустом и глядит,  
Но, запутана узлами зелеными,  
Не дышит она и не спит.

Бездыханный покой очарован.  
Несказанная боль улеглась.  
И над миром, холодом скован,  
Пролился звонко-синий час.

Безусловно, в этом тексте присутствуют указания на те составляющие образа русалки, которые реально существуют в мифологических представлениях – зеленые длинные волосы как характерный элемент ее облика, месяц, при котором любят появляться не только русалки, но и другие персонажи (например, водяной, вампир, ходячий покойник), а главное – сезонность пребывания на земле, ограниченная троицко-купальским периодом, после которого русалки снова уходят в воду, на «тот свет», т. е. снова впадают в состояние оцепенения, присущее покойникам. Но все это не описание мифологического мотива, а именно лишь указание на него, превращение его в символ состояния природы и души. Блок не приводит полностью «цитату» из мифологической традиции, а лишь намечает «ее темы и доминанты» отдельными штрихами – зеленые длинные волосы, отдаленный месяц, голова оцепеневшей (потому что ее сезон на земле прошел), больной русалки на размытом осеннем берегу. В тексте символизма мифологическая функция превращается в состояние. Для Блока состояние болезни, неподвижности, пограничного состояния русалки, находящейся между сном и смертью («не дышит она и не спит»), – это пограничное состояние природы в период предзимья. Природы, пребывающей в состоянии осенней болезненной неопределенности – размытого берега, туманов, пронизывающих камыши, листьев, засыпающих зеленые волосы неподвижной русалки. Но эта неопределенность завершается определенностью зимы, холода, сковывающего мир своими звонкими и синими красками. Одновременно осень, как болезнь природы, камертоном отдается болезнью души (чьей – поэта или русалки? – символический текст сохраняет здесь характерную неопределенность), которая проходит с наступлением зимнего холода («Несказанная боль улеглась»), превращаясь в бесчувствие, сковывающее душу и природу.

Примером указанного Бахтиным второго подхода к «чужой речи», при котором «чужие слова расползаются и рассеиваются по всему авторскому контексту, делая его зыбким и двусмысленным» [Бахтин 2000: 460], может служить *поглощенная чужая речь* [Булыгина 1992: 65], или *речевая интерференция*, – в этом случае мифологический элемент «входит одновременно в два пересекающихся контекста, в две речи: в речь автора-рассказчика ...

и в речь героя» [Бахтин 2000: 464], т. е. трактуется и с точки зрения автора, и с точки зрения традиционной культуры. Примером интерференции, двойного истолкования мифологического рефлекса в авторском тексте служит драма А.С. Пушкина «Русалка» (1829–1832), в которой рассказ о превращении в русалку дочери мельника, обманутой князем и бросившейся в воды Днепра, приводится от лица ее самой: «С той поры, / Как бросилась без памяти я в воду / Отчаянной и презренной девчонкой / И в глубине Днепра-реки очнулась / Русалкою холодной и могучей, / Прошло семь долгих лет...» [Пушкин 4: 409]. В этом случае эпитет русалки «холодная» явно принадлежит сразу трем позициям – позиции народного мифа, Пушкина и самой русалки. С точки зрения традиционной мифологии «холодная» русалка – это ее физическая характеристика как мертвеца, нежити, нечистой силы, происходящей из утопленниц. С точки зрения Пушкина, который в этом случае опирается не только на народную традицию, но и на эстетические стереотипы романтической литературы (ср. мотив холода в гоголевском описании русалки в «Страшной мести»: «Беги, крещенный человек! Уста ее – лед, постель – холодная вода...»), эта черта входит в круг обязательных литературных характеристик русалки, маркирующих данный образ. С точки зрения самой дочери мельника (за которой, разумеется, стоит тот же Пушкин) ее превращение в русалку знаменует собой изменение не столько ее физической природы (из живого человека она превратилась в нежить), сколько духовное преображение – из наивной, эмоциональной, беспомощной девушки она превратилась в бесстрастную, мудрую и сильную женщину, со спокойной холодностью ждущую часа возмездия неверному возлюбленному. Заметим попутно, что в этот же период 1829–1830 гг. Пушкин параллельно работает над восьмой главой «Евгения Онегина», где разрабатывает тот же мотив преображения наивной девочки в бесстрастную, много пережившую женщину: «Ужель та самая Татьяна... / Та девочка, которой он пренебрегал... / Ужели с ним сейчас была / Так равнодушна, так смела?» Такая тройная интерференция, в которую включается мотив «холодной» русалки, не уничтожая собственно народной интерпретации данной характеристики этого персонажа, придает ей глубину и многозначность, возможность прочтения одновременно с разных позиций.

Близкой по форме к речевой интерференции является *замещенная прямая речь*: в этом случае заимствованная «цитата» формально произносится автором, хотя ее оценки и интонации принадлежат герою, а не автору. Примером такого взаимодействия мифологического рефлекса и авторского контекста может служить стихотворение А.С. Пушкина «Всем красны боярские конюшни» (1827), в основе которого лежит русское мифологическое представление о домовом, который ухаживает за любимыми лошадьми, заплетает их гривы в косы, но мучит и по ночам заезжает до пены скот нелюбимой масти. В тексте Пушкина это представление формально дано от лица автора, хотя интонационно (и по типу «другого» сознания) его реальным выразителем является старый конюх, который не может иначе, чем проделками домового, объяснить измученное состояние вороного коня: «Лишь одним конюшни непригожи – / Домовой повадился в конюшни. / По ночам ходит он в конюшни, / Чистит, холит коней боярских, / Заплетает гриву им в косички, / Туго хвост завязывает в узел. / Как невзлюбит он вороного... / Конь не тих, весь в мыле, жаром пышет, / С морды каплет кровавая пена. / Во всю ночь домовый на нем ездил...» [Пушкин 2: 181]. Во второй части стихотворения замещенная прямая речь сменяется насмешливой речью автора, указывающего на вполне реалистическую причину состояния вороного коня: «Ах ты, старый конюх, неразумный, / Разгадаешь ли, старый, загадку? / Полюбил красну девку молодой конюх ... / Он конюшню ночью отпирает, / Потихонько вороного седлает... / К красной девке в гости скачет» [Там же: 181].

Рассмотренный материал показывает, что одним из действенных способов понять, какие именно трансформации происходят с мифологическими рефлексам в текстах, каким образом они меняют свою естественную «природу», попадая из аутентичной традиции в литературный текст, что они утрачивают и что приобретают, а также способом выявить литературную (или псевдонаучную) мистификацию является подход к мифологическому персонажу, во-первых, как к элементу сложно организованной мифологической системы, а во-вторых, как к смыслоразличительному инварианту, содержащему устойчивый набор функций и признаков. В литературном тексте неизбежно происходит изменение хотя бы одного из этих параметров, что и позволяет более

точно понять авторский замысел и пути его реализации, а также изблнчить нмевшую место мистификацию.

Все перечисленные выше способы взаимодействия «своей» и «чужой» речи в авторском тексте проявляются на разных уровнях – грамматическом, интонационном, функциональном, семантическом и прагматическом. Те же самые параметры можно выделить и в тех случаях, когда речь идет о заимствовании в авторский текст элементов народной мифологии: попадая в литературный текст, мифологический образ меняет свою «грамматику» (если под таковой понимать принятые в аутентичной традиции устойчивые параметры сочетаемости релевантных функций и признаков в рамках одного образа), а также его «синтаксис» (т. е. место персонажа в мифологической системе и сочетаемость связанного с его именем круга сюжетов и мотивов с другими мифологическими сюжетами и мотивами). В заимствованную из традиционной культуры «цитату» привносятся новые, не свойственные аутентичной традиции интонации, маркирующие авторскую оценку того, что рассказывается о персонаже (ироничную, юмористическую, сентиментальную, сочувствующую, недоверчивую, разоблачительную и т. д.). При этом часто изменяются прагматика и функция персонажа в тексте, что влечет за собой изменение семантики мифологического элемента по сравнению с той, которая ему приписывалась в традиционной мифологии.

Показательным примером изменения «грамматики» и «синтаксиса» персонажа традиционной мифологии в художественном тексте может служить повесть Ореста Сомова «Русалка» (1829). Повесть имеет характерный подзаголовок – «Малороссийское предание», цель которого, с одной стороны, указать на украинскую народную традицию как на источник, из которого заимствуется «цитата», с другой – создать определенную дистанцию между автором и текстом (в данном случае автор позиционирует себя лишь как посредника между народной мифологией, из которой почерпнуто предание, и «образованным» читателем).

В основу сюжета «Русалки» О. Сомова положен вполне стереотипный и даже шаблонный для романтической литературы сюжет о любви молодой девушки из народа и знатного человека, который соблазняет ее и затем бросает. Герония в отчаянии кончает с собой, бросившись в Днепр. Таким образом, повесть Сомо-

ва сразу оказывается вписанной в ряд художественных текстов, сюжет которых был открыт в русской литературе Н.М. Карамзиным в «Бедной Лизе», а затем позже повторился в пушкинской «Русалке», в оперной версии «Пиковой дамы» (в другой хронологический период и на другом уровне эта же тема решается в «Бесприданнице» А.П. Островского) отчасти, в «Майской ночи» Гоголя – «панночка» бросается в воду из-за происков злой мачехи. Героиня повести О. Сомова Горпинка влюбляется не просто в социального, но и этноконфессионального «чужака»: ее возлюбленный – молодой польский пан, об опасности связи с которым предупреждает Горпинку ее мудрая мать: «Кто знает, что на душе у иноверца, у католика? А и того еще хуже (с нами сила крестная!), если в виде польского пана явился тебе злой искушитель». Брошенная поляком, Горпинка «по совету услужливых старушек» идет за помощью к колдуну – «он-де скажет тебе всю правду и наставит на путь, на дело». После этого она таинственным образом исчезает. Указание на то, что с ней случилось после посещения колдуна, дается автором косвенно, через третье лицо: «...один монастырский рыболов рассказывал спустя несколько дней, что, плывя в челноке, видел молодую девушку на берегу Днепра... но не посмел близко подплыть к ней из страха, что то была или бесноватая, или бродящая душа какой-нибудь умершей, тяжелой грешницы». Несчастливая мать Горпинки, чтобы узнать судьбу дочери, также идет к этому страшному колдуну, который, «словно выходяц с того света», лежит на лесной поляне, окруженный жабами, змеями и ужами. Старик дает матери совет, как еще раз увидеть дочь. Для этого в последний день «зеленой» (т. е. Троицкой) недели следует пойти на определенную поляну, где будут водить хоровод русалки, и левой рукой вытащить свою дочь из их круга, пользуясь черной свечой, полученной от колдуна. Выполняя совет колдуна, мать с зажженной черной свечой приходит на эту поляну, очерчивает в качестве оберега вокруг себя круг клыком черного веоря и видит танцующих русалок: «...все они были в легкой, сквозящей одежде, и на всех были большие венки, покрывавшие все волосы и даже спускавшиеся на плеча. На одних венки сии были из осоки, на других из древесных ветвей, так, что казалось, будто бы у них зеленые волосы». Мать замечает Горпинку в чреде русалок и усневает втащить ее в свой круг, несмотря на моль-

бу дочери отпустить ее назад: «Мать! Отпусти меня погулять по лесу, покачаться на *зеленой неделе* и снова погрузиться в подводные наши селения... Брось напрасный страх и опустись к нам на дно Днепра. Там весело! <...> Зимой нам тепло под льдом, как под шубой; а летом, в ясные ночи, мы выходим греться в лучах месяца, резвимся, веселимся и для забавы часто шутим над живыми. Что в том беды, если мы подчас щекочем их или уносим на дно реки? <...> Мать! отпусти меня: мне тяжело, мне душно будет с живыми!» Только теперь мать понимает, что ее дочь стала русалкой, но приводит ее назад в хату. Горпинка «села против печки, облокотясь обоими руками себе на колена и уставя глаза в устье печки. В эту минуту черная свеча догорела, и Горпинка сделалась неподвижною. Лицо ее посинело, все члены окостенели и стали холодны, как лед; волосы были мокры, как будто бы теперь только она вышла из воды. Страшно было глядеть на ее безжизненное лицо, на ее глаза, открытые, тусклые и не видя смотрящие!» В первую ночь, оставшись наедине с омертвевшей дочерью, женщина испытала ужас, но постепенно привыкла и уже «без страха она спала в той хате, где страшная гостья сидела в гробовой своей неподвижности». В течение всего года русалка «все так же без движения и без признаков жизни сидела, как мертвая. Настала и *зеленая неделя*... Вдруг раздались гиканье и ауканье и скорый шорох шагов... лицо Горпинки вдруг страшно оживилось, синета исчезла, глаза засверкали, какая-то неистовая и как бы пьяная улыбка промелькнула на губах. Она вскочила, трижды плеснула в ладоши и, прокричав: «Наши, наши, наши!» — пустилась как молния за шумною толпою... и след ее пропал!» На следующий день в лесу нашли мертвое тело вероломного польского пана, при этом врачи не могли объяснить причину его смерти, «но народ объяснял дело гораздо проще: он говорил, что *покойника русалки защекотали*» [Сомов 1984: 136–144].

Очевидно, что в своей повести Сомов не просто весьма точно передает украинские народные поверья о русалках (происхождение из молодых утопленниц; их множественность; облик молодых девушек в белых одеждах и зеленых венках; сезонность появления на земле, ограниченная Троицким периодом, и пребывание в реке в остальное время года; характерные для русалок функции – щекотать людей, затягивать их в воду, проводить троицкий период на

земле в танцах и хороводах, а также качаясь на деревьях), но и делает доминантой своего текста вполне конкретный мифологический мотив народной традиции: «...русалка остается в доме своих родственников в течение года до следующей Русальной недели, ровно через год на Троицу исчезает». Арсал распространения этого мотива, связанный с русалкой, ограничивается средней и восточной Украиной, восточной Белоруссией и юго-западом России (следует напомнить, что сам Сомов родился и вырос в Харьковской губернии). Функция «оставаться на год в жилище человека» у восточных славян обычно связана с полесской русалкой и реализуется в быличках о том, как одна из русалок вынуждена остаться в доме человека после того, как срок пребывания этих персонажей на земле окончился (т. е. после Троицкой недели). Целый год она живет в доме человека, питается горячим паром, поднимающимся от еды, а когда наступает следующий Троицкий период и на земле вновь появляются русалки, она присоединяется к своим сородичам:

Умерла девочка на Русальны тыждень. Ну, дак на други год із жыюу Русальны тыждень – русалки выходять. [Одна из них пришла в дом к своей матери.] Сидела год у мамы, сидить, не говорить нишчо. Мама ж та наварыть борщ, налить. А яна ж не кунае, то ж яна только пару хпатала, парюю питалась. Просядела год, до того дня, пока русалки прийшли [на землю], а потім ї ладки заплескала: «Наши прийшли! Наши прийшли!» – да и улетела (Копачи чернобыл. киев., ПА).

В единичном варианте этот мотив зафиксирован в севернорусском ареале, где он соотносится с шуликунами. Этих персонажей с русалками связывают три типологические черты – сезонность появления на земле (для шуликунов это период святок), появление из воды и множественность. Ср.: «Как-то говорили, что всех шулигиных утопили, а один остался, не успел прыгнуть в воду (на Крещение), будто бы он целый год жил в хлеву у одной бабушки. В хлеву он жил вместе с овцами, она его кормила и поила. А на следующий год, когда подошло Крещение, так он первый в воду прыгнул, чтобы еще на год не остаться» (верхнетоем. арх. [Цукадзеки 1999: 22]). Для нас в данном случае представляют интерес интерпретация этого мотива в рамках художественного текста и изменения, которые с ним при этом произошли.

В Полесском архиве (ПА) хранится десять быличек, в той или иной форме содержащих этот мотив. Среди них приведенный выше текст из с. Копачи (чернобыл. хлев.), а также тексты из с. Вышеви-чи (радомышл. жит.), Рясное (емилъч. жит.), Дягова (мен. черниг.), Стодоличи (лельч. гом.), Челхов (клим. брян.), Семцы (почеп. брян.), Радутино (трубч. брян.) (тексты опубликованы в: Виноградова 2000: 386–388, 392). Все былички развивают данный мотив почти одинаково. Пребывание русалки в доме человека после Троицы объясняется случайностью или же инициативой самой русалки:

Ийхаў чоловик у поле ораць [пахать], аж там стоить череда русалок на поли. Ну, чоловик кончыў роботу и йндз до дому. А етая русалка сила йому на воз <...> Хозяин загнаў волю ў сарай, идз ў хату, и русалка за ним идз и влизла у хату <...> (Стодоличи);  
Поехаў дед у поле грэчку боронить и прывёз русаўку на бороне. Прыехаў он у поле, а она села на борону <...> Он притяг ее домой <...> (Челхов);  
<...> ехаў человек из работы, а она [русалка] подыйшла да и села на воз <...> Она злезла да и села ў хате <...> (Стодоличи).

В других вариантах былички свою погибшую дочь, ставшую русалкой, в дом приводит сама мать. Русалки защекотали до смерти девушку, которая нарушила запрет качаться на качелях на Троицкой неделе, в результате чего она сама стала русалкой:

Утром люди рано жануть чэраду [гонят скот], а она сыдыть, от ну, жоўта, нэжыва людына, да и ўсэ! Ну, маты забрала свою дочку у хату, и знае, шчо русаўки залоскотали, дак не ховали [не хоронили], а цэлый год вона була у хате (Дягова).

В третьем варианте дочь-русалка приходит на Троицкой неделе к своим родственникам с просьбой отдать ей ту юбку, в которой она хотела быть похороненной (при погребении родные не выполнили ее желания и похоронили в другой юбке). Мать приходит в хлев доить корову и находит там свою дочь-русалку:

...Вот вона пушла ў хлив, аж вот эта диўка [то есть русалка] зноў прышла... А маці вэскочила ж да: «Вот моя дочэчко, ходим у хату» (Стодоличи).

В любом случае появление русалки в хате никак не комментируется быличками с эмоциональной точки зрения – об этом рассказывается как о заслуживающем внимания, но вполне вероятном и даже бытовом событии, не вызывающем никакого страха: человек привозит русалку с поля на возу или бороне, как мог бы случайно привезти лягушку, ящерицу или другую живность.

Оставшись на весь год в хате, русалка ведет себя как покойник: сидит в углу или рядом с печью (т. е. в тех местах дома, которые считаются медиаторами между миром живых и мертвых); впадает в состояние, напоминающее анабиоз (не двигается, не разговаривает, не ест человеческой еды) и питается только паром от горячей пищи (ср. известное всем восточным славянам представление о том, что души мертвых питаются паром, восходящим от поминальной пищи, — для этого в поминальные дни для них специально разламывают горячий хлеб или блины, чтобы шел пар):

...сидить, не говорит нишчо <...> А яна ж не кушае, то ж яна только пару хватала, парю питалась (Копачи);

...и не пила вона там ничего, и не йила <...> Вона залезла на печь и сыдила год опять аж до Троицы. Вот колы там варят ести, поставлять от на прыпечку там шось тэплэ, так вона сунца туды и нюхае ту пару (Вышевичи);

Печку топят, и она на печке сидить и пару хлебать (Радутину).

Ровно через год, дождавшись следующего троицкого периода, русалка оживает и навсегда покидает дом:

Просядела год, до того дня, пока русалки пришли [на землю], а потим ў ладки заплескала [в ладоши захлопала]: «Наши пришли! Наши пришли!» — да и улетела (Копачи);

А тадэ ужэ на Троицу вона ў ладки заляпала и кажэ: «Наши идуть!» — устала и пошла с русалками (Дягова).

Какие же параметры рассмотренного фрагмента народной мифологии подверглись трансформации в повести О. Сомова? Текст «Русалки» сохраняет все внешние подробности народной былички: приведенная в дом матерью Горпинка садится

напротив печки и впадает в неподвижность. Она проводит в состоянии анабиоза год, а в первый день следующей Троицкой недели оживает, хлопает в ладони и с криком «Наши, наши!» присоединяется к остальным русалкам. Несомненно, что в романтической повести Сомова по сравнению с быличками полностью изменена прежде всего прагматика заимствованной из украинской мифологии «цитаты», ее функция в общем контексте произведения, что, в свою очередь, привело к изменению «грамматики» и «синтаксиса» персонажа, а вместе с ними – и его семантики. Это, в частности, нашло свое внешнее выражение в авторской интонации.

Наиболее важный параметр, подвергшийся авторской интерпретации в повести, – это семантика рассматриваемого мифологического фрагмента. В народной традиции данный сюжет является частной реализацией более общего мифологического представления о «круговороте» душ в природе и о сезонности пребывания на земле русалок (как и вообще душ умерших) в определенные календарные периоды, по окончании которых души мертвых и происходящие из них мифологические существа должны покинуть землю и уйти на «тот свет», чтобы на следующий сезон снова вернуться на землю [Виноградова 2000: 141–194]. В конце такого сезона живые обязательно совершают ритуальное выпроваживание или изгнание этих душ за пределы своего пространства, чтобы исключить дальнейшее пребывание покойников в мире живых (ср., например, обряд «проводы русалки» [Зеленин 1995: 251–264]). В частности, у восточных славян известно представление о том, что души предков, пребывающие в троицкий период в домах своих живых родственников, сидят на ветках троицкой зелени, которой украшают дома в это время. В последний день Троицкой недели следует убрать всю троицкую зелень из дома и вынести ее за пределы жилого пространства (например, бросить в текущую воду). Если этого не сделать, одна из душ не сможет вернуться на «тот свет» и будет вынуждена остаться в доме, чтобы сторожить эту зелень до следующей Троицы (полес.). Помешать покойникам вернуться в потусторонний мир может неправильное поведение живых, нарушение ими запретов на определенные виды работы в троицко-русальный период, например запретов прясть, ткать, шить, белить хату или печь, а также, вероятно, совершать

полевые работы. Ср. полесские запреты, регламентирующие поведение человека в этот период: «На Русальны тыждень, кажуть, не треба шить, бо русалку ушыешь» (Тхорин); «Не шый, бо русалку зашиешь – буде пицать тоби цилый рик» или: «Не масты [не бели] хату (печь), бо русалку замажешь – буде пицать тоби рик» (Рясное). Сюда же относится полесский запрет мотать нитки или сновать в поминальные периоды, поскольку души предков, пришедшие на поминальную трапезу, запутаются в нитках и не смогут найти дорогу обратно в «иной» мир.

Хотя ни в одной из рассмотренных быличек не указывается прямая причина того, что именно мешает данной русалке покинуть землю вместе с остальными, а не сидеть весь год в доме, приведенные выше полесские мотивировки запретов на разные виды работы в троицкий период показывают, что душа умершего может остаться на год на земле из-за неправильного поведения живых родственников – она вынуждена караулить оставленную в хате троицкую зелень, может запутаться в нитках во время снования, ее могут пришить во время шитья одежды или примазать к печке при побелке. Косвенные указания на подобные причины содержатся в быличках: в одних случаях русалка привязывается к человеку, который на Троицкой неделе работает в поле, в другом – остается у матери, которая не хочет хоронить свою дочь, хотя видит, что та умерла, в третьем – приходит к матери, которая не хочет отдать ей ту юбку, в которой ей хотелось бы быть похороненной. Таким образом, полесские былички о русалке, оставшейся на год в доме живых, отражают чрезвычайно архаичные славянские представления о периодичности возвращения мертвых на землю и о строгой регламентации поведения живых по отношению к душам умерших, ритуальное нарушение которой приводит к серьезным «сбоям» во взаимоотношениях живых и мертвых.

В повести О. Сомова эта мифологическая «цитата» оказывается полностью исключенной из того смыслового контекста, частью которого она была в аутентичных мифологических представлениях. Одновременно она наделяется новой семантикой, не свойственной рассматриваемому мотиву в традиции, но полностью оправданной и определяемой целями романтического произведения, ради которых она и была заимствована. Литературный

штамп, с которого начинается повесть (бедная и чистая душой девушка, выросшая на лоне природы, и знатный горожанин, вторгающийся в ее жизнь и ломающий ее) и камертоном которому служит сюжет «Бедной Лизы», уже своей завязкой предопределяет трагическое развитие событий, кончающееся катастрофой для Горпинки и ее матери. Если причина поведения русалки в быличке – нарушение человеком ритуальных норм (запретов на работу в период нахождения душ умерших на земле), то причина трагедии Горпинки – нарушение духовных норм (запретная и греховная любовь к иноверцу и инородцу, несмотря на предупреждение матери), отдаляющее ее от Бога, заставляющее искать помощи у связанного с нечистой силой колдуна и поэтому приводящее ее к гибели и предрращению в нечистую силу. В начале повести героиня столь безгрешна, что монахи местного монастыря «умильно и приветливо глядели на нее как на будущего своего собрата райского, когда она подходила к ним под благословение». Греховная любовь лишает ее Божьей благодати и служит первым толчком к совершению все более тяжелых грехов ею самой и ее матерью (поиску советов у колдуна, самоубийству, превращению в русалку, затем греховному поведению матери, которая, послушав колдуна, магическими способами удерживает свою мертвую дочь на земле). В конце повести мать, осознав свой грех, возвращается к Богу, пытаясь отомолить свою дочь: «...она пошла в женский монастырь в послушницы, принимала на себя самые трудные работы, молилась непрерывно и, наконец, успокоенная в душе своей, тихо умерла, оплакивая несчастную дочь свою».

Для смысла повести Сомова как романтического текста важен также косвенный мотив мести неверному возлюбленному: на следующий день после того, как просидевшая год в доме Горпинка ожила и убежала с русалками, ее возлюбленного находят мертвым – по мнению народа, его защеколели русалки. Тот же мотив мести встречается в «Русалке» Пушкина, где месть прямо декларируется дочерью мельника, превратившейся в результате самоубийства в царицу русалок: «С той поры, / Как бросилась без памяти я в воду / Прошло семь долгих лет – я каждый день / О мщенье помышляю... / И ныне, кажется, мой час настал» [Пушкин 4: 409]. Гоголевская панночка, также ставшая главной среди русалок, «в одну ночь увидела она

мачеху свою возле пруда, напала на нее и с криком утащила в воду» [Гоголь 2001: 116].

Эстетические задачи романтического произведения изменили семантику исследуемого мифологического мотива, а следовательно, и все остальные параметры «грамматику» персонажа, его «синтаксис», а также эмоциональные интонации. Что касается «грамматики» мифологического персонажа в быличке и повести Сомова, то она не просто разная, она выстраивается в разных плоскостях. Мифологический персонаж в «аутентичном» традиционном тексте представляет собой не монолитный образ, а набор вариантов (иногда довольно многочисленных), которые могут равноправно функционировать в рамках одной традиции, образуя присущую народной традиции диалектность и неравномерность развития. Например, в полесской традиции представление о генезисе русалок воплощается в нескольких равноправно и одновременно существующих вариантах: русалки – это люди, умершие или родившиеся на Троицкой неделе; утонувшие женщины (в любое время или на Троицкой неделе); души умерших некрещеных или малолетних детей; обрученные девушки, умершие до свадьбы; умершие незамужними; душа любого умершего человека; убитые громом, проклятые, «знающие» люди [Виноградова 2000: 364–370]. Литературный текст выбирает из народной мифологии, закрепляет и поддерживает в литературной традиции в виде художественного штампа только один из вариантов: русалки – это утопленницы (т.е. именно тот вариант, который наиболее легко вписать в шаблонный литературный сюжет о девушке, обманутой возлюбленным и покончившей с собой от несчастной любви), остальные варианты происхождения русалок просто игнорируются литературными текстами. Таким образом, в «грамматическом» плане диалектная вариативность мифологического персонажа противопоставлена безальтернативному штампу литературного образа, который, раз закрепившись в литературе, сам начинает влиять на все последующие рефлексии этого образа в последующих художественных текстах. На это разрушение аутентичных «грамматических» форм построения мифологического образа в литературном тексте указала А.Ф. Некрылова: «Обращаясь к народным поверьям, литераторы прошлого столетия выбира-

ли одну из черт сложного, амбивалентного образа <...> Авторы литературных произведений из богатого набора характеристик останавливались, как правило, на чем-то одном» [Некрылова 1998: 628].

Кроме этого, как уже отмечалось ранее, традиционный мифологический персонаж в свете итеративной схемы (схемы повторений, рассмотренной Умберто Эко) не обладает «биографией», «судьбой», т. е. тем, что могло бы его характеризовать как «субъект», «личность», а представляет собой повторяемое и поэтому узнаваемое «поведение», реализующееся от текста к тексту в устойчивых предикативных формах [Левкиевская 2010: 299–313]. Поэтому русалка в приведенных выше полесских быличках представляет собой не «биографию», не судьбу конкретной девушки, а одну из форм своего узнаваемого типичного «поведения», проявляющегося в виде мифологической функции «оставаться на год в доме человека», связанной с рядом других устойчивых функций, приписываемых данному персонажу в других быличках и поверьях, существующих в этой же традиции (сезонно появляться на земле, показываться в виде множества себе подобных существ, бегать по цветущему ржаному полю, качаться на ветвях деревьев, просить у живых одежду, щекотать до смерти человека и др.).

Напротив, для литературного текста в представленном образе важна не повторяемость узнаваемых форм поведения, а именно личность, характер самой героини, ее судьба и «биография», изображенные в категориях романтической эстетики, предполагающей неизбежную гибель героини в загадочных и трагических обстоятельствах в результате совершенного греха. Таким образом, заимствованный Сомовым из традиционной культуры мифологический персонаж не просто утрачивает присущие ему синтаксические связи в мифологической системе, но и полностью изменяет само свое «устройство», превращаясь из повторяющегося «поведения» в «биографию», из предиката – в субъект, личность (та же трансформация с мифологическим образом совершается в пушкинской «Русалке» и в «Майской ночи» Гоголя).

Одна из наиболее характерных форм адаптации элемента традиционной культуры в романтическом произведении – из-

менение его аутентичных «синтаксических» связей с другими элементами мифологической системы (персонажами, мотивами, сюжетными линиями) и искусственное включение этого элемента в новый синтаксический ряд, не свойственный народной культуре. В повести Сомова круг мотивов и сюжетных линий, связанных с русалкой (и имеющих прямую аналогию в традиции), соединяется с сюжетной линией злобного колдуна – именно к нему отправляется за советом Горпинка и в результате совершает самоубийство, превращаясь в русалку, а затем ее мать, следуя его советам, насильно задерживает на земле дочь-русалку. Подобная контаминация сюжетных линий двух персонажей – русалки и колдуна – не имеет аналогов в народной мифологии и является достоянием авторской трактовки. Более того, сам акт задержания русалки с помощью специальных магических приемов (черной свечи, зуба черного вепря) ассоциируется с искусственным вызыванием души живого или мертвого человека и имеет больше параллелей в европейской романтической литературе, чем в украинской мифологии. Здесь можно указать на сходный мотив в повестях Людвиг Тика «Петро Апоне» и «Покале» (русский перевод последней появился в 1927 г.), в повести В.А. Жуковского «Марьяна роща» (1809), в «Лафертовской маковнице» (1825) Антония Погорельского. Несколькими годами позже мотив насильственного вызывания колдуном души спящей Катерины будет реализован Гоголем в «Страшной мести». Таким образом, если в традиционной культуре мотив «русалка остается на год в жилище человека» является органической частью архаичных общеславянских представлений о сезонном перемещении душ умерших, то в повести Сомова меняются синтаксические связи, которые встраивают этот мотив в широкий круг сюжетных линий европейского романтизма, связанных с насильственным вызыванием души колдуном.

Одним из основных проявлений эстетики романтического ужаса является авторская гипертрофированная эмоциональная оценка описываемых событий: когда Горпинка идет к колдуну, против этого протестует вся природа: «осенний ветер взрывал волны в Днепре и глухо ревел по бору... вечер хмурился на дождливом небе»; когда мать Горпинки приходит к страшному колдуну,

«волосы у нее поднялись дыбом и лихорадочная дрожь ее забила»; когда мать понимает, что ей придется ночевать в одной хате с мертвой и неподвижной дочерью, «жутко было старухе оставаться на ночь с своей ужасной гостьей»; окружающие, узнав об этом, «не смели ни днем, ни ночью пройти мимо хаты», так что тропинка около хаты совершенно зарастает и мать остается наедине со своей неподвижной дочерью.

В отличие от текста повести ни одна из народных быличек не содержит никаких эмоциональных оценок данной ситуации, равно как и указаний на чувства людей, вынужденных в течение года существовать в одной хате с нежитью. Появление русалки в доме никак не изменяет повседневного течения жизни этих людей. Более того, они демонстрируют навыки поведения в подобных обстоятельствах, как будто речь идет о прибившейся к дому кошке или собаке (специально для русалки ставят на припечек горячую пищу, чтобы покормить ее паром, выходя на это время во двор, чтобы она могла поесть в одиночестве). Самим рассказчикам такая ситуация не представляется заслуживающей ни удивления, ни сильных эмоций, поскольку она отвечает ожидаемой норме поведения русалки в заданных обстоятельствах, являясь реализацией одной из ее функций. Для рассказчика важно, что русалка проявляет себя в рамках известного в традиции и *предсказуемого* поведенческого клише, которое повторяется в очередной быличке, поэтому и не имеет основания для эмоциональной оценки.

Представленный анализ повести О. Сомова «Русалка» показывает, что изменения, происходящие с мифологическими рефлексами в литературном тексте, носят системный характер и затрагивают все их уровни – от «грамматики» и семантики до типологических характеристик. Такие изменения продиктованы прежде всего разницей в прагматике традиционного и литературного текстов (т. е. разницей целей, ради которых создается текст, и коммуникативных условий, в которых он реализуется). Эта разница определяется системной разницей «картин мира», лежащих в основе традиционных и авторских текстов, т. е. в конечном итоге обусловлена разными типами сознания, сосуществующими в рамках одной национальной культуры (в данном случае русской), – традиционным и «авторским», литературным.

## Сокращения

- верхнетоем. арх. – Верхнетоемский р-н Архангельской обл.  
емилыч. жит. – Емльчицкий р-н Житомирско-го обл.  
клим. брян. – Климовский р-н Брянско-го обл.  
лельч. гом. – Лельчицкий р-н Гомельско-го обл.  
мен. черниг. – Менский р-н Черниговской обл.  
ПА – Полесский архив, хранящийся в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН  
почеп. брян. – Почепский р-н Брянской обл.  
радомыш. жит. – Радомышльский р-н Житомирской обл.  
трубч. брян. – Трубчевский р-н Брянской обл.  
чернобыл. киев. – Чернобыльский р-н Киевской обл.

## Литература

- Бахтин 1963 – *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.  
Бахтин 2000 – *Бахтин М.М.* (Под маской). Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. М., 2000.  
Булыгина 1992 – Человеческий фактор в языке. Коммуникация, модальность, дейксис / Отв. ред. Т.В. Булыгина. М., 1992.  
Виноградов 1986 – *Виноградов В.В.* Русский язык. М., 1986.  
Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифотуальная традиция славян. М., 2000.  
Гоголь 2001 – *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений и писем: В 23 т. М., 2001. Т. 1.  
Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.  
Левкиевская 2010 – *Левкиевская Е.Е.* Структурные особенности славянского мифологического персонажа (или Почему у славянской ведьмы нет биографии) // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2010.  
Некрылова 1998 – *Некрылова А.Ф.* Народная демонология в литературе. Материалы к словарю // Власова М.Н. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.  
Пушкин 1-10 – *Пушкин А.С.* Собрание сочинений: В 10 т. М., 1960.  
Пыпин 1890 – *Пыпин А.Н.* История русской этнографии: В 4 т. СПб., 1890. Т. 1.  
Русская литература 1982 – Русская литература и фольклор. Вторая половина XIX в. Л., 1982.

- Русская литература 1987 – Русская литература и фольклор. Конец XIX в. Л., 1987.
- Сомов 1984 – Сомов О.М. Были и небылицы. М., 1984.
- Софронова 2006 – Софронова Л.Н. Культура сквозь призму поэтики. М., 2006.
- Топорков 1997 – Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997.
- Топорков 2002 – Топорков А.Л. «Обаяние есть чудесная сила...» // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М., 2002.
- ЦукадзакИ 1999 – ЦукадзакИ К. Шуликуны в Архангельской обл. // Живая старина. 1999. № 3.

*О.Н. Солянкина*

Асмодей из фельетонов Зотова  
и бес-джентльмен из романа  
«Братья Карамазовы»

Как известно, глава «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» в романе «Братья Карамазовы» указывает на знакомство Достоевского с такими разными по жанру произведениями, как «Потерянный рай» Мильтона [Достоевский 15: 466; 19: 25], «Микромегас» Вольтера [Достоевский 15: 594], «Фауст» Гёте, «Хромой бес» Лесажа, «Записки демона» Ф. Сулье [Гроссман 1925: 39–41] и оперой Дж. Мейербера «Роберт-Дьявол» [Достоевский 15: 468, 615]. Исследователи до сих пор продолжают искать литературные источники образа беса из этой главы. По-видимому, ближе всех к разгадке появления фигуры гостя из ада на страницах «Братьев Карамазовых» подошел И.З. Серман. Он предположил, что в 40-х годах XIX в. на первоначальные впечатления Достоевского от «Фауста» наложились новые, связанные с таким осмыслением темы литературного демонизма, которое сложилось в кружке Белинского. В то время кружок Белинского в своем истолковании философского смысла литературного демонизма находился под влиянием лермонтовской «Сказки для детей» (опубликованной в 1842 г.), где впервые в русской литературе была указана возможность двойного изображения демона – в привычном декоративном облике или в сниженно-бытовом [Серман 1997: 49].

Итак, проблема заключается не в том, что образ гётевского Мефистофеля оказал влияние на Достоевского в процессе создания главы «Черт. Конимар Ивана Федоровича». Вопрос нужно ставить иначе: какое впечатление демонический персонаж Гёте производил на литераторов второй половины XIX в. в России и как это, в свою очередь, могло отразиться на взглядах автора «Братьев Карамазовых»?

В 1840-х годах, когда формировались художественные вкусы Достоевского, фигура демона в человеческом облике часто появлялась на страницах периодических изданий. Фаустовский сюжет договора с Мефистофелем варьировался в разных жанрах: в романе И.И. Крашевского «Твардовский» главный герой продает душу черту (Репертуар и Пантеон театров. 1847. № 1–12), а в анекдоте «Каким образом А. Дюма надул дьявола» известному писателю удавалось обмануть беса (Репертуар и Пантеон. 1845. № 9). В «Отечественных записках» (1844. № 9–10) были помещены «Сцены из жизни шахматных игроков» с подзаголовком «Истинный анекдот». Содержание анекдота сводилось к тому, что дедушка рассказывал своему внуку об игре в шахматы с чертом.

В 1845 г. «Репертуар и Пантеон» в № 9 сообщил читателям о выходе в свет во Франции «остроумной физиологии» «*Le diable à Paris*» («Дьявол в Париже»). В рецензии этого журнала, в частности, говорилось:

Вельзевул нашел, что на земн и пылне есть очень любопытный атом, называемый Парижем, и я подробнейших сведений отправил туда своего любимца и адъютанта Фламмеша (имя, которое можно бы перевести слоюм «Пламенч»). Тот пригласил парижских литераторов писать статьи о *pêle mêle*, о парижской жизни, посылая их немедленно по назначению к Сатане... [Парижские правы 1845: 727].

По мнению А.Г. Цейтлина, «французские физиологи» были обязаны Лесажу, который рассказал, как Хромой бес снимал крыши с домов. Очеркисты 1830–1840-х годов унаследовали этот прием, дающий возможность демонстрировать различные пласты общества. И сам по себе образ Фламмеша очень напоминает лесажевского выходца из ада – лукавого созерцателя людских тайн [Цейтлин 1965: 33–34].

В России в 1840- 1860-х годах водевили, фельетоны, сатирические стихотворения предлагали множество интерпретаций образа беса, где inferнальный герой был наделен новыми, иногда необычными для него качествами характера. Чем же отличался русский черт от своих иноземных собратьев в 40-х годах XIX в.? По-видимому, прежде всего тем, что изображение преисподней в некоторых жанрах обнаруживало сходство с обыкновенным ведомством, или, как тогда говорили, «присутственным местом», а обитатели подземного царства уподоблялись чиновникам.

Все перечисленные выше особенности, свойственные фигуре русского черта, можно найти у одного из главных персонажей фельетонов В.Р. Зотова «Заметки петербургского зеваки. О том, как у нас слушают итальянскую оперу (Сон)» [Заметки 1845: 619–629] и «Фантастическое путешествие по петербургским дачам» (из записок чертовидца) [Фантастическое путешествие 1845: 699–724]<sup>1</sup>. Диалоги с бесом в качестве жанровой формы как нельзя более подходили для описания разных событий (примером для Зотова мог послужить французский альманах «Дьявол в Париже»). Современность при этом воспринималась как сфера всего низменного и пошлого, быта суеты, и достойная только осмеяния и отрицания [Фрейденберг 1997: 268]. Владимир Зотов в своих воспоминаниях демонстрирует именно такое отношение к современникам: «Статьи имели юмористический характер, потому что иначе как в этом тоне и нельзя было относиться к тогдашнему обществу» [Зотов 1890: 330].

При сопоставлении фельетонов Зотова с главой «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» выявляется совпадение ряда деталей.

Карамазов и любитель оперы видят черта во сне:

«В ужасе, собравшись с силами, оттолкнул я от себя искусителя – и свалился с дивана, на котором мне приснилась эта дикая история», – рассказывает главный персонаж в «Заметках петербургского зеваки» [Заметки 1845: 629].

Наконец вдруг повалился плути, и Иван Федорович вскочил на диване. <...> – Это не сон! Нет, клянусь, это был не сон, это все сейчас было! – вскричал Иван Федорович, бросился к окну и отворил форточку [Достоевский 15: 85], – сообщает повествователь в «Братьях Карамазовых».

Удивительно, что совпадает даже такая мелкая художественная деталь, как диван в описании интерьера.

И герой «Фантастического путешествия по петербургским дачам» (которое является продолжением «Заметок петербургского зеваки»), и Карамазов начинают свою беседу с бесом после долгой паузы:

Видя, что он (дьявол. – О. С.) не намерен начинать разговора, я спросил его после довольно продолжительного молчания... – рассказывает главный персонаж зотовских фельетонов [Фантастическое путешествие 1845: 700].

Иван Федорович злобно молчал и не хотел заговаривать [Достоевский 15: 71] – так передает настроенные среднего из братьев Карамазовых автор.

И в романе Достоевского, и в «Фантастическом путешествии по петербургским дачам» болезненное состояние действующих лиц выступает в качестве мотивировки встречи человека с дьяволом:

«Был у тебя сегодня доктор? Что, он ничего не говорил о твоей болезни?», – спрашивает гость из преисподней автора-повествователя «записок чертовидца». [Фантастическое путешествие 1845: 701]». «Я знаю, ты ходил вчера к тому доктору ... ну, как твоё здоровье? Что тебе доктор сказал?» – осведомляется у Карамазова бес-приживальщик [Достоевский 15: 74].

В. Зотов отмечает в облике и в манере поведения беса некоторое сходство с чиновником:

«Я черт! На земле у вас меня называют Асмодеем», – отвечал сосед так же спокойно, как будто сказал: «Я титулярный советник, служу в таком-то департаменте...» [Заметки 1845: 621].

У Достоевского необычный посетитель Ивана тоже говорит о советнике, правда, не титулярном, а статском:

...я вот думал давеча, собиравсь к тебе, для шутки предстать в виде отставного действительного статского советника... [Достоевский 15: 81]<sup>2</sup>.

И inferнальный собеседник любителя оперы, и бес-приживальщик у Достоевского держат себя с достоинством, даже впадая иногда в некоторую амбицию. В «Заметках петербургского зеваки» гость из ада недоволен, когда произносят его настоящее имя:

Я уже просил тебя не употреблять этого грубого и глупого слова (черт. – О. С.), а называть меня просто приятелем... [Фантастическое путешествие 1845: 707].

Иван обращается со своим необычным посетителем еще более бесцеремонно, на что последний реагирует достаточно обиженно:

...бранись, коли хочешь, но все же лучше быть хоть каплю повеселее, хотя бы даже со мной. А то дурак да лакей, ну что за слова! [Достоевский 15: 73].

И у Зотова, и у Достоевского посланцы из преисподней упрекают своих собеседников в том, что последние имеют книжные представления о мире:

«К чему это? Что за романтические идеи? На это есть средство гораздо проще!» – говорит дьявол любителю оперы. [Заметки 1845: 623].

«Нет, в тебе таки есть эта романтическая струйка, осмеянная еще Белинским» – поддразнивает Ивана бес-приживальщик [Достоевский 15: 81].

У Зотова Асмодей сообщает о том, что его собратья занимаются иногда литературной деятельностью:

К тому же его мрачность (Сатана. – О. С.) недоволен, когда подчиненные пускаются в литературы, и не любит, когда черти-писатели разглашают тайны управления подземным царством... [Заметки 1845: 622].

В разговоре с Иваном Карамазовым пришелец из ада тоже заявляет о своих способностях в области изящной словесности:

А я-то думал тебя литературным изложением прельстить: эта «осанна»-то в себе, право, недурно ведь у меня вышло? Затем сейчас этот саркастический тон á la Гейне, а, не правда ли? [Достоевский 15: 83].

И Карамазов, и рассказчик из «Заметок петербургского зеваки» с раздражением прерывают рассуждения своих inferнальных знакомцев, когда те пытаются обобщить собственные наблюдения над природой человека:

«Я не охотник до чертовской философии, а вы отступаете от предмета нашего разговора... Я уже раз просил вас избавить меня от вашей философии» – возмущается герой Зотова. [Заметки 1845: 623].

«Не философствуй, осел!..», «Опять в философию въехал!» – недовольно проскрежетал Иван [Достоевский 15: 76]

И у Достоевского, и у Зотова черти пытаются восстановить утраченное доброе имя и жалуются на клевету в свой адрес:

«Французский писатель между чертовскими рассказами поместил множество своего собственного изделия, в которых так наклепал на черта, что самые скверные люди стали роптать на преувеличение», – сетует Асмодей в полувоенном фраке из «Заметок петербургского зеваки» [Заметки 1845: 622].

«Теперь я дорожу лишь репутацией порядочного человека и живу как придется, стараясь быть приятным. Я людей люблю искренно – о, меня во многом оклеветали!», – заявляет бес-приживальщик Ивану [Достоевский 15: 73].

Характерно, что у Зотова беседы с Асмодеем во фраке – это только композиционное обрамление диалогов, которые ведут театралы в зрительном зале или дачники за городом. У Достоевского же разговор Ивана с гостем из ада значим сам по себе, хотя дьявол и рассказывает иногда Карамазову анекдоты. Вереницу коротких сценок, которые разыгрываются среди петербуржцев в фельетонах Зотова, и ряд забавных историй у Достоевского можно легко

вычленил из диалогов главных героев с бесом, но именно подобное обрамление придает им весь смысл:

«Ты проповедуешь, что люди в созерцании природы, или <...> живя на даче, забывают мелочные заботы и не всегда чистые расчеты городской жизни, что они думают о высоких предметах, становятся лучше <...> Я, напротив, докажу тебе, что люди – везде люди, что они никогда не думают ни о чем, кроме своей пользы <...> и что, живя посреди картин природы, они столько же думают о ней, сколько устрицы о самоваре», – не без язвительности рассуждает Асмодей во фраке со своим собеседником во время путешествия по дачам [Фантастическое путешествие 1845: 702–703].

Автор-рассказчик в фельетоне в ответ с досадой прогоняет беса.

У Достоевского гость из ада имеет другую цель – с помощью разных историй показать Ивану изнанку его собственной души:

Еще бы, – злобно простонал Иван, – все что ни есть глупого в природе моей, давно уже пережитого, перемолотого... ты мне женосишь как какую-то новость! [Достоевский 15: 82].

Анекдоты в устах дьявола превращаются в насмешку над родом человеческим вообще, ирония абсолютизируется, и этому способствует образ черта:

«Хорошая сторона есть, к сожалению, в людях, но я не намерен тебе ее показывать – ищи сам. Моя дурная сторона будет иметь, по крайней мере, достоинство верности и истины, что составит не маленькое достоинство на земле, где и пороки и добродетели часто ложны и преувеличенны», – заявляет Асмодей во фраке герою-рассказчику в «Фантастическом путешествии» [Фантастическое путешествие 1845: 703].

Однако фигура черта была одинаково привлекательна как для фельетониста, так и для крупного писателя не только пото-

му, что она позволяла ввести в повествование элементы сарказма. Как считал М.М. Бахтин, та приватная жизнь, которая входила в роман, была по природе своей закрыта, и ее, по существу, можно было только подсмотреть или подслушать [Бахтин 1975: 274]. Поэтому в романе возникала «специфическая постановка героя как третьего» по отношению к частной жизни [Там же: 275]. Для такой роли особенно удобным кажется образ черта, не причастного к бытовой сфере, не имеющего определенного места в социальной иерархии [Там же: 278]. Дьяволу, в отличие от обычного человека, легче подслушать и подсмотреть, поскольку посланцу из ада не нужно ради этого стоять за дверью или выглядывать из-за портьеры:

«Я дам вам средство услышать разговоры всех этих любителей и знатоков музыки, понять их малейшие движения, прочесть тайные мысли всех зрителей от первого ряда кресел до последней скамейки райка», – так соблазняет бес поклонника оперного искусства [Заметки 1845: 623].

Черт у Зотова показывает своему собеседнику неизвестные стороны жизни Петербурга, открывая в знакомом – неизвестное, в хорошо известном – неизвестное. У Достоевского бес-приживальщик рассказывает Карамазову о том, как однажды подслушал исповедь прихожанки старику пастору. Кроме того, гость из преисподней повторяет вслух давшие мысли и рассуждения самого Ивана – черт словно подслушал их:

«Только все скверные мои мысли берешь, а главное – глупые», – с ненавистью восклицает Карамазов [Достоевский 15: 73].

Правда, в последнем романе Достоевского голос гостя из ада воплощал второй голос самого Ивана, а не точку зрения постороннего наблюдателя – «третьего». Характерно, что необычный посетитель является Карамазову как помещик, превратившийся в нахлебника и скитающийся «по добрым старым знакомым», т. е. как человек, которому по его социальному статусу оказываются известны многие факты из жизни благодетелей-хозяев, дававших ему приют.

Почему образ черта охотно эксплуатировался в фельетонах 1840-х годов? Очевидно, потому, что этот жанр тогда только начал складываться, был еще очень эклектичен и легко использовал романтические приемы построения повествования. В 40-х годах XIX в. фельетон воспринимался современниками Достоевского и им самим [Достоевский 18: 22] как юмористическая летопись жизни города: сообщения о театральных премьерах, книжных новинках, анекдоты и рассуждения о погоде и о состоянии мостовых – события выбирались произвольно и объединялись в одно целое только благодаря общей точке зрения автора.

Авторы подобных полушутливых обозрений жизни города охотно вводили в текст фигуру Асмодея во фраке, потому что этот персонаж мог легко связать в своем рассказе разные происшествия и иронически комментировать их.

Таким же образом строится и разговор черта с Иваном Карамазовым: бес-приживальщик быстро переходит от анекдота о маркизе, потерявшем нос, к библейскому Иову и распятию Христа; от научной гипотезы о происхождении Земли к истории о русском философе, не верившем в загробную жизнь. В рассуждения гостя из ада вкрапляются приметы эпохи, «временного целого, обнимающего и объединяющего отдельные эпизоды» [Бахтин 1975: 280]: реплика актера Горбунова, похвала мальц-экстракту Гоффа, ссылка на календарь, который издавал А. Гатцук. Все это по своему стилю очень напоминает фамильярный тон фельетонистов, и, видимо, не случайно черт сам говорит о подобной категории пишущей братии: «...видят такие сны иной раз вовсе не сочинители... чиновники, фельетонисты» [Достоевский 15: 74]. В устах беса-приживальщика события разного масштаба оказываются как-то связаны между собой благодаря тому, что все они вместе взятые входят в сферу сознания одного человека – Ивана Карамазова.

С большой долей вероятности можно предположить, что автор «Братьев Карамазовых» читал эти фельетоны Зотова, поскольку и «Заметки петербургского зеваки», и «Фантастическое путешествие по петербургским дачам» были опубликованы в «Репертуаре и Пантеоне» в 1845 г., а в 1844 г. в этом же журнале (№ 6–7) Достоевский поместил свой перевод «Евгении Гранде» Бальзака. Название «Репертуар и Пантеон» неоднократно появ-

лялось на страницах его произведений и в письмах [Достоевский 1: 459; 2: 480; 7: 377; 18: 252, 257, 335] и т. д.

Кроме того, автор «Братьев Карамазовых» и Владимир Зотов входили в кружок Петрашевского и, следовательно, могли встречаться. Правда, во время следствия по этому делу Достоевский факт такого знакомства отрицал: «Где служит и живет – не знаю, ибо никогда не имел с ним никакого знакомства. О знакомстве его с Петрашевским я и не знал и теперь только в первый раз слышу об этом» [Достоевский 18: 166]<sup>1</sup>.

Трудно сказать, вспоминал ли создатель «Братьев Карамазовых» «Заметки петербургского зеваки» и «Фантастическое путешествие по петербургским дачам» в период работы над своим последним романом, но фамилия автора данных фельетонов часто появлялась в «Записной тетради 1875–1876 гг.» [Достоевский 24: 102, 105, 108, 117, 118, 126, 130].

В любом случае сходство беса-джентльмена из романа «Братья Карамазовы» с его ниферальными собратьями из фельетонов русских и французских авторов не подлежит сомнению. В то же время отличия демонического собеседника Ивана Карамазова от персонажа из фельетонов Зотова указывают на те метаморфозы, которые претерпел подобный герой в русском общественном сознании во второй половине XIX в.

### Примечания

<sup>1</sup> Авторство В.Р. Зотова можно установить на основании его автобиографических воспоминаний [Зотов 1890: № 2. 331].

<sup>2</sup> Достоевский впервые сравнил чиновников с выходцами из ада во «Введении» к «Ряду статей о русской литературе» в 1861 г. Размышляя о влиянии поэзии Лермонтова на широкую публику, Достоевский писал: «Наша чиновники знали его (Лермонтова. – О. С.) наизусть, и вдруг все начали корчить Мефистофелей, только что выйдут, бывало, из департамента...» [Достоевский 18: 59].

<sup>3</sup> О знакомстве В.Р. Зотова с Петрашевским см.: [Зотов 1890: № 6. 539–543].

### *Литература*

- Бахтин 1975 – *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Гроссман 1925 – *Гроссман Л.П.* Поэтика Достоевского. М., 1925.
- Достоевский – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1972–1990. 1972. Т. 1; 1972. Т. 2; 1973. Т. 7; 1976. Т. 15; 1978 Т. 18; 1979. Т. 19; 1982. Т. 24.
- Заметки 1845 – Заметки петербургского зеваки. О том, как у нас слушают итальянскую оперу (Сон) // Репертуар и Пантеон. 1845. № 2.
- Зотов 1890 – *Зотов В.Р.* Петербург в сороковых годах (Выдержки из автобиографических замсток) // Исторический вестник. 1890. Т. 39. № 1, 2; Т. 40. № 6.
- Парижские нравы 1845 – Парижские нравы. Несколько предварительных слов (от редакции) // Репертуар и Пантеон. 1845. № 9.
- Серман 1997 – *Серман И.З.* Достоевский и Гёте // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1997. Т. 14.
- Фантастическое путешествие 1845 – Фантастическое путешествие по петербургским дачам (Из записок чертовидца) // Репертуар и Пантеон. 1845. № 9.
- Фрейденберг 1997 – *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.
- Цейтлин 1965 – *Цейтлин А.Г.* Становление реализма в русской литературе (Русский физиологический очерк). М., 1965.

*А.С. Архипова, Е.Ю. Михайлик*

**Эмигрантская демонология:  
целование зада Сатаны как антисталинская  
пропаганда**

Конечно, имеется и эзотерическая интерпретация всего этого: они-де прекрасно знали обо всем, были адептами восточных тантрист и даже поцелуй в зад имел ритуальное значение.

«Объясните мне, пожалуйста, ритуальное значение поцелуя в жопу», — поинтересовался Диктатор.

«Некоторые современные эзотеристы считают, что тантристы перенесли в индийские доктрины. Поцелуй в зад должен был пробудить в нас мудрости Кундалины, космическую силу, которая находится в основании позвоночника...»

*Умберто Эко. Маятник Фуко*

В 1951 г. в Мюнхене вышло собрание анекдотов «Кремль и народ» под редакцией Евгения Андреевича<sup>1</sup>, в котором был опубликован следующий текст:

Неустанно «заботясь о нуждах трудящихся» (напр. посредством пиццеского жизненного уровня, чисток, лагерей), Сталин захотел однажды проверить, насколько народ стал покорным. Он объявил, что в такой-то день на Красной площади в Москве состоится «всемирное целование» его собственного зада. Пропаганда разъяснила, как именно народ должен лизать и с каким энтузиазмом прикладываться. В назначенный день началась грандиозная демонстрация трудящихся, которые шли в стройных колоннах со знаменами, транспарантами, плакатами и портретами «величайшего». Ярко блестел на солнце зад

---

© Архипова А.С., 2012

© Михайлик Е.Ю., 2012

«родного, любимого», который стоял на Лобном месте в пужной позе. «Организованно», в порядке очереди, люди подходили к «отцу народов», и, облобызав гениальный зад, отходили. «Любимейший» оглядывался по сторонам: везде царил порядок, организованность, спокойствие – полная покорность. И вдруг... в 20 шагах от «величайшего» началась какая-то заварушка – крики, ругань, скандал и свалка. Мигом вынырнули НКВДисты. Одна часть их стеною окружила «родного», а другая бросилась умирять бунт.

Сам «гениальнейший» перевернулся, присел на корточки и начал дрожать от... храбрости. Но пара ударов, и порядок восстановлен. От места свалки возвращается сияющий НКВДист.

– Уишьто случилось?

– Все в порядке. Иосиф Виссарионович, просто Академия наук хотела пролезть целовать без очереди [Андреевич 1951: 89–90].

Достаточно очевидно, что в данном случае мы имеем дело со скетчем или фельетоном<sup>2</sup>, а анекдот, лежащий в его основе, подвергся довольно значительной стилистической обработке: паузы, кавычки, призванные обозначить интонацию, иронические замещения («дрожать от... храбрости»), свойственные тогда этому жанру. Однако, несмотря на некоторую нескладность результата, анекдот, столь решительно переработанный Андреевичем, действительно бытовал в Советском Союзе. Так, 28 декабря 1929 г. историк И.И. Шитц записывает в дневнике услышанный в Москве анекдот на злобу дня:

Нет пределов и угодничеству, не без ядовитости отраженному в анекдоте: «Захотели большевики уйти от власти; но нельзя же уйти так, надо иметь предлог. “Интервенцию” накликать не удалось. Решили устроить “бунт” и, чтобы поднять его, приказали перепороть всех, а сами заперлись в Кремле и ждут вестей от ГПУ. Но – тишина. “Не бунтуют?” – “Нет. Краснопресненский район перепороли, теперь хамовнические – стали в очередь”. Вдруг шум. “А, наконец-то!”. Оказывается: “Все шло хорошо, а тут из-за того, что явилось ЦЕКУБУ<sup>3</sup> и потребовало, чтобы ему пороться вне очереди, – ну а другие не пропускают»» [Шитц 1991: 159–160].

«Злостью дня» был только что отмеченный страной 50-летний юбилей И.В. Сталина, а сам текст оказался весьма интересным отражением исторической и культурной реальности конца 1920-х годов, в частности гонения на Академию наук, слухи о неделе порки и проч.<sup>4</sup>

Зафиксированный Шитцем анекдот, несмотря на странности фабулы, не был ни флуктуацией, ни порождением некоего узкого круга. Вот другой вариант того же сюжета, записанный в 1930-х годах американским журналистом Лайонсом:

В какой-то момент кремлевские вожди решили оставить свои неудобные посты. Чтобы суметь выйти из игры достойно, они решили спровоцировать что-то вроде революции, которая дала бы им возможность красиво уйти со сцены. Были обнародованы разного вида суровые декреты, но население подчинилось им, не показывало ни малейших признаков бунта. Наконец Политбюро в отчаянии объявило неделю порки. Каждый из 11 миллионов членов профсоюзов, вместе со своими семьями, должен быть крепко выпорот в качестве дисциплинарной меры. Конечно, думали они, это вызовет восстание. Прошел первый день порки, затем второй, но никаких признаков бунта не было замечено. Наконец, на пятый день, вожди с кремлевской стены заметили приближающуюся толпу. Они подумали радостно, что восстание началось. Но когда толпа подошла ближе, они разобрали надписи на лозунгах: «Через порку к социализму!», «Порите сильнее для нашей революции!» и так далее. Удрученные этим кремлевские вожди поняли, что их замысел провалился. Но вдруг [в толпе] возникло волнение. Какая-то небольшая и очень возбужденная группа отделилась от общей массы. Они устремились прямо к стенам Кремля, воскресив надежды Политбюро на беспорядки. Группа размахивала плакатом, который гласил: «Мы – инженеры, в связи с необходимостью инженеров для промышленности требуем, чтобы нас высекли вне очереди!» (Lyons 1935: 271)<sup>5</sup>.

Бросается в глаза, что Андреевич сделал две весьма существенные правки. В знак безграничной любви народа к своему правителю Сталин требует публичного поцелуя в зад на Лобном месте. Отметим, что здесь Андреевич вполне сознательно меняет

не только сам пуант (вместо порки – поцелуй в зад), но и изначальную мотивировку (то, что раньше было неудачной попыткой спровоцировать восстание, становится сверхудачным требованием выразить всеобщую покорность). Итак, всеобщая порка – целование зада, провоцирование восстания – выражение покорности.

«Кремль и народ» Андреевича – самая представительная коллекция анекдотов русского зарубежья, опубликованная до смерти Сталина, включает в себя около 400 текстов и во многом является вторичной по отношению к предшествующим собраниям. Значительная часть текстов была заимствована из коллекции О. Шило [Шило 1945] и мюнхенского сборника 1927 г. «Советские анекдоты» (об этом он сам упоминает в предисловии, что обычно не свойственно составителям подобных книг), часть – из эмигрантской периодики («ДП Сатирикон» и пр.) [Архипова, Мельниченко 2010: 90]. По текстам Андреевича, представленным в сборнике, видно, что он неважно разбирался в советских реалиях. Кроме того, советский анекдот на чужбине бытовал скорее не в устной передаче, а копировался из сборника в сборник, зачастую с опечатками, искажающими его смысл.

Однако в эмигрантских сборниках, использованных составителем книги «Кремль и народ», этого сюжета нет. Это значит, что Андреевич (или другой безымянный автор-посредник) спустя 21 год специально переработал данный специфический сюжет, повествующий о советских реалиях 1929 г.<sup>7</sup>, на новый, «эмигрантский» лад. Зачем?

Прежде всего, любопытно происхождение самого мотива *целования зада*, которым Андреевич заменил мотив *поголовной порки* как демонстрации всеобщей покорности народа.

В 1930 г. А.А. Кондратьев, ученик И.Ф. Анненского и один из «младших» символистов, опубликовал в Берлине «демонологический» роман «На берегах Ярыни». Роман этот, бытовое и «производственное» повествование из жизни волынской нежити и нечисти, был широко известен и популярен в эмигрантской среде, причем он считался своего рода энциклопедией русского ведовства и демонологии. Насколько эмигрантская критика воспринимала произведение Кондратьева как подлинное «фольклорное» и «русское», можно понять из следующих рецензий: «Читается легко и знакомит нас с теми возникшими в старину легендами,

которые и до сих пор, несмотря на тысячелетнее христианство, живут в русском народе» [В. Б. 1931: 4] или «Теперь, после долгого молчания, писатель выступает с новым романом "На берегах Ярыни", который вводит читателя в причудливый, фантастический и остроумный мир русской демонологии, кстати сказать, нам русским почти совершенно неизвестный» [Татаринов 1930: 5]. В произведении Кондратьева среди таких легенд, «возникших в старину» и «живущих в русском народе», но «нам, русским, совершенно неизвестных», есть и описание шабаша:

– Идем, – сказал Змей... Не забудь тоже поцеловать боженьку в хвостик, – прибавил он. – Ты так давно здесь не была, что, чай, все порядки забыла...

Аниска встала с коленей и, ведома почтительно изгибавшимся перед Хозяином тем же Огненым Змеем, обошла трон властелина и снова нагнулась, чтобы поцеловать последнего сквозь вырез сиденья. Отблеск ярко пылавших огней трепстал на красноватом металле тронного кресла. Сунувшая было под него голову Аниска внезапно отпрянула в ужасе, но справилась с собою и немощно напряжением воли заставила себя поцеловать... свое собственное бледное лицо, безучастным безжизненным взором встретившее поцелуй в холодные, неподвижные губы... Из рта этого окаменевшего близкого и вместе чужого лица чуть-чуть пахло си-  
вухой [Кондратьев 1993: 410–411].

Однако источником этого описания является отнюдь не восточнославянский фольклор, а «Огненный ангел» Валерия Брюсова:

...а после того дал мастеру Леонарду два установленных целования. Для первого протянул он мне благосклонно свою руку, и, прикасаясь к ней губами, успел я подметить одну особенность: пальцы на ней, не исключая большого, были все равной длины, кривые и когтистые, как у стервятника. Для второго он, встав, повернулся ко мне спиной, причем падо мной поднялся его хвост, длинный, как у осла, а я, ведя свою роль до конца, нагнулся и облобызал зад козла, черный и издающий противный запах, но в то же время странно напоминающий человеческое лицо [Брюсов 1986: 89]<sup>8</sup>.

Таких почти текстуальных совпадений с «Огненным ангелом» в кондратьевском романе довольно много. Вот, например, один из многочисленных примеров:

– Видала ли ты на шабаше Злого Духа, восседающего в виде козла на троне, должна ли была поклоняться ему и целовать его нечистый зад? – Это мой грех. Притом мы приносили ему наши дары: деньги, яйца, пироги, а некоторые и украденных детей.

[Брюсов 1986: 268]

Став на колени, левой рукой показала Аниска Сидящему кукиш, а правую повергла к поросшам густою черною шерстью ногам Хозяина праздника бутылку водки и колбасу. <...> Смуглая с жесткими волосами молодая цыганка приволокла даже украденного ею где-то, хныкавшего потихоньку двухнедельного младенца.

[Кондратьев 1993: 411]

Впрочем, если кто-либо из читателей или рецензентов и обращал внимание на подобные совпадения, то, скорее всего, объяснял их тем, что Брюсов и Кондратьев пользовались общими источниками, хотя такое предположение было бы ошибочным. Подобный ритуализованный поцелуй в зад – мотив, вообще не свойственный восточнославянскому фольклору, тогда как в западноевропейской традиции он считался одной из общепринятых форм поклонения дьяволу и знаком подчинения ему. Впервые в официальных документах этот мотив появляется в 1233 г. в письме Папы Григория IX «Глас в Раме», направленном архиепископу Майнца и епископу Хильдесхайма, где Папа перечисляет бедствия, постигшие Церковь и описывает обычаи еретиков:

Потом они садятся есть, и когда встают из-за стола, из некоей статуи, обычной для сект такого рода, задом-наперед спускается кот, размером с обычную собаку. Хвост его задран. Сначала новообращенный, затем его господин, а затем прочие члены ордена, те, кто достоин и совершенен, целуют задние части кота [Kors, Peters 1991: 115–116].

Сначала демонолатрию такого рода приписывали еретикам, а затем, по мере сращения в церковном и общественном сознании ереси и колдовства, модус распространился и на ведьм:

Шабаш включал в себя ряд ритуализированных моментов. Первое дело всех прибывших – отдашне необходимых почестей хозяину. Каждой ведьме или ведьмаку по прибытии дается черная свеча; у самого дьявола меж рогов может быть черная свеча, которую он зажигает, «извлекая огонь из-под своего хвоста», гости зажигают свои свечи от свечи дьявола; затем каждый должен подойти к дьяволу со своей свечой и поцеловать ему зад. Этот знаменитый обменный поцелуй приобретает, однако, иной характер, если учесть показания очень многих ведьм, согласно которым у дьявола имеется два лица, одно на обычном месте, а другое – как раз сзади. Однако такой «поцелуй панзанку» не был обязательен для всех. Если верить Ланкру, избранные, особо приближенные ведьмы могли целовать дьявола и в лицо – остальные же действительно целовали в зад [Махов 2007: 261–262].

Таким образом, Андреевич вполне мог полагать, что анекдот в его «редакции» выявляет дьявольские свойства Сталина в полном соответствии с фольклорной традицией, которая якобы «правдиво была воспроизведена» в романах Брюсова и Кондратьева. Здесь мы имеем дело с двойной мистификацией. Андреевич (или другой автор, назовем его Аноним, чьим трудом мог воспользоваться Андреевич) переписывает существовавший в устной советской традиции политический анекдот, полностью изменив его смысл. Для этого автор фельетона использует сюжет о целовании зада Сатаны как выражения всеобщей и максимальной покорности, заимствовав его, с большой вероятностью, из романов Брюсова или Кондратьева и, возможно, искренно полагая, что сюжет этот имеет отношение к русскому фольклору. Цель составителя сборника «Кремль и народ» понятна: Андреевич таким способом хотел подчеркнуть дьявольскую природу советской власти вообще и Сталина персонально.

Однако происходит это не только благодаря личной антипатии Андреевича. Прежде чем выйти отдельной книжкой, его собрание частями, по одному-два анекдота, издается в каждом номере мюнхенской газеты «Голос народа»<sup>2</sup> – печатном органе Союза борьбы за освобождение народов России, целью которого была борьба со сталинизмом. Такие «подлинно фольклорные» публикации были призваны показать, насколько отрицательно относился советский

народ к власти большевиков, как он высмеивал ее. Другими словами, анекдот выступает в качестве орудия антисталинской пропаганды, но механизмы ее создания демонстрируют, насколько мало эмигрантские круги, к которым принадлежали авторы и читатели газеты «Голос народа», были знакомы с подлинной славянской демонологией и современной им советской культурой. Данный *case study* показывает, с помощью каких средств в эмиграции складывается дискурс о советском диктаторе (после войны, например, распространяются слухи о том, что Сталин пьет специальный напиток, сохраняющий ему молодость [Бармин 1997: 321]<sup>10</sup>).

Демонологические интерпретации фигуры Сталина в Советском Союзе существовали, но бытовали и развивались они по фольклорным законам<sup>11</sup>, далеким от литературной традиции, столь творчески использованной Андреевичем и другими эмигрантскими авторами.

### Примечания

<sup>1</sup> Андреевич – это, скорее всего, псевдоним; в карточке Государственной библиотеки Берлина указана фамилия Слесарчук.

<sup>2</sup> К его центральному мотиву существует такая параллель: «Государство – это огромный зад. Он плотно окружен людьми, которые облизывают его, отбиваясь ногами от напирющей сзади толпы. Бедный зад! Он уверен, что люди, рвущиеся к нему снаружи, собираются кусать его. На самом же деле они тоже хотят лизать его, но с большим рвением и за меньшее вознаграждение». С.Ю. Неклюдов, сообщивший нам этот текст, поясняет: «Эту сентенцию (за точность формы не поручусь, но смысл был именно такой) я услышал в юности от кого-то из старших, т. е. тех, чья молодость как раз пришлась на рассматриваемый период. Вроде бы ее авторство приписывалось какому-то известному человеку, но кому именно – вспомнить не могу» (Личное письмо от 16 июня 2011 г.).

<sup>3</sup> ЦЕКУБУ – Центральная комиссия по улучшению быта ученых, создана в 1921 г., распущена в 1937 г.

<sup>4</sup> См. подробности в ст.: Архипова, Михайлик 2011.

<sup>5</sup> Здесь и далее в статье переводы цитат с английского выполнены Е. Михайлик.

<sup>6</sup> Записано не ранее 1929 и не позднее 1933 г. Оригинальный текст: "At a certain juncture the Kremlin leaders decided that they would like to quit their difficult posts. To be able to do so with dignity they sought some way of fomenting a revolution which would give them the chance to retire gracefully. Harsh decrees of many kinds were promulgated, but the populace obeyed and showed no signs of revolting. Finally the Politburo, in desperation, proclaimed a week of whipping. Every one of the eleven million trade-union members, with their families, must be soundly whipped as a disciplinary measure. Surely, they thought, that would cause an uprising. The first day of the whipping passed and the second, but with no signs of revolt. On the fifth day, watching from the Kremlin ramparts, the leaders at last saw a great mass of people approaching. Happily they imagined that the uprising had started. But when the crowd approached they began to distinguish the banners: «Through whipping to socialism!», «Whip harder for our revolution!» and so on. Crestfallen, the Kremlin leaders realized that their scheme had failed. Just then there was a commotion. Out of the parade a smaller excited group detached itself. It rushed towards the Kremlin walls, and the hopes of the Politburo for trouble were revived. The group waved aloft a banner which read: «We of the engineering corps, because of our strategic importance to industry, demand to be whipped out of turn!»" [Lyons 1935: 271].

<sup>7</sup> Смотри подробности в ст.: Архипова, Михайлик 2011.

<sup>8</sup> Здесь и далее выделено нами. – А. А., Е. М.

<sup>9</sup> Голос народа: Еженедельная газета: Орган демократической мысли / Ред. В. Калужный. Выходила в Мюнхене с 1947 по 1962 г.

<sup>10</sup> Источником этих слухов стала книга Александра Бармина. А. Бармин – советский дипломат, бежавший на Запад в 1937 г. Первая версия его книги вышла в Париже в том же 1937 г., а после войны Бармин выпустил второе издание, щедро украсив его слухами и домыслами [Barmin 1945].

<sup>11</sup> См. статью А.С. Архиповой «Рога и копыта генералиссимуса...» в данном сборнике.

### *Литература*

Андреевич 1951 – Кремль и Народ [The Kremlin and The People] / Сост. и коммент. Е. Андреевича [Слесарчука]. Мюнхен, 1951.

Архипова, Мельниченко 2010 – Архипова А., Мельниченко М. Анекдоты о Сталине: тексты, комментарии, исследования. М., 2010.

- Архипова, Михайлик 2011 – *Архипова А., Михайлик Е. «Всесобная порка» и «целование зада» как тошны советского политического фольклора на рубеже 1920–1930-х годов* [В печати]
- Бармин 1997 – *Бармин А.Г. Соколы Троицкого* / Пер. с англ. Ю. Кобякова; авт. послесл. и имен. указат. А. Колпакиди. М., 1997.
- Брюсов 1986 – *Брюсов В. Избранная проза. Огненный ангел. Юпитер поверженный*. М., 1986.
- В.Б. 1931 – *В.Б. [реп.:] Ал. Кондратьев. На берегах Ярыни. К-во «Медный Всадник»* // За Свободу! 1931. № 126 (3460). 13 мая.
- Кондратьев 1993 – *Кондратьев А.А. Сны: Романы, повесть, рассказы*. СПб., 1993.
- Махов 2007 – *Сад демонов: Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения* / Авт.-сост. А.Е. Махов. М., 2007.
- Татаринов 1930 – *Татаринов Вл. [реп.:] Александр Кондратьев. На берегах Ярыни* // Руль. 1930. № 2801. 12 февр.
- Шило 1945 – *Советські анекдоти* / Сост. О. Шило // Historische Archiv Forschungstelle Osteuropa. Bremen, Deutschland. F. 85. (Kaczurowskyj, Igor V.).
- Шитц 1991 – *Шитц И.И. Дневник «Великого перелома» (март 1928 – август 1931)*. Р., 1991.
- Barmin 1945 – *Barmin A. One who survived. The life story of a Russian under the Soviets*. N. Y., 1945.
- Kors, Peters 1991 – *Witchcraft in Europe 1100–1700: A Documentary History* / Ed. by A., C. Kors, E. Peters. Philadelphia, 1991.
- Lyons 1935 – *Lyons E. Moscow Caroussel*. N. Y., 1935.

## *Сведения об авторах*

**Антонов Дмитрий Игоревич** – кандидат исторических наук, доцент Института русской истории и кафедры истории и теории культуры РГГУ. Научные интересы: древнерусская культура, семиотика иконографии, средневековая демонология, «народная Библия» славян. Основные публикации: Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М.: РГГУ, 2009; Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М.: Индрик, 2011 (совм. с М.Р. Майзульсом); Демоны, монстры и грешники: Негативные персонажи в пространстве древнерусской иконографии // Одиссей. Человек в истории. 2010/2011. М., 2012 (совм. с М.Р. Майзульсом). E-mail: antonov-dmitriy@list.ru

**Архипова Александра Сергеевна** – кандидат филологических наук, доцент Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Научные интересы: фольклористика, фольклор советского времени, социальная антропология, этнография Монголии. Основные публикации: Анекдоты о Сталине: тексты, комментарии, исследования. М.: РГГУ; О.Г.И., 2010. (Серия Нация и культура/Антропология/Фольклор: Новые исследования) (совм. с М.А. Мельниченко); Фольклор и власть в «закрытом обществе» // Новое литературное обозрение. Независимый филол. журн. 2010. № 101 (совм. с С.Ю. Неклюдовым); Последний царь-из-

бавитель: Советская мифология и фольклор 20–30-х годов XX века // Антропологический форум – онлайн. 2010. № 1. 2010. E-mail: alexandra.arkhipova@gmail.com

*Бабалык Марина Геннадьевна* – преподаватель кафедры литературы Карельской государственной педагогической академии (Петрозаводск). Научные интересы: древнерусская книжность и фольклор. Основные публикации: Кумулятивная форма в древнерусском апокрифе «Беседа трех святителей» (по севернорусским спискам) // Рябишин. чтения-2007. Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007; «Эротические загадки» в «Беседе трех святителей» // Живая старина. 2009. № 2 (совм. с А.В. Пигиным); Апокриф «Беседа трех святителей» в списках книжника-старообрядца И.С. Мяндина // Учен. зап. Петрозавод. гос. ун-та. 2010. № 5 (110). E-mail: marina-marija@ya.ru

*Белова Ольга Владиславовна* – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва). Научные интересы: этнолингвистика, славянский фольклор, традиционная духовная культура, этнокультурные стереотипы. Основные публикации: Славянский бестиарий. Словарь названий и символики / Отв. ред. А.А. Турилов. М.: Индрик, 2000; «Народная Библия»: Восточнославянские этнологические легенды / Отв. ред. В.Я. Петрухин. М.: Индрик, 2004 (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов); Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005 (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования); «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим: Гешарим – Мосты культуры, 2008 (совм. с В.Я. Петрухиным); Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М.: Наука, 2008 (совм. с В.Я. Петрухиным). E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

*Виноградова Людмила Николаевна* – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва). Научные интересы: славянская мифология, народная демонология, фольклорная традиция и обрядность славянских народов. Автор более

400 научных работ, в том числе двух монографий: Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М.: Наука, 1982; Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. E-mail: inv36@yandex.ru

*Власова Марина Никитична* – кандидат филологических наук, научный сотрудник сектора фольклора ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом). Научные интересы: русский прозаический фольклор, мифология, текстология фольклора. Основные публикации: Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995; Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998 (перизд.: 2001, 2008); Традиционный фольклор Новгородской области. Вып. 2: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 гг.) / Запись и отбор текстов, вступ. ст., коммент. М.Н. Власовой, В.И. Жекулиной. СПб., 2001 (Сер. Памятники русского фольклора); Традиционный фольклор Новгородской области. Вып. 3: Пословицы и поговорки. Загадки. Приметы и поверья. Детский фольклор. Эсхатология (по записям 1963–2002 гг.) / Запись и отбор текстов, вступ. ст., коммент. М.Н. Власовой, В.И. Жекулиной. СПб., 2006 (Сер. Памятники русского фольклора); Неизданные материалы экспедиций на Русский Север. 1926–1928 гг. Сказки. Легенды. Былички. Детский фольклор / Отбор текстов, вступ. ст., коммент. М.Н. Власовой. СПб., 2011. E-mail: folkirli@gmail.com

*Журавель Ольга Дмитриевна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института истории СО РАН (Новосибирск). Научные интересы: древнерусская литература, старообрядческая литература, историческая поэтика, мифопоэтика, народная религиозность. Основные публикации: Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996; Литературные памятники Тобольского архиерейского Дома XVII века / Подгот. текстов и коммент. О.Д. Журавель, Е.К. Ромодановской. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001; Духовная литература староверов России XVII–XX вв. / Под ред. Н.Н. Покровского. Коммент. Н.С. Гурьяновой, О.Д. Журавель, Н.Д. Зольниковой и др. Т. 2. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2005. Стенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Тексты и комментарии: В 3 т. / Под ред. Н.Н. Покровского,

Г.Д. Ленгхофф. Предисл., подгот. текстов О.Д. Журавель, Н.Н. Покровского, А.В. Сиренова. М.: Яз. славян. культур, 2007. Т. 1; 2008. Т. 2. E-mail: istochnik\_history@mail.ru

*Козьмин Артем Викторович* – кандидат филологических наук, научный сотрудник Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Научные интересы: фольклористика. Основные публикации: Сюжетный фонд сказок: структура и система. М.: РГГУ, 2009. E-mail: kozmin@gmail.com

*Левкиевская Елена Евгеньевна* – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН. Научные интересы: славянские языки, славянская традиционная культура, мифология, прагматика текста, диалектология, народные формы религиозности. Основные публикации: Мифы русского народа. М., 2000; Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002; Полесские заговоры / Сост., подгот. текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003; Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. М., 2006; Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX в. Т. 1 / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2010; статьи в Этнолингвистическом словаре «Славянские древности». Т. 1–4. М., 1995–2009. E-mail: elena\_levka@mail.ru

*Ляхова Юлия Викторовна* – магистрант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Научные интересы: фольклористика, культурная антропология, монголоведение, бурятоведение.

*Майзульс Михаил Романович* – преподаватель Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока Института филологии и истории РГГУ. Научные интересы: визуальная культура средневековой Руси и западноевропейского Средневековья, древнерусская демонология, средневековая визионерская литература и ее социальные функции. Основные публикации: «Грех ради наших»: царская смерть и

казни Божьи в источниках Московской Руси середины XVII в. // Источниковедение культуры. Альманах. М., 2007. № 1. «Демоном сокрушитель»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. М., 2009. № 5; Реальность символа и символ реальности в визионерском опыте Средневековья // Одиссей. Человек в истории. 2009. М., 2010; Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа М.: Индрик, 2011 (совм. с Д.И. Антоновым). E-mail: maizuls@gmail.com

**Махов Александр Евгеньевич** – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН, профессор РГГУ. Научные интересы: история европейской поэтики и литературоведения, культура Средних веков. Основные публикации: *Musica literaria*: Идеи словесной музыки в европейской поэтике. М.: Intrada, 2005; *Hostis Antiquus*. Категории и образы средневековой христианской демонологии. М.: Intrada, 2006; Средневековый образ: между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М.: Изд-во Кулагиной; Intrada, 2011. E-mail: makhov636@yandex.ru

**Михайлик Елена Юрьевна** – PhD, лектор Университета Нового Южного Уэльса, Австралия. Научные интересы: Варлам Шаламов, проблемы культурного контекста, 1930-е годы, демонология. Основные публикации: «Маленькая и тоже пятиконечная»: из наблюдений над числовой символикой «Белой гвардии» // *Arbog mundi*/Мировое древо. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 2006. № 13; Не отражается и не отбрасывает тени: «закрытое» общество и лагерная литература // Новое литературное обозрение. Независимый филол. журн. 2009. № 100; Незамеченная революция // Антропология революции: Сб. ст. / Сост. и ред. И. Прохорова, А. Дмитриев, И. Кукулин, М. Майюфис. М.: Новое литературное обозрение, 2009. E-mail: Elena.Mikhailik@sbs.com.au

**Неклюдов Сергей Юрьевич** – доктор филологических наук, профессор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Научные интересы: общие вопросы теоретической фольклористики; структура и семантика традиционных повествовательных форм; мифология и эпические жанры в словесности монгольских народов; исторические трансформации устойчивых тем и мотивов в устной и книжной традициях;

структурно-семиотическое изучение русской былины и сказки; фольклор современного города (постфольклор), городская песня. Автор около 500 работ по перечисленным проблемам, в том числе: Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: Наука, 1982 (совм. с Ж. Тумурцерсном); Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984; Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик); Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М.: Наследие, 1998; Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сегалом); Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты // Традиционная культура. 2002. № 3; Фольклор современного города // Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003; Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика. М.: Индрик, 2004; К вопросу о фольклоре и обряде // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. М.: РГГУ, 2008; Традиции устной и книжной культуры // Слово устное и слово книжное. М.: РГГУ, 2009. E-mail: ctsf.rggu@gmail.com

*Петрухин Владимир Яковлевич* – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, профессор кафедры истории России Средневековья и раннего Нового времени Историко-архивного института РГГУ. Научные интересы: средневековая история и археология, мифология и культура народов Восточной и Северной Европы. Основные публикации: Владимир Яковлевич Петрухин: Биобиблиограф. указатель. М.: РГГУ, 2010; «Русь и все языцы»: Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М.: Языки славянских культур, 2011. E-mail: vprtukhin@stream.ru

*Пигин Александр Валерьевич* – доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы и журналистики Петрозаводского государственного университета. Научные интересы: русская рукописная книжность. Основные публикации: Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты / Отв. ред. Н.В. Пожарко. СПб.: Дмитрий Буланин; Köln; Weimar;

Wien: Bohlau Verlag, 1998; Повесть дукнопольна старца Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке / Отв. ред. Н.В. Попырко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003; Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности / Науч. ред. Е.М. Юхименко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006; Памятники рукописной книжности Олонекского края. Петрозаводск, 2010. E-mail: av\_pigin@onego.ru

*Соловьева Ллевтина Андреевна* – методист Центра типологии и семантики фольклора РГГУ. Научные интересы: фольклористика, антропология, демонология, монголистика, сипология. Основные публикации: Персонажи низшей мифологии в монгольском фольклоре // Монгол аман зохиол. Улан-Батор, 2009; Череп и кости в фольклоре Китая и Монголии // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература. М., 2010; Демоны и экзорцисты современного Улан-Батора // Вестник РГГУ. 2011. № 9 (Сер. Филологические науки. Литературоведение. Фольклористика).

*Солянкина Ольга Николаевна* – кандидат филологических наук, старший преподаватель Московского государственного института электроники и математики (Технический ун-т). Научные интересы: творчество Достоевского, поэтика символистов. Основные публикации: Античные истоки трагедии А.С. Пушкина «Пир во время чумы» // Graduate Essays on Slavic Languages and Literatures: Пушкин, сб-к: междунар. сб. науч. ст., посвящ. 200-летию со дня рождения А.С. Пушкина. Pittsburgh, 1999. Vol. 11–12; Языковая игра в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Объединенный научный журнал. 2002. № 5; Жанровые традиции застольного диалога в «Пире во время чумы» А.С. Пушкина // Античность и христианство в литературах России и Запада: Мат-лы междунар. науч. конф. «Худож. текст и культура VII». 4–6 октяб. 2007. Владимир, 2008; Метафорика родства в произведениях Ф.М. Достоевского // Грехиёвские чтения: сб-к науч. тр. Вып. 6. Н. Новгород, 2010. E-mail: loseva1953@mail.ru

*Топорков Андрей Львович* – доктор филологических наук, член-корреспондент РАН, профессор, главный научный сотрудник Отдела фольклора ИМЛИ РАН, профессор Российско-французского центра

исторической антропологии им. Марка Блока РГГУ. Научные интересы: фольклористика, этнография, история русской литературы. Автор 380 научных работ. Основные публикации: У истоков этикета: Этнографические очерки. Л., 1990 (совм. с А.К. Байбуриным). Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997; Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005; Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. E-mail: atoporkov@mail.ru

*Успенский Борис Андреевич* – доктор филологических наук, профессор Института высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского РГГУ. Действительный член: Европейской академии наук (Academia Europaea), Лондон; Российской академии естественных наук, Москва. Иностраный член Австрийской академии наук (Österreichische Akademie der Wissenschaften), Вена; Норвежской академии наук (Det Norske Videnskaps-Akademi), Осло. Член лундского Королевского общества гуманитарных исследований (Société Royale des Lettres de Lund), Лунд; Римского филологического общества (Società Filologica Romana), Рим; Международной ассоциации семиотических исследований (International Association for Semiotic Studies). Почетный член Международной ассоциации семиотики образа (Association internationale de sémiologie de l'image), Париж; Группы исследования славянского и восточноевропейского Средневековья (Slavonic and East European Medieval Studies Group), Оксфорд и Кембридж, с 1987 г. Почетный доктор РГГУ и Университета им. Константина Преславского, Шумер. Научные интересы: общее и славянское языкознание, история культуры. Автор более 500 публикаций, в том числе: Структурная типология языков. М.: Наука, 1965; Архангелская система церковно-славянского произношения (Из истории литургического произношения в России). М.: Изд-во МГУ, 1968; Из истории русских канонических имен (История ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам). М.: Изд-во МГУ, 1969; Поэтика композиции (Структура художественного текста и типология композиционной формы). М.: Искусство, 1970; Первая русская грамматика на родном языке

(Доломоновский период отечественной русистики). М.: Наука, 1975; Филологические размышления в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во МГУ, 1982; Из истории русского литературного языка XVIII – начала XIX века (Языковая программа Карамзина и ее исторические корни) М.: Изд-во МГУ, 1985; Избранные труды: В 3 т. М.: Языки русской культуры, 1996–1997; Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Яз. рус. культуры, 1998; История русского литературного языка (XI–XVII). М.: Аспект Пресс, 2002; Крест и круг (Из истории христианской символики). М.: Языки славянских культур, 2006.

*Христофорова Ольга Борисовна* – доктор филологических наук, директор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, профессор Центра социальной антропологии РГГУ. Научные интересы: фольклористика, социокультурная и визуальная антропология, устная сказочная проза, народная герменевтика и демонология. Основные публикации: Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998 (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25); Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: РГГУ; О.Г.И., 2010; Spirit possession in a present-day Russian village // Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association. 2010. Vol. XV; Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2002 (Серия Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика); Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2008 (Серия Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика); Пространство колдовства / Сост. и автор предисл. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2010 (Серия Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика). E-mail: okhrist@yandex.ru

<i>D.I. Antonov</i>	
<i>In Umbra, or From Shadow to Light</i> .....	9

## What does the Devil look like?

<i>B.A. Uspensky</i>	
The Devil's appearance and his speech behaviour	
<i>L.N. Vonogradova</i>	
The Devil's image in Western Slavonic mediaeval sources	66
<i>S.Yu. Neklyudov</i>	
How tall is the Devil?	85
<i>O.B. Khristoforova</i>	
What does hiccough look like?	123

## Mediaeval iconography: constructing the demonic

<i>M.R. Mazurek</i>	
Death in Old Russian visual iconography: building an image .....	151

*D.I. Antonov*

- Hell's circles, or Dante's themes in the Russian  
iconography of the 16th-18th centuries ..... 199

*A.L. Toporkov*

The iconographic theme "The Archangel Michael beats  
fever spirits": the genesis, history and social functioning

*A.E. Makhov*

The demonic bestiary and the mediaeval teaching  
on the meaning of objects

### Scholarly demonology and the science of the Devil

*M.G. Babalyk*

"Wherefore the Lord hath let the devil run among the mankind"  
The Conversation of the Three Holy Hierarchs  
as a pantology on the world of evil

*A.V. Pigin*

Studying demonological legends about tobacco:  
the late 18<sup>th</sup> – early 19th manuscript story  
of The Monk and the Demon..... 331

*O.D. Zhuravel*

The demonological images in the paradigm  
of the subject of a contract with the Devil  
(Russian versions) ..... 345

### The boundaries of demonic and the mechanisms of demonisation

*V.Ya. Petrukhin*

Russia and dog-headed people: the mythological proximity  
and identity ..... 367

*O.V. Belova*

Dog-headed people: from books to folklore narratives ..... 379

*A.A. Solovyeva*

The perceptions of ethnic identities of demons  
in Chinese and Mongolian traditions ..... 388

*A.S. Arkhipova*

The generalissimo's horns and hooves:  
Stalin's demonisation in soviet  
and post-soviet traditions

409

### **Demonology in folklore and post-folklore**

*A.V. Kozmin*

"Fear" and "fearsome" in the tales of demo  
on the materials of Mongolian expeditions

437

*Yu.V. Lyakhova*

Western Buryats' demons and ghosts .....

449

*M.N. Vlasova*

Beliefs and themes of "urban" sprites and poltergeists  
in the Russian folklore tradition  
of the last quarter of the 20th century

### **Demonology in literature and politics**

*E.E. Levkieskaya*

The mythological reflexes in literary texts:  
possibilities of semiotic shifts: East Slavic mermaid

485

*O.N. Solyankina*

Asmodeus from Zotov's satirical stories  
and the gentleman demon from the Brothers Karamazov

516

*A.S. Arkhipova, E.Yu. Mikhailik*

The émigré demonology: kissing the Satan's backside  
as the anti-Stalin propaganda .....

527

*Information on the authors* .....

537

**InUmbra: Demonology as a semiotic system. Almanac. Issue 1.** Editors-in-chief and compilers D.I. Antonov and O.B. Khristoforova.

**InUmbra: Demonology as a Semiotic System almanac includes articles about demons and antagonist spirits in different peoples' cultures. The idea of humans' invisible enemies – tempters, wreckers, agents of diseases – plays an important role in any society. It helps explain many cataclysms and disasters – anything from personal ones to global. Demonology develops on every tier of culture – from scholarly theology and booklore to folklore, from mediaeval miniatures to modern-day advertising and computer games. What ideas about demons do different peoples and societies have? What role do demonological beliefs play in different historical periods? These are the questions which many well-known specialists – historians, philologists and folklore specialists – tackle in their articles included in this book. Most authors carry out their research within the framework of the semiotic approach, which allows studying a phenomenon from the point of view of any culture and transcending the boundaries between different humanities.**

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

**In Umbra: Демонология как семиотическая система:**  
Альманах. [Вып.] 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. 545 с.

ISBN 978-5-7281-1336-2

Альманах «In Umbra: Демонология как семиотическая система» объединяет работы, посвященные демоническим и демонизированным прагам, а также амбивалентным духам в культуре разных народов. Представления об inferнальных созданиях – искусителях, вредителях, агентах болезней – играют важную роль в социуме. С их помощью объясняются многие бедствия и катаклизмы – от личностных до глобальных. Демонология развивается на всех «этажах» культуры – от ученого богословия и книжности до фольклора, от средневековой миниатюры до современной рекламы и компьютерных игр. Какие представления о вредоносных и опасных духах существуют в разных сообществах? Какую роль играют демонологические верования в ту или иную историческую эпоху? Ответить на эти вопросы пытаются многие известные специалисты – историки, филологи и фольклористы, чьи статьи вошли в первый выпуск альманаха. Большинство авторов работают в рамках семиотического подхода, что позволяет изучать явление с точки зрения носителей культуры и преодолевать границы между разными гуманитарными дисциплинами.

Для студентов, аспирантов и специалистов в области истории, искусствоведения, религиоведения, культурологии, фольклористики, социальной и культурной антропологии, а также всех интересующихся данной проблематикой.

*Научное издание*

IN UMBRA:  
ДЕМОНОЛОГИЯ  
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ  
СИСТЕМА

*Альманах*  
# 1

Редактор *Т.Ю. Журавлева*  
Художественный редактор *М.К. Гуров*  
Технический редактор *Г.П. Каренина*  
Корректоры *О.Н. Картамышева, Н.П. Гаврикова*  
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Подписано в печать 28.11.2012  
Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Усл. печ. л. 32,08. Уч.-изд. л. 32,0.  
Тираж 1000 экз.  
Заказ № 255

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6  
Тел.: 8-499-973-42-06

РГГУ

РГГУ тел.499-250-65-46

семиотическая

система алфавита (Вып. 1) отв. ред. и

2100002 201943

473,00

руб