

IN MBRA

3

ВЫПУСК

ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК
СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА



РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ ФОЛЬКЛОРА

ОТДЕЛЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ



Альманах

ВЫПУСК

3

IN UMBRA

ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА



Москва «ИНДРИК» 2014

УДК 398
I 57

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

Ответственные редакторы и составители:
Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова

In Umbra: Демонология как семиотическая система.
Альманах. Выпуск 3 / Отв. ред. и сост.: Д. И. Антонов,
О. Б. Христофорова. — М.: «Индрик», 2014. — 464 с.

ISBN 978-5-91674-310-4

Альманах «In Umbra: Демонология как семиотическая система» объединяет работы, посвященные мифологическим персонажам — амбивалентным и вредоносным духам, «низшим» божествам, демонам. Представления о незримых врагах — искуителях, вредителях, агентах болезней — играют важную роль в культуре разных народов. С их помощью объясняют многие бедствия и катаклизмы, от личностных до глобальных. В традиционных обществах духи воспринимаются как естественные соседи человека, отношения с которыми определяют многое в культурном «обиходе». Демонология развивается на всех «этажах» культуры — от книжности до фольклора, от средневековой миниатюры до компьютерных игр. Образам и сюжетам, связанным с низшими духами в мировых религиях, фольклоре, искусстве и литературе посвящен альманах «In Umbra». Для студентов и специалистов в области истории, искусствоведения, религиоведения, фольклористики, социальной и культурной антропологии.

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

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

Альманах подготовлен при поддержке
Программы стратегического развития РГГУ

© Текст, авторы статей, 2014
© Оформление,
издательство «Индрик», 2014

ISBN 978-5-91674-310-4

Содержание

Ведьмы, демоны, инквизиторы

О. И. Тогоева

Узнать врага в лицо.

Иерархия ведьм и колдунов в «Демономании» Жана Бодена / 17

Г. В. Бакус

За три дня до смерти и много лет тому назад:

История Агнессы и Анны, ведьм из Равенсбурга,

в *experientia* Генриха Инститориса / 41

Г. С. Зеленина

«Вся Европа дрожит при упоминании его имени»:

апокалиптический монстр, пожирающий сам себя / 73

«Инфернальный портрет» Средневековья

А. Е. Махов

Средневековый дьявол *post mortem*: трансформация визуальных

маркеров демонического в «Иконологии» Чезаре Рипы / 105

Sara Kuehn

Escaping the “Jaws of Death”: Some Visual Conceptualisations

in Late Medieval Islamic and Eastern Christian Art / 133

М. Р. Майзульс

Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть? / 165

История — книжность — фольклор

О. Б. Христофорова

«Слово о ядении» преп. Нифонта в иконографии и устной традиции:

трансформация образов видения и визионера / 209

Содержание

С. Ю. Неклюдов

Фольклорный Разин: аспект демонологический / 237

А. В. Полонская

Демонический *порец* в литературе на идише / 275

От покойника к водяному: славянская демонология

В. А. Черванева

Как покойник «ходит»? Из наблюдений над лексикой физического восприятия в мифологическом тексте / 315

Л. Н. Виноградова

Оппозиция «единичный/ множественный» как один из идентифицирующих признаков мифологических персонажей / 341

Е. Е. Левкиевская

Что общего у русского водяного и польского *topielnika*?
(Польская и русская мифологии
в их взаимодействии с христианством) / 365

«А то ещё был случай...»: былички и о быличках

В. В. Запорожец

«У меня тут бес под мышкой»:
мифологические рассказы М. Гайдук (публикация) / 405

Е. Е. Левкиевская

О некоторых мотивах карпатской мифологии
(комментарии к быличкам М.К. Гайдук) / 425

Д. И. Антонов

«Свидетель внутренний» и «свидетель внешний»:
апеллятивная стратегия в быличке / 441

Сведения об авторах / 457



демонология
как семиотическая
система

Третий выпуск альманаха «In Umbra: Демонология как семиотическая система» включает статьи российских и зарубежных авторов, изучающих разные аспекты демонического в западно-европейской, славянской, исламской, еврейской культурах, в книжности, иконографии и фольклоре от Средневековья до наших дней.

Первый раздел, «Ведьмы, демоны, инквизиторы», посвящен ведовским процессам в Европе раннего Нового времени и различным текстам, связанным с этим явлением. О.И. Тогоева в статье «Узнать врага в лицо. Иерархия ведьм и колдунов в “Демономании” Жана Бодена» рассуждает о демонологическом трактате французского мыслителя XVI в. в контексте более ранних его сочинений и приходит к выводу, что попытка выстроить четкую иерархию, научную классификацию ведьм и колдунов (по признакам половой принадлежности, социального происхождения, образования, сферы интересов, полагающихся им наказаний) была призвана восстановить социальную гармонию. Следовательно, все три трактата Жана Бодена могут быть поняты как составные части единого учения о принципах утверждения и поддержания общественного порядка. Г.В. Бакус в статье «За три дня до смерти и много лет тому назад: История Агнессы и Анны, ведьм из Равенсбурга, в experientia Генриха Инститориса» рассматривает историю двух женщин,

обвиненных в 1484 г. и казненных за многолетнее сожительство с инкубами и преднамеренное колдовство. Рассказ о банщице Агнессе и Анне из Миндельхайма разнесен фрагментарно по разным главам «Молота ведьм»: Г.В. Бакус реконструирует историю в ее целостности и анализирует ее семантику и структуру в контексте европейского «ведовского стереотипа» XV–XVII вв. Г.С. Зеленина в статье «“Вся Европа дрожит при упоминании его имени”: Апокалиптический монстр, пожирающий сам себя» рассуждает о том, как в XVI–XVII вв. восприятие инквизиции авторами из числа крещеных евреев пересекалось с представлением об «иудейской ереси» у христианских авторов. Те и другие создавали на страницах своих сочинений образ врага как уроборотического монстра и сравнивали его со зверем Апокалипсиса. Так, по мнению Г.С. Зелениной, работает традиционный механизм «зеркального» применения концептов — с сохранением парадигмы, но переносом ролей и знаков, что характерно для культурной модели «свой–чужой». Кроме того, использование схожих образов говорит о гибридном характере маранизма, испытавшего влияние не только иудаизма, но и христианства.

Следующий блок статей посвящен изучению демонического в иконографии. А.Е. Махов в статье «Средневековый дьявол *post mortem*: трансформация визуальных маркеров демонического в “Иконологии” Чезаре Рипы» демонстрирует, как разрушается в Новое время средневековый визуальный образ дьявола: из всего разнообразия маркеров, определявших прежде его облик, остаются лишь самые тривиальные, либо же фигура демона становится полностью антропоморфной. Однако сами маркеры не исчезают бесследно, но осуществляют своеобразный «дрейф» — уходя из области визуальной демонологии, в искусстве Нового времени они начинают применяться к другим персонажам.

В статье Сары Кюн «Спасение от “челюстей смерти”: Визуальные концепты в исламском и восточнохристианском искусстве позднего Средневековья» (публикуется по-английски)

рассмотрены мотивы исламского и восточнохристианского искусства позднего Средневековья, в которых фигурирует раскрытая пасть чудовища/дракона — двойственный символ, объединяющий идеи смерти и возрождения. Анализируя различные изображения дракона в миниатюре и архитектуре, С. Кюн привлекает библейский и коранический сюжет о пророке Ионе (Юнусе), которого во время шторма проглотил и через три дня изверг кит. В христианстве этот сюжет метафорически соотносится с сошествием Христа в преисподнюю и воскрешением, символизируя победу над смертью. По мнению автора, именно сюжет об Ионе лежит в основе двух изображений в грузинских церквях: на одном из них дракон заглатывает человеческую фигуру, на другом, скульптурном, извергает. Об апотропейной функции этих образов говорит то, что оба они расположены над входами в церкви. В исламе история пророка Юнуса не связывается с мессианством и спасением человечества, но в ней также присутствует мотив нового рождения (автор ссылается на «Историю» ат-Табари начала X в.). На одной из миниатюр конца XIII в., посвященных сюжету о Юнусе, приведена цитата из «Гулистана» Саади, где поглощение Юнуса китом сравнивается с поглощением драконом аль-Джавзахром солнца, скрывающегося во тьме. Двойственность «поглощения/возвращения» выражается и в том, что дракона Джавзахра часто изображали двуглавым.

Среди рассматриваемых С. Кюн изображений значительную часть составляет композиция «центральная фигура, по бокам от которой находятся два обращенных к ней дракона с раскрытыми пастьями». Центральной фигурой может быть человек, человеческая голова или маска, голова животного, дерево, растительный элемент или крест. Этот мотив встречается в Малой Азии и Армении, в исламских и христианских манускриптах, архитектуре и скульптуре. В исламских изображениях между двумя драконами помещаются, среди прочего, растения с плодами либо тексты благопожеланий, а в христианских — крест, символизирующий следующее за смертью возрождение.

Рассматривая визуальный контекст таких изображений, а также их прагматический аспект (охранительная сила креста, защитная функция крепостных стен, особое значение армянских хачкаров для спасения душ умерших), Сара Кюн подчеркивает, что во всех случаях драконы или змеи несут положительное значение. Соответственно, утверждения, что эти изображения символизируют разрушение и угрозу, исходящую от драконов-змеев, автор считает неверными.

М.Р. Майзульс в работе «Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть?» описывает разные способы конструирования визуального облика Смерти — популярного в европейской традиции персонажа-персонификации, который предстал во множестве личин, часто принимая образ трупа или скелета, изображался пешим или конным, вооруженным различными орудиями и атрибутами, а в редких случаях наделялся нимбом — знаком, традиционно (хоть и не всегда) обозначавшим святость.

В разделе «История — книжность — фольклор» публикуются три работы. О.Б. Христофорова в статье ««Слово о ядении» преп. Нифонта в иконографии и устной традиции: трансформация образов видения и визионера» на примере книжного текста агиографического происхождения, попавшего в лубочную и устную традицию, изучает трансформации сюжета и обусловившие их механизмы. С.Ю. Неклюдов в статье «Фольклорный Разин: аспект демонологический» анализирует народные предания о знаменитом разбойнике, рассматривая круг характерных для них мотивов, их фольклорно-мифологический контекст и типологические параллели, а также выявляет «пусковые механизмы», на основе которых демонологизировался образ исторического персонажа. Работа А.В. Полонской «Демонический *порец* в литературе на идише» посвящена фигуре *пореца* (барин / высокомерный человек) как персонажа еврейского фольклора и возникшей на его основе литературы. Анализ разнообразных контекстов употребления этого слова и его производных позволяет глубже понять семантику фольклорного и литературного образа, а также идеологию идишских писателей.

Следующий блок посвящен славянской демонологии. Л.Н. Виноградова в статье «Оппозиция “единичный / множественный” как один из идентифицирующих признаков мифологических персонажей» показывает, что в славянской мифологии признак множественности характерен, в первую очередь, для духов болезней и календарных демонических существ, генезис которых связан с душами умерших людей (хотя он характеризует также бесов или «тайных», «скрытых» людей). Наличие или отсутствие этого признака отличает, в частности, генетически разных персонажей, называемых в полесской традиции *русалка*. В.А. Черванёва в статье «Как покойник “ходит”? Из наблюдений над лексикой физического восприятия в мифологическом тексте» рассматривает былички о «ходячих покойниках» с точки зрения употребления в них перцептивной лексики (вербальных единиц с семантикой зрительного и физического восприятия) и обнаруживает в мифологических нарративах действие собственно языковых закономерностей и влияние семиотической системы текста. Е.Е. Левкиевская в работе «Что общего у русского водяного и польского *topielnika*? (Польская и русская мифологии в их взаимодействии с христианством)» обращается к демонологии и календарной обрядности в русской и польской народной традиции, прослеживая, насколько глубоко либо, напротив, поверхностно было адаптировано ими христианское мировоззрение и насколько сильно православной и католической церквям удалось трансформировать архаические обрядовые модели и верования в разных регионах славянского мира.

Заключительный раздел строится вокруг публикации мифологических рассказов, записанных В.В. Запорожец от М.К. Гайдук, жены священника с. Задельское Львовской обл. Эти тексты демонстрируют целый комплекс поверий о различных демонических персонажах — от ходячей покойницы до «классического» христианского беса. Публикация В.В. Запорожец сопровождается двумя исследовательскими работами. Е.Е. Левкиевская составила комментарий к текстам М.К. Гайдук («О некоторых мотивах карпатской мифологии»), показав, как переплетаются

в ее историях элементы традиционной культуры Карпатского региона и «прихрамового фольклора». Д.И. Антонов в статье «“Свидетель внутренний” и “свидетель внешний”: апеллятивная стратегия в быличке» проанализировал функции и различные вариации апеллятивного приема в мифологическом рассказе. Этот коммуникативный ход применяется информантом в общении с собирателем, которого рассказчик, по разным причинам, считает сомневающимся либо плохо включенным в контекст, и стремится вовлечь в беседу, сделав «соавтором» мифологического текста, вынуждая подтвердить и тем самым санкционировать достоверность ключевых моментов собственной истории. В статье показано, как повествователь может «настраиваться» на слушателя по ходу беседы, меняя различные стратегии убеждения.

В заключение позволим себе небольшую ремарку. Некоторые из рецензентов альманаха отметили, что в первых его выпусках отсутствует единая концепция, материал не гомогенный, а исследовательские подходы зачастую разнятся¹. Подчеркнем, однако, что наша концепция и заключалась в таком тематическом и методологическом разнообразии; оно было заявлено как формообразующее начало альманаха (что в определенном смысле соответствует переменчивому облику и множественности функций самих изучаемых персонажей, а также многообразие культурных текстов, в которых они фигурируют). Мы не предлагали, и не будем предлагать авторам единой методологической и тем более мировоззренческой парадигмы. Добавим

¹ *Адоньева С.* В тени. Рецензия на издание «In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 1» / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. 545 с. // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 403–410; *Петрова Н.С.* Систематизируя демонов (In Umbra 2) // Живая старина. 2014. № 2. С. 60–62. См. подробные рецензии на альманах И.А. Морозова (вып. 1, 2; опубл. в: Антропологический форум. 2014. № 20. С. 410–418) и Н.В. Петрова (вып. 1; опубл. в: Живая старина. 2014. № 2. С. 59–60).

In Umbra

к этому, что демонологии «вообще» не существует: всякий раз мы имеем дело со множеством «языков» и «диалектов», на которых говорили и говорят люди разных традиций в разные эпохи, преследуя различные цели. Каждая статья имеет особый исследовательский фокус и описывает свой фрагмент той сложной мозаики, которая формирует в культуре представления о низших духах и — шире — многоликий «образ врага».

Надеемся, что новый выпуск альманаха покажется читателям не менее интересным, чем предыдущие².

Составители

² Мы приносим благодарность за помощь при работе над альманахом Михаилу Гардеру (ЦТСФ РГГУ).



*Ведьмы, демоны,
инквизиторы*

О. И. Тогоева

Узнать врага в лицо.
Иерархия ведьм и колдунов
в «Демономании»
Жана Бодена

Жан Боден (1530–1596) занимает особое место среди европейских демологов XVI–XVII вв. И не потому, что он, как некоторые его современники, полностью отрицал реальность существования колдовства. И не потому, что он, напротив, оказал какое-то особое влияние на развитие последующих демонологических теорий. И даже не потому, что его сочинения спровоцировали существенный рост судебных преследований ведьм и колдунов...¹ Главное отличие творчества Ж. Бодена заключалось, по мнению современных исследователей, в стремлении создать систему, в которой любому факту или явлению нашлось бы свое место и свое объяснение².

Поискам этой системы, ведущей к установлению полной гармонии в окружающем мире (как видимом, так и воображаемом), были посвящены все без исключения работы французского мыслителя. Но если в «Методe легкого познания истории» (1566) речь шла прежде всего о принципах постижения исторических закономерностей³, а в «Шести книгах о государстве»

¹ Все эти гипотезы долгое время бытовали в историографии. Рассмотрены они были лишь во второй половине XX в. Подробнее см. [Monter 1969; Pearl 1985; Jacques-Chaquin 1996; Venard 2004].

² См., в частности, [Préaud 1985; Petitat 1992a; Pearl 1995: 11–12, 26].

³ [Bodin 1566]. См. также русский перевод [Боден 2000]. Подробнее

(1576) — о создании идеальной формы управления обществом и установлении социального порядка⁴, то «Демономания», впервые опубликованная в 1580 г. и переиздававшаяся при жизни автора еще 4 раза⁵, оказалась посвящена весьма специфической теме. Для Жана Бодена, называвшего себя «человеком порядка»⁶, главной задачей при создании этого сочинения стало выявление обстоятельств, мешающих установлению всеобщей гармонии, и путей их устранения. Первопричиной же и самой сутью беспорядка, царящего, с его точки зрения, во всех сферах окружающей жизни, он почитал исключительно колдовство⁷. Как следствие, основное внимание в «Демономании» было уделено изучению сообщества ведьм и колдунов, его описанию и классификации, столь же необходимой, по мнению автора, для поддержания устоев общества, как знание истории и основ государственности⁸.

о «Методe легкого познания истории» и его основных сюжетах см. [Бобкова 2000]. Об общих местах в «Методe» и «Демономании» см. [Petitat 1992].

⁴ [Bodin 1576]. Подробнее об основных идеях, изложенных в «Шести книгах о государстве», и об их связи с главной темой «Демономании» см. [Préaud 1985; Clark 1997: 668–675].

⁵ [Bodin 1580]. Следующие издания вышли в 1582, 1586, 1587 и 1593 гг., всего же до 1616 г. трактат был опубликован 11 раз [Isaac 1985; Pearl 1995: 28].

⁶ Именно так он именовал себя в первой книге «Государства» [Préaud 1985: 425–426; Clark 1997: 677–678].

⁷ Or s'il y eut oncques moyen d'appaiser l'ire de Dieu, d'obtenir sa benediction <...> de diminuer le nombre des meschans <...> et de punir les meschancetez les plus detestables que l'esprit humain peut imaginer, c'est de chastier à toute rigueur les Sorciers [Bodin 1580: 196].

⁸ Насколько можно судить, впервые в историографии идею рассматривать «Демономанию» как попытку «систематизации знаний о колдовстве и магии» высказал в 1992 г. французский историк А. Петита [Petitat 1992b: 45]. Он, однако, не стал развивать данную гипотезу, сосредоточившись на изучении принципов создания Жаном Боденом доказательной базы для своих выкладок.

Данное заключение логично вытекало из общей идеи иерархичного строения земного и небесного миров, заимствованной Ж. Боденом у Дениса Ареопагита⁹. Согласно его теории, в мире небесном гармонией управлял сам Господь, придававший смысл всему сущему и обладавший всей полнотой власти над явлениями природы, «дикими животными» и человеком¹⁰. Связующим звеном в этой стройной системе выступали добрые и злые «духи» (*esprits*), во всем подчинявшиеся Всевышнему [Bodin 1580: 5v–7v]. В мире земном, однако, помимо Господа действовали еще и собственно люди, которые — в соответствии с дарованной им Свыше свободной волей (*franc arbitre*) — могли выбирать «советчиков» (*esprits conducteurs*) как среди ангелов, так и среди демонов¹¹. Данное обстоятельство, по мнению автора, и вело прежде всего к хаосу, поскольку те, кто «склонялся на сторону зла», избирали несправедный путь и превращались в приспешников дьявола — в ведьм и колдунов, основных противников Божественных установлений и общественного порядка¹².

Занятия колдовством, таким образом, представлялись французскому демонологу самым опасным уголовным преступлением¹³. Он называл их «оскорблением божественного

⁹ Подробнее о теории Д. Ареопагита и ее использовании Ж. Боденом см. [Houdard 1992: 57–103].

¹⁰ Aussi faut-il confesser par necessité, qu'il n'y a que Dieu, qui peut rendre raison de toutes choses. Car il faut une science infinie, qui ne peut estre ny és hommes, ny és Anges, ny en creature du monde [Bodin 1580: Préface]. Car on void que ce grand Dieu de nature a lié toutes choses par moyens, qui s'accordent aux extremitez, et composé l'harmonie du monde intellegible, celeste, et elementaire par moyens et liasons indissolubles [Bodin 1580: 7].

¹¹ Puis doncques que les Anges sont bons, et les Diables mauvais, aussi les hommes ont le franc arbitre pour estre bons, ou mauvais [Bodin 1580: 8].

¹² Celuy qui s'adonne, et tourne ses pensees à tout mal et meschanceté, alors son ame degene en nature diabolique [Bodin 1580: 9].

¹³ Il n'y a crimes qui soient à beaucoup pres si execrables que cestuy-cy, ou qui meritent peines plus griefues [Bodin 1580: Préface].

и человеческого величества» (*lèse-majesté divine et humaine*), т. е. нарушением воли как Господа, так и земного правителя [Bodin 1580: 185v]. Иными словами, колдовство, с его точки зрения, оказывалось противно любой форме религии¹⁴, которая в свою очередь всегда выступала главным оплотом государства¹⁵. Вот почему именно правителю и его чиновникам («магистратам», в терминологии автора) надлежало бороться с ведьмами и колдунами, преследовать их в судебном порядке и добиваться для них смертных приговоров, дабы не допускать роста преступности и, соответственно, поддерживать порядок в обществе¹⁶.

«Однако, — отмечал Жан Боден, — ничто так не огорчает Господа», как вид судей, которые не уделяют должного внимания колдовству, которые пытаются не замечать его проявлений и даже не верят в них, позволяя ведьмам и колдунам оставаться безнаказанными¹⁷. Подобное поведение судейских, с его точки

¹⁴ La profession premiere des sorciers est de renier Dieu et toute religion [Bodin 1580: 217]. Рассматривая колдовство как предательство по отношению к Господу и к любой религии, Жан Боден, тем самым, весьма отличался от прочих французских демонологов раннего Нового времени, для которых данное преступление было прежде всего направлено против к а т о л и ц и з м а [Pearl 1995: 23].

¹⁵ Об этом Жан Боден писал еще в «Шести книгах о государстве»: La religion... c'est... le principal fondement de la puissance des Monarques, de l'execution des loix, de l'obeissance des sugets, de la reverence des magistrats, de la crainte de malfaire, et de l'amitie mutuelle envers un chacun [Bodin 1576: IV, 7, 509].

¹⁶ Ainsi le peuple est tresheureux qui a des sages Gouverneurs, de bons magistrats, et sur tout de bons pasteurs, qui le sçachent bien instruire: alors les malings esprits ny feront par long sejour [Bodin 1580: 122]. C'est doncques chose bien fort salutaire à tout le corps d'une republicque de rechercher diligenment, et punir severement les Sorciers [Bodin 1580: 166]. Не случайно «Демономания» оказалась посвящена Кристофу де Ту, президенту Парижского Парламента.

¹⁷ Or il n'y a rien qui desplaise tant à Dieu, que de voir les Juges <...> dissimuler les blasphemes horribles contre la Majesté de Dieu, comme ceux que j'ay recité des Sorciers [Bodin 1580: 198v].

зрения, уже само по себе могло стать причиной дисгармонии, поскольку навлекало на людей Божий гнев и многочисленные бедствия [Bodin 1580: Préface, 206v]. Единственным верным средством предотвратить подобные несчастья являлась, по мнению Ж. Бодена, попытка научить правителей и их магистратов разбираться в сути колдовских практик, понимать их особенности и различия.

Таким образом, именно классификация ведьм и колдунов заняла в «Демономании» совершенно особое место, причем отличительным свойством данного сочинения стал не только поиск возможности упорядочить знания самого автора и его предшественников о колдовстве, но и создание некоего практического руководства, необходимого для борьбы с подобными преступлениями¹⁸. Иными словами, Жан Боден попытался выстроить достаточно четкую иерархию ведьм и колдунов, руководствуясь при этом сразу несколькими признаками: половой принадлежностью своих героев, их социальным происхождением и образованием, сферой их преступных интересов, а также системой уголовных наказаний, полагающихся, с его точки зрения, различным категориям ведьм и колдунов.

О том, что стремление упорядочить знания демонологов XV–XVI вв. действительно присутствовало у Ж. Бодена, свидетельствовало уже введение к «Демономании», где автор, в частности, ссылался на материалы конкретного ведовского процесса, имевшего место в 1578 г. в балляже Лана¹⁹. Речь шла о некоей Жанне Арвилье, которую в ходе следствия признали «весьма опасной ведьмой» (*une fort grande Sorcière*), но приговор в отношении которой вызвал у местных судей затруднения.

¹⁸ Je me suis advisé de faire ce traicté que j'ay intitulé, *Demonomanie des sorciérs*, pour la rage qu'ils ont de courir apres les Diabls pour servir d'advertissement à tous ceux qui le verront [Bodin 1580: Préface]. См. также [Roussineau 1985: 411, 416; Pearl 1985: 408–410].

¹⁹ В 1576 г. Жан Боден стал королевским прокурором в балляже Лана [Houdard 1992: 57]. Таким образом, он также принимал участие в суде над Жанной Арвилье.

При оценке реального ущерба, нанесенного преступницей, их мнения разделились, а потому одни предложили в качестве наказания сожжение живьем, а другие — казнь через повешение [Bodin 1580: Préface]. Определение, данное Ж. Боденом Жанне Арвилье, уже само по себе намекало на то, что у него, очевидно, имелись довольно четкие представления о р а з н ы х типах колдовства. Вместе с тем оно напоминало классификацию преступников, выработанную в конце XIV в. секретарем королевского уголовного суда Парижа Аломом Кашмаре в его «Регистре Шатле», где обычный «вор» (*larron*), «опасный вор» (*fort larron*) и «очень опасный вор» (*très fort larron*) различались по качеству и количеству украденного²⁰. Регистр А. Кашмаре, который, весьма вероятно, был знаком Бодену²¹, являлся не просто сборником интересных судебных казусов, но представлял собой своеобразный «учебник» по судопроизводству, демонстрировавший взгляды автора на идеальный уголовный процесс²². Точно так же и «Демонomania» призвана была стать сводом систематизированных знаний о колдовстве и методах борьбы с ним.

Свою попытку представить классификацию всех групп ведьм и колдунов Жан Боден начинал с самого главного во-

²⁰ Именно воровству Алом Кашмаре уделил основное внимание в своем регистре, полагая его наиболее опасным уголовным преступлением: из 124 описанных им дел 62 касались воровства. О его классификации см. [Registre du Châtelet 1: 6–8, 40–41, 138–142, 218–220, 244–253, 326–327; 2: 12–15, 27–28, 74–76, 168–171].

²¹ Данная гипотеза подтверждается ссылкой Жана Бодена на материалы ведовского процесса 1390 г., рассмотренного в Париже и описанного в «Регистре Шатле» [Registre du Châtelet 1: 328–361]. Согласно приговору по этому делу, вся полнота власти в расследовании случаев колдовства во Французском королевстве отныне передавалась в ведение светских судей: Mais depuis la cognoissance fust attribuee aux Juges laiz, privativement aux gens d'Eglise par arrest du mesme Parlement l'an mil trois cens nonante, qui fut saintement ordonné [Bodin 1580: 167v].

²² О политическом и правовом значении «Регистра Шатле» см. прежде всего [Gauvard 1989; Gauvard 1997; Тогоева 2006: 93–121; 244–248].

проса — с общих причин повсеместного распространения колдовства. Поскольку Господь, писал он, управляет всем в этом мире, именно Он отвечает за все добрые и злые поступки людей, а также — за любые непонятные для человека явления [Bodin 1580: Préface]. К этим последним французский демонолог относил и колдовство: вот почему, по его мнению, многие из его современников отказывались верить в то, что не поддавалось рациональному объяснению²³. Однако для самого автора существование ведьм и колдунов было реальностью, о чем свидетельствовали материалы многочисленных ведовских процессов, рассказы опытных судей, демонологические трактаты, а более всего — признания обвиняемых [Bodin 1580: Préface]. Люди, которым Господь даровал свободу выбора и которые обратились за советом не к ангелам, но к демонам, превращались в слуг Сатаны: они «сознательно», «при помощи дьявольских средств» пытались достичь самых разнообразных целей²⁴.

На первый взгляд, данное определение выглядело весьма простым и понятным. Тем не менее, Жан Боден предупреждал своих читателей, что обращение человека за помощью к силам зла не всегда происходит осознанно. Напротив, часто его выбор становится результатом случайности или ошибки, делается по легкомыслию или из любопытства, ибо многие люди ищут встречи с дьяволом, «надеясь, что они смогут разорвать с ним отношения, когда захотят»²⁵. «Все колдуны разные», — отмечал

²³ Aussi doit on reputed pour fols et insensez, ceux là qui voyent les actions estranges des Sorciers, et des esprits, et neantmoins parce qu'ils ne peuvent comprendre la cause, ou qu'elle est impossible par nature, n'en veulent rien croire [Bodin 1580: Préface].

²⁴ Sorcier est celuy qui par moyens Diaboliques sciemment s'efforce de parvenir à quelque chose [Bodin 1580: 1].

²⁵ Il y a des personnes si miserables qu'ils se gettent du meilleur sens qu'ils ont aux filets de Satan: les uns par curiosité, les autres pour faire preuve de ses belles promesses, estimans qu'ilz s'en pourront retirer quand ils voudront [Bodin 1580: 127v].

Боден²⁶ и пояснял, что их главным различием является именно способ установления контактов с Нечистым и его демонами. Некоторые «вовсе не вызывают злых духов» себе на помощь и могут даже не подозревать, что уже вступили в преступные отношения с Сатаной, который в действительности только и ждет, чтобы вмешаться в жизнь того или иного человека. Другие же, напротив, знают об этой особенности дьявола и совершенно сознательно используют его демонов в собственных целях²⁷.

Таким образом, прославленный французский демонолог различал прежде всего две основные группы ведьм и колдунов. Первую из них составляли те, кто прибегал в своей повседневной жизни к помощи вполне безобидных на первый взгляд средств (таинственных знаков, магических символов, трав и животных [Bodin 1580: 38v]), но при этом не вызывал дьявола и, как следствие, не заключал с ним «сознательного договора» (*convention expresse*)²⁸. Сюда относились, в частности, специалисты в «орнеомантии», «кристалломантии», «катоптромантии», «онимантии» и прочих «науках» подобного рода²⁹. К ним примыкали любители магии (как белой, так и черной) и некроманты [Bodin 1580: 51v, 53v, 69, 73–73v].

²⁶ Les Sorciers ne sont pas tous d'une qualité [Bodin 1580: 59v].

²⁷ La plupart de ceux qui usent de telles liasons n'ont point de convention expresse avec le Diable, et ne l'invoquent point, mais il est bien certain, qu'il est tousjours avec telles gens [Bodin 1580: 59v].

²⁸ Впервые понятия «сознательного» (*expressa pacta*) и «случайного» (*tacita pacta*) договора с дьяволом были введены Фомой Аквинским (1225–1274) [Sancti Thomae Aquinatis IX: 331–332]. Подробнее см. [Тогоева 2013].

²⁹ Как пояснял Ж. Боден, под «орнеомантией» (*Orneomantie*) следовало понимать использование в колдовских целях наблюдений за полетом птиц (*mouvements des oyseaux*), под «кристалломантией» (*Crystalломantie*) — использование стекол (*glaces*), под «катоптромантией» (*Catoptromantie*) — использование зеркал (*miroüers*), под «онимантией» (*Onymantie*) — использование «неких снадобий» (*certaines confectiions*) и произнесение магических заклинаний (*quelques paroles*) [Bodin 1580: 45, 60].

В то же время, по мнению автора, к представителям первой группы ведьм и колдунов нельзя было отнести, к примеру, знатоков астрологии, поскольку знание звезд и особенностей их влияния на людей дается Господом³⁰. Впрочем, оговаривался Ж. Боден, астрологи не должны судить о состоянии души человека, о его грехах и добродетелях, а уж тем более о его отношении к религии [Bodin 1580: 32v]. Подобные рассуждения, с точки зрения французского демонолога, являлись нарушением воли Господа и полнейшим безумием³¹. Астрологам, таким образом, следовало заниматься исключительно «естественными» (т. е. вполне законными) предсказаниями, касающимися влияния небесных светил на физическое и душевное состояние того или иного человека [Bodin 1580: 34–36]. Точно так же Жан Боден предлагал относиться и к занятиям Каббалой — наукой, «полученной от Господа посредством Его ангелов и пророков и переданной из уст в уста»³². Если поклонники данного учения не использовали «святое писание для наведения порчи», они не могли быть отнесены к ведьмам и колдунам [Bodin 1580: 66].

Учитывая, что представители выделенной Боденом первой группы ведьм и колдунов не помышляли о сознательном вызове дьявола и даже не подозревали, что их занятия могут быть инспирированы силами зла, их следовало, по мнению автора, именовать «случайными» (*involontaires*) приспешниками Сатаны. К ним в первую очередь относились простые необразованные люди, становившиеся легкой добычей Нечистого несмотря на то, что они «не отказывались от веры в Господа» (*n'ont pas renoncé à Dieu*). Тем не менее, Ж. Боден не считал их

³⁰ Et à dire vray, le Ciel est un tresbeau theatre de la louage de Dieu, et plus on cognoist les effects de ces lumieres celestes, plus on est ravi à louer Dieu [Bodin 1580: 32].

³¹ C'est impieté de s'en enquerir, et non seulement impiété, ains aussi une extreme folie [Bodin 1580: 33].

³² La Cabale, c'est à dire, Sapience receuë de Dieu, par le moyen de ses Anges et Prophetes de bouche en bouche [Bodin 1580: 63–63v].

жертвами дьявола, напротив, для него они были самыми настоящими преступниками, которых следовало судить по всей строгости закона. В отношении этих людей в качестве наказания он предлагал для первого раза прибегать к штрафам и публичному покаянию и только при повторном обвинении — к казни [Bodin 1580: 215–216v]. Если же колдуном становился человек образованный, по незнанию или по простоте душевной полагавший, что под видом «молитв, постов, жертвоприношений, церковных процессий» он просит помощи не у дьявола, но у Господа, он уже при первом аресте заслуживал смертного приговора, несмотря на то, что действовал без всякого умысла [Bodin 1580: 16–18, 216–216v].

Согласно классификации Бодена, к первой выделенной им группе относились также и те, кто, желая «узнать будущее», «найти сокровище» или «излечиться от болезни», обращался за помощью не к самому Сатане, но к уже перешедшим на его сторону ведьмам и колдунам [Bodin 1580: 42v–43, 128, 144v–145]. Такими вопросами могли интересоваться как образованные, так и совершенно неграмотные люди: все они заключали с силами зла договор «по умолчанию» (*convention tacite*), поскольку использовали в своих целях «дьявольские средства, изготовленные ведьмами при помощи самого Нечистого»³³. Впрочем, в некоторых случаях их проступки можно было счесть вполне простительными, поскольку, отмечал Жан Боден, существовали и значительно более опасные проявления колдовства.

К ним прежде всего относились действия тех ведьм и колдунов, которых французский демонолог определял во вторую группу выстроенной им иерархии. Это были люди, которые совершенно добровольно шли на контакт с дьяволом, заключали с ним письменный договор и сознательно использовали его возможности в своих целях (*sorciers volontaires*). Именно

³³ Ils usent des moyens Diaboliques executez par les Sorciers à l'ayde du Diable [Bodin 1580: 43].

их колдовство признавалось Боденом самым ужасным в мире, впрочем, его было значительно проще распознать, в отличие от действий «случайных» пособников Сатаны. Обычно представителей второй группы узнавали по тайным «отметинам» (*signes*), оставленным на их телах дьяволом³⁴: у мужчин они прятались обычно «под левой подмышкой» или под веками, а у женщин — на бедрах, на поясице или «в интимных местах» [Bodin 1580: 79v–80]. Однако главным их отличием всегда оставался «сознательный договор» (*convention expresse*) с дьяволом, подписанный кровью и предполагавший отказ от веры в Господа и в его таинства, обещание поклоняться Нечистому, насылать порчу и болезни на людей и на их скот, доводить их до смерти [Bodin 1580: 79v–81]. Это соглашение включало в себя также обязательство регулярно присутствовать на шабаше (*Sabbath*), вступать в сексуальные отношения с Сатаной и его демонами, а также привлекать в ведовскую «секту» (*secte*) все новых и новых участников [Bodin 1580: 82v, 86–87v].

Именно эти особенности отношений с дьяволом мы обнаруживаем в деле Жанны Арвилье, описанном Жаном Боденом во введении к «Демонии», что, в свою очередь, указывает, что наиболее опасными представителями второй выделенной им группы ведьм и колдунов автор полагал же н щ и н³⁵. Именно и х главным преступным ремеслом оказывалось, с его точки зрения, доведение людей до смерти или насылание на них неизлечимых болезней [Bodin 1580: 84]. Именно они препятствовали воспроизводству рода человеческого: убивали новорожденных и маленьких детей, прерывали беременности и вмешивались в интимные отношения между супругами [Bodin 1580: 57v–59v, 207]. При этом сами ведьмы имели постоянные сексуальные контакты с дьяволом и его демонами и производили на свет детей, которые уже с

³⁴ Les plus grands Sorciers ne sont point marquez, ou bien en lieu si secret, qu'il est quasi impossible de les decouvrir [Bodin 1580: 193].

³⁵ Les femmes ordinairement sont demoniaques plustost que les hommes [Bodin 1580: 226v].

момента рождения являлись пособниками Сатаны³⁶. Они также принуждали своих близких (мужей и особенно дочерей) отказываться от веры в Господа и вступать в их преступные «секты»³⁷. «Достаточно всего одной ведьмы, чтобы сбить с пути истинного целую семью», — писал Боден³⁸.

Необходимо отметить, что к мужчинам, занимавшимся колдовством, французский демонолог не испытывал такой ненависти, как к женщинам. Напротив, он полагал, что большинство из них обращается за помощью к дьяволу по ошибке или случайно. Тем не менее он отмечал, что некоторые представители сильного пола умышленно избирают колдовство своим ремеслом. В частности, только мужчины, с его точки зрения, могли становиться оборотнями (*Lycanthropes*) — пусть даже они и пользовались для этого услугами ведьм, обладавших искусством превращения человека в животное [Bodin 1580: 95v–96, 99v, 100–102v]. Точно так же к группе мужчин-колдунов, сознательно перешедших на сторону зла, относились «колдуны-куртизаны» (*Sorciers courtisans*) — образованные люди, выдающиеся умом и знаниями завлекающие в свои сети королей и их советников, римских пап и императоров [Bodin 1580: 120v–121, 166–166v, 219]. Все эти правители использовали «колдунов-куртизанов» в своих целях как неосознанно, так и умышленно и, таким образом, также становились колдунами. Именно они, по мнению Ж. Бодена, представляли особую опасность для общества, поскольку прежде всего должны были отвечать за поддержание порядка. Однако, превратившись в «сторонников Сатаны», они лишь навлекали на своих подданных Божий гнев и всевозможные несчастья [Bodin 1580: 216v].

³⁶ De la copulation des Daemons avec les femmes... proviennent des hommes diaboliques, que les Hebreux appellent Rochoth, et qu'ils disent estre Diables en figure humaine [Bodin 1580: 4]. См. также [Bodin 1580: 104–107].

³⁷ Car il n'y a rien plus ordinaire que les meres seduisent leurs filles, et les dedient à Sathan, et souvent si tost qu'elles sont nées [Bodin 1580: 169v].

³⁸ Il ne faut qu'une Sorciere, pour gaster toute une famille [Bodin 1580: 99–99v].

«Народ таков, каков его правитель», — писал Жан Боден³⁹, однако он готов был признать, что существуют и другие образованные, а потому весьма опасные для окружающих колдуны-мужчины, сознательно избравшие путь служения дьяволу. К ним, в частности, относились «священники, проповедники и пасторы», несмотря на то, что представители всех без исключения религий (в том числе языческих) выступали против колдовства⁴⁰. Таким образом, служители культа, по мнению автора, превращались в наиболее отвратительных колдунов⁴¹: они являлись «дезертирами» от Господа, «предателями» Его таинств, которые в действительности должны были «свято охранять» [Bodin 1580: 210v–211].

Помимо священников к группе особо опасных колдунов относились и магистраты. Чиновник, позволяющий ведьмам и колдунам избегать тюрьмы и суда, тем самым, с точки зрения Бодена, поддерживал «правление Сатаны» (*le regne de Sathan*), а потому, безусловно, являлся преступником (*Magistrat Sorcier*) [Bodin 1580: 211v]. То же самое касалось врачей и судей, часто не воспринимающих колдовство как серьезную угрозу для общества [Bodin 1580: 219]. Однако «наилучшими пособниками» Сатаны французский демонолог полагал тех, кто способствовал появлению все новых и новых ведьм и колдунов, тех, кто завлекал невинные души в свои сети умными речами⁴². Иными словами, Жан Боден выступал против писателей и их издателей, публиковавших сочинения о тайнах природы и пытавшихся постичь

³⁹ Le peuple est tel que le Prince. Et si le Prince est Sorcier, les mignons et courtisans, puis le peuple y est attiré, et par consequent à toutes impietés [Bodin 1580: 120v–121].

⁴⁰ Toutes les sectes, qui jamais ont esté, ont decerné peines contre les Sorciers [Bodin 1580: Préface].

⁴¹ Quand le Prestre ou le pasteur a paction avec Sathan <...> il fait d'un sacrifice une sorcellerie detestable [Bodin 1580: 210v].

⁴² Mais il n'a point de meilleurs subjects à son gré, que ceux qui font les autres sorciers, et qui les attirent par dits, ou par escrits, en ses filets [Bodin 1580: 219v].

правила мировой гармонии, установленные Господом, а потому известные лишь Ему [Bodin 1580: 19v]. Именно эти люди, по мнению автора, совершали истинное святотатство, они заключали договор с дьяволом и должны были быть уничтожены как «одна из наиболее опасных государственных напастей»⁴³. Жан Боден ненавидел представителей данной группы до такой степени, что некоторых из них счел возможным назвать по имени (чего не делал в отношении священников, магистратов и правителей⁴⁴). Его особую ярость вызывали Агриппа (1486–1535), немецкий натурфилософ, врач и богослов эпохи Возрождения⁴⁵, и его ученик Иоганн Вьер (1515–1588), личный врач герцога Клевского [Bodin 1580: 54v, 90v].

Книга И. Вьера «Истории, споры и рассуждения об иллюзиях и обманах дьяволов, магов, ведьм и отравителей», опубликованная по-французски в 1579 г. [Wier 1579], вызвала полнейшее неприятие французского демонолога, поскольку в ней вера в колдовство объяснялась всего лишь м е л а н х о л и е й (психическим заболеванием, свойственным женщинам) и, таким образом, объявлялась заблуждением, а не реальностью [Bodin 1580: 226–232]. Критике взглядов своего немецкого коллеги Жан Боден посвятил отдельную главу «Демонии»⁴⁶, в которой

⁴³ Qui est l'une des plus dangereuses pestes des Republicques [Bodin 1580: 19v].

⁴⁴ Единственным, пожалуй, исключением стал французский король Карл IX, которому Жан Боден не мог простить помилование, дарованное колдуну, известному под именем «Три лестницы» (*Trois eschelles*) [Bodin 1580: 167]. В целом же Боден полагал, что ни один колдун не заслуживает того, чтобы его называли по имени: Le maitre Sorcier qui ne merite d'estre nommé [Bodin 1580: 18].

⁴⁵ Agrippa <...> a esté toute sa vie le plus grand Sorcier qui fut de son temps [Bodin 1580: 20]. См. также [Bodin 1580: 62, 219v]. В своем трактате «О сокровенной философии» Агриппа представил собственную научную систему, связав алхимию, магию и астрологию и объединив неоплатоническое и каббалистическое учения с магией и оккультизмом.

⁴⁶ Refutation des opinions de Jean Wier [Bodin 1580: 218–252].

приходил к выводу, что Виер сам является «великим колдуном» (*grand Sorcier*), ибо рассматривает ведьм как и н с т р у м е н т Сатаны, а не как его главных п о с о б н и к о в, использующих дьявольские силы в своих преступных целях⁴⁷.

Тем не менее, следует отметить, что французский демонолог допускал существование и н ы х отношений между дьяволом и людьми. Он выделял в самостоятельную группу тех, кто становился, по его мнению, ж е р т в а м и Нечистого⁴⁸. Эти женщины являлись о д е р ж и м ы м и, поскольку их телом и душой демоны завладевали без их участия⁴⁹, и они отличались от истинных ведьм так же, как «старая проститутка» (*paillards abandonnees*) отличалась от «изнасилованной девственницы» (*vierge pudique ravie par force*) [Bodin 1580: 247v]. Таким образом, под одержимыми Жан Боден понимал практически исключительно представительниц слабого пола и считал, что их «порабощение» дьяволом происходило при помощи ведьм [Bodin 1580: 76]. Подобная точка зрения была широко распространена в Европе XVI в.⁵⁰: современники полагали, что н а с т о я щ у ю одержимую можно легко узнать по нескольким верным признакам. Такая женщина могла,

⁴⁷ Il ne faut donc pas dire comme faict Wier <...> que si le Sathan use des Sorciers comme d'instruments, les Sorciers ne soyent point pubissables <...> Car la Sorciere use de malings esprits pour instruments de mal faire, et pour executer ses meschantes entreprises [Bodin 1580: 239].

⁴⁸ Je ne mets point en dispute s'il y a des personnes assiegees par les malins esprits [Bodin 1580: 153v].

⁴⁹ Car combien que celui qui n'appelle, et n'invoque le malin esprit <...> ne soit pas du tout si mechant que celui qui l'appelle, et le prie, et le reçoit. Si est ce que l'un et l'autre est digne de mort, et l'un et l'autre est vray Sorcier. Et non pas celui qui n'a point invoqué, ny appellé le Diable: ains qui est possédé, et assiégué par iceluy [Bodin 1580: 75v].

⁵⁰ Только в XVII в. идея об участии ведьм в процессе овладения телом одержимой силами зла была отвергнута как ненаучная. Отныне демонологи полагали, что контакт подобной женщины с дьяволом и его демонами происходит без посредников [Soman 1993: 95–97; Levack 1999: 14–15, 49–52].

к примеру, говорить с закрытым ртом или с высунутым языком, а также умела изъясняться на латыни, греческом или иврите, никогда специально не обучаясь этим языкам [Bodin 1580: 76v, 154]. Однако, предупреждал Боден, необходимо различать одержимых и раскаявшихся в своих преступных деяниях ведьм [Bodin 1580: 154v]. Если эти последние добровольно в какой-то момент покидали службу у Сатаны, он начинал преследовать их, мучить физически, сводить с ума, а иногда даже доводить до смерти [Bodin 1580: 77v, 155]. В данной ситуации ведьму действительно можно было рассматривать как одержимую, которую запрещалось преследовать в судебном порядке. В отношении подобных обвиняемых следовало использовать исключительно *церковные* воздействия, позволяющие изгнать из человека демона: освященную воду, заклинания, исповедь, святые таинства, реликвии, но прежде всего — молитву [Bodin 1580: 156–159v].

Однако если ведьма или колдун упорствовали в своих заблуждениях, они заслуживали суда, даже если их отношения с дьяволом возникли случайно и/или неосознанно. Во всех подобных случаях, писал Ж. Боден, следует прибегать к смертной казни через сожжение⁵¹, и приговор не должен быть смягчен ни для представительниц слабого пола, ни для несовершеннолетних, ни для сумасшедших, ни даже для тех, кто лишь обратился за помощью к ведьме или колдуну [Bodin 1580: 192–192v, 200–200v, 212v–213]. Тем не менее, наказание может быть облегчено или усилено в зависимости от *обстоятельств* каждого конкретного дела: это зависит от тяжести преступления и от наличия доказательной базы⁵².

Таким образом, в созданную им иерархическую систему различных групп ведьм и колдунов Жан Боден включал также клас-

⁵¹ Il n'y a point de meschanceté plus digne de feu [Bodin 1580: 108]. См. также [Bodin 1580: 165–166].

⁵² Il faut decerner la peine selon la grandeur du forfait [Bodin 1580: 108]. La peine des sorciers ... doit estre aggravee, ou moderee pour la grandeur de la preuve, et des forfaits [Bodin 1580: 194v].

сификацию полагающихся им наказаний⁵³. Для тех, кто стал последователем дьявола случайно, а не по злему умыслу, он предлагал, как я уже отмечала выше, определенные послабления. На них, в частности, могли рассчитывать преступники, обратившиеся за помощью к Сатане и его демонам, дабы излечиться от тяжелой болезни: если речь шла о простом человеке, в первый раз его можно было даже простить, во второй — наказать «телесно» и только в третий — приговорить к смерти [Bodin 1580: 215–215v]. Если дело касалось геомантов, их рекомендовалось прежде всего приговорить к штрафам и покаянию, затем — к публичному избиению и клеймлению, а после — к казни [Bodin 1580: 208–208v]. Что же касается тех, кто избрал своим ремеслом избавление людей от наведенной на них порчи, усмирение ураганов, ливней и града, им следовало запретить «выдавать себя за врачей» и заниматься подобным промыслом под страхом телесных наказаний. Точно так же необходимо было, по мнению автора, поступать и с хиромантами, чьи книги, тем не менее, подлежали обязательному сожжению [Bodin 1580: 208v].

Если же судьи вообще не были уверены в том, что они арестовали настоящую ведьму, если собранных ими доказательств ее вины оказывалось недостаточно, отсутствовали признание обвиняемой, показания свидетелей и даже негативные слухи о ее репутации [Bodin 1580: 172v, 181–181v, 187, 189–189v, 201v–202], ее следовало освободить из тюрьмы либо наказать, не прибегая к смертной казни, различными штрафами, конфискацией имущества, публичным избиением, клеймлением или пожизненным заключением. Единственной мерой, против которой возражал Ж. Боден, являлось изгнание предполагаемой ведьмы из города: по мнению французского демонолога, если такая женщина действительно оказывалась виновной, ей было достаточно уехать из родных мест и затеряться в чужом городе, чтобы вновь приняться за свое преступное ремесло [Bodin 1580: 202v].

⁵³ La difference d'entre les Sorciers est bien fort notable, et qui doit estre bien entendue pour la diversité des jugemens qu'il faut donner [Bodin 1580: 79].

Большинство же ведьм и колдунов, сознательно заключивших сделку с дьяволом, вне всякого сомнения заслуживали, с точки зрения Бодена, смертной казни через сожжение⁵⁴, особенно если их преступные занятия повлекли за собой чью-то смерть⁵⁵. В данном случае они оказывались виновными в многочисленных убийствах (*homicides*) и должны были предстать перед судом как уголовные преступники⁵⁶. Впрочем, и в этой жесткой схеме находилось место для исключений. Так, священник или пастор, посвятивший себя Сатане, но не заключивший с ним договор, мог быть всего лишь изгнан навечно из собственного прихода, диоцеза или страны [Bodin 1580: 211]. Если же обвиняемый не достиг совершеннолетия (18 лет), смерть через сожжение могла быть заменена на повешение [Bodin 1580: 212–212v].

Иными словами, повторял Жан Боден, судьи должны были каждый раз принимать во внимание тяжесть конкретного преступления и в зависимости от этого выносить свой приговор⁵⁷. Вот почему некоторых из тех, кто сознательно встал на путь служения дьяволу, следовало наказывать более сурово. В частности, для «колдунов-куртизанов» французский демонолог предлагал использование в обязательном порядке пыток (которые он полагал отдельным видом наказания) и последующее распятие [Bodin 1580: 200v]. «Колдунов-магистратов» также надлежало преследовать «со всей строгостью» (хотя автор

⁵⁴ On ordonne contre eux à rostir, et brusler les Sorciers à petit feu <...> sans parler des peines eternelles qui leur sont preparees [Bodin 1580: 165v].

⁵⁵ Et si avec le crime de sorcellerie on verifie... que la Sorciere ait faict mourir quelqu'un, le crime est encores plus grand, et mesmes si c'est un enfant [Bodin 1580: 201v].

⁵⁶ Car si l'homicide ne laisse pas pour la repentance d'estre mis à mort, pourquoy le Sorcier mille fois plus coupable evadera il? [Bodin 1580: 213v].

⁵⁷ Il faut bien prendre garde à la distinction de sortileges, pour juger l'enormité et gravité d'entre les Sorciers, qui ont convention expresse avec le diable, et ceux qui usent de ligatures et autres arts de sortileges [Bodin 1580: 209v].

и не пояснял, в чем именно заключается эта строгость) [Bodin 1580: 211v]. Следующими по степени общественной опасности в его классификации оказывались ведьмы-матери семейств, вовлекавшие в отношения с дьяволом собственных дочерей. Сами девушки заслуживали прощения, впрочем, лишь в том случае, «если они предварительно дали показания против своих матерей» [Bodin 1580: 212].

Что касается тех ведьм и колдунов, которые раскаялись уже в суде, их также, по мнению Ж. Бодена, не следовало оставлять безнаказанными [Bodin 1580: 213–213v]. Единственным исключением признавалась ситуация, при которой против человека не было выдвинуто обвинение, но он добровольно явился в суд, чтобы свидетельствовать против себя самого: он мог быть освобожден от ответственности с тем, чтобы впоследствии указать на собственных «сообщников»⁵⁸. Таких обвиняемых французский демонолог именовал «людьми порядка», имеющими «необходимость подчиняться» и сеющими столь незначительный беспорядок в обществе, что закон мог пойти на смягчение их участи⁵⁹.

Таким образом, понятия «порядок», «иерархия», «классификация» оставались центральными для описания, данного Жаном Боденом сообществу ведьм и колдунов в «Демономании». Вспоминая многочисленные уголовные дела, ссылаясь на различные демонологические трактаты XV–XVI вв.⁶⁰, приводя примеры из собственного судебного опыта, прославленный

⁵⁸ Mais celui qui confesse sans estre accusé ny prevenu, ny atteint, et qui peut estre convaincu et se repent, et accuse les complices, cestuy là merite pardon <...> La vie luy doit estre laissee <...> pour loyer d'avoir accusé ses complices [Bodin 1580: 214].

⁵⁹ En ce cas les loix ont accoustumé d'absoudre ceux qui eu necessité d'obeir, et de ne punir à la rigueur, ains adoucir la peine de ceux qui ont bien peu desobeir [Bodin 1580: 214v].

⁶⁰ Наиболее авторитетным демонологическим трактатом Ж. Боден явно полагал «Молот ведьм», на который он ссылается буквально на каждой странице.

мыслитель пытался найти гармонию в окружавшем его хаосе, что для француза XVI в., пережившего ужасы религиозных войн и, как кажется, до конца так и не определившегося с собственным вероисповеданием⁶¹, было более чем логично. Безусловно, выстроенная им система оказывалась далека от идеала, и в ней имелись определенные лакуны и темные места. Так, остается пока неясным, по каким причинам Жан Боден включил в свое сочинение полный текст торжественного «Постановления» Парижского университета от 19 сентября 1398 г.⁶² Если допустить, что автор рассматривал данный документ как важнейший для себя официальный источник информации⁶³, совершенно невозможно понять, почему он так настаивал на реальности колдовства и его отличии от ереси⁶⁴, тогда как университетские теологи четко давали понять, что это —

⁶¹ Подробнее о проблеме вероисповедания Жана Бодена, который, возможно, на какое-то время переходил из католичества в протестантизм или просто сочувствовал «новой религии», см. [Roussineau 1985: 412–413; Pearl 1995: 23; Бобкова 2000: 334–352].

⁶² *Determinatio Parisiis facta per aliam facultatem theologicam. Anno Domini M. CCCXVIII super quibusdam superstitionibus noviter exorcis* [Bodin 1580]. «Постановление» помещено в «Демономании» сразу после введения и до основного текста трактата. Та же самая схема расположения сохраняется во всех изданиях данного сочинения, выпущенных в XVI в. Любопытно, что также во всех изданиях присутствует и ошибка в датировке «Постановления»: 1318 г. вместо 1398 г. Оригинальный текст документа см. в [Determinatio].

⁶³ Таково мнение издателя «Постановления» Жан-Патриса Буде, полагающего, что подобная отсылка была необходима Ж. Бодену, поскольку никаких других официальных документов, проясняющих позицию французской католической церкви относительно колдовства, вплоть до конца XVI в. не появилось [Boudet 2010].

⁶⁴ *Il faut remarquer la difference de ce crime à l'heresie simple <...> Car le Sorcier <...> ne se contente pas de renier Dieu, pour changer et prendre une autre religion, mais il renonce à toute religion* [Bodin 1580: 196v].

всего лишь иллюзия, насланная дьяволом, а потому — одна из разновидностей еретических заблуждений⁶⁵.

Не менее интересной и запутанной представляется и проблема необходимости колдовства, неоднократно поднимаемая Ж. Боденом на страницах «Демономании». Ответы автора на вопрос, зачем существуют ведьмы и колдуны, кому и с какой целью они служат, выглядят при этом крайне противоречивыми. С одной стороны, он отмечал полную подчиненность подобных преступников воле дьявола, с их помощью всячески досаждающего людям [Bodin 1580: 66v, 109v, 111v]. С другой стороны, по мнению Бодена, ведьмы и колдуны сами являлись «хозяевами» Сатаны, что полностью противоречило его же первоначальному заключению⁶⁶. Вместе с тем главной идеей трактата оставался тезис о величии Господа, создавшего все сущее и им управляющего⁶⁷. Дабы преподать урок своим добропорядочным «подданным» и примерно наказать злонамеренных, Он, по мысли автора, использует любые средства, в том числе собственно дьявола и его присных, которые во всем Ему подчиняются⁶⁸. Если имя Господа оскверняют, если Ему наносят урон, Он насылает несчастья, войны и болезни на мир людей и действует посредством дьявола, демонов,

⁶⁵ Расхождения Ж. Бодена с официальной позицией церкви по данным вопросам привели в результате к тому, что в 1596 г. (т. е. в год смерти автора) «Демономания» была включена в индекс запрещенных папским престолом книг. Тем не менее она продолжала издаваться [Pearl 1995: 27; Williams 1999: 184].

⁶⁶ La Sorciere use de malings esprits pour instruments de mal faire, et pour executer ses meschantes entreprises [Bodin 1580: 239].

⁶⁷ Car quoy qui se face en ce monde, en fin le tout se rapporte, et reüssit à la gloire de Dieu [Bodin 1580: 5]. Dieu est la premiere cause eternelle, et <...> de luy dependent toutes choses [Bodin 1580: 28].

⁶⁸ Et faut croire qu'il n'est rien fait, soit par les Daemons, soit par les Sorciers, qui ne se face par une juste jugement de Dieu qui le permet, soit pour chastier ceux qui le meritent, soit pour tenter, et fortifier les bons [Bodin 1580: 111–111v].

ведьм и колдунов⁶⁹, которые, таким образом, становятся не только самой сутью царящего в мире беспорядка, но служат инструментом Божественного возмездия⁷⁰. Бездействие правителей и их магистратов, по мнению Ж. Бодена, безусловно, ведет к увеличению сообщества ведьм и колдунов, но вместе с тем оно растет и благодаря вмешательству Свыше, вмешательству самого Господа, который контролирует этих преступников и использует их в собственных целях.

Данные противоречия — далеко не единственные из тех, что мы встречаем в «Демонии» Жана Бодена. И, тем не менее, в этом сочинении, безусловно, присутствовала попытка научной классификации ведьм и колдунов, что отличало данный демонологический трактат от предшествовавших сочинений такого рода. Полагая ведьм и колдунов наиболее существенным бедствием для раздираемого религиозными противоречиями общества XVI в., французский мыслитель предлагал современникам узнать своего главного врага в лицо, дабы быть готовыми к борьбе с ним. Только всестороннее систематическое изучение данного явления и могло, с его точки зрения, способствовать восстановлению гармонии в земном мире. Таким образом, главная тема всего творчества Жана Бодена находила в «Демонии» столь же масштабное и продуманное воплощение, как до того — в «Метод» и «Государстве», что заставляет рассматривать эти произведения как три составные части единого целого, как развернутое учение о принципах установления и поддержания общественного порядка.

⁶⁹ Et tout ainsi que Dieu envoye les pestes, guerres, et famines par le ministere des malins esprits, executeurs de sa Justice, aussi faict il des Sorciers, et principalement quand le nom de Dieu est blasphemé [Bodin 1580: 122–122v].

⁷⁰ Quant aux malins Esprits ils servent aussi à la gloire de Dieu, comme executeurs, et bourreaux de sa haute justice, et si ne font rien que par une juste permission de Dieu [Bodin 1580: 6].

Литература

- Бобкова 2000 — *Бобкова М.С.* Жан Боден и его трактат «Метод легкого познания истории» // *Боден Ж.* Метод легкого познания истории / Пер., ст., прим. М.С. Бобковой. М., 2000.
- Боден 2000 — *Боден Ж.* Метод легкого познания истории / Пер., ст., прим. М.С. Бобковой. М., 2000.
- Тогоева 2006 — *Тогоева О.И.* «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. М., 2006.
- Тогоева 2013 — *Тогоева О.И.* Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV вв.) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2.
- Bodin 1566 — *Bodin J.* Methodus ad facilem historiarum cognitionem. P., 1566.
- Bodin 1576 — *Bodin J.* Les six livres de la République. P., 1576.
- Bodin 1580 — *Bodin J.* De la démonomanie des sorciers. P., 1580.
- Boudet 2010 — *Boudet J.-P.* La postérité des condamnations de la magie à Paris en 1398 // Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIV^e–XVII^e siècles) / Textes réunis par M. Ostorero, G. Modestin et K. Utz tremp. Firenze, 2010.
- Clark 1997 — *Clark S.* Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997.
- Determinatio — Determinatio solennelle de la Faculté de théologie de l'Université de Paris, condamnant vingt-huit articles relatifs à la magie (19 septembre 1398) / Ed. par J.-P. Boudet // Revue Mabillon. 2001. Vol. 12.
- Gauvard 1989 — *Gauvard C.* La criminalité parisienne à la fin du Moyen Age: une criminalité ordinaire? // Villes, bonnes villes, cités et capitals. Mélanges offerts à B. Chevalier. Tours, 1989.
- Gauvard 1997 — *Gauvard C.* La justice pénale du roi de France à la fin du Moyen Age // Le pénal dans tout ses états. Justice, Etats et sociétés en Europe (XII^e–XX^e siècles) / Sous la dir. de X. Rousseaux, R. Levy. Bruxelles, 1997.
- Houdard 1992 — *Houdard S.* Les sciences du diable: 4 discours sur la sorcellerie, XV^e–XVII^e siècles. P., 1992.
- Jacques-Chaquin 1996 — *Jacques-Chaquin N.* La «Демонии»: une lecture philosophique et politique de la sorcellerie // Jean Bodin: Nature, histoire, droit et politique / Ed. Yv.-Ch. Zarka. P., 1996.
- Isaac 1985 — *Isaac M.-T.* «De la démonomanie des sorciers»: histoire d'un livre à travers ses éditions // Actes du colloque Jean Bodin (24–27 mai 1984) / Textes réunis par G. Cesbron. Angers, 1985. Vol. 2.

- Levack 1999 — *Levack B.P.* The Decline and End of Witchcraft Prosecutions // *Witchcraft and Magic in Europe: The Eighteenth and Nineteenth Centuries* / Ed. by B. Ankarloo, S. Clark. Philadelphia, 1999.
- Monter 1969 — *Monter E.W.* Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin // *Action and Conviction in Early Modern Europe* / Ed. by T. Rabb, J. Siegel. Princeton, 1969.
- Pearl 1985 — *Pearl J.L.* Le rôle énigmatique de la “Démonomanie” dans la chasse aux sorcières // *Actes du colloque Jean Bodin (24–27 mai 1984)* / Textes réunis par G. Cesbron. Angers, 1985. Vol. 2.
- Pearl 1995 — *Pearl J.L.* Introduction // *Bodin J.* On the Demon-Mania of Witches / Transl. by R.A. Scott. Toronto, 1995.
- Petitot 1992a — *Petitot A.* L’Ecartèlement: Jean Bodin, les sorcières et la rationalisation du surnaturel // *Revue européenne des sciences sociales.* 1992. № 30.
- Petitot 1992b — *Petitot A.* Un système de preuve empirico-métaphisique: Jean Bodin et la sorcellerie // *Revue européenne des sciences sociales.* 1992. № 30.
- Préaud 1985 — *Préaud M.* “La Démonomanie”, fille de la “République” // *Actes du colloque Jean Bodin (24–27 mai 1984)* / Textes réunis par G. Cesbron. Angers, 1985. Vol. 2.
- Registre du Châtelet — *Registre criminel du Châtelet de Paris du 6 septembre 1389 au 18 mai 1392* / Ed. par H. Duplès-Agier. 2 vol. P., 1861–1864.
- Roussineau 1985 — *Roussineau G.* Peur et répression du mal dans la “Démonomanie des sorciers” de Jean Bodin // *Actes du colloque Jean Bodin (24–27 mai 1984)* / Textes réunis par G. Cesbron. Angers, 1985. Vol. 2.
- Sancti Thomae Aquinatis — *Sancti Thomae Aquinatis Summa theologiae. Secunda secundae* // *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia.* Rome, 1897. T. IX.
- Soman 1993 — *Soman A.* Le sabbat des sorciers: preuve juridique // *Le sabbat des sorciers en Europe: XV^e–XVIII^e siècles* / Textes réunis par N. Jacques-Chaquin, M. Préaud. Grenoble, 1993.
- Venard 2004 — *Venard M.* Jean Bodin et les sorciers. La “Démonomanie” est-elle une aberration dans l’oeuvre de Jean Bodin? // *L’oeuvre de Jean Bodin: actes du colloque tenu à Lyon à l’occasion du quatrième centenaire de sa mort, 11–13 janvier 1996.* P., 2004.
- Wier 1579 — *Wier I.* Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infames, sorcieres et empoisonneurs. P., 1579.
- Williams 1999 — *Williams G. S.* Defining Dominion. The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany. Michigan, 1999.

Г. В. Бакус

За три дня до смерти
и много лет тому назад:
История Агнессы и Анны,
ведьм из Равенсбурга,
в *experientia* Генриха
Инститориса

«Опыт, наставник в вещах, учит, что в городе Равенсбурге некоторые из [впоследствии] сожженных перед окончательным приговором признавались в чем-то подобном...» (*Hoc enim experientia, rerum magistra, edocuit, ubi in oppido Rauenspurg certe combuste ante finalem sententiam huic simile asseruerunt...*) [Institoris, Sprenger 2006: 421] — в этой циничной, но чрезвычайно емкой фразе нашел выражение главный дидактический метод «Молота ведьм», который заключался в преимущественном рассмотрении случаев из инквизиторской практики. Выделяя в общем корпусе поучительных «примеров»-*exempla* особую группу *experientia*, Якоб Шпренгер и Генрих Инститорис тем самым подчеркивали специфический характер содержащейся в них информации, ибо, как говорилось в другом месте, — «то, чему учит опыт, история рассеивает» (*hoc quod experientia iam edocuit, historia disseruit*) [Institoris, Sprenger 2006: 416]. *Experientia docet*¹,

¹ Данная фраза появляется в шестой главе первой части «Молота ведьм», где речь идет о том, что непосредственный опыт инквизиторов свидетельствует, что среди женщин злонамеренное колдовство распространено более, нежели среди мужчин, в нынешние времена. Дословно: *Sed quia adhuc modernis temporibus hec perfidia amplius in mulieribus quam in viris inuenitur, ut ipsa experientia docet, curiosius causam inuestigando ultra premissa dicere possu-*

*experientia nos sepe docuit*² — формулировки такого рода в тексте трактата предваряют ссылки на инквизиционную практику, которая со всей очевидностью должна была разрушить аргументацию скептиков. Подобная логическая конструкция позволяла вводить в текст трактата значительные фрагменты нарративов, претендующих на то, чтобы считаться сведениями, полученными, что называется, «из первых уст» и, к тому же (если речь идет о признаниях, сделанных в ходе судебной процедуры), обладающих статусом показаний, оформленных *de jure*. Даже скептицизм последующих столетий вынужден был считаться с этими специфическими свидетельствами, — об этом можно судить по запрету испанской инквизиции доверять авторитету данного трактата, даже если автор «пишет об этом как о чём-то, что он сам видел и расследовал» [Монтер 2003: 91–92].

Эффект исключительности собственного инквизиторского опыта, порожденный специфической терминологией и организацией текста, во многом усиливался еще и тем, что в распоряжении авторов «Молота ведьм» практически отсутствовали традиционные «примеры», посвященные проблеме злонамеренного колдовства (*maleficia*). Единственным источником заимствований *exempla* такого рода для Шпренгера и Инститориса выступал трактат брата по доминиканскому ордену Иоганна Нидера *Formicarius*, написанный менее чем за полвека до описываемых событий [Бакус 2010: 224–225], в то время как традиция «классического» Средневековья не знала подобной

mus: quod in omnibus viribus tam anime quam corporis cum sint defectuose, non mirum si plura maleficia, in eos quos emulantur fieri procurant [Institoris, Sprenger 2006: 121–122].

² Наверное, одна из наиболее колоритных характеристик понятия *experientia* содержится во второй главе первого вопроса второй части *Malleus Maleficarum* — опыт инквизиторов основан на признаниях тех, кого они сжигали. Дословно: *Experientia nos sepe docuit, cum omnes quas incinerari fecimus ex earum confessionibus patuit, ipsas fuisse inuoluntarias circa maleficia inferenda* [Institoris, Sprenger 2006: 400].

проблематики³. Как показали исследования Р. Кикхефера на материале *exempla* Цезария Гейстербахского, подобные истории, эксплуатировавшие магическую тематику, строились вокруг образа некроманта (но не ведьмы!) и в основном сводились к трем узнаваемым мотивам (магического круга, неверного слуги и возможности раскаяния) [Kieckhefer 2009: 172–175].

Таким образом, значение *experientia* для общей концепции *maleficia* Шпренгера и Инститориса сводилось к организации повествования, при которой большая часть «примеров» апеллировала к о б о з р и м о м у прошлому, задавая тем самым весьма специфический хронотоп. Подобный эффект, допускающий присутствие «времени рассказчика, настаивающего на актуальности историй, составляющих *exempla*», что находит выражение во «временном упоре на недавнее прошлое», имеет место уже в сборниках XIII в. [Ле Гофф 2001: 131–132]. Вместе с тем в случае «классических» *exempla* наблюдается «тяготение к некоторой хронологической неопределенности» (Ж.К. Шмитт), которая предполагает, что для «примера» одинаково важно называть свои источники, определяя их время и место (этим доказывалась истинность рассказа), и в то же время избегать конкретики в отношении персонажей, места и времени событий, так как он рассчитан на максимально широкую публику [Шмитт 2009: 300]. Это явление возникает как следствие дидактического назначения данного типа нарратива — детализация неизбежно сузила бы их ценность как универсального урока. В случае с «Молотом ведьм» эта амбивалентность практически исчезает, поскольку общая концепция трактата сводится к тому, что злонамеренное колдовство — это нечто, данное в непосредственном эмпирическом опыте; таковой данностью являются прежде всего при-

³ Один из наиболее ранних случаев проповедей против дьявольских козней колдунов имел место в 1427 г., в небольшом итальянском городе Тоди. С проповедью в нем выступал францисканец Бернардино Сиенский, и, как итог его деятельности, имел место ведовской процесс 1428 г. [Broedel 2013: 37; Kieckhefer 2009: 194–195].

знания ведьм, полученные в ходе инквизиционного дознания и включенные в текст трактата под обозначением *experientia*. Отчасти подобную установку можно объяснить тем, что оформление такого понятийного аппарата и специальной терминологии в немецкой культуре также берет начало только в XV столетии — первое упоминание слова *hexerye* (ведовство) встречается в документе, датированном 1419 г., из города Люцерна, который относился в то время к Констанцской епархии [Behringer 1997: 70]. В качестве отправной точки для дальнейших рассуждений мы предлагаем остановиться на тезисе американского историка Х.П. Бродела о том, что само понятие «ведовство» в «Молоте ведьм» является нарративной парадигмой, выражающей идентификацию ведьм на локальном уровне в повседневной жизни информаторов инквизиции. Авторы *Malleus Maleficarum* возвели эти объяснительные механизмы на уровень ученого дискурса, интегрировав их в более изощренную теологическую концепцию [Broedel 2003: 6]. Это утверждение отсылает нас к семиотической модели текста как диалога, которая предполагает, что текст, как механизм передачи информации, вбирает в себя фрагменты иных текстов и практик, которые даже помимо воли автора текста-реципиента сообщают определенную информацию.

Возвращаясь к нашему источнику, нужно указать на специфическую особенность подобных нарративов: выделенные в особую группу доказательств, *experientia* допускали большую степень свободы и возможность отступления от традиционной структуры «примеров» — по всей видимости, личное участие в описываемых событиях не позволяло Инститориусу (именно инквизиторский опыт «брата Генриха» лежал в основе большинства «примеров из практики») свести их к простой и лаконичной форме. К отдельным эпизодам авторы «Молота ведьм» могли возвращаться повторно, иначе расставляя акценты повествования. Разнесенные в пространстве текста по отдельным тематическим рубрикам, подобные нарративы сохраняли единство, выраженное посредством повторов и отсылок. Вместе с тем подобные возвращающиеся, задействованные одновременно в

нескольких главах трактата истории из инквизиторской практики встречаются в *Malleus Maleficarum* сравнительно редко; сам факт появления подобных *experientia*, по-видимому, указывает на особое значение того или иного эпизода.

Таковой и является интересующая нас история Агнессы-банщицы и Анны из Миндельхайма (*nomen unius Agnetis balneatricis, alterius Anna de Mindelheim*), осужденных и казненных за злонамеренное колдовство в вольном имперском городе Равенсбурге. Этот нарратив отличается относительной простотой структуры и включает в себя три фрагмента, относящиеся к первой и пятнадцатой главам первого вопроса второй части «Молота ведьм» [Institoris, Sprenger 2006: 391, 392, 480–481]. В современной историографии история Агнессы и Анны часто приводится как пример успешного инквизиционного преследования ведьм⁴ в констанцском диоцезе, на территории которого Генрих Инститорис был занят инквизицией на протяжении нескольких лет, с 1481 по 1486 гг. [Tschacher 2008; Behringer 1997: 77; Behringer 2001: 100–104; Kieckhefer 2013: 25; Levack 2006: 55; Wilson 1996: 91]. Это обстоятельство сказалось на организации материала в трактате — по оценкам немецкого историка В. Берингера событиям, относящимся данному региону, посвящено не менее 22 «примеров» «Молота ведьм», что существенно превышает количество *exempla*, приходящееся на любое другое из восьми упоминающихся в трактате епископств (Базель, Бриксен, Фрайзинг, Майнц, Регенсбург, Шпейер, Страсбург, Вормс) [Behringer 2001: 100]. Столь пристальное внимание объясняется прежде всего тем, что именно здесь, в имперском городе Равенсбурге, в 1481–1485 гг. состоялось первое из известных массовых преследований ведьм, причиной которому послужили неуро-

⁴ Примечательно, что в сокращенном аннотированном переводе «Молота ведьм» на английский язык, выполненном П.Дж. Максвеллом-Стюартом, весь остальной текст пятнадцатой главы был опущен, тогда как «пример», содержащий историю Агнессы и Анны, был приведен полностью [Institoris, Sprenger 2007: 171–174].

жаи и дороговизна 1481–1482 гг. [Behringer 1997: 97]. Примечательно, что интересующий нас «пример» Агнессы-банщицы и Анны из Миндельхайма демонстрирует ту же самую исходную ситуацию с «инициативой снизу» (*propter clamorem populi inquisitione opus esset*), возникновение которой было вызвано природным бедствием [Behringer 1997: 77]. Обстоятельства возникновения этого дела подтверждаются и другим источником — помимо сообщения «Молота ведьм» об Агнессе-банщице и Анне из Миндельхайма, существует письмо Конрада Гельдриха (ок. 1430–1500 гг.), бургомистра Равенсбурга, адресованное эрцгерцогу Сигизмунду Габсбургу и датированное 17 декабря 1484 г. [Maskay: 93–96; Behringer 2001: 101]. В нем сообщается, что в город прибыл брат-доминиканец с папской буллой, выступавший с проповедями о ведьмах (*Hechexen und Unholden*) при большом скоплении народа. Городской совет Равенсбурга собрался в октябре 1484 г. для изучения обличительных свидетельств, в результате чего многие женщины подверглись аресту, а две из них впоследствии были сожжены.

Принимая во внимание это свидетельство, необходимо отметить, что обстоятельства возникновения переписки бургомистра вольного имперского города Равенсбург и эрцгерцога Тирольского Сигизмунда неизвестны и оставляют значительное количество вопросов, поскольку город не относился к юрисдикции данного государя. Кроме того, учитывая резонанс этого дела, остается совершенно неясной позиция епископа констанцкого Отто фон Вальдбурга-Зонненберга, об участии которого источники умалчивают⁵. Это невмешательство выглядит особенно примечательным на фоне активной позиции епископов Бриксена — Николая Кузанского и его преемника Георга Гольсера, обрашавших весьма пристальное внимание на обвинения в злона-

⁵ Успешное ведение процесса против Агнессы и Анны, а также последовавшая вскоре казнь обвиняемых во многом объясняется именно отсутствием противодействия со стороны местного епископа [Wilson 1996: 91].

меренном колдовстве [Behringer 2007: 32; Гинзбург 1993: 29–40; Wilson 1996: 92–100]. Не менее интригующими представляются обстоятельства возникновения самого процесса — согласно свидетельству Генриха Инститориса, инцидент, давший начало процессу, имел место на значительном удалении от Равенсбурга (*ab oppido Rauenspurg ad vigintiocto miliaria teuthonicalia versus Saltzburgam*) — упомянутые в «Молоте ведьм» 28 германских миль означают расстояние приблизительно в 200 километров. В этой связи уместно привести замечание К.С. Мэккея о том, что остаются неясными обстоятельства, приведшие к расследованию в Равенсбурге возникновения «бури», разразившейся на столь значительном расстоянии [Mackay 2006: 95].

Вместе с тем в историографии бытует мнение, что равенбургскому сожжению ведьм отведено в трактате непропорционально много места, из-за чего в тень ушли другие эпизоды, имевшие место в констанцском диоцезе [Behringer 2001: 103]. Этот вопрос заслуживает самого пристального внимания, поскольку ответ на него позволит нам прояснить критерии отбора необходимого для *experientia* материала. Другими словами, выяснив, чем была примечательна история Агнессы и Анны в глазах Генриха Инститориса, мы сможем оценить значение «примеров из инквизиторской практики» для концепции злонамеренного колдовства (*maleficia*) «Молота ведьм».

На протяжении второй части *Malleus Maleficarum* Равенбург упоминается несколько раз — трижды на протяжении четвертой главы (*de modo quo se incubus demonibus subijciunt*) и один раз в седьмой (*de modo quo membra virilia auferre solent*). В последнем случае перед нами предстает независимый по сюжету «пример», посвященный злоключениям юноши с пикантными подробностями относительно злонамеренного колдовства (*In oppido nanque Rauenspurg iuuenis quidam iuencule adhesit, quam relinquere volens membrum virile perdidit prestigiosa vtique arte. vt nihil videre aut tangere preter planum corpus posset*) [Institoris, Sprenger 2006: 428]. Четвертая глава второй части дает более сложную картину — все упоминания Равенсбурга здесь носят эпизоди-

ческий характер и обстоятельства передаются скупо и туманно, какая-либо конкретика и прямое цитирование «признаний» в этих отрывках отсутствуют. Как и следует из заглавия, все три фрагмента посвящены «способу, коим [ведьмы] отдаются демону-инкубу».

Первый из них начинается с констатации крайне неприглядного положения вещей: «во многих диоцезах, особенно в констанцском и городе Равенсбурге» (*precipue in Constantiensi et oppido Rauenspurg*) ведьмы по многу лет предаются этой мерзости (*multis annis his inheserunt spurcitijs*) с полным или частичным отрицанием веры (*et semper cum fidei abnegatione in toto vel in parte*). Далее следует уточнение, в котором можно узнать одну из «героинь» «нашего» «примера»: связь с инкубом у некоторых длится по двадцать (случай Анны из Миндельхайма, как мы увидим ниже), либо двенадцать или же тридцать лет; после чего авторы «Молота ведьм» подводят итог рассуждению эффектной фразой — «Свидетели тому все тамошние жители» (*Testes sunt ibidem omnes incole*). Второй и третий отрывки из четвертой главы возвращаются к тезису о том, что ведьмы не только сами практикуют плотскую связь с инкубом, но также стремятся вовлечь в нее других (особенно невинных девушек), и равенсбургский опыт является превосходным тому доказательством. Таким образом, все три фрагмента четвертой главы второй части *Malleus Maleficarum* восходят к интересующему нас «примеру» и представляют собой его теоретические обобщение.

Приходится констатировать, что мы имеем дело с единой историей, разнесенной в пространстве текста «Молота ведьм», но сохранившей свою идентичность за счет взаимных ссылок. Причина раздробления сообщения на фрагменты относительно проста и заключается в особенностях логической организации материала в трактате, ради которой авторы поместили подходящие фрагменты в разные главы согласно собственному замыслу. Косвенным образом это обстоятельство позволяет сделать вывод о неординарности и значимости данного свидетельства в глазах Генриха Инститориса, поскольку историю Агнессы и

Анны оказалось невозможно использовать как простую иллюстрацию к какому-то одному тезису концепции злонамеренного колдовства (*maleficia*). Несмотря на текстовый разрыв, целостность сообщаемой истории сохраняется: авторы сообщают нам все значимые вехи — от соблазнения демоном до судебной процедуры и казни. Это обстоятельство позволяет с известной долей условности осуществить обратную реконфигурацию материала с тем, чтобы восстановить последовательность событий в истории Агнессы-банщицы (именно её история оказывается в центре повествования, относительно Анны из Миндельхайма приводятся только скупые и разрозненные сведения).

Реконструируя повествование, мы считаем целесообразным использовать предложенную Р. Роулэндом формализованную модель так наз. «ведовского стереотипа», т. е. структуры повествования о злонамеренном колдовстве, содержащейся в признательных показаниях, записанных на территории континентальной части Европы в XV–XVII вв. [Rowland 2001: 161]. Согласно Р. Роулэнду, тексты признательных показаний допускают несколько стратегий интерпретации, одна из которых предполагает рассмотрение данных источников в качестве нарратива, то есть как последовательности хронологически обусловленных событий, вторая сводится к выявлению синхронной структуры, которую практически всегда можно свести к трем составляющим — разрыву с обществом и верой (отступничество), шабашу и злонамеренному колдовству (*maleficia*) [Rowland 2001: 164–165]. Второй алгоритм плохо применим в нашем случае, так как синхронная структура лишена одного из трех принципиальных компонентов (шабаш). В то же время первая интерпретационная стратегия представляет значительный интерес, поскольку известную нам в передаче «Молота ведьм» историю Агнессы и Анны из Равенсбурга с определенной долей условности можно отнести к ранним нарративам данного типа. Ниже мы приводим основные эпизоды данного «примера» применительно к элементам «ведовского стереотипа» (Таблица 1).

Таблица 1. Сравнительный анализ «истории Агнессы и Анны» в контексте европейского ведовского стереотипа XV–XVII вв. по Р. Роуленду

№ п/п	Элементы западноевропейского ведовского стереотипа XV–XVII вв.	История Агнессы и Анны, ведьм из Равенсбурга
1	Ведьма знакомится с дьяволом	Наиболее подробно этот момент освещается применительно (скорее всего — с её слов) к Агнессе-банщице. Она знакомится с демоном-инкубом по дороге к своему любовнику, эта связь продлилась в течение восемнадцати лет. Относительно Анны известно, что она также имела знакомство с инкубом на протяжении более чем двадцати лет (<i>que etiam ultra viginti annos incubum demonem cum omnimoda fidei abnegatione habuerat</i>).
2	Она отдается ему физически и духовно	Анна занимается «этими дьявольскими мерзостями» (<i>spurcicijs illis diabolicis</i>) в течение двадцати лет, Агнесса — восемнадцати. Сожительство с инкубом в данном случае прямо предполагает отрицание веры в целом или отчасти (<i>fidei abnegatione in toto vel in parte</i>).
3	Она отправляется неестественным для обычной жизни способом на шабаш	Этот элемент полностью отсутствует, вместо него появляется диаметрально противоположная сюжетная линия: демон приходит к ведьме совершенно заурядным способом.
4	На шабаше ведьмы поклоняются дьяволу,	Сожительство с демоном-инкубом на протяжении многих лет прямо предполагает отрицание христианской веры

История Агнессы и Анны, ведьм из Равенсбурга

4	имеет место серия ритуальных действий, демонстрирующих инверсию нормального поведения	(см. п. 2), какая-то профанация или инверсия специально не оговариваются.
5	Ведьма заявляет, что на шабаше присутствует некоторое количество знакомых	Агнесса опознает Анну как сообщницу, но не на шабаше (поскольку его как такового нет в этой истории), а заявляет, что та присутствовала при совершении колдовства, вызвавшего чудовищное градобитие (<i>Et demum anne aliquam sociam habuisset interrogata, respondit: "Ex opposito sub tali arbore aliam captam maleficam" — Annam videlicet Mindelheim nominando — "consodalem habui."</i>).
6	Ведьма возвращается на место жительства сверхъестественным способом	Элемент отсутствует по причине общей неразвитости темы шабаша (см. п. 3). Ведьмы никуда не перемещаются, следовательно, им нет нужды куда-либо возвращаться сверхъестественным или обычным способом.
7	Она предпринимает с помощью дьявола ряд действий против конкретных личностей, собственности, общины и/или религии	Агнесса-банщица сообщает о двух явных составляющих <i>maleficia</i> — искушение невинной благочестивой девушки на знакомство с инкубом и вызов грозы чудовищной силы. Помимо длительной связи с демоном-инкубом в тексте присутствует упоминание порчи скотины и людей (<i>nocumenta animalibus et hominibus</i>), которую Агнесса признает, будучи уличенной свидетелями. Относительно Анны известно, что отрицание веры вылилось во «многие злонамеренные колдовские деяния, включая порчу людей, скотины и плодов земли» (<i>in multis maleficijs, hominibus, iumentis et terre frugibus illatis excedens</i>).

8	<p>Последовательность событий (пп. 3–7) повторяется с регулярными интервалами, часто через многие годы.</p>	<p>Ключевым элементом в обоих случаях является упоминание длительной (свыше десяти лет) плотской связи с инкубом, из которой предполагалось участие в прочих видах злонамеренного колдовства (<i>maleficia</i>).</p>
9.	<p>Цикличность нарратива обрывается арестом ведьмы</p>	<p>Арест и судебная процедура описываются детально и занимают значительную часть повествования. Речь идет о том, что подозреваемые «были схвачены и помещены раздельно друг от друга в различные камеры» (<i>captis et seorsum ad distinctos carceres positis</i>), указывается, что допрос велся лично бургомистром Гельре (<i>rectore seu ciuium magistro magno fidei zelatore Gelre</i>) с участием нотариуса инквизиции (<i>notarium inquisitionis</i>). При описании принципиально важных моментов, таких как вызов грозы магическим способом, повествование разбито на отдельные реплики. Присутствуют также живописные подробности относительно процедуры пытки (<i>altera questionibus etiam leuissimis exposita primo fuisset, utpote digito vix a terra eleuata</i>).</p>

Как видно из Таблицы 1, история Агнессы и Анны вполне узнаваема в контексте сложившегося впоследствии корпуса признаний в делах о злонамеренном колдовстве (*maleficia*), за исключением отсутствия одного из ключевых элементов, а именно, каких-либо упоминаний о шабаше ведьм. Это повествование вполне можно было бы считать стереотипным, если бы не редукция самой фантастической составляющей. При-

нимая во внимание, что в других *experientia* «Молота ведьм» образ шабаша присутствует⁶, это обстоятельство следует рассматривать как свидетельство вариативности злонамеренного колдовства в понимании авторов трактата. Другими словами — перед нами оказывается нетипичная по своему содержанию история, которая иллюстрирует другие тезисы *Malleus Maleficarum*, и это обстоятельство заставляет нас обратить самое пристальное внимание на структуру сообщения, учитывая такие его особенности, как фрагментарность, умолчания и повторяющиеся сюжеты.

Итак, нарратив представляет собой относительно простую историю, известную нам по трем фрагментам. Помимо этого, наш основной источник содержит три отрывка, где развивается информация, содержащаяся в равенсбургском «примере» Анны и Агнессы. По существу, перед нами реплики — эпифеномены, образующие единый информационный ряд вместе с основным корпусом текста и усиливающие отдельные, принципиально важные для общей концепции *Malleus Maleficarum* элементы показаний, привнося в сообщение схоластический авторитет авторов трактата. Подобно эху, эти реплики усиливают резонанс вокруг обсуждаемого тезиса, но, вместе с тем, усложняют структуру сообщения (Таблица 2).

⁶ Как отмечает Х.П. Бродел, вызывает удивление, насколько слабо проработана тема шабаша в «Молоте ведьм», и это наиболее наглядно проявляется в противоречивых признаниях ведьм: в некоторых случаях они перемещались туда физически усилиями невидимых для остальных демонов, иногда это происходило скорее духовно, либо же подобные мероприятия вообще пропускались [Broedel 2013: 46].

Таблица 2. Структура сообщения истории Агнессы и Анны

№ № п/п	Структурный элемент	Фрагмент 1	Фрагмент 2	Фрагмент 3	Фрагмент 4	Фрагмент 5	Фрагмент 6
1.	Социальная опасность введовства	Речь идет о двух сообщницах	Упомянется, что Агнесса первоначально была совращена некой старухой	Речь идет о нескольких ведьмах	Отсутствует	Речь идет о нескольких ведьмах	Речь идет о двух сообщницах, упоминание «этой секты»
2.	Связь с демоном-инкубом	Отсутствует	Детальное описание знакомства Агнессы с демоном	Констатируется наличие длительной связи с инкубом	Отсутствует	Отсутствует	Упоминание длительной связи обеих обвиняемых
3.	Искушение невинных	Упоминание неудачной попытки искушения благочестивой девушки и гнева демона	Отсутствует	Отсутствует	Упомянется стремление демона к тому, чтобы всячески смущать умы девушек и прочих людей	Признания ведьм в том, что их господа подбивали на искушение святых девиц и вдов	Отсутствует

История Агнессы и Анны, ведьм из Равенсбурга

4.	Колдовство	Упомянется причина ареста – вызов грозы с градобитием	Отсутствует	Отсутствует	Отсутствует	Отсутствует	Детальное описание вызова грозы, признание в порче людей, скотины и плодов земли
5.	Дознание	Упоминание о том, что две ведьмы были сожжены, в том числе и Агнесса	Упоминание о том, Агнесса была сожжена	Упоминание передачи обвиняемых светской власти для казни	Отсутствует	Упоминание обстоятельств признания: некоторые из сожженных перед окончательным приговором	Детальное описание процедуры: арест, содержание в тюрьме, особенности пытки, конкретные участники допроса и его ход, казнь

Упоминание судебной процедуры в пяти фрагментах отчасти объясняется особенностями происхождения источника, однако настойчивое упоминание контекста дознания порождает ощущение намеренной избыточности сообщения, поскольку идентификация персонажа и обстоятельств его появления в тексте достигалась за счет иных деталей — прежде всего места действия и самого обсуждаемого вопроса. Таким образом, скла-

дывается впечатление, что для авторов «Молота ведьм» при передаче содержания *experientia* имело принципиальное значение показать, что обвиняемая в злонамеренном колдовстве сообщает информацию в ходе санкционированной процедуры дознания.

«Пример» не упоминает шабаш как кульминацию злонамеренного колдовства (хотя в других *experientia* «Молота ведьм» этот сюжет присутствует), но на уровне некоторых деталей указывает на то, что расследуемый прецедент *maleficia* не является отдельно взятым частным случаем. Выступая в роли сводни, ведьма тем самым приобщает к «этой мерзости» (*spurcicijs illis*) новых участников. Этот эффект усиливается, когда в тексте появляются обезличенные множественные упоминания ведьм, такие как «некоторые сожженные» (*certe combuste*), или же авторская ремарка относительно «этой секты».

Однако наибольший интерес представляет то обстоятельство, что лежащее в основе инцидента обвинение в вызове грозы с градом рассматривается только эпизодически, уступая по числу упоминаний иному аспекту злонамеренного колдовства (изначально совершенно не заявленному) — противоестественной плотской связи с демоном. Обмолвившись в двух словах о знакомстве Агнессы-банщицы с некой старухой, познакомившей ее с секретами колдовства, инквизитор-доминиканец Генрих Инститорис со всевозможным тщанием описывает отношения с демоном. Важно подчеркнуть, что этот сюжет воспроизводится исключительно на основании признаний самой ведьмы, поскольку автор «примера» (и непосредственный участник процесса!) констатирует невозможность свидетельских показаний в этом вопросе (*nemo testis de fidei abnegatione ac carnali spurcicia cum demone incubo aduersus eam deposuisset, eo quod illa secretissima sint illius secte ceremonialia*). При ближайшем рассмотрении мы оказываемся перед парадоксом — историю о магическом вызове грозы Генрих Инститорис пересказывает как историю сексуальных отношений ведьмы и демона. В этой связи уместно отметить, что подобный интерес годом позже обернулся

скандалом в г. Инсбрук, поскольку столь пристальное внимание к подробностям сексуальной жизни подозреваемых показалось чрезмерным епископу Бриксена Георгу Гольсеру при допросе обвиняемой Анны Шеуберин, что и положило конец следственной деятельности инквизитора [Broedel 2003: 1, 8–9; Wilson 1996: 93–100; Маскау: 98]. Таким образом, равенсбургский опыт примечателен прежде всего фактом включения в повествование компонентов, первоначально отсутствовавших в составе обвинения. Классический случай злонамеренного колдовства в виде градобития в изложении «Молота ведьм» становится историей непрекращающейся плотской связи ведьмы и демона.

Это обстоятельство имеет принципиальное значение, поскольку хорошо иллюстрирует тенденцию, характерную для ранних ведовских процессов — как показывает исследование американского историка Р. Кикхефера, под воздействием представителей ученой культуры в них появляются обвинения в дьяволизме (*diabolism*, т. е. — ритуально оформленная служба предполагаемой ведьмы дьяволу, содействием которого она якобы пользовалась), тогда как в случае «инициативы снизу», как правило, подозреваемым вменялось в вину колдовство без упоминания связи обвиняемых с демонами [Демурова 1982: 108–109]. Простое соотнесение известных нам обстоятельств дела с рассказом из «Молота ведьм» позволяет уловить эту тенденцию — из простого и распространенного обвинения в магическом вызове грозы Генрих Инститорис создает историю отношений ведьмы с демоном-инкубом. В подаче авторов *Malleus Malleficarum* Агнесса и Анна предстают не столько ведьмами, вызвавшими грозу невиданной доселе разрушительности, сколько ведьмами, проживавшими в плотской связи с демонами-инкубами на протяжении длительного периода — восемнадцати и двадцати лет соответственно.

Очевидно, история Агнессы-банщицы и Анны из Миндельхайма не оставляла простора для расследования преступлений с е к т ы ведьм, поскольку речь в данном «примере» шла о двух

одиноких, не связанных между собой в повседневной жизни женщинах. Это допущение во многом объясняет трансформацию обвинения и появление инкуба. Весьма примечательно, что само упоминание *illius secte* в данном нарративе появляется в ходе рассуждений о связи ведьмы и демона, поскольку *maleficium* в понимании авторов трактата являлось прежде всего социальным преступлением — даже в том случае, если единственным партнером ведьмы оказывался демон, подобные отношения представляли собой вызов общественным устоям. Репутация сексуальной аморальности, как отмечает Р. Кикхефер, зачастую выступала тем фактором, который давал большой простор для обвинения и осуждения женщины [Kieckhefer 2013: 20]. В этой связи уместно привести наблюдение Х.П. Бродела о том, что в рамках концепции *Malleus Maleficarum* ведовство, женственность и сексуальные грехи представляют собой тесно переплетенную комбинацию смежных идей, а само ведовство является выражением женской сексуальности, поскольку среди многих слабостей и предрасположенностей женской природы к греху основным было сладострастие [Broedel 2003: 177–183]. При этом необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что в нашем случае само появление обвинений в сексуальной связи с демоном не является простой данью мизогинии, но выполняет строго определенную функцию, распознать которую мы можем только принимая во внимание общую концепцию злонамеренного колдовства (*maleficium*) «Молота ведьм».

По существу, авторы *Malleus Maleficarum* в своих теоретических построениях развивают мысль Фомы Аквинского о том, что любой человек, принимающий помощь от демонов, заключает с ними договор либо по умолчанию, либо выраженный словесно [Cohn 2000: 113]. Тезис «ангелического доктора» применительно к практике *maleficia* претерпел определенную трансформацию: эти отношения могут быть выражены посредством *pacta expressa* либо *pacta placita*, где в первом случае подразумеваются «соглашения, оформленные с точки зрения юриспруденции», а во втором — «полюбовные соглашения, основанные на

совпадении интересов сторон». Первый из них предполагает обязательное наличие публичной процедуры (в том смысле, что в ней принимает участие группа ведьм), достаточно подробно описанной в «примерах» второй главы первого вопроса второй части «Молота ведьм». Последний способ, или (как его иначе классифицирует трактат) *modus priuatus*, в наибольшей степени строится на совершенно иных началах — «Иногда же демон предстает мужам либо женам охваченным [буквально 'окутанным'] либо некоей иной телесной или временной печалью, иногда воочию, иногда [он] обращается через посредников» (*Interdum enim viris aut mulieribus [aut] aliqua alia corporali seu temporalis afflictione inuolutis demon astat, interdum visibilter, interdum per medias alloquitur personas*). История падения Агнессы-банщицы, которой и уделено наибольшее внимание в интересующем нас нарративе, позволяет дополнить этот достаточно абстрактный тезис необходимой конкретикой, полученной из первых уст.

История эта начинается с туманного упоминания некоей «другой старухи» (*alia vetula*), соблазвившей женщину, однако эта сюжетная линия не получает дальнейшего развития, и вместо нее появляется главное действующее лицо — демон. Агнесса встретила его, когда спешила навестить своего любовника ради плотских утех (*amasium suum fornicationis causa visitare*). Демон в облике человеческого на дороге (*in via in specie humana*) окликнул ее по имени и спросил, не узнает ли та его, и, получив отрицательный ответ, представился сам и сделал соответствующее предложение (*Demon sum, et si volueris, ad tuum bene placitum semper | ero paratus, nec in quibuscunque necessitatibus te deseram*). В дальнейшем этот эпизод появляется в «Молоте ведьм» уже при описании судебного процесса, где подытоживается история плотских отношений демона и ведьмы: она признается, что свыше восемнадцати лет отдавалась инкубу, всевозможно отрицая веру (*asserens se ultra decem et octo annis illi incubo cum omnimoda fidei abnegatione succubuisse*). Аналогичное заключение также фигурирует в отношении Анны из Миндельхайма при характеристике ее виновности.

Однако этим не исчерпываются особенности *carnali spurcicia cum demone incubo*. Инкубат выступает не только как обязательный атрибут л и ч н ы х отношений демона и ведьмы: участие в соблазнении невинных становится одним из заданий, которые демон поручает ведьме. Ведьма выступает как сводня (т. е. как человек, занимающийся строго предосудительной практикой), обустроивая «романтическое свидание», на котором демон в образе юноши должен был вступить в беседу с невинной жертвой (*vt ipse demon in specie iuuenis cum ea sua colloquia habere posset*). Набожная девушка противостоит искушению традиционным и единственно действенным (с точки зрения авторов «Молота ведьм») способом — осеняя себя крестным знамением (*illa signo sancte crucis se muniuit*). За неисполнение задания демон наказывает — ведьма жалуется, что многого натерпелась (*se multas a diabolo fuisse perpessam [perpessas] iniurias ea*). Как мы уже видели выше, этот эпизод оказывается настолько значимым, что приводится отдельно от остального текста примера в первой главе, и позднее, на протяжении четвертой главы второй части, авторы «Молота ведьм» возвращаются к нему со ссылкой на равенсбургский опыт.

Очевидно, что, не имея прямой возможности доказать социальную составляющую злонамеренного колдовства (участие в организованной секте) в данном случае, авторы «Молота ведьм» сосредоточились на личных и непосредственных отношениях с дьяволом. Вместе с тем сам старательно выстраиваемый образ инкубата допускал несколько уровней интерпретации.

Прежде всего, личное признание позволяет установить степень индивидуальной вины в данном конкретном случае: сама ведьма признается в совершенных преступлениях и за эти деяния несет наказание в ходе судебного преследования.

Кроме того, здесь нивелируется фантастическая составляющая сюжета — само наличие подобной плотской связи было далеко не бесспорным фактом в восприятии современников и подвергалось существенной критике со стороны скептиков. Как указывает У. Стефенс, отношение теоретиков ведовства к

собственным построениям объясняется не столько наличием соответствующей веры, сколько противодействием скептицизму [Stephens 2002: 27]. В нашем случае сама форма организации материала в виде непосредственного опыта инквизитора, основанного на личном признании обвиняемой (*experientia*), выполняла функцию убеждения. Однако помимо нее в «истории Агнессы и Анны» присутствуют и другие механизмы преодоления возможного недоверия. Таковыми являются сам образ Врага рода человеческого и тип отношений, приписываемый возглавляемой им секте колдунов. В первом случае повествование организовано таким образом, что подчеркивает будничность демонического — сам инкуб и ситуация, которую он порождает, подаются как нечто практически неотличимое от обычных житейских обстоятельств. Как мы уже видели выше, история Агнессы выглядит вполне обыденно: она спешит к своему любовнику ради плотских утех и по дороге встречает демона в человеческом облике. Важно то внимание, которое уделяется здесь передаче слов демона, — воспроизводя прямую речь, источник передает сказанное слово в слово, фиксируя речевую формулу, в которой инкуб называет себя и дает обещания Агнессе на случай ее благосклонности. Само повествование не оставляет места чему-либо таинственному и сверхъестественному — исходная ситуация предосудительна с точки зрения христианской морали, однако нечто подобное было хорошо известно современникам. Сама терминология, которую используют авторы *Malleus Maleficarum* для теоретического осмысления данного типа отношений, — *modus privatus, pactum placitum* — отсылает к другой чрезвычайно злободневной проблеме раннего Нового времени, а именно — к практике тайных браков, без оглашения или публичной церемонии, основанных на словесном «обещании в настоящем» [Гис, Гис 2002: 254–255]. «Частные», зачастую основанные на тайных клятвах и не соответствующие требованиям IV Латеранского собора, браки представляли собой чрезвычайно распространенное явление в жизни Германии XV столетия; церковные суды были буквально завалены подобны-

ми делами и прилагали значительные усилия к разграничению наказаний в зависимости от обстоятельств [Harrington 2005: 177–179]. Возвращаясь к ситуации с искушением «благочестивой девицы», стоит иметь в виду, что «частный» брак детей против воли родителей предполагал наказание в виде лишения наследства и отлучения от церкви [Harrington 2005: 179]. В данном случае мы видим, как Инститориус усугубляет и без того предосудительную ситуацию, привнося в нее возможность *spurcicijs illis diabolicis*. Принимая во внимание все вышеизложенное, нам приходится констатировать, что даже история искушения самой Агнессы перестает быть заурядной только в тот момент, когда в повествовании появляется упоминание демона-инкуба. В этом и заключается специфическая особенность понимания природы злонамеренного колдовства инквизитором Генрихом Инститориусом — речь идет об обыденности зла *maleficia*, которая достигается за счет его неотличимости от распространенных в миру пороков и прегрешений.

Наконец, третий уровень интерпретации предполагал интеграцию сведений, полученных в ходе инквизиционного дознания, в общую концепцию злонамеренного колдовства. Как отмечает У. Стефенс, авторы «Молота ведьм» находились в глубокой зависимости от информации, сообщаемой ведьмами, которая приобретала статус эмпирического опыта и, в аристотелевской системе доказательств, становилась необходимым элементом центрального тезиса трактата — о возможности физических отношений между собственно ведьмами и демонами-инкубами [Stephens 2002: 35]. Подобный подход требовал подробных экскурсов в сферу натурфилософии, объясняющих различные частные аспекты физиологии представителей infernalного мира. О том, насколько обстоятельно к этому подошли авторы «Молота ведьм», мы можем судить по шестому вопросу первой части трактата, где обсуждению подлежали следующие проблемы: 1) собственно демон и принимаемый им телесный облик (*ex parte demonis et corporis ab eo assumpti: ex quo elemento sit illud formatum*); 2) половой акт и особенности его протекания (*ex parte*

actus: an semper cum infusione seminis ab altero recepti); 3) влияние внешних обстоятельств, таких как время и место, на возможности демона (*ex parte temporis et loci: an potius in vno tempore, quam in altero exerceat*); 4) некоторые частные аспекты — видим ли демон окружающим; имеют ли какое-то значение обстоятельства, при которых женщина стала ведьмой; чувствует ли она любовное наслаждение от полового акта с демоном (*an visibiliter quo ad circumstantes se agitat; ex parte mulierum: an tantummodo ille que ex huiusmodi spurcicijs procreantur, a demonibus | frequentantur, secundo: an ille que ab obstetricibus tempore partus demonibus offeruntur, tertio: an remissior sit in talibus ipsa venerea delectatio*) [Institoris, Sprenger 2006: 281–282]. В этом и заключалось назначение *experientia* — «наставница в вещах» сообщает то, что история рассеивает (*hoc quod experientia iam edocuit, historia disseruit*) [Institoris, Sprenger 2006: 416].

Особая привлекательность для исследователя истории Агнессы и Анны заключается в том, что этот «пример» содержит описание самого магического акта злонамеренного колдовства (*maleficium*), совершенного при активном участии демона. Источник скрупулезно воспроизводит обстоятельства признания, передавая реплики обвиняемой и наводящие реплики судьи таким образом, чтобы передать все сопутствующие детали. Само по себе описание отличается механистичностью, не обнаруживая каких-либо признаков ритуала. Более того, из рассказа обвиняемой напрямую следует вывод о том, что Агнессе во всем происходившем была отведена роль исполнителя.

Агнесса сообщает, что сама была дома в полуденный час, когда демон призвал ее (*In domo eram, et hora meridiei demon me accersivit*), и далее она выполняла все его распоряжения, которые привели к чудовищным последствиям — длительнейшему граду (*grando seuissimus*), поразившему землю «на расстоянии одной мили» (*in latitudine vnius miliaris*), как мы уже знаем из обстоятельств возникновения равенсбургской охоты на ведьм. Именно демон выступал в качестве инициатора — он велел Агнессе принести самую малость воды (*paululum*

| *aque tecum deferendo, me transferrem iniunxit*) в определенное место (*campum seu planiciem Kuppel*). Примечательно, что само преступление Агнессы совершала поблизости от своей будущей тюрьмы — демон стоял под деревом, находящимся напротив «этой башни» (*sub illa ex opposita illius turris*). Далее демон велел выкопать маленькую ямку и вылить в нее принесенную воду (*Demon ut foueam paruum foderem et illi aquam infunderem iniunxit*); на вопросы Агнессы касательно намерений последовал ответ, что он хочет вызвать дождь (*pluuiam se velle causare respondit*). На месте преступления его участники находились в различных позах — ведьма сидела, демон стоял (*me sedente, ipse demon stabat*). Дальнейшие действия также относительно просты — Агнесса мешала воду пальцем (*digito quidem moui*), поминая «этого дьявола и всех остальных демонов» (*illius diaboli et omnium aliorum demoniorum*). Демон завершил магический акт, подняв в воздух воду, после чего она исчезла (*Et rursus iudex: "Quid actum fuit de aqua. Respondit: "Disparuit et sursum in aerem diabolus duxit"*). Здесь приходится констатировать, что эта история наилучшим образом отражает тезис второго вопроса первой части «Молота ведьм» относительно того, что в силу заключенного договора (*post expressum pactum initum cum demonibus*) ведьмы становятся одушевленными орудиями и свободными агентами демонов (*sunt instrumenta animata et libere agentia*) [Institoris, Sprenger 2006: 235]. Именно в этом и заключалась центральная идея концепции злонамеренного колдовства — ведьма, заключившая в той или иной форме договор с демоном, по существу теряет человеческий статус, действуя исключительно по побуждению врага рода человеческого.

История заканчивается тем, что Агнесса-банщица была сожжена на третий день (*tertia die incineratur*) от начала дознания, поручив себя Господу Богу (*se deo commendauit*) и стремясь избежать бесовских напастей (*ut demonis iniurias posset euadere*). Она встретила смерть, держа в руках и обнимая распятие (*crucem in manibus tenendo et amplexando*), «которое другая [т. е. Анна из Миндельхайма] отвергла» (*quam tamen altera spernebat*). *Experi-*

entia, пример из опыта инквизитора Генриха Инститориса, заканчивается чрезвычайно сильным дидактическим приемом — противопоставлением в момент смерти главных действующих лиц⁷. Этот образ, восходящий к библейским архетипам, со всей очевидностью свидетельствовал о возможности преодоления *spurcicijs illis diabolicis*. На этом мы закончим наши комментарии, предоставив возможность читателю обратиться к тексту, в котором инквизитор вновь становится проповедником.

Приложение

Ниже мы приводим латинский текст шести фрагментов «истории Агнессы-банщицы и Анны из Миндельхайма». За основу для публикации мы взяли текст кембриджского издания «Молота ведьм» [Institoris, Sprenger 2006], который был сверен нами с оцифрованным вариантом франкфуртского издания Николая Бассея 1580 г., доступным на сайте Корнельского университета (США) [Institoris, Sprenger 1580].

Фрагмент I

Malleus Maleficarum p. II, q I, cap. I. De diversis mediis quibus demones attrahunt et alliciunt innoxios per maleficas ad argumentum illius perfidiae [Institoris, Sprenger 2006: 391]

Experientia.

Nam in opido [oppido в издании Бассея] Rauenspurg e duabus incineratis, prout etiam inferius patebit, ubi de modo quem observant

⁷ В определенном смысле можно говорить о стереотипном дидактическом приеме — известны и другие пары персонажей, демонстрирующих контраст в восприятии предстоящей казни от христианского смирения раскаявшегося грешника до нелюбезной брани. Подобный «пример» присутствует в демонологическом трактате *Formicarius* доминиканца Иоганна Нидера, где повествуется о супружеской паре, практиковавшей злонамеренное колдовство и осужденной за это преступление. Этот *exemplum* «перекочевал» на страницы «Молота ведьм» [Бакус 2010: 225–227].

*concitando tempestates tangetur, vna illa balneatrix inter alia que fas-
sa fuerat etiam hoc [hoc etiam в издании Бассея] recitauit, se multas
a diabolo fuisse perpressam [perpressas в издании Бассея] iniurias ea
de causa quod virginem quandam deuotam et filiam cuiusdam pre-
diuinitis, quem nominare opus non [non opus в издании Бассея] est
cum et ipsa iam defuncta sit, disponente diuina clementia ne malitia
deprauaret cor eius, seducere deberet taliter vt ipsam festiuo | aliquo
die inuitaret vt et [последнее слово в издании Бассея опущено]
ipse demon in specie iuuenis cum ea sua colloquia habere posset. Ad-
diderat etiam quod licet sepissime hoc facere attentasset, semper ta-
men, vbi iuuenicula fuisset allocuta, illa signo sancte crucis se muniuit.
Et hoc vtique ex instinctu sancti angeli ad effugandum [effugiendum в
издании Бассея] opera diaboli processisse nemo dubitat. <...>*

Фрагмент II

*Malleus Maleficarum p. II, q I, cap. I. De diversis mediis quibus
demones attrahunt et alliciunt innoxios per maleficas ad argumen-
tum illius perfidiae [Institoris, Sprenger 2006: 392]*

*Prefata denique balneatrix incinerata per hunc modum asseruit
ab alia [aliqua в издании Бассея] quadam vetula se seductam, cum
tamen eius consodalis differenti modo, quia videlicet demonem [De-
monem в издании Бассея] in via in specie humana inuenisset, cum
et ipsa intentionis fuisset amasium suum fornicationis causa visitare,
et vbi a demone incubo cognita fuisset et interrogata an eum agnosceret
et ipsa se eum minime agnoscere assereret, ille respondit, “Demon [De-
mon в издании Бассея] sum, et si volueris, ad tuum bene placitum
semper | ero paratus, nec in quibuscunque necessitatibus te deseram”.
Ad que illa dum annuisset, decemetcto [decem et octo в издании
Бассея] annis vsque videlicet ad vltimum vite, spurcitijs [spurcitijs в
издании Бассея] illis diabolicis inseruiuit, cum fidei tamen omni-
moda abnegatione. <...>*

Фрагмент III

*Malleus Maleficarum p. II, q I, cap. IV. De modo quo se incubis
demonibus subijciunt [Institoris, Sprenger 2006: 416]*

<...> *Quotquot e[nim] a nobis seculari [saeculari в издании Бассея] brachio ad puniendum relicte fuerunt in varijs diocesibus, precipue in Constantiensi et [in — в издании Бассея добавлен предлог] oppido Rauenspurg, multis annis his inheserunt spurcitijs certis sub xx, [vigesimo в издании Бассея], alijs sub xij [duodecimo в издании Бассея], aut sub xxx annis [trigesimo anno в издании Бассея], et semper cum fidei abnegatione in toto vel in parte. Testes sunt ibidem omnes incole. <...>*

Фрагмент IV

Malleus Maleficarum p. II, q I, cap. IV. De modo quo se incubis demonibus subijciunt [Institoris, Sprenger 2006: 420]

<...> *Et qua [quia в издании Бассея] de causa nouit ille mille artifex vt iuuenularum circumstantiam vel aliorum hominum mentes valeat aut allicere aut immutare, de quibus gestis et qualiter in plerisque locis tam in oppido Rauenspurg quam etiam in dominio nobilium De Roppelstein et certis alijs terris talia sunt peracta, in secunda parte patebit. <...>*

Фрагмент V

Malleus Maleficarum p. II, q I, cap. IV. De modo quo se incubis demonibus subijciunt [Institoris, Sprenger 2006: 421]

<...> *Hoc enim experientia, rerum magistra, edocuit, vbi in oppido Rauenspurg certe combuste ante finalem sententiam huic [Hinc в издании Бассея] simile asseruerunt quod eis ab earum magistris iniunctum fuisset omni conatu debere in subuersionem sanctarum virginum et viduarum laborare. <...>*

Фрагмент VI

Malleus Maleficarum p. II, q I, cap. XV. Super modum quo grandines et tempestates concitare ac etiam fulgura super homines et iumenta fulminare solent [Institoris, Sprenger 2006: 480–481]

<...> *In diocesi nanque [namque в издании Бассея] Constantiensi ab oppido Rauenspurg ad [ab в издании Бассея] vigintiocto [viginti octo в издании Бассея] miliaria teuthonica[m]alia [teutonica[m]alia в издании Бассея] versus Saltzburgam grando seuissimus excitatus cunctas fruges, segetes et vinetas adeo in latitudine vnius miliaris contriuerat quod tertius annus vix iudicabatur frugiferus | in vinetis. Vnde res gesta cum [tum в издании Бассея] per notarium inquisitionis innotuisset et quod propter clamorem populi inquisitione opus esset, dum certi per maleficia imo omnes pene oppidani [oppidana в издании Бассея] talia contigisse iudicarent, quare consulibus ad id consentientibus per quindenam iuxta iuris formam super heresim dumtaxat [dumtaxat в издании Бассея] maleficarum a nobis inquiritur, et [non в издании Бассея] ad duas dumtaxat personas pre alijs, que tamen in paruo numero non errant, diffamatas [diffamata в издании Бассея] peruenitur — nomen vnius Agnetis balneatricis, alterius Anna de Mindelheim — quibus captis et seorsum ad distinctos carceres positis, ignorante penitus vna de altera, sequenti mane balneatrix questionibus leuissimis a rectore seu ciuium magistro magno [magno — в издании Бассея опущено] fidei zelatore Gelre cognominato et ab alijs ex consulibus sibi adiunctis in presentia notarij exponitur, et licet maleficium taciturnitatis indubie penes se habuisset, de quo et semper iudicibus timendum est, eo quod in primo aggressu non iam muliebri sed virili animo se innoxiam affirmabat, diuina tamen fauente clementia ne tantum facinus | impune transiret [transire в издании Бассея], subito libere et a vinculis absoluta, licet in loco torture, et cuncta flagitia ab ea perpetrata detexit. Nam a notario inquisitionis interrogata super articulos ex depositione testium circa nocumenta hominibus et iumentis illata, ex quibus iam violenter reddebatur tanquam malefica suspecta: cum nemo testis de fidei abnegatione ac carnali spurcitia cum demone [Demone в издании Бассея] incubo aduersus eam deposuisset, eo quod illa secretissima [sint illius secte ceremonialia — в издании Бассея опущено], attamen vbi post nocumenta animalibus et hominibus illata, vti rea respondisset cetera omnia de fidei abnegatione et spurcitijs diabolicis cum incubo demone [Demone в издании Бассея] peractis interrogata publice*

fatebatur, asserens se ultra decem et octo annis [annos — исправлено в издании Бассея] illi incubo cum omnimoda fidei abnegatione succubuisse. Quibus expletis vbi super grandinem prefatam anne aliquid de illis [illo — исправлено в издании Бассея] sciret inquireretur, respondit quod sic. Et interrogata quomodo et qualiter, respondit: “In domo eram, et hora meridiei demon me accersiuit et vt super campum seu planiciem Kuppel [в издании Бассея последнее слово дано готическим шрифтом]” - sic enim nominator — paululum | aque tecum deferendo, me transferrem iniunxit, et dum interrogassem quidnam operis in aqua explere vellet, pluuiam se velle causare respondit. Portam ergo ciuitatis exiens, ipsum demonem sub arbore stantem reperi”. Interrogata autem a iudice sub qua arbore, respondit: “Sub illa ex opposita illius turris”, ipsam denotando, et interrogata quid sub arbore egisset, respondit: “Demon vt foueam paruam foderem et illi aquam infunderem iniunxit”. Et interrogata anne pariter consedisent, respondit: “Me sedente, ipse demon stabat”. Interrogata demum quibusne verbis aut modis aquam mouisset, respondit: “Digito quidem moui, sed in nomine illius [ipsius в издании Бассея] diaboli et omnium aliorum demoniorum”. Et rursum iudex: “Quid actum fuit [fuisset в издании Бассея] de aqua. Respondit: “Disparuit et sursum in aerem diabolus duxit”. Et demum anne aliquam [haberet в издании Бассея] sociam habuisset interrogata, respondit: “Ex opposito sub tali arbore aliam captam maleficam” — Annam videlicet Mindelheim nominando — “consodalem habui.” Quid autem egerit, ignoro”. Et finaliter interrogata balneatrix de interuallo temporis ab aque assumptione usque ad grandinem, respondit: “Tanta dilatio fuit quousque ad domum peruenissent.

Sed et hoc mirabile: cum sequenti die altera questionibus etiam [последнее слово в издании Бассея опущено] leuissimis exposita primo fuisset, utpote digito vix a terra eleuata, post libere soluta, prefata omnia non discrepando in minimo nec quo ad locum, prout altera fassa fuerat, quia videlicet sub tali arbore et alteram sub alia, nec quo ad tempus, quia hora meridiei, nec quo ad modum, quia per motionem aque in foueam immisse in nomine diaboli et omnium demoniorum, nec quo ad interuallum temporis, quia dum eius diabolus aquam acce-

pisset in sublime eleuando, regressam ad domum superuenisse grandinem affirmabat, singula detexit. Sicque tertia die incineratur, et balneatrix contrita et confessa plurimum se deo commendauit, asserens se libenti animo mori vt demonis iniurias posset euadere, crucem in manibus tenendo et amplexando, quam tamen altera spernebat. Que etiam ultra viginti annos incubum demonem [Demonem в издании Бассея] cum omnimoda fidei abnegatione habuerat, primam in multis maleficijs, hominibus, iumentis et terre frugibus illatis excedens, vti processus ad consulatum repositus demonstrate. <...>

Литература

- Бакус 2010 — *Бакус Г.В.* Так кто же судьи? Судебная процедура в отражении ехемплум XV века // *Право в средневековом мире.* 2010. М., 2010.
- Гинзбург 1993 — *Гинзбург К.* Опыт истории культуры: философ и ведьмы // *Споры о главном.* М., 1993.
- Гис, Гис 2002 — *Гис Ф., Гис Дж.* Брак и семья в Средние века. М., 2002.
- Демурова 1982 — *Демурова Д. Н.* [Реф.] Кикхефер Р. Европейские процессы над ведьмами: их обоснование в народной и ученой культуре, 1300–1500 гг. // *Культура и общество в средние века: методология и методика зарубежных исследований.* М., 1982.
- Ле Гофф 2001 — *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001.
- Монтер 2003 — *Монтер У.* Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени. М., 2003.
- Шмитт 2009 — *Шмитт Ж.К.* Ехемпла и время // *Одиссей. Человек в истории.* 2009. М., 2010.
- Behringer 1997 — *Behringer W.* Witchcraft Persecutions in Bavaria: Popular magic, religious zealotry and reason of state in early modern Europe / W. Behringer; engl. tr. by J.C. Grayson and D. Lederer. Cambridge Univ. Press, 1997.
- Behringer 2001 — *Behringer W.* Heinrich Kramers “Hexenhammer”: Text und Kontext // *Frühe Hexenverfolgung in Ravensburg und am Bodensee.* Konstanz, 2001.
- Behringer 2007 — *Behringer W.* Witches and Witch-Hunt. A Global History. Oxford, 2007.
- Broedel 2003 — *Broedel H.P.* The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft: Theology and popular belief. Manchester; N.Y., 2003.

- Broedel 2013 — *Broedel H.P. Fifteenth-Century Witch Beliefs // The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America.* Oxford, 2013.
- Institoris, Sprenger 1580 — *Institoris H. Malleus Maleficarum in Tres Divisvs Partes, In quibus Concurrentia ad maleficia, Maleficiorum effectus, Remedia aduersus maleficia, Et modus deniq; procedendi, ac puniendi Maleficos abundè continentur, præcipuè autem omnibus Inquisitoribus, et diuini verbi Concionatoribus vtilis, ac necessarius. Auctore Iacobo Sprengero Ordinis Prædicatorum, olim Inquisitore. His nunc primùm adiecimus, M. Bernhardi Basin opusculum de artibus magicis, ac Magorum, maleficijs. Item. D. Vlrici Molitoris Constantiensis, de Lamijs et Pythonicis mulieribus Dialogum. Item. D. Ioannis de Gerson. Olim Cancellarij Parisi <...>, de probatione Spirituum, libellum. Item. D. Thomæ Murner ordinis Minorum, libellum, de Pythonico contractu. Omnia. — Frankfurt am Main: apud Nicolaum Bassaeum, — 1580 [электронный ресурс] — Режим доступа: <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;view=toc;subview=short;idno=wit060>*
- Institoris, Sprenger 2006 — *Henricus Institoris O.P., Jacobus Sprenger O.P. Malleus Maleficarum / Ed. and tr. by Ch.S. Mackay.* Cambridge, 2006. Vol. I. The Latin Text and Introduction.
- Institoris, Sprenger 2007 — *The Malleus Maleficarum. Selected, translated and annotated by P. G. Maxwell-Stuart.* Manchester; N.Y., 2007.
- Kieckhefer 2009 — *Kieckhefer R. Magic in Middle Ages.* Cambridge, 2009.
- Kieckhefer 2013 — *Kieckhefer R. Magic and Its Hazards in the Late Medieval West // The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America.* Oxford, 2013.
- Cohn 2000 — *Cohn N. Europe's inner demons: The demonization of Christians in medieval Christendom.* Chicago, 2000.
- Levack 2006 — *Levack B.P. The Witch-Hunt in Early Modern Europe.* London, 2006.
- Mackay 2006 — *Mackay Ch.S. General Introduction // Henricus Institoris O.P. and Jacobus Sprenger O.P. Malleus Maleficarum / Ed. and tr. by Ch.S. Mackay.* Cambridge, 2006. Vol. I. The Latin Text and Introduction.
- Rowland 2001 — *Rowland R. "Fantasticall and Develishe Persons": European Witch-beliefs in Comparative Perspective // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries.* Oxford, 2001.
- Stephens 2002 — *Stephens W. Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief.* Chicago, 2002.
- Wilson 1996 — *Wilson E. Institoris at Innsbruck: Heinrich Institoris, the Summis Desiderantes and the Brixen Witch-Trial of 1485 // Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800.* NY., 1996.
- Harrington 2005 — *Harrington J.F. Reordering Marriage and Society in Reformation Germany.* Cambridge, 2005.

Г. В. Бакус

Tschacher 2008 — *Tschacher W.* Kramer, Heinrich (Henricus Institoris) // Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung, hrsg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Moeller und Jürgen-Michael Schmidt, in: *historicum.net*. [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/5935/

Г. С. Зеленина

«Вся Европа дрожит при
упоминании его имени»:
апокалиптический монстр,
пожирающий сам себя

-1-

Донья Грасия Наси (Беатрис де Луна, ок. 1510–1569), крупная еврейская филантропка португальского происхождения, прославившаяся изящными финансовыми операциями, а главное — политическими, социальными и культуртрегерскими проектами в Европе и Османской империи, среди прочих своих благодеяний оказала поддержку купцу и литератору Самуэлю Ушке, португальскому крещеному еврею (*конверсо*, или *марану*), эмигрировавшему в Антверпен, а затем в Италию, где он вернулся к вере и статусу предков, и работавшему на деверя, а затем на сестру доньи Грасии [Guerrini 2001: 84, 86, 89]. Исторический труд «Утешение на бедствия Израиля», изданный в Ферраре в 1553 г., Ушке посвятил своей покровительнице, уподобив ее «солнцу, превосходящему иные планеты» и «сердцу в теле нашего народа». Если представленный в первых строках образ доньи Грасии — один из самых светлых в книге, то ближе к концу хроники Ушке рисует антонимичный ей одиозный образ страшного врага «нашего народа»:

Король и королева послали в Рим за диким монстром, такой странной формы и ужасной наружности, что вся Европа дрожит при одном упоминании его имени. Его туловище, соединяющее в себе твердое железо и смертельный яд, имеет несокрушимый панцирь, сделанный

из стали и покрытый огромными чешуйками. Монстр поднимается в воздух на тысяче крыл с черными ядовитыми перьями и ступает по земле тысячью ног, приносящих разрушение и гибель. Он похож одновременно на ужасного льва и страшного змея в пустынях Африки. Его огромные зубы равны зубам самых мощных слонов. Его свист или голос убивает даже быстрее, чем яд василиска. Его глаза и пасть непрерывно извергают искры и вспышки всепожирающего огня, а пища, которую он ест, это огонь, в котором горят человеческие тела. Его полет быстрее полета орла, но где бы он ни пролетал, тень его бросает покров мрака на ярчайшее солнце. На своем пути он оставляет за собой тьму, подобную тьме, спустившейся на Египет в одну из казней.

Когда он прибывает куда-либо, зеленая трава, по которой он ступает, или цветущее дерево, на которое он приземляется, засыхают, гниют и увядают, а затем монстр вырывает их своим разрушительным клювом. Своим ядом он губит всю землю вокруг, пока она не уподобляется сирийским пустыням и пескам, где не пускает корней ни одно растение и трава не растет. <...> Монстр сжег множество детей моих огнем своих глаз и усыпал страну бесчисленными сиротами и вдовами. Своей пастью и мощными зубами он перемолол и проглотил все их мирские богатства и золото. Своими тяжелыми, полными яда лапами он растоптал их честь и величие, <...> обезобразил их лица и омрачил их сердца и души [Usque 1908: xxvi–xxvii].

Книга Ушке представляет собой трехчастный пасторальный диалог¹, в нем участвуют три аллегорических персонажа, один

¹ Исследователи уделили особое внимание литературной специфике этой книги и вопросу об ее историчности/беллетристичности [Brito 1997; Preto-Rodas 1990].

из которых — Икабо (Иаков) — представляет народ Израиля. В первых двух частях диалога излагается еврейская история до разрушения Второго Храма, а в третьей — разнообразные «бедствия Израиля» вплоть до времени написания книги, в том числе — преследования инквизицией, аллегорией которой и служит вышеописанный монстр.

У этого сложносоставного образа есть несколько возможных источников. Прежде всего, разумеется, видение Даниила (Дан. 7) о четырех зверях, отождествляемых с четырьмя царствами. Падение последнего, понимаемого в средневековой Европе как Римская империя во всех ее средневековых ипостасях или — евреями — как римское христианство, должно предшествовать мессианской эре. Ушке не столько копирует описание четвертого зверя (хотя его монстр, конечно, наследует соответствующую деструктивную функцию и эсхатологическое значение), сколько заимствует сам принцип гибридизации, соединения в одном звере черт разных животных:

И четыре больших зверя вышли из моря, непохожие один на другого.

Первый — как лев, но у него крылья орлиные; я смотрел, доколе не вырваны были у него крылья, и он поднят был от земли, и стал на ноги, как человек, и сердце человеческое дано ему.

И вот еще зверь, второй, похожий на медведя, стоял с одной стороны, и три клыка во рту у него, между зубами его; ему сказано так: «Встань, ешь мяса много!»

Затем видел я, вот еще зверь, как барс; на спине у него четыре птичьих крыла, и четыре головы были у зверя сего, и власть дана была ему.

После сего видел я в ночных видениях, и вот зверь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный; у него большие железные зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами; он отличен был от всех прежних зверей, и десять рогов было у него. (Дан. 7:3–7)

Книга Даниила, точнее, отдельные сюжеты из нее и сам образ стойкого юноши-сновидца, судя по некоторым инквизиционным свидетельствам, была популярна у португальских конверсо. В следственных материалах трибунала в Коимбре за 1570 г. зафиксирована молитва с отсылкой к Даниилу: «О великий Бог Авраама, о великий Бог Израиля! Ты, кто услышал молитву Даниила, услышь мою молитву» [Azevedo Mea 1982: 422, 430]. Уже в XX в. в Португалии был записан такой символ веры криптоиудеев: «Освободи нас, Сеньор, из тюрьмы, как освободил святого пророка Даниила изо рва со львами», и в следующем стихе упоминаются отроки из Книги Даниила — Михаил, Ханания и Азария [Paulo 1985: 96–97].

Неслучайным представляется указание на римское происхождение инквизиционного монстра. С одной стороны, это вполне реальная деталь — введение инквизиции требовало папской буллы, но с другой — нельзя забывать, что четвертым царством, символизируемым «страшным и ужасным» четвертым зверем, считался именно Рим — в имперской либо папской своей ипостаси. Вероятно, в связи с этим Рим — важный локус в еврейской апокалиптической литературе Средних веков, именно этот город должен стать местом появления на свет Армилуса — еврейского Антихриста, который будет порожден в Риме из мрамора [Idel 2003: 362] (ср. с монстром Ушке, отчасти состоящим из неорганических веществ).

Кроме зверя из видения Даниила, у нашего чудовища есть и другие, более простые, но тоже демонические прототипы: змей и василиск. А через упоминание тьмы — девятой из десяти казней египетских — Ушке, возможно, намекает на предыдущую восьмую казнь — саранчу. Допуская этот намек, стоит вспомнить развернутое описание саранчи в Апокалипсисе, втором ключевом эсхатологическом тексте в библейском каноне:

И из дыма вышла саранча на землю, и дана была ей власть, какую имеют земные скорпионы. И сказано было ей, чтобы не делала вреда траве земной, и никакой зелени, и ни-

«Вся Европа дрожит при упоминании его имени»

какому дереву, а только одним людям, которые не имеют печати Божией на челах своих. <...> По виду своему саранча была подобна коням, приготовленным на войну; и на головах у ней как бы венцы, похожие на золотые, лица же ее — как лица человеческие; и волосы у ней — как волосы у женщин, а зубы у ней были, как у львов. На ней были брони, как бы брони железные, а шум от крыльев ее — как стук от колесниц, когда множество коней бежит на войну; у ней были хвосты, как у скорпионов, и в хвостах ее были жала; власть же ее была — вредить людям пять месяцев. (Откр. 9:3–10)

Этот колоритный образ по целому ряду признаков перекликается с обликом монстра у Ушке. Наблюдается сходство: железная броня — стальной панцирь, жала в хвостах — ядовитые перья в крыльях, производимый шум, гигантские зубы, ассоциация с огнем (саранча выходит из дыма, монстр извергает «всепожигающий огонь»), — а также и превосходство: саранча не вредит траве, зелени и деревьям, а монстр инквизиции вредит, и эта гиперболическая деталь, намекающая на реальные действия инквизиции (в чем-чем, а в экологической катастрофе инквизицию не обвиняли), введена, возможно, не просто ради сгущения красок, а в соотнесении с цитатой о саранче. В Откровении содержится и другой очевидный прототип инквизиционного монстра, сам, в свою очередь, отсылающий к монстру Даниилову, — тоже десятирогий «морской» зверь:

И стал я на песке морском, и увидел выходящего из моря зверя с семью головами и десятью рогами: на рогах его было десять диадим, а на головах его имена богохульные. Зверь, которого я видел, был подобен барсу; ноги у него — как у медведя, а пасть у него — как пасть у льва; и дал ему дракон силу свою и престол свой и великую власть. (Откр. 13:1–2)

Для Самуэля Ушке, который длительный период жизни, причем период становления, прожил как христианин, Апокалипсис должен был быть не менее знаком и актуален, чем Книга Даниила; и в целом христианская традиция и литература могла быть ему ближе, чем еврейская. Сама его хроника написана на португальском языке в расчете на маранскую читательскую аудиторию, иврита уже не знающую.

–2–

Тот же сплав ветхозаветных и новозаветных источников, иудейских и христианских образов и символов, из которого Ушке вылепил своего монстра, породил сходные образы в более поздней группе источников — поэзии западной сефардской диаспоры, то есть конверсо, в статусе христиан эмигрировавших с Пиренейского полуострова в другие европейские страны, преимущественно Нидерланды или Францию, в конце XVI – XVII в. В этом корпусе есть ряд программных текстов, развивающих тему мученичества пиренейских конверсо на кострах инквизиции, представленной, в свою очередь, как эсхатологическое чудовище. Важно уточнить, что дихотомия «мученики — монстр», предстающая на этих страницах, не была свойственна мировоззрению ранних жертв инквизиции. Вопреки утверждениям более поздней традиции и апологетической еврейской историографии, старающейся изобразить всех пиренейских конверсо преданными криптоиудеями и героическими мучениками за веру², первые несколько десятилетий конверсо не называли

² См., к примеру, тезисы крупнейшего апологета этой позиции Ицхака Бера [Baer 1959: 365, 463–464] и его ученика Хаима Бейнарта [Weinart 1981: 285]. Впрочем, следует отметить, что долго доминировавшая в науке бинарная парадигма, допускающая у пиренейских иудеоконверсо одну из двух возможных религиозных идентичностей — иудейскую или христианскую, кажется, отошла в прошлое: признано, что эта общность не была единой, а включала многие деноминации (см., например, обзор историографии и вариант разветвленной таксономии конверсо в [Gitlitz 1996: 82–90]), более

себя мучениками³ и говорили в основном не о преследовании по конфессиональному или этническому признаку, а о «грабежах», устроенных инквизиторами, которые пришли, чтобы «отнять деньги» [Зеленина 2011б]. Образы «монстра» и «мучеников» — творения более поздние и в значительной степени эмигрантские, притом — это два центральных образа марано-инквизиционной мифологии, символы двух ее главных тем: мартирологической и эсхатологической.

Один из таких ключевых текстов, содержащих обе названных темы, — «Баллада божественному мученику Иуде Верующему, умученному инквизицией в Вальядолиде» Антонио Энрикеса Гомеса.

Энрикес Гомес (ок. 1600–1663), полукровка, сын конверсо и старохристианки, был известным испанским поэтом и драматургом, членом круга Лопе де Веги⁴. Ощувив небезопасный интерес к себе со стороны инквизиции, он эмигрировал во Францию, но 13 лет спустя вернулся и остался в Испании. Вряд ли возможно утверждать, что Энрикес Гомес стал соблюдающим криптоиудеем, однако он писал сугубо «еретические» тексты, в которых содержалась жесткая критика

того — разные ценности, установки, варианты самоидентификации сосуществовали даже в голове одного человека в различные периоды его жизни, а то и одновременно. Жизнь конверсо под надзором инквизиции состояла из разных аспектов, и многие из них были далеки от веры в Бога и чувства национального единства, а касались городского управления, социальных и семейных конфликтов, профессиональной карьеры, перераспределения материальных благ. Инквизиция часто бывала инструментом, религия — предложением (см. классическую уже работу Хаиме Контрераса, где инквизиция показана как опасный и плохо управляемый, но инструмент в развитии кланового конфликта [Contreras 1992]).

³ Схема этапов соревнования в святости, или мученичестве, между конверсо и инквизиторами предлагается в статье [Зеленина 2011а].

⁴ О его биографии и творчестве см. [Kramer-Hellinx 1992; McGaha 1992; Révah 2003; Rose 1973; Rose 1987].

инквизиции, элементы иудео-христианской полемики и предсказания победы иудаизма над христианством. Эти тексты не публиковались, но распространялись в рукописном виде в криптоиудейских кругах. Энрикес Гомес был арестован и умер в инквизиционной тюрьме.

Казнь «Иуды Верующего» (дона Лопе де Вера-и-Аларкона, 1644) поэт описывает в неслучайных выражениях, сотканных из библейских аллюзий, и влагает в уста герою своеобразную контрпроповедь на инквизиторские проповеди на аутодафе, обязательный компонент церемонии [Brown 2006: 204–206], — страстный гимн мученичеству и иудаизму и инвективу Святой канцелярии:

Среди ужасных драконов
этого высокомерного трибунала,
чьей оливковой ветвью был меч⁵ <...>
самый замечательный из мучеников <...>
претерпел столько
невыносимых пыток,
что напомнил храбрость
стойких Маккавеев.

<...>

Как агнец он был приведен,
подобно написанному в священном писании,
на эту арену жестокости,
где бесновались огни бездны.

<...>

[далее следуют фрагменты из предсмертной речи Иуды:]

«По воле трибунала Антиоха
я иду умирать в огне,
во имя Господа,
которому я предаю свою душу.

⁵ Намек на герб инквизиции, на котором изображена и оливковая ветвь примирения, и меч правосудия.

«Вся Европа дрожит при упоминании его имени»

<...>

В вавилонской печи
я буду одним из трех юношей,
освятивших Первопричину всего,
ради которого я живу, за которого я умираю.

<...>

Эй, кощунственные антиохи,
исполняйте декрет
гнусной инквизиции,
трибунала преисподней!

<...>

Божественное пророчество
уже спешно подходит к концу.
Горе вам, безбожный народ,
слепо поклоняющийся идолам...

<...>

Ужасный четвертый зверь
яростно сорвется со своего места
и в восьмой месяц года,
когда яркая комета
явится с севера,
все народы задрожат.

Будучи разорван на четыре части,
страшный зверь на ветер
пустит свои ожидания
и встретит неминуемую смерть.

Слова Даниила
воссияют во всем блеске,
а преследуемый народ
будет греться в отраженном свете.

<...>

Тайный трибунал рухнет на корню.

<...>

С Востока
воссияет яркая звезда,

новая звезда Иакова,
князь вечного мира.
Жезлом уст своих
подчинит идумеев,
<...>
Закона и Святого Имени
убоятся все народы.
В Иакове будут благословенны
народы, и в это время
умрет идолопоклонство» [Brown 2006: 207–213].

Младший современник Энрикеса Гомеса Мигель (Даниэль Леви) де Барриос (1625–1701) родился и вырос в Испании, впоследствии эмигрировал и в эмиграции вел двойную жизнь: в Брюсселе — католика, военного и нейтрального в религиозных вопросах поэта, в Амстердаме — соблюдающего еврея и примерного семьянина⁶. Как и в творчестве Энрикеса Гомеса, диффамация инквизиции содержится в нескольких произведениях Барриоса, например, в «Радостном восхвалении святого Закона при закладке синагоги [в Амстердаме]», где апокалиптический зверь прямо отождествляется с сетью инквизиционных трибуналов:

Инквизиция, десятирогий
зверь, притесняет святой народ
семью рогами в Гесперии
и тремя — в Лузитании⁷ [Oelman 1982: 236–239].

В другой его поэме — «Особое провидение Бога над Израилем», где ведется рассуждение о сравнительной ценности божественных милосердия и наказания на примере «избранного»

⁶ См. ключевые работы о его творчестве [Rebollo Lieberman 1996; Scholberg 1962].

⁷ Гесперия — Испания, Лузитания — Португалия.

Израиля и нечестивого «слепого» Египта⁸, встречаются дополнительные образы врага: «египетский крокодил», «нечистый египетский дракон», «египетские эскадроны» [Oelman 1982: 244, 248]. Как дальше в этой же поэме амстердамская синагога уподобляется иерусалимскому храму и, шире, в мифологии сефардов Амстердам называется Новым Иерусалимом, так и эмиграция с пораженного инквизицией Пиренейского полуострова воспринимается как повторение исхода из Египта и, соответственно, языческие «египетские» звери имеют прямое отношение к католической Испании и инквизиции.

Если проследить источники эсхатологических, в том числе и зооморфных, образов в этих поэтических текстах, выявится двойственная — иудео-христианская и ветхо-новозаветная — их генеалогия. Антиоху [Эпифану] противостоят «стойкие Маккавеи» из Маккавейских книг, программных в теме еврейского религиозного мученичества и национального героизма. Другие стойкие мученики — трое юношей из вавилонской печи — родом из Книги Даниила, главного эсхатологического источника, который Энрикес Гомес прямо и называет. «Ужасный четвертый зверь» у Энрикеса Гомеса и «десятирогий зверь» у Де Барриоса, как и обсуждавшийся выше монстр, созданный за сто лет до них Самуэлем Ушке, происходят из той же Книги Даниила (Дан. 7) и/или из Откр. 13.

В той же и других главах Апокалипсиса появляется дракон (единожды наделенный теми же атрибутами, что и зверь морской: «большой красный дракон с семью головами и десятью рогами и на головах его семь диадим» Откр. 12:3), который столь любезен перу как Энрикеса Гомеса, так и Де Барриоса. С другой стороны, семиглавый дракон встречается в еврейских классических источниках (Вавилонский Талмуд, Кидушин, 29б), и — что, возможно, релевантнее для обсуждаемых здесь авторов — египетский дракон, или крокодил, стано-

⁸ Здесь инвертируется типичная пейоративная характеристика иудеев в христианской литературе.

вится важным демоническим образом в каббале. В ключевом средневековом каббалистическом труде «Книга сияния» (*Сефер га-Зогар*) обсуждается крокодил, лежащий меж рек Египта (Иез. 29:3), а в XVII в. каббалист Натан из Газы, творивший в русле лурианской каббалы, возвращается к этому образу в псевдоэпиграфическом «Апокалипсисе р. Авраама» и «Трактате о драконах», являющемся комментарием к *Зогару*: великий египетский дракон, или крокодил, отождествляется с фараоном, библейским врагом Израиля, понимается как квинтэссенция зла и символ *клипот* — дурных оболочек, скрывающих искры святости; в эсхатологическом сценарии он должен быть побежден Мессией [Scholem 1973: 224–227, 308–309, 321–324]. Предполагаемая известность этого сочинения нашим авторам объясняется тем, что Натан из Газы был не просто ученым, а, по элегантному выражению Гершома Шолема, «одновременно Иоанном Крестителем и Павлом» лжемессии Шабтая Цви, лидера мощнейшего в еврейской истории мессианского движения — саббатрианства, к которому примкнули и многие представители сефардской диаспоры в Европе.

Возвращаясь к Откровению, встретим по соседству со зверем и драконом его антагониста Агнца (Откр. 12:11, 13:8), напоминающего нам о заклании агнца в «Балладе божественному мученику». В этом мотиве можно увидеть и аллюзию на жертвоприношение Исаака (Быт. 22), но образ Христа проступает здесь гораздо явственнее. К тому же герой Энрикеса Гомеса, говоря о своем мученичестве, перефразирует слова Иисуса из Евангелия от Луки: «во имя Господа, которому я предаю свою душу» ср. с «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лук. 23:46). Кроме зверя и дракона в Апокалипсисе есть иные эсхатологические образы, например, четыре всадника из шестой главы, на которых, возможно, намекают «египетские эскадроны» Де Барриоса; к образу эскадронов-всадников, особенно четвертого из них, мы вернемся позже, на примере другого источника.

–3–

Эсхатологические концепции и роль в них зверя инквизиции несколько различны у поэтов XVII в. и хрониста XVI в. У поэтов видение ситуации упрощенное, черно-белое, а эсхатологический сценарий разворачивается в одно действие: конверсо — герои и мученики, инквизиция — мучитель и четвертый зверь, которому предсказано погибнуть, следовательно, скоро наступит отмщение для инквизиторов и христиан в целом и избавление для конверсо и евреев. Концепция Самуэля Ушке не столь бинарна, она сложнее, дифференцированнее, и длиннее — предлагает двухактный сценарий: конверсо виновны в отступничестве, инквизиционный монстр — наказующее грешников орудие божественного гнева, а затем уже финальное бедствие еврейского народа, взывающее к мести и являющееся прелюдией к спасению. Как и у поэтов, ссылающихся в эсхатологических прогнозах на Книгу Даниила, а в описании мученичества — и на другие библейские прецеденты, концепция Ушке тоже надежно вписана в мозаику библейских пророчеств:

Таким образом многие из твоих приговоров, о Господь, были исполнены, из тех, что вынес Ты против меня устами своих пророков. Что касается дикого зверя и подобного ему в Португалии, сказал Иеремия: «Я пошлю на вас змеев, василисков, против которых нет заговариванья, и они будут уязвлять вас» (Иер. 8:17). <...> «И что приходит вам на ум, совсем не сбудется. Вы говорите: “Будем, как язычники, как племена иноземные, служить дереву и камню”. Живу Я, говорит Господь Бог: рукою крепкою и мышцею простертою и изливанием ярости буду господствовать над вами» (Иез. 20:32–33). <...> «А во время своего бедствия будут говорить: “Встань и спаси нас!” Где же твои боги, которых ты сделал себе? Пусть они встанут, если могут спасти тебя во время твоего бедствия» (Иер. 2:27–28). <...>

Поскольку я пострадал от столь суровых наказаний от Твоего гнева, помоги мне теперь, о Господь, и не промедли. <...> «Наведи на них день бедствия и сокруши их двойным [относительно нашего] сокрушением» (Иер. 17:18), о Бог мести. <...>

Великое преимущество выходит тебе от твоих бедствий в Испании и Португалии, на которые ты так горько жалуешься. Ведь когда конечности человека пожираемы проказой, лучше отсечь их ножом или [сжечь] огнем, чтобы предотвратить распространение заразы и сохранить остальное тело. <...> Посему, раз ты забыл свой древний Закон и притворялся христианином из всех сил, лишь бы спасти свою жизнь и имущество, <...> подобало, чтобы в ситуации такой опасной и смертельной болезни Господь применил прижигание, дабы излечить тебя. <...>

Ты уже претерпел все другие [бедствия, перечисленные Моисеем во Втор. 28:64–67], и недавно ты претерпел последнее [названное им бедствие] под инквизицией в Испании и Португалии <...> и так достиг конца своих бедствий [Usque 1908: XXVII, XXVIII, XXXII, LII, LVIII].

Зверь инквизиции в общем-то заслуженно нападает на пиренейских конверсо, которые «поклоняются дереву и камню», и в то же время является частью эсхатологического сценария по спасению евреев, предсказанного еще пророками: за возмездием должно последовать отмщение гонителям, за очищением народа от скверны ереси — спасение. Диалектика вины и оправдания в рассуждениях о конверсо, наказания и награды, единства и отмежевания сформировалась в мышлении Ушке, возможно, под влиянием философа Исаака Абраванеля, изгнанника из Испании, автора мессеианской трилогии, где ключевые роли в эсхатологии играют инквизиция и конверсо, и роли эти довольно сложны и амбивалентны (в частности, конверсо рассмат-

ются как прозелиты, а приток прозелитов — один из элементов мессианского избавления)⁹.

У еврейских и маранских авторов этого периода, в том числе у Исаака Абраванеля и Самуэля Ушке, исследователи находят еще одну телеологию маранства — концепт конверсо как эмиссаров божественной истины и (или) возмездия, наделенных особой миссией — отомстить за свое насильственное обращение, разрушив христианство изнутри. В частности, Ушке и другой еврейский хронист XVI в. Йосеф Га-Коген отводят конверсо важную роль в Реформации. Парадоксально, но это видение совпадает с образом новых христиан в глазах инквизиции и испанцев как шпионов, как замаскированной еврейской интервенции в христианское общество, стремящейся покорить его [Ben-Shalom 1999: 279–282]. Разумеется, цели подобных репрезентаций были различны: оправдание отступничества конверсо у маранских и еврейских авторов и оправдание их истребления или исправления — у испанских.

Хотя и с разными целями и противоположными оценками, сефардские и испанские авторы XVI–XVII вв., затрагивающие темы инквизиции и конверсо, используют ряд сходных эсхатологических теорий. Одна из них, как было сказано, предполагает разрушение христианства маранами, другая гласит, что деятельность инквизиции приводит к восстановлению целостности: еврейского народа — без отступников (Ушке) или испанских королевств — без мавров и иудеев (хронисты эпохи Католических королей¹⁰). В избранном нами сюжете про апокалиптического монстра тоже есть сходство между сочинениями сефардскими и испанскими, только это сходство зеркального типа: и

⁹ Влияние Абраванеля, в частности, его мессианских трудов, на Ушке отмечает в приложении к своему английскому переводу «Утешения» Мартин Коэн [Cohen 1965: 275–276]. О мессианских концепциях Абраванеля см. [Lawee 2001: 127–168].

¹⁰ О мотиве реставрации вестготской Испании в испанских источниках эпохи Католических королей см. [Rucquoi 1997: 118 со ссылкой на: Milhou 1992; Rucquoi 1992; Redondo 1992].

те, и другие живописуют такого монстра, но если иудеоконверсо видят его в инквизиции, то испанцы-старохристиане — в самих конверсо.

–4–

«Злой и страшный» апокалиптический зверь появляется в хронике «Памятные записки о правлении Католических королей», написанной в начале XVI в. кастильским неофициальным хронистом, священником города Лос Паласиос Андресом Бернальдесом. В отличие от некоторых других хронистов Католических королей, например, Фернандо дель Пульгара [Pulgar 1943], Бернальдес был старохристианского происхождения и занимал жестко критическую позицию по отношению к конверсо и их предполагаемому криптоиудаизму. Страшным зверем в его видении была «Моисеева ересь», которая подлежала уничтожению на кострах инквизиции:

O fera pessima fomes peccati, nutrimentum facinoris pabulum mortis! О хищный злой зверь, основа греха, пища измены, убежище смерти, потеря жизни! Следует вам знать, что, как мы видим во всякое время, этот наихудший зверь есть ересь, и как в то время еретики и злосчастные евреи бежали церковной доктрины, так же бежали и обычаев христиан. <...>

А во время расцвета этого еретического порока <...> многие монастыри были осквернены и многие монахи подверглись соращению и осмеянию – одни повелись на подарки, другие — на обман сводень, <...> прежде всего, делали это, дабы оскорбить Иисуса Христа и Церковь. <...>

Многие из них в этих королевствах за короткое время получили великие богатства и имения, поскольку в своих действиях, в своем ростовщичестве не знали совести, говоря, что отбирают это у своих врагов, связывая это с тем, что Господь сказал при исходе народа Израиля из

«Вся Европа дрожит при упоминании его имени»

Египта: обокрасть египтян с помощью хитрости и обмана. <...>

И видя, что никоим образом не могут они терпеть [это зло], ни исправить его, кроме как учредив ему розыск, запросили буллу от папы Сикста IV, дабы со всей справедливостью бороться против упомянутой ереси путем огня. Издал буллу и учредил инквизицию в год 1480-й.

Кажется самоочевидным, что под «худшим зверем», разрушительным для христианского мира, подразумевается зверь Откровения и что, отождествляя его с ересью иудействующих, Бернальдес не изобретает новый символ, а более или менее остается в русле средневековой юдофобной риторики. Так, один из исследователей хроники утверждает — без уточняющих ссылок, — что Бернальдес здесь «переплетает латинские цитаты из комментариев на Апокалипсис» и следует «средневековой традиции, понимающей зверя из Откр. 13 как аллерию ереси и иудаизма» [Gerli 2002: 151]. Даже полагая, что в целом так оно и есть — Бернальдес апеллирует к образу апокалиптического зверя и не считает свое сравнение новаторским («как мы видим *во всякое время*, этот наихудший зверь есть ересь»), — следует оговориться, что обе эти посылки далеко не бесспорны. Части латинской цитаты встречаются в латинских христианских текстах, с Апокалипсисом не связанных (например: “*Discede a me fomes peccati, nutrimentum facinoris pabulum mortis*” в «Страстях Агнессы» Амвросия Медиоланского [Mombritius 1910: 40]), и само ключевое словосочетание *fera pessima* отсылает не к Откровению или комментариям на него, поскольку там употребляется словосочетание *bestia terribilis*¹¹,

¹¹ См., например, очень популярный в Средние века, в частности, в Испании (сохранилось 32 списка, в том числе богато иллюминированный), *Commentarius in Apocalypsin* Беата Лиебанского — астурийского клирика, вероятно, аббата, жившего в VIII в.; комментарий включает предыдущую экзегезу на Апокалипсис, в том числе Тико-

а, скорее, к стихам Быт. 37:20 и 33 (“*Fera pessima devoravit filium meum Joseph*”), хорошо известным, особенно священнику Бернальдесу, благодаря респонсорию *Videns Jacob*, понимающему этого зверя как аллегория греха зависти [Robertson 2012]. Что касается очевидности трактовки апокалиптического зверя как ереси, то за всю историю христианской новозаветной экзегезы зверей Апокалипсиса (морского и земного, а также дракона, дающего им дьявольскую власть) отождествляли с Римской империей, поначалу преследовавшей христиан, с иудаизмом поздней античности, с Антихристом, в том числе еврейского происхождения (из колена Данова), с Мухаммедом и сарацинами, а позже — турками, с «дурными» папами, антипапами и папством в целом (версия спиритуалов, затем протестантов), с враждебными церкви императорами (как римскими — например, Нероном, — так и средневековыми «римскими», например, Фридрихом II Штауфеном), с еретиками и иноверцами [Jeffrey 1992: 210–213; Emmerson, McGinn 1992: passim; Reeves 1969: 293–508]. В частности, в испанском контексте в связи с Реконкистой и христианско-исламским противостоянием доминировало отождествление зверя с Мухаммедом: так, в ряде источников IX–X вв. либо год смерти Мухаммеда указывался как 666-й — число зверя в Откр. 13:8, либо Мухаммед прямо отождествлялся с Антихристом и зверем из пророчества Даниила, либо демонические персонажи Апокалипсиса в миниатюрах изображались в ориентальной или собственно мавританской стилистике [Emmerson, McGinn 1992: 229–232]. Ересь иудействующих, таким образом, была не первым и единственным, но вполне подходящим «подозреваемым», и, метафоризируя Моисееву ересь через знаменитый апокалиптический образ, Бернальдес находится в русле средневековой традиции, но при этом не следует единственно возможному канону, а все-таки делает некоторый творческий выбор.

ния, Иренея, Иеронима, Августина, Исидора Севильского [Beatus 1770: 115, 331, 419 etc.].

«Вся Европа дрожит при упоминании его имени»

Дальнейшие мотивы в тексте хроники подтверждают соответствие еретиков выбранному образу — они богохульствуют, как и зверь Апокалипсиса (Откр. 13:1, 6), и на практике вредят христианам — то есть метафора, поначалу основанная на некоем «естественном» знании («как мы видим во всякое время»), получает оправдание в современной реальности. Расправа с ересью «путем огня» тоже совпадает с судьбой апокалиптического зверя, который оказался «ввержен в озеро огненное и серное» (Откр. 20:10).

Примечательно сочетание тем в следующей главе хроники:

Глава 44 — о том, как начали в Севилье хватать и сжигать и примирять иудействующих еретиков, и о великом море в год 81-й.

<...> Год 1481-й не был благоприятен к человеческой природе, напротив, был годом мора великого и всеобщего: во всех городах, деревнях и местечках Андалусии умирали в избытке, в одной Севилье умерли более 15 тыс. человек.
<...>

Теперь же более не хочу писать об этом, ибо невозможно описать все беды этого еретического порока; скажу лишь, что раз огонь зажжен, пусть горит, пока не закончатся дрова, что необходимо гореть, пока не уничтожены и не убиты все, кто иудействовал, чтобы не осталось ни одного <...>

Этот год, 1481-й, <...> был годом наводнений и потоков, так что Гвадалкивир <...> поднялся так высоко, как никогда не поднимался, и три дня не опускался, и город пребывал в великом страхе погибнуть от наводнения [Bernáldez 1962: 96–103].

Тому, что Бернальдес пишет подряд об инквизиции, эпидемии и опять об инквизиции, есть вполне реалистическое объяснение: мор прервал деятельность севильского трибунала и дал возможность многим конверсо бежать от инквизиции под

предлогом спасения от эпидемии. Вторая вероятная цель такого чередования тем — нагнетание эсхатологических признаков: ересь, эпидемия, наводнение [Gerli 2002: 151–152]. Следующая, 45-я, глава будет посвящена «Великому Турку Магомету Османскому» (Gran Turco Mohometo Otomano), пришедшему с войском на Родос и притеснявшему христиан, при этом другие источники того времени свидетельствуют, что «Великого Турка» европейцы воспринимали как Антихриста [Ruderman 1991: 198–199]. Третье возможное объяснение, наиболее радикальное, состоит в том, что автор, совмещая рассказ о ереси и эпидемии, тем самым обвиняет конверсо в этом бедствии, буквализируя неоднократно используемую в то время, в том числе им самим, метафору ереси как «болезни», «проказы» (*dolencia, lepra*), которую надо «излечить». Конверсо, скрытые евреи, навели мор на Андалусию либо физическим путем — заразив христиан через свою специфическую антигигиеничность или иные физиологические особенности (Бернальде в своей хронике использует распространенное средневековое поверье о специфическом дурном запахе, источаемом евреями), — либо метафизическим — мор был послан за их еретические прегрешения; либо же еретикам, отождествляемым со зверем Откровения, была свыше пожалована мрачная привилегия другого апокалиптического персонажа — четвертого коня Апокалипсиса (которому «дана <...> власть над четвертою частью земли — умерщвлять мечом и голодом, и мором, и зверями земными», Откр. 6:8).

Сгущение апокалиптических признаков и позиционирование Католических королей и их институций (инквизиции) как способных бороться с дьявольскими силами и победить их специфичны не только для «Памятных записок» Бернальде-са. Провиденциализм и мессианизм весьма характерны как для испанских авторов XV–XVI вв. в целом [Castro 1970: 13–45; Milhou 1983; Nalle 1998], так и для историографии Католических королей в частности [Cátedra 1989; Cepeda Adan 1950; Tate 1970]. К примеру, Родриго Санчес де Арвало в «Краткой ис-

панской истории» (1470) обосновывает «провиденциальную миссию Кастилии как авангарда католицизма и политической главы Испании и Европы» [Funes 1997: 127–128]. Хуан Барба в посвященном королеве «Утешении Кастилии» (1487) — отметим сходство с названием книги Самуэля Ушке — излагает «мессианский взгляд на царствование Изабеллы», которое для него — «кульминация истории, воплощение божественного замысла» [Deyermond 2009: 78–79]. «Сакральными гиперболами» («первая на земле / и на небесах вторая», «совершенная дева» и проч.) избилуют и панегирики Изабелле придворных поэтов-конверсо (Антон де Монторо, Хуана Альвареса Гато, Педро де Картахены и др.) [Kaplan 1998; Jones 1962; Зеленина 2008]. Наконец, «Книга Антихриста» Мартина Мартинеса де Ампеса (1496) прямо предупреждает, что вот-вот наступит Страшный Суд.

–5–

Мессианские ожидания в целом и, конкретно, традиция наделить испанскую корону мессианской ролью, в то же время выставляя «Моисееву ересь» главным врагом, Антихристом, чье уничтожение приведет к победе божественных сил и концу времен, продолжают и спустя век. Францисканский миссионер Херонимо де Мендьета, проведший большую часть жизни в Новом Свете и занимавшийся евангелизацией индейцев, в самом конце XVI в. написал «Церковную историю Индий», однако книга была запрещена к публикации из-за ее открытого миллениаризма, который тогда сочли еретическим. В своей эсхатологической картине Мендьета отводит важную роль и ереси, и Святой канцелярии. Здесь нет апокалиптического зверя, вместо него агентами дьявола выступают четыре эскадрона, возможно, намекающие на четырех всадников Апокалипсиса. Четвертый эскадрон, состоящий из еретиков, самый опасный — как и четвертый всадник Апокалипсиса (Откр. 6:8), как и четвертый зверь пророчества Даниила. Все эскадроны дьявола должны быть сражены Католическими королями и их потомками, а

четвертый — особо оговорено — инквизицией, и этой победе придается мессианское значение в мировом, а точнее — имперском масштабе, свойственном геополитическим спекуляциям испанских авторов эпохи габсбургской «гегемонии» в Старом и Новом Свете.

И если в этих [Константин, Феодосий, Юстиниан, Карл Великий Французский] и других (которых долго перечислять) подтверждается божественный приговор, прославляющий и возвеличивающий тех, кто ищет божественной чести и славы, с тем же или даже большим основанием можем сказать, что в наши последние времена этот приговор подтвердился в наших Католических королях, которые <...> стремились к заботе и почтению к божественному служению и возвеличению христианской религии, тратя всю жизнь свою и доходы на удовлетворение нужд [церкви], строительство храмов <...> и, наконец, очищение христианской жизни с помощью святой инквизиции, которую они учредили. <...> Мы знаем, что сей князь тьмы [Люцифер] <...> поднял против нее [Троицы] три отряда людей обманутых и извращенных, с которыми церковь с самого рождения своего беспрестанно сражается; суть: иудейская измена, магометанская ложь, языческая слепота, не говоря уже о злобе еретиков, не менее пагубной и, можно сказать, наиболее тревожной. И чтобы выстоять против этих трех мощнейших вражеских отрядов и разбить их <...> избрал Господь своими особыми вождями наших Католических королей <...> И я не сомневаюсь, более того, веря в милосердие высочайшего Господа, я точно знаю, что как этим Католическим королям было вверено начать истреблять три вышеперечисленных дьявольских эскадрона с четвертым эскадроном еретиков, средством и лекарством от которого была святая инквизиция, так и королям — их преемникам было поручено довершить

«Вся Европа дрожит при упоминании его имени»

это дело; как те очистили Испанию от этих дурных сект, так полное разрушение этих сект во всем мире и обращение всех народов в лоно церкви будет делом рук королей — их потомков [Mendieta 1870: 17–18].

В контексте нашего компаративного анализа нельзя опустить такую примечательную деталь: тот же имперский взгляд проявляется и у сефардов XVII века — в свои мессианские построения они включают — вероятно, в качестве пятого царства — ранее никем не виданную «новую империю» с «индийскими границами» [Brown 2006: 213].

–6–

На первый взгляд, мы имеем дело с несколькими независимыми текстами или, максимум, с двумя отдельными традициями: Бернальдес и Мендьета следуют эсхатологической тенденции в испанской позднесредневековой хронистике и полемической практике обозначать ересь или «иудейское суеверие» образом зверя Апокалипсиса; Ушке и сефардские поэты XVII в. продолжают еврейскую эсхатологическую линию, восходящую к видению Даниила. Но учитывая амбивалентность аллюзий — то ли на Даниила, то ли на Апокалипсис, а также знакомство авторов-конверсов с Новым Заветом и с позицией католических авторов, выставивших «Моисееву ересь» главным врагом рода человеческого, можно полагать, что метафоризация инквизиции как зверя не была полностью самостоятельной, а служила симметричным ответом на христианский и инквизиционный выпад и заодно — обоснованием мессианских ожиданий.

Активные мессианские ожидания с середины XV в. до второй половины XVII в. зафиксированы и в христианских, и в еврейских, а позже — в маранских источниках. Если первая плеяда исследователей еврейского — и заодно маранского — миллениаризма этого периода (Г. Шолем, И. Бер, А. Зилбер, И. Тишби) видела в нем, прежде всего, реакцию на изгнание из

Испании, которое, таким образом, становилось причиной возникновения лурианской каббалы и, следом, саббатизма¹², то более новые работы показывают, что «еврейские мессианские волнения в XV и XVI вв. были вызваны совпадением астрономических явлений и исторических событий в христианском мире (*не* изгнания 1492 г.), которые вызывали аналогичную реакцию у христиан» [Ruderman 1991: 192]. В частности, и христианские, и еврейские авторы называли среди признаков скорого наступления конца света появление кометы Галлея, падение Константинополя в 1453 г., завоевание Италии Карлом VIII в 1494 г., деятельность Мартина Лютера в Германии и др. (Данное исследование, однако, проводилось в большей степени на итальянском материале, и пара «Моисеева ересь» — инквизиция в список мессианских событий не вошла.) Христианские влияния были выявлены и в каббалистической эсхатологии, например, в анонимной «Книге ответствующего ангела» (*Сефер га-малах га-мешив*) обнаружилась концепция непорочного рождения Мессии девственной Шхиной (божественное присутствие, или женская ипостась божественного) [Idel 1998: 126–132; Idel 1981]. И в одной из центральных доктрин лурианской каббалы — учении об «исправлении мира» (*тикун олам*), начинающегося с персонального *тикуна* каждого еврея, — смогли увидеть продукт католического влияния, а именно — потомка идеи реформы церкви начиная с индивидуального духовного возрождения, высказываемой идеологами Контрреформации в XVI в., в том числе Игнатием Лойолой и иезуитами [Ruderman 1991: 200ff.].

Так же и мессианизм конверсо, как ранний — начала XVI в., когда в Кастилии случались маранские мессианские движения, так и поздний — середины XVII в., то есть собственно участие в саббатизме, апологетами маранов как криптоиудеев, в частности, Х. Бейнартом, рассматривался как результат «еврейского

¹² См., например, классические труды Гершома Шолома [Scholem 1941; 1973].

образования» и «глубокой укорененности в еврейской догматике» [Beinart 1999], а другие исследователи пишут об одновременно и еврейском, и христианском влияниях на мессианизм маранов [Ruderman 1991: 198–199; Goldish 2001], отмечая «текучесть эсхатологий евреев, христиан и конверсо» и «дуализм религиозного опыта» конверсо и их «мессианских/мистических взглядов, которые не были ни полностью еврейскими, ни чисто католическими, но скорее, совершенно маранскими» [Koren 2005: 45–46, 50].

Из нашего компаративного этюда, посвященного концептуализации инквизиции маранскими авторами как четвертого зверя Даниила или зверя Апокалипсиса в сопоставлении с христианскими источниками, таким же образом представлявшими иудейскую «ересь», вырисовывается парадоксальный уроборотический образ монстра, пожирающего самого себя. Это сравнение служит еще одним аргументом в пользу двойственного, гибридного характера маранизма, испытывавшего сильное влияние не только иудаизма, но и христианства — разделялись мессианские настроения, использовались общие концепты. Наш анализ показывает также традиционный механизм ответного соревновательного применения этих концептов — зеркальным образом, с сохранением парадигмы, но переносом ролей и знаков, часто характерный для отношений Свой–Чужой. Привлекаемые здесь источники демонстрируют изящество авторов с обеих сторон в демонизации и одновременно «приручении» Чужого, путем вписывания его в эсхатологическую парадигму, и добавляют доказательств тезису о том, что еврейско-маранская эсхатология XVI–XVII вв. не была исключительно следствием изгнания из Испании, или даже преимущественно не была им, а провоцировалась другими травматическими явлениями, как мы полагаем, прежде всего инквизицией, поскольку авторы — конверсо или евреи из числа конверсо сами или в своей семейной или групповой памяти прошли не через изгнание, а через инквизицию или, по крайней мере, страх перед ней; кроме того, важным фактором

было влияние христианской эсхатологии. И наконец, позволим себе на шаг выйти за пределы обеспеченного нашими источниками пространства и допустим другую цепочку влияний. Если испанские хронисты, заклеившие ересь как апокалиптического зверя, повлияли на возникновение зеркального образа инквизиции-монстра в сочинениях (экс-)конверсо, то, поскольку последние — раньше английских и голландских протестантов — были создателями черной легенды об инквизиции¹³, виновными в возникновении наиболее яркого дискредитирующего образа Святой канцелярии оказываются сами испанцы, начавшие риторический поединок, преданные воспеватели религиозной доблести Католических королей.

Литература

- Зеленина 2011a — Зеленина Г.С. *Конверсо* и инквизиторы: Соискание святости // Средние века. 2011. № 3–4.
- Зеленина 2011б — Зеленина Г.С. «Только чтобы отнять деньги и чтобы ограбить»: корыстолюбие инквизиции в разных дискурсах о ней // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2011. Т. 1.
- Зеленина 2008 — Зеленина Г.С. «Божественная Дева» vs. «проклятая жена»: Изабелла Кастильская под пером жертв своей религиозной политики // Испанский альманах. М., 2008. Вып. 1: Власть, общество и личность в истории.
- Azevedo Mea 1982 — *Azevedo Mea E. Sentenças da Inquisição de Coimbra em Metropolitanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1567–1572)*. Porto, 1982.
- Baer 1959 — *Baer Y. Toldot ha-yehudim bi-Sfarad ha-notzrit*. Tel-Aviv, 1959.
- Beatus 1770 — *Sancti Beati, presbyteri hispani Liebanensis, in Apocalypsin ac plurimas utriusque foederis paginas commentaria*. Matriti: Apud Joachim Ibarra, 1770.
- Beinart 1981 — *Beinart H. Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem, 1981.

¹³ О формировании негативного образа испанской инквизиции см. [Kamen 1998: 305ff.; Peters 1989: 125ff.; Hillgarth 2000: 160–240, 309–327].

«Вся Европа дрожит при упоминании его имени»

- Beinart 1999 — *Beinart H.* The Prophetess of Extremadura: Inés of Herrera del Duque // *Women and the Inquisition: Spain and the New World* / Edited by M. Giles. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1999.
- Ben-Shalom 1999 — *Ben-Shalom R.* The Converso as Subversive: Jewish Traditions or Christian Libel? // *Journal of Jewish Studies*. 1999. Vol. 50.
- Bernáldez 1962 — *Bernáldez A.* Memorias del reinado de los Reyes Católicos / Editado por M. Gomez Moreno y J. de Mata Carriazo. Madrid: Real Academia de la Historia, 1962.
- Brito 1997 — *Brito M.F.R.S.* Entre a literatura e a história, Samuel Usque: por uma literatura judaica em Portugal // *Judaísmo: memória e identidade*. 1997. Vol. 1.
- Brown 2006 — *Brown K.* Tres relaciones poéticas o métricas de autos de fe impresas en el siglo XVII y un ejemplo de una subversión del subgénero en forma manuscrita // *La literatura popular impresa en España y en la América colonial: formas y temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría* / Dirigido por P.M. Cátedra. Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas — Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2006. P. 193–213.
- Castro 1970 — *Castro A.* Aspectos de vivir hispánico. Madrid: Alianza, 1970.
- Cátedra 1989 — *Cátedra P.M.* La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.
- Cepeda Adan 1950 — *Cepeda Adan J.* El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos // *Arbor*. 1950. Vol. 17.
- Cohen 1965 — Samuel Usque's Consolation for the Tribulations of Israel / Trans. by Martin A. Cohen. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1965.
- Contreras 1992 — *Contreras J.* Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos. Madrid, 1992 (рус. пер.: *Контрерас Х.* Инквизиторы и тайные иудеи. Власть, культура и религия в Испании Золотого века. СПб., 2006).
- Deyermond 2009 — *Deyermond A.* Written by the Victors: Technique and Ideology in Official Historiography in Verse in Late Medieval Spain // *The Medieval Chronicle VI* / Ed. by E. Kooper. Amsterdam; NY: Rodopi, 2009.
- Emmerson, McGinn 1992 — *The Apocalypse in the Middle Ages* / Ed. by R.K. Emmerson and B. McGinn. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Funes 1997 — *Funes L.* Las crónicas como objeto de estudio // *Revista de poética medieval*. 1997. Vol. 1.
- Gerli 2002 — *Gerli M.* Social Crisis and Conversion: Apostasy and Inquisition in the Chronicles of Fernando del Pulgar and Andrés Bernáldez // *Hispanic Review*. 2002. Vol. 70.
- Gitlitz 1996 — *Gitlitz D.M.* Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.

- Goldish 2001 — *Goldish M.* Patterns in Converso Messianism // Jewish Messianism in the Early Modern World / Ed. by M. Goldish and R. Popkin. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Guerrini 2001 — *Guerrini M.T.* New Documents on Samuel Usque, the Author of the *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* // Sefarad. 2001. Vol. 61.
- Hillgarth 2000 — *Hillgarth J.N.* The Mirror of Spain, 1500–1700: The Formation of a Myth. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2000.
- Idel 1981 — *Idel M.* The Attitude toward Christianity in *Sefer ha-Meshiv* // Immanuel. 1981. Vol. 12.
- Idel 1998 — *Idel M.* Messianic Mystics. New Haven: Yale Univ. Press, 1998.
- Idel 2003 — *Idel M.* Jewish Apocalypticism, 670–1670 // The Continuum History of Apocalypticism / Ed. by B. McGinn, J.J. Collins, S.J. Stein. NY: Continuum Publishing Group, 2003.
- Jeffrey 1992 — A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature / Ed. by D.L. Jeffrey. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1992.
- Jones 1962 — *Jones R.O.* Isabel la Católica y el amor cortés // Revista de literatura. 1962. Vol. 21.
- Kamen 1998 — *Kamen H.* The Spanish Inquisition. A Historical Revision. New Haven; London, 1998.
- Kaplan 1998 — *Kaplan G.B.* In Search of Salvation: the Deification of Isabel la Católica in Converso Poetry // Hispanic Review. 1998. Vol. 66.
- Koren 2005 — *Koren S.F.* A Christian Means to a Conversa End // Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues. 2005. No. 9: Jewish Women's Spirituality.
- Kramer-Hellinx 1992 — *Kramer-Hellinx N.* Antonio Enríquez Gómez: Literatura y sociedad en “El siglo pitagórico y Vida de don Gregorio Guadaña”. New York: Peter Lang, 1992.
- Lawee 2001 — *Lawee E.* Isaac Abarbanel's stance toward tradition. NY: State Univ. of New York Press, 2001.
- McGaha 1992 — *McGaha M.* Biographical Data on Antonio Enríquez Gómez in the Archives of the Inquisition // Bulletin of Hispanic Studies. 1992. Vol. 69.
- Mendieta 1870 — *Mendieta G. de.* Historia eclesiástica indiana. México, 1870.
- Milhou 1983 — *Milhou A.* Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español. Valladolid: Casa-Museo de Colón, 1983.
- Milhou 1992 — *Milhou A.* De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur // L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique. Madrid: Casa de Velázquez, 1992.
- Mombritius 1910 — *Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae sanctorum. Paris, 1910. Vol. 1.
- Nalle 1998 — *Nalle S.T.* The Millennial Moment: Revolution and Radical Religion in Sixteenth-Century Spain // Toward the Millennium: Messianic Expectation from the Bible to Waco / Ed. by P. Schäfer and M. Cohen. Leiden: Brill, 1998.

«Вся Европа дрожит при упоминании его имени»

- Oelman 1982 — Marrano Poets of the 17th Century / Edited and translated by T. Oelman. Fairleigh Dickinson Univ. Press, 1982.
- Paulo 1985 — *Paulo A.* Os judeus secretos em Portugal. Porto: Editorial Labirinto, 1985.
- Peters 1989 — *Peters E.* Inquisition. Berkeley, 1989.
- Preto-Rodas 1990 — *Preto-Rodas R.A.* Samuel Usque's *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* as Pastoral Literature engagée // Hispania [USA]. 1990. Vol. 73.
- Pulgar 1943 — *Pulgar F. del.* Crónica de los Reyes Católicos, por su secretario Fernando del Pulgar / Editado por Juan de Mata Carriazo. 2 vols. Madrid: Espasa-Calpe, 1943.
- Rebollo Lieberman 1996 — *Rebollo Lieberman J.* El teatro alegórico de Miguel (Daniel Levi) de Barrios. Newark: Juan de la Cuesta, 1996.
- Redondo 1992 — *Redondo A.* Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles // L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique. Madrid: Casa de Velázquez, 1992.
- Reeves 1969 — *Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism. Oxford Univ. Press, 1969.
- Révah 2003 — *Révah I.S.* Antonio Enríquez Gómez: un écrivain marrane (v. 1600–1663). Paris: Éditions Chandeigne, 2003.
- Robertson 2012 — *Robertson A.W.* The Seven Deadly Sins in Medieval Music // Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins / Ed. by R.G. Newhauser and S. J. Ridyard. Woodbridge: York Medieval Press, 2012.
- Rose 1973 — *Rose C.H.* Antonio Enríquez Gómez and the literature of exile // Romanische Forschungen. 1973. Bd. 85.
- Rose 1987 — *Rose C.H.* The Marranos of the Seventeenth Century and the Case of the Merchant Writer Antonio Enríquez Gómez // The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind / Edited by Á. Alcalá. NY: Columbia Univ. Press, 1987.
- Rucquoi 1992 — *Rucquoi A.* Les Wisigoths, fondement de la «nation-Espagne» // L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique. Madrid: Casa de Velázquez, 1992.
- Rucquoi 1997 — *Rucquoi A.* Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV // Os «últimos fins» na cultura ibérica dos séculos XV–XVIII (Porto, 19–21 outubro 1995). Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1997.
- Ruderman 1991 — *Ruderman D.B.* Hope against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages // Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart / Ed. by A. Mirsky, A. Grossman and J. Kaplan. Jerusalem: Makhon ben Zvi, 1991.

Г. С. Зеленина

- Scholberg 1962 — *Scholberg K.* La poesía religiosa de Miguel de Barrios. Columbus: Edhigar, 1962.
- Scholem 1941 — *Scholem G.* Major Trends in Jewish Mysticism. Jerusalem: Schocken Publishing House, 1941 (рус. пер.: *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1984; 1989; Гешарим; М., 2004).
- Scholem 1973 — *Scholem G.* Sabbatai Zevi, the Mystical Messiah. Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1973.
- Tate 1970 — *Tate R.B.* Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo xv. Madrid: Gredos, 1970.
- Usque 1908 — *Usque S.* Consolaçam as tribulaçoens de Israel / Editado por J. Mendes dos Remédios. 3 vols. Coimbra, 1906–1908. Vol. 3.



*«Инфернальный портрет»
Средневековья*

А. Е. Махов

Средневековый дьявол
post mortem: трансформация
визуальных маркеров демо-
нического в «Иконологии»
Чезаре Рипы

Богатое обличье средневекового дьявола — многообразного, «многоформенного» («multiformis» — определение, которое неоднократно применяется к дьяволу в средневековых текстах¹) и многокрасочного — не было унаследовано в демонологии последующих эпох. Приходится (не без сожаления) констатировать, что визуальный дьявол Средневековья умирает: либо редуцируется к скудному набору стандартизованных признаков (рога, копыта и т. п.), либо становится полностью антропоморфным. Первый путь приводит к тривиализированному дьяволу массовой культуры; второй — к романтизированному демону врубелевского типа.

На наш взгляд, именно второй случай с особой ясностью свидетельствует о кризисе средневековой визуальной демонологии как системы: ведь вся эта система держалась на принципе обязательности визуальных маркеров демонического (художник просто не мог каким-либо образом не пометить дьявола), теперь же маркеры оказались не нужны. Дьявол стал визуально неотличим от человека; и не только, конечно, у Врубеля, но и, десятилетиями раньше, у художников романтической эпохи — например, у француза Жана-Батиста Мозесса (Илл. 1). Впрочем,

¹ Например, в «Житии св. Норберта» (XII в.) — «varius et multiformis diabolis» [Vita Norberti 1854: 1263].

Илл. 1.
Жан-Батист
Мозесс (Mauzaisse).
Демон: этюд.
Ок. 1826–27.
Музей изящных
искусств, Кемпер



гораздо более ранний пример отказа от маркеров мы находим у Тинторетто — в цикле работ, выполненных для Скуолы Гранде ди Сан Рокко в Венеции. На изображении искушения Христа (1578–81) дьявол — прекрасный обнаженный юноша, с невинным видом подносящий Иисусу хлеба: намекнуть на его inferнальную суть какой-либо деталью художник не счел нужным.

Процесс антропоморфизации — и, соответственно, утраты дьяволом маркеров демонического — можно было бы проследить на таком популярнейшем сюжете, как поражение дьявола-дракона архангелом Михаилом. Изображавшийся обычно как дракон в средневековой традиции, в эпоху Ренессанса дьявол в этом сюжете все чаще воплощается в виде человеческой фигуры, правда, не лишенной демонических маркеров. На работе болонского мастера Инноченцо да Имола («Мадонна с младенцем во славе и свв. архангел Михаил, Петр и Бенедикт», 1517–22, Болонская пинакотекка) поражаемый архангелом дьявол — обнаженный атлет, но все-таки с рогами, темными крыльями и хвостом. Следующий ход в этом процессе делает Лоренцо Лотто. В его изображении борьбы архангела и дьявола последний



Илл. 2.
Лоренцо Лотто. Архангел Михаил
поражает Люцифера. Ок. 1555.
Апостольский дворец, Лорето

— обнаженный юноша — вроде бы наделен маркером демонического: серыми (с голубиной) крыльями. Однако у его противника — архангела — крылья точно такие же, как у маркера, в силу этой двусмысленности (явно намеренной), теряет силу. Вдобавок архангел и дьявол так сходны и лицами, что их схватка производит впечатление борьбы близнецов. Эту двусмысленность (невозможную в средневековой визуальной культуре) отмечает итальянский искусствовед Марио Дзанки: «Лотто в своей картине создает короткое замыкание, двусмысленную ситуацию, когда невоз-

можно понять, где позитивные и где негативные силы, где добрые и где злые. Восставший ангел представлен как прекрасный юноша, своего рода невинная жертва таинственной и насмешливой судьбы» [Zanchi 2011: 23] (Илл. 2).

Если визуальная демонология редуцирует набор маркеров демонического или даже вовсе от них избавляется, то что в дальнейшем происходит с самими этими маркерами? Мы полагаем, что они в большинстве своем не исчезают из визуального фонда европейской культуры, но, отделившись от фигуры дьявола как

от стержня, организовывавшего их в систему, переходят в состояние свободного блуждания, применяясь к разным фигурам и ситуациям и варьируя свою семантику.

Свидетельством тому служит «Иконология» Чезаре Рипы — грандиозный опыт инвентаризации визуальных мотивов европейского искусства и их ресемантизации в духе ренессансно-барочной аллегористики. Труд, созданный эрудитом и антикваром, находившимся на службе у кардинала Сальвиати, впервые был издан в 1593 г. в Риме без иллюстраций, а во втором издании (1603) — с гравюрами, выполненными, по всей вероятности, на основе работ римского художника Кавалера д'Арпино (Джузеппе Чезари). Далее последовали многочисленные переиздания с дополнениями (которые производились и после смерти Рипы); книга обрела общеевропейскую известность.

«Иконология» Рипы отвечает на вопрос, в равной степени занимавший в эту эпоху художников, их заказчиков и зрителей: как запечатлеть в зримой форме, в узнаваемых «символических образах» («*icones symbolicae*» — выражение из речи миланского учителя риторики Кристофоро Джарды², представлявшей собой хвалу визуальным аллегориям) умозрительные сущности? Чтобы научить художников делать видимыми отвлеченные понятия (такие как любовь, свобода, тщеславие, сомнение), а также и те предметы, которые лишены естественных визуальных эквивалентов (времена и месяцы года, стихии, провинции Италии, реки и даже таможен), Рипа и создает свой алфавитный словарь аллегорий, соединяя в нем каждое понятие с визуальной конструкцией.

Эти конструкции Рипе приходится изобретать. Миметический завет ренессансной поэтики и эстетики — «следовать природе как можно ближе» («Поэтика» Марко Джироламо Види, 1527)³ — не соответствует его целям хотя бы уже потому, что в природе отсутствуют образы тех вещей, которые он намерен ви-

² См. о нем [Gombrich 1985: 145–154].

³ «Naturam... propiusque sequatur» — [Vida 1810: 37; lib. II, v. 456].

зуализировать. Опираясь на исторически сложившуюся семантику вещей и живых существ, он создает визуальные построения, имеющие некую жизнеподобную основу, но в целом совершенно немислимые в действительности. В этом плане его работа сродни работе художников, создававших образы дьявола: ведь им тоже приходилось не подражать природе, но «измышлять» дьявольские личины, используя определенную жизнеподобную основу (например, фигуру человека или того или иного животного), а также набор маркеров и приемов, деформирующих этот исходный материал.

Опираясь на всем доступным ему визуальным фондом, Рипа не мог, конечно, не использовать и элементы, служившие в средневековой визуальной системе маркерами демонического⁴. Какие трансформации эти элементы претерпели в новой системе, создаваемой Рипой, а также художниками XVI столетия, опыт которых он учитывал? Мы находим в «Иконологии» случаи и довольно точного воспроизведения средневековых демонологических маркеров (некоторые из них, впрочем, восходят к античной традиции, что Рипа всячески подчеркивает⁵) в их аутентичной семантике, и их радикального переосмысления в обратном, позитивном смысле. Наши примеры мы расположили в порядке удаления от средневековой традиции: начиная со случаев, где маркеры сохраняют связь с несомненно демоническими фигурами, мы затем переходим к гораздо более многочисленным примерам утраты связи маркеров с inferнальным миром. Последнюю группу мы делим на две подгруппы: в первой маркеры сохраняют негативную семантику; во второй — меняют ее на позитивную.

⁴ Опыт реконструкции системы маркеров демонического применительно к западному материалу дан в работе [Махов 2011], применительно к древнерусскому — в работе [Антонов, Майзульс 2011a].

⁵ Античный генезис некоторых рассматриваемых нами мотивов (в частности, лица на животе) был прослежен Юргисом Балтрушайтисом [Baltrušaitis 2006].

Сохранение связи с демоническими фигурами

Дьявол и демоны отсутствуют в «Иконологии» как самостоятельные темы, хотя и упоминаются в отдельных статьях. Однако некоторые персонажи Рипы вполне могут быть расценены как субституты дьявола: таковы фигуры, символизирующие зло как таковое, враждебность человеку и христианской вере, — Злой Гений, Ересь, Раздор, Грех.

Злого Гения (*genio cattivo*) Рипа предлагает изображать в традициях «язычников» (*gentili*): это «большой черный человек со страшным лицом, бородатый, с длинными и черными волосами, в руке держит филина» [Ripa 1618: 216]⁶. Описание восходит к завершающему эпизоду жизнеописания Цезаря у Плутарха, где Бруту перед гибелью является его «злой дух» в виде «человека огромного роста»; однако и черный цвет, и борода, включенные в конструкцию Рипы, у Плутарха отсутствуют. Естественно предположить, что оба этих маркера восходят к средневековой традиции, где дьявол часто огромен, черен, бородат, а иногда сочетает все три этих признака. Так, в «Житии Алкуина» дьявол является Алкуину «как огромный человек, чернейший, безобразнейший и бородатый»⁷.

В описании фигур Ереси (*Heresia*) и Раздора (*Discordia*) является важнейший маркер демонического, неоднократно описанный исследователями [Garnier 1995: 137–139; Garnier 2005: 78–80; Антонов, Майзульс 2011b; Махов 2011: 71–73, 89, 11–112]: так или иначе не упорядоченные волосы на голове. Эта неупорядоченность может принимать разные формы. В средневековой демонологии мы находим простую растрепанность (самая слабая форма), тор-

⁶ Мы используем наиболее полное прижизненное издание «Иконологии» — «Новую Иконологию», изданную в Падуе в 1618 г. Пьетро Паоло Токци. Далее ссылки на ее страницы приводятся в тексте в круглых скобках.

⁷ «...homo quasi magnus, nigerrimus ac deformis barbatusque» [Vita Alcuini 1851: 104].

чание, поднятость дыбом, уподобление волос языкам пламени и, наконец, их визуальную замену на шевелящихся змей (пожалуй, самая сильная форма). Все эти формы присутствуют и в «Иконологии» Рипы, принимая различные значения. Остановимся пока на значениях откровенно демонических.

Ересь должна быть представлена как «изможденная старуха ужасного вида; она будет извергать изо рта дымное пламя, волосы ее будут беспорядочно растрепаны (*disordinamente sparsi*)...» (р. 243).

Классическая растрепанность волос (на гравюре к тому же поднятых вверх) сочетается с не менее классическим средневековым маркером демона — извержением «огня и дыма» изо рта: Гонорий Августодунский описывает демонов «ужасного вида, извергающих огонь и дым (*ignem et fumum*) изо рта и ноздрей» [Honorius Augustodunensis 1854: 881] (Илл. 3).

У Раздора — женской фигуры, имеющей вид «адской фурии», — «волосы будут растрепанные, разноцветные и перемешанные с многочисленными змеями (*sarà scapigliata, li capelli saranno di più colori, et vi saranno mescolati di molti serpenti*)» (р. 141). Хотя прием замены волос на змей открывает уже античность (Медуза, «длинноволосая змеями» — «*crinita draconibus*», Овидий, «Метаморфозы», IV, 771), именно средневековая визуальная демонология изобретает многообразные способы соединения змей с естественными частями человеческой го-



Илл. 3.
Ересь

ловы: змеей, как «резинкой», волосы собираются в пучок; змея выползает из ушей; змея переплетает рога демона и т. п. [Махов 2011: 214–216]. Заставляя волосы Раздора смешаться со змеями,

Рипа наследует именно этой средневековой комбинаторике.

Другая вариация Рипы на змеиную тему — фигура Греха (Pecato). Мотив змеи проведен здесь трижды: змеи перемешаны на голове Греха с волосами (как и у Раздора); змея (собственно, «червь совести», «verme della coscienza», как говорит Рипа в поясняющем тексте) кусает его открытое сердце; наконец, змеи оплетают его чресла наподобие пояса, показы-



Илл. 4.
Грех



Илл. 5.
Буффальмакко (?).
«Ад» (дस्ताь).
1336–1341. Пиза,
Кампосанто

вая, что «грех — во власти дьявола (peccato è una signoria del diavolo)» (р. 401–402). Второй и третий мотивы, как и первый, имеют соответствия в позднесредневековой и ренессансной демонологической иконографии. Змеи кусают грешников в грудь на изображении ада в пизанском Кампосанто в Пизе; пояс из змеи — атрибут дьявола в работе Франческо Меланцио «Madonna del Soccorso» (Илл. 4, 5, 6).

Таковы случаи (весьма немногочисленные), когда иконология Рипы непосредственно продолжает визуальную демонологию Средних веков. В остальных случаях те визуальные элементы, которые прежде служили маркерами демонического, как бы распыляются по другим, недемоническим темам и понятиям, в той или иной мере приобретающая новую семантику.

Утрата связи с демоническими фигурами

Сохранение негативной семантики

Ряд понятий, переводимых Рипой на язык визуальной изобразительности, имеют негативную, но все-таки, пожалуй, не отчетливо демоническую коннотацию: они соответствуют отдельным порокам, тем или иным неблагоприятным моральным, эмоциональным или физическим состояниям и т. п.

Классический атрибут средневекового дьявола, рога, переходят к Тщеславию (Vana Gloria), представленному у Рипы как



Илл. 6.
Франческо Меланцио.
«Madonna del Soccorso» (деталь).
Конец XV в. Храм Сан-Франческо, Монтефалько

«женщина суетного вида, с парой рогов на голове, между которыми положена вязанка сена...» (р. 533). Рога сохраняют средневековую демонологическую семантику: по мнению Рипы, они в данном случае означают не «силу и достоинство», но «гордыню» (р. 535), что соответствует средневековому представлению о роге (рогах) как символе гордыни. Выражение «рог гордыни», пущенное в ход, видимо, Августином⁸, становится в средневековой экзегетике расхожей формулой; так, Руперт из Дойтца пишет: «мудрость Бога высмеивает тех, кто... поднятыми рогами гордыни восстает против мощи неба» [Rupertus Tuitiensis 1854: 344]. Однако этот средневековый маркер на уровне визуального синтаксиса неожиданно сопоставлен с сеном, «чтобы показать, что тяжелые (*gravi*) рога гордости (*alterezza*) сводятся к легковесности сена, к суете, к ничтожеству...» (р. 537). Конечно, Рипа визуализирует здесь выражение из сатиры Горация: «Сено у него на рогах» («*foenum habet in cornu*») (I, 4, 34).

Мы находим в данной группе аллегорий и вышеупомянутый мотив растрепанных или поднятых волос. Его значения здесь разнообразны, однако их можно объединить в четыре группы. Во-первых, мотив связан со страхом. Так, Боязнь (*Paura*) изображается в виде женщины «с поднятыми волосами (*i capelli drizzati*), вследствие действия, которое производит боязнь» (р. 399); здесь очевидно соответствие древнему представлению о том, что страх вызывает поднятие волос — «*horripilatio*». В фигуре же Угрозы (*Minaccio*) «ужасная прическа» (*horribile acconciatura*), оставшаяся без описания, напротив, призвана вызывать страх (р. 337).

Во-вторых, беспорядок на голове — часть общего нежелания (или неспособности) следить за собой. В описании Рабства (*Servitù*), предстающего «девушкой с растрепанными волосами (*scapigliata*)», беспорядок на голове «показывает, что тот, кто находится в рабстве, обязан служить господину и не может заниматься собой...» (р. 473). Растрепанность у Нерадивости (*Neg-*

⁸ См. [Махов 2011: 90–91].

ligenza) мотивирована тем, что она «не доводит до конца свои действия и обычно не нравится всем» (р. 364); у Скупости (Avaritia) — тем, что она в жажде стяжательства забывает заниматься собой (р. 41). У Неспособности (Darcoscaggine) распущенные волосы (их можно рассматривать как ослабленный вариант волос растрепанных или поднятых) указывают на «нерасторопность и лень в действиях» (р. 119).

В-третьих, растрепанность — часть безобразия: определение «scapigliata» у Рипы часто соседствует с определением «brutta» (безобразная). Наконец, в-четвертых, растрепанные, лохматые, поднятые волосы служат метафорой неких негативных психологических процессов или состояний: беспорядок на голове свидетельствует о беспорядке душевном. У Путаницы (Confusione) «плохо убранные (mal composti), длинные и короткие волосы обозначают различные многочисленные мысли, которые приводят разум в замешательство» (р. 96). Та же связь растрепанных волос и запутанных мыслей, как ни странно, — в описании Страдания (Tribulatione), у которого растрепанные волосы «означают мысли, разбросанные и запутанные во множестве страданий и мучений» (р. 532). Противоречие (Contrarietà) — «безобразная и растрепанная женщина (donna brutta scapigliata), волосы которой в беспорядке распущены на плечи»; эти волосы «указывают на разъединенные и преступные (rei) мысли, которые открывают путь [одновременно] к разуму, к памяти и к воле и тем самым побуждают к противоречию» (р. 104–105). Растрепанность, символизирующая негативное состояние души, также подразумевает (и одновременно символизирует) неизбежную негативную реакцию со стороны окружающих. Недоброжелательство (Malevolenza) изображается «растрепанным (scapigliata), чтобы показать, что недоброжелательные люди не привлекают симпатии к себе, а, напротив, вызывают отвращение, словно чума (peste), отравляющая приятное общение...» (р. 318).

Другой демонический маркер, широко распространенный в средневековой визуальной системе и воспринятый Рипой, —

открытый рот. Семантика этого маркера в его оппозиции закрытому рту описана Франсуа Гарнье. Персонажи позитивные не изображаются с открытым ртом даже в процессе говорения — «устная коммуникация передается другими средствами»; открытый рот «передает дурные намерения данного существа: злодеи... изображаются с большим открытым ртом». При этом «самые устрашающие формы гримасничанья следует искать у демонов» (Garnier 1995: 135–136).

Подобных демонических гримас у Рипы мы уже не найдем, однако во многих его аллегориях негативная семантика открытого рта сохраняется. Чаще всего он обозначает неподобающую, морально предосудительную речь. Злонамеренная Хула (Biasimo vitioso) — «худая, бледная старуха с открытым ртом» — изображается подобным образом в знак своей готовности «умалить хвалу» (р. 60). У Болтливости (Loquacità), как и у Распущенности (Licenza), открытый рот — знак «распущенности» в речи (pp. 611, 313). У Возмутительного Поведения (или Скандала — Scandolo) «открытый рот означает, что скандал производится не только действиями, но и словами, выходящими за пределы справедливого и разумного» (р. 460).

По крайней мере в двух случаях открытый рот означает агрессивный и пугающий крик. Наказание (Pena) представлено как «безобразного вида женщина с открытым ртом, кричащая». Крик показывает «желание [наказываемого] оказать сопротивление [наказанию] или отомстить за насилие, произведенное правосудием»: ведь наказание (в отличие от Покаяния, Penitencia) не предполагает раскаяния (р. 402). Кричит с открытым ртом и упоминавшаяся нами Угроза, вызывающая своим криком страх (р. 337).

Наконец, открытый рот обозначает намерение уничтожить, «пожрать». Открытый рот и железные зубы Времени (Tempo) показывают, что «время истребляет, портит и пожирает... все вещи на земле...» (р. 521).

От открытого рта будет естественно перейти к жесту высушенного языка. Существующий во многих культурах мира [см.:

Морозов, Бутовская, Махов 2008], этот жест занимает важное место в средневековой демонологической иконографии [Махов 2003], не только как выражение угрозы, издевательства, богохульства, но и как атрибут дьявольской внешности, визуальный маркер греховности и богоотступничества. Ф. Гарнье констатирует, что этот жест имеет в средневековой визуальной культуре «ясное и четкое значение» как «знак дурных чувств, нечестия, идолопоклонничества, сатанизма». «Демоны совершают этот жест в особенности тогда, когда издеваются над своими жертвами...»; он также включен в поведение «злонамеренных людей, которые насмехаются над священными вещами, над святыми и над самим Богом» [Garnier 1995: 136–137].

У Рипы этот жест фигурирует несколько раз в морально негативном, но едва ли демоническом значении. Он символизирует разные типы словесной агрессии. Ближе всего к кругу собственно демонологических смыслов оказывается, пожалуй, Клевета (*Detrattione*) — «женщина, которая сидит с открытым ртом и показывает раздвоенный язык, подобный языку змеи». В пояснение Рипа приводит две фразы из проповеди св. Бернара Клервоского: «Клеветник несет дьявола на языке» («*Detractor diabolum portat in lingua*»); «Разве не свирепейшая змея (*vipera ferocissima*) — язык клеветника?» (р. 134–135).

Высовывает язык и Насмешка (или Осмеяние — *Derisione*). Здесь Рипа останавливается на смысле жеста довольно подробно: «Высовывать язык изо рта в присутствии кого-либо означает неуважение к нему (поскольку этот жест безобразен); и однако Природа учит так делать мальчишек... Этот самый жест был в обычае у древних галлов...» (имеется в виду рассказ Тита Ливия о некоем галле, в насмешку показавшем язык Титу Манлию, — «История Рима», VII, 10) (р. 132).

Высунутый язык, похожий на змеиный, имеют также Оскорбление (*Ingiuria*) — в знак того, что «оскорбление по большей части заключается в слове» (р. 257), и Злословие (*Maledicenza*), которое к тому же держит в обеих руках по зажженному факелу.

В комментарии Рипы высунутый язык семантически приравнен к этим факелам: «Два зажженных факела показывают, что злословие зажигает огонь, легко возбуждая вражду; и язык, хотя и будучи влажным, весьма часто служит инструментом для разжигания этого негасимого пламени...» (р. 318).

Наделение демонологических маркеров позитивной семантикой

В ряде случаев визуальные мотивы, знакомые нам по средневековой демонологии, не просто теряют связь с инферральными фигурами, но и радикально меняют валоризацию — с негативной на нейтральную или позитивную. Так, черные крылья становятся нейтральным (во всяком случае, никак не комментированным Рипой) компонентом аллегории Молчания (*Silentio*) (р. 477). Открытый рот, имевший однозначно негативный смысл в средневековой культуре и отчасти сохранивший его у Рипы, в некоторых случаях бывает включен и в систему позитивной валоризации, благодаря смысловому соотношению с другими визуальными элементами. У Раскаяния (*Comptione*) — «женщины, одетой во власяницу... с терновым венцом на голове» — открытый рот коррелирует с «перстом, указующим в небо»: открытый рот свидетельствует о твердом намерении исповедаться в грехах; перст — о намерении «не совершать более греха» (р. 88).

Пламя, извергаемое изо рта, от демона или дракона перекочевало, как это ни удивительно, к Молитве (*Oratione*). Она представлена как «женщина, одетая в зеленое, коленапреклоненная, с очами, возведенными к небу; из уст ее исходит язык пламени (*fiamma di fuoco*), указательный палец левой руки она держит на левой груди...». И в данном случае можно предположить, что изменение валоризации «языка пламени» с негативной на позитивную поддерживается жестовым контекстом — прежде всего указанием на сердце, которое Молитва совершает левой рукой. Связь огня, исходящего изо рта, и указующего жеста подчеркивается самим Рипой: «Пламя, исходящее изо рта, обозначает пламенное чувство, свойственное молитве, которая воспламе-

няет душу любовью к Богу. Указательный палец, указывающий на сердце, — знак, что молитва должна твориться сначала сердцем, и лишь затем устами...» (р. 382).

В нескольких аллегориях Рипы лишаются негативной коннотации и даже получают позитивный смысл поднятые вверх и/или растрепанные волосы. У женской фигуры, служащей аллегорией Воздуха (*Aria*), волосы «подняты и распущены» не по моральной, но по чисто физической причине: их растрепал ветер (р. 155). У других персонажей позиция волос служит метафорой определенных ментальных состояний. У Любопытства (*Curiosità*) «поднятые вверх волосы» (*capelli dritti*) — это «живые мысли», поскольку Любопытство «всегда бодрствует и исполнено живости (*stà desto et vivace*), желая [всё] знать» (в этой характеристике есть оттенок неодобрения, который проясняется в сопоставлении с тут же данным определением любопытства как «необузданного желания знать больше, чем должно») (р. 117–118).

Очевидную позитивную валоризацию торчащие волосы получают в аллегориях Размышления и Воображения. Размышление (*Pensiero*) представлено в виде «старика, бледного, худого и меланхоличного», «с волосами, направленными вверх (*con capelli rivolti in sù*)», «подпершего щеку левой рукой». «Направленные вверх волосы и левая рука у щеки суть знаки устремления души ввысь (*elevatione della mente*), возникшего из телесного покоя» (р. 404). Воображение «изображается со щетинистыми волосами (*con li capelli hirsuti*) и с крылышками у висков, чтобы обозначить быстрое и даже мгновенное действие этой способности как при получении образов (*Phantasme*), так и при представлении их интеллекту...» (р. 603).

Характерно, что в обоих случаях позитивная валоризация аномальной позиции волос поддерживается, как и в вышеприведенных описаниях Раскаяния и Молитвы, визуальным контекстом — комбинацией с другими элементами образа: подпиранием щеки у Размышления, крылышками на голове у Воображения.

Особняком стоит аллегория Логики (*Logica*) — «бледная девушка с перепутанными и распущенными волосами (*con capelli intricati, e sparsi*)». Логика, разумеется, — в целом положительный персонаж, и можно было бы ожидать, что перепутанным волосам будет придан статус метафоры некоего позитивного ментального состояния. Этого, однако, не происходит: «Перепутанные и распущенные волосы показывают, что человек, который погружен в размышление об умозрительных вещах, обычно пренебрегает всем прочим и забывает следить за [своим] телом» (р. 314). Рипа применяет к Логике (возможно, и не без некоторой иронии) уже отмеченную нами выше семантику растрепанных волос как метонимии общего нежелания (или неспособности) человека следить за собой.

Волосы средневекового дьявола могут визуально уподобляться пламени: торчащие пряди становятся неотличимы от языков огня. Эти пламенеющие волосы, неоднократно описанные в работах по средневековой демонологии, рассматриваются как маркер демонического. «Волосы, взъерошенные наподобие языков пламени (*en forme de flammes*), характеризуют дьявола... или негативных персонажей» [Garnier 1995: 137]. Сближение волос и пламени неоднократно встречается и в «Иконологии» Рипы, однако демонологическая семантика этого приема полностью здесь утрачивается. Более того: мы берем на себя смелость утверждать, что из всех случаев ресемантизации средневековых демонологических маркеров эта ресемантизация — наиболее революционная и последовательная.

Единственный обнаруженный нами в «Иконологии» пример негативной валоризации волос-пламени — описание Кометы (*Cometa*), которая «изображается с устрашающим ликом, с пламенеющими волосами и в красном одеянии...». Страшный вид объясняется тем, что комета «всегда угрожает каким-либо мрачным и тяжким происшествием...»; пламенеющая прическа, видимо, мотивирована внешним видом самой кометы — ее пламенеющим хвостом (р. 367–368).

Во всех других случаях появление «пламени на голове» имеет очень ясную позитивную валоризацию (притом что в других позициях «языки пламени» — «*fiamme di fuoco*» — могут быть частью негативного образа: так, Злодеяние, *Iniquità*, «оде-то в языки пламени» — р. 262).

В двух случаях появление «пламени на голове» мотивировано связью данного персонажа с реальным, материальным огнем. Царь ветров Эол (*Eolo*) представлен как «мужчина в царских одеяниях, с огненным пламенем на голове...». Мифологическое представление об Эоле, по Рипе, имеет в основе реальную историческую личность: будучи царем на острове Эолии, он научил моряков пользоваться парусом и «посредством тщательного наблюдения за пламенем» опознавать и предсказывать ветры (р. 552); поэтому пламя и стало его атрибутом.

Грандиозная фигура Устройства мироздания (*Machina del Mondo*) — «женщина, у которой вокруг головы расположены орбиты семи планет, а вместо волос — языки пламени»; ее одежда «разделена на три части и три цвета» (имеются в виду цвет неба, цвет морской волны и зеленый — цвет земли). Пламя на голове и три цвета одежды «обозначают четыре стихии, которые представляют собой части этого величайшего всеобщего устройства» (р. 316); речь идет, таким образом, о материальном огне как одном из четырех (наряду с воздухом, водой и землей) элементов мира.

В четырех последующих случаях «пламя на голове» следует понимать сугубо метафорически: оно соотносено не с реальным огнем, но с некими свойствами человеческой души.

Разум (*Intelletto*) — «смелый юноша, одетый в золото, на голове у него золотая корона... из верхней части головы у него исходит пламя (*fiamma*)»; оно символизирует «естественное желание познать, возникшее из интеллектуальной способности, которая всегда устремлена к вещам высоким и божественным...» (р. 265). Мольба (*Invocazione*), понимаемая как мольба «о Божественной помощи», предстает «женщиной, одетой в красное, на голове у нее — язык пламени, другое подобное пла-



Илл. 7.
Любовь к ближнему

мя исходит у нее изо рта». Оба пламени «показывают, что истинная и приносящая пользу мольба заключается не только в голосе, но и в намерении души...» (р. 269).

Пламя на голове, несмотря на его демоническое средневековое прошлое (Илл. 8), оказывается визуальным атрибутом двух фундаментальных христианских добродетелей — милосердия и любви к ближнему. Милосердие (*Pietà*) — дева с крыльями на плечах, «одетая в красное, с пламенем на верхушке головы»; «пламя, которое горит на голове, означает душу, воспламененную Божественной любовью к занятиям милосердия, кое естественным образом устремляется к вещам Божественным» (р. 412–413). Любовь к ближнему (*Carità*) — «женщина, одетая в красное, на верхушке ее головы — огненный пламень (*in cima del capo habbia una fiamma di fuoco ardente*)»; этот «огненный пламень своей живостью (*vivacità*) учит нас, что любовь к ближним никогда не бездействует...». В подкрепление связи огня и любви по признаку «живости» (т. е. непрекращаемой деятельности) Рипа приводит слова Христа: «Огонь пришел Я низвести на землю, и чего мне желать, как не того, чтобы он горел (*et quod volo, nisi ut ardeat*)» (Лк. 12, 49) (р. 74–75) (Илл. 7).

Однако вершинным пунктом этого ряда становится аллегория, в которой огненное завершение головы получает уже не ментальный или моральный, но теологический смысл. Это фи-

гура Божества (*Divinità*). Оно представлено как «женщина в белом одеянии, с огненным пламенем на вершущке головы; в обеих руках она держит по голубому шару, причем из каждого исходит пламя; или же на вершущке головы у нее пламя, которое делится на три равных языка». Три пламени, как объясняет Рипа дальше, символизируют три ипостаси Святой Троицы; во втором варианте единое пламя, которое делится на три равных языка, обозначает «единство природы [Троицы] при различии личностей» (р. 148).



Илл. 8.

«Моисей готов разбить скрижали при виде золотого тельца». Капитель базилики св. Марии Магдалины, Везас (Франция). XII в.

Чем объяснить эту семантическую реабилитацию огня на голове? Возможно, смысловой актуализацией верхней позиции огня: огонь наверху — это чистый, хороший огонь, своей вертикальностью связанный с небом как сферой Божественного. Эта вертикальная связь в той или иной мере выражена у всех пяти персонажей, где огонь на голове служит метафорой духовного или Божественного. У Разума и Милосердия огонь очевидным образом символизирует устремленность к Богу; Мольба и Любовь к ближнему также подразумевают обращение к «Божественному верху»; наконец, в последней аллегории огонь — само Божество. В фигуре же средневекового демона верх не был маркирован как нечто позитивное. Фигура дьявола не знает вертикальной иерархии: в нем верх и низ едины,

а потому даже на своих головах демоны несли некую частицу адского пламени — огня inferнального, нижнего.

Впрочем, объяснение может оказаться и гораздо проще: не реабилитируется ли в ренессансной культуре сама стихия огня, которая перестает ассоциироваться с адским пламенем?

*Приемы построения фигуры: комбинаторика
в средневековой демонологии и в иконологии*

«Иконология» Рипы обнаруживает определенную преемственность со средневековой визуальной демонологией не только в наборе визуальных мотивов, но и в самих приемах построения образа.

И Рипа, и средневековые демонологи изобретали некую отсутствующую в природе визуальную конструкцию. Это означало, что из области природного, естественного они переходили в ту область отклонения от естественного порядка, которую риторика определяла как украшение, украшенность. Неудивительно, что средневековый мастер, конструируя облик дьявола, прибегал к комбинаторным приемам искажения естественной фигуры, которые в целом напоминают комбинаторику риторических фигур и тропов. В другой работе [Махов 2011] мы пытались показать, что визуальные фигуры, создающие «противоестественный» («украшенный») образ дьявола, можно описать и классифицировать в соответствии с четырьмя базовыми операциями, к которым античные теоретики сводили все процедуры порождения фигур и тропов: это операции прибавления, убавления, перестановки и замены (первые три охватывают фигуры, последняя соответствует тропам).

Рипа, изобретая свои аллегории, пользуется теми же приемами искажения естественного порядка. Особенно часто он использует операцию прибавления, которое проявляет себя в удвоении или многократном умножении тех или иных частей тела. Чаще всего, пожалуй, удваивается пара крыльев: вместо одной «естественной» пары появляются две пары, причем в

разных позициях — на ногах и на плечах у Быстроты (*Velocità*, р. 542), у Усердия (*Sollecitudine*, р. 480) и у Воли (*Volontà*, р. 579); на руках и на плечах у Мнения (*Opinione*, р. 382); обе пары на ногах у Летнего Солнцестояния (*Solstitio Estivo*, р. 483).

Удваиваться может голова (например, у Измены, *Tradimento*, р. 527), глаза (у Деятельности Открытой, *Operatione Manifesta*, помимо нормальных глаз, есть еще пара глаз на ладонях — в знак того, что деятельность должна быть «открытой и ясной, подобной светильнику, который светит другим...», р. 380). Прием удвоения может применяться к разным частям одной и той же фигуры: так, у Человеческой Мудрости (*Sapienza Humana*) четыре уха и четыре кисти руки (ведь «для мудрости недостаточно созерцания, но необходимы опыт и деловая практика, что обозначают руки, и прислушивание к советам других, на что намекают уши...», р. 456); у Долга (*Obligo*) — две головы и четыре руки (р. 372).

Прибавляемый элемент может вводиться в изображение не как часть тела, а как атрибут-украшение, висящий на груди, венчающий голову и т. п. Так, Перспектива (*Prospettiva*) имеет брелок, на котором помещен «дополнительный» глаз (р. 426); у Убеждения (*Persuasione*) голову венчает язык, наподобие некоего причудливого головного убора (р. 408–409); Порицание (*Riprensione*) держит «в правой руке язык, на верхушке которого имеется глаз» (р. 448).

Прибавление может проявляться в неисчислимом умножении: Рипа констатирует, что данный член тела имеется во множестве, не определяя точно количество. Правда, это умножение у Рипы всегда дано в реалистической мотивации, без нарушения правдоподобия самой фигуры: элементы не добавлены к самому телу, но изображены на одежде. Так, у Злонамеренной Хулы «на одежде [изображено] множество языков, ушей и глаз», в знак того, что она «всегда готова слышать и видеть», дабы иметь повод для злословия (р. 60–61). У Лжи и у Болтливости (*Loquacità*) на одежде изображены «многочисленные языки» (pp. 63, 611); у Ревности (*Gelosia*) и Шпиона (*Spia*) — глаза и уши (pp. 214, 493).



Илл. 9.
Высокомерие (Argoganza)
с ослиными ушами.



Илл. 10.
Архангел Михаил и ангелы
поражают дьявола. Фреска
в храме аббатства Помпоза.
XIV в.

Убавление, крайне редкое у Рипы, можно проиллюстрировать фигурой Лжи, которая лишена одной ноги, поскольку, как гласит поговорка, «у лжи короткие ноги» («la bugia hà le gambe corte»; впрочем, этот случай можно трактовать и как замену: отсутствующая нога у Лжи заменена деревянным протезом). Операция перестановки применяется к крыльям, которые с естественного места (за плечами) мигрируют на ноги (уже упоминавшиеся фигуры Рабства, Шпиона и др.), на голову (Мудрость; Созерцательная Жизнь, р. 572; Поэзия, р. 418; Вздохи, *Sospirì*, имеющие крылья у висков, р. 486, и др.), на руки (Бедность, *Povertà*, р. 419).

Операция замены проявляется в замещении деталей человеческого тела соответствующими звериными. Змеиными хвостами заменяются ноги (Борей, *Vogeo*, р. 553; Обман, *Inganno*, р. 256), волосы (Зависть, *Invidia*, р. 268); человеческие уши заменяются волчьими (Корысть, *Interesse*, р. 270), ослиными (Высокомерие, *Argoganza*, р. 35) и т. п. Сходные ослиные уши имеют у средневековых демонических фигур (Илл. 9, 10).

Средневековая визуальная демонология (гораздо более разнообразная в своих комбинаторных

играх) дает немало аналогий к описанным выше приемам построения образа. И в ней встречается прием дублирования/умножения крыльев (или/и их перестановки — например, смещения крыльев с «положенных» плеч вниз на поясницу), языка, лица. Процедура замены антропоморфных элементов фигуры на бестиарные в демонологии и в «Иконологии» Рипы нередко дает сходные эффекты. В фигуре демона «нормальные» ноги могут заменяться на птичьи лапы, кото-



Илл. 11.
Обман



Илл. 12.
Ханс Фриз. «Страшный суд» (деталь).
Кон. XV — нач. XVI в., Швейцария.
Старая пинакотека, Мюнхен

рые (порой в сочетании с рогами и/или крыльями) и выдают нечистого, когда он пытается предстать не самим собой. Сходным образом Мошенничество (Fraude) у Рипы «выдает» себя ядовитым хвостом скорпиона и «лапами орла», выступающего здесь в негативном смысле, как «хищная птица», которая похищает чужое добро (р. 209).

Змеинные хвосты, которыми (вместо ног) завершается фигура Обмана, имеют прообраз в демонологии: один из

демонов в изображении Страшного суда Ханса Фриза вместо ног наделен змеиным хвостом (правда, одним, а не двумя) (Илл. 11, 12).

Комбинаторика Рипы имеет по крайней мере две особенности, принципиально отличающих ее от комбинаторики средневековой. Первая особенность состоит в последовательной семантизации изображения, вторая — в стремлении к его правдоподобной мотивировке; первая, таким образом, касается смысла, вторая — формы изображения.

Если художник Средневековья, остающийся «безмолвным», заставляет нас гадать о смысле своих построений (и у нас не остается иного выхода, как объяснять все странности бесовской фигуры общим стремлением уйти как можно дальше от установленного Богом природного порядка), то Рипа приписывает смысл каждой детали своих аллегорий. При этом смысл детали зависит от общего смысла фигуры. Так, крылья, как правило, означают быстроту; однако четыре крыла на ногах Солнцестояния означают четыре времени года. Две головы у Измены означают двуличие, а у Долга — то обстоятельство, что «ответственный человек (*l'huomo obligato*) совмещает в себе две личности: одна [нужна], чтобы заниматься самим собой, другая — чтобы удовлетворять других» (р. 372).

Вторая особенность состоит в том, что Рипа в целом (но, как мы уже видели, далеко не всегда) старается избегать антропоморфно-бестиарной гетерогенности, смешения животных и человеческих признаков в самой фигуре, трактуя бестиарную деталь не как часть тела, а как часть одежды и убранства. Если средневековая демонология к антропоморфным телам демонов нередко приставляет звериные головы, то Рипа эти головы превращает в головной убор или в его элемент. Так, Человекоубийство предлагается изображать не как человеческое тело с тигриной головой (именно так мог бы изобразить демона средневековый мастер), но в виде «безобразнейшего человека», вооруженного и «с тигриной головой на шлеме» (р. 234).



Илл. 13.
Ложная Религия

Заменяя изредка человеческие ноги или уши на звериные, Рипа почти всегда сохраняет у своих фигур человеческие головы. Редкое исключение — фигура Ужаса (Terrore), «человека с львиной головой» (р. 523). Губы львиной морды образуют здесь характерную «восьмерку» — знак гнева, который часто встречается в средневековой физиогномике дьявола [Махов 2011: 70–73].

Некоторые особенно brutальные черты средневековой визуальной демонологии могли сохраниться в иконологии Рипы лишь в сублимированном виде, трансформированные в соответствии с принципом правдоподобия. Так, встречающееся в средневековых изображениях второе лицо дьявола, располагаемое у него на животе (нередко с высунутым языком), у Рипы в его непосредственном виде отсутствует. Однако не имеем ли мы



Илл. 14.
Явление дьявола
св. Антонию Падуанскому.
Из немецкого издания
«Золотой легенды»
Якова Воррагинского:
«Leben der Heiligen. Sommerteil».
Аугсбург, Г. Цайнер, 1472

дело с его правдоподобно мотивированной трансформацией в изображении Ложной Религии (Religione finta, p. 442)? Среди ее роскошных украшений присутствует широкий пояс, пряжка которого, выполненная в форме бородастой физиономии, красуется прямо у нее на животе (Илл. 13).

Отвлекаясь от Рипы, отметим, что в искусстве Ренессанса мотив второго лица на животе может появляться в чисто декоративной функции, утратив свою демонологическую семантику. Так, мальчик-путти работы Пьерино да Винчи, украшение некоего фонтана, держит у живота подобие маски, к тому же с высунутым языком. Формаль-



Илл. 15.
Пьерино да Винчи.
Путти для фонтана. Ок. 1540.
Государственный музей
средневекового и современного
искусства, Арrezzo

ная аналогия с соответствующим иконографическим мотивом средневековой демонологии здесь несомненна, но inferнальная семантика полностью утрачена (Илл. 14, 15).

Средневековая демонология — важное промежуточное звено между античностью и Возрождением в общей истории семантики визуальных образов — впервые включила большой набор изобразительных мотивов (отчасти сформировавшихся уже в античности) в систему негативных inferнальных смыслов. Эту семантическую систему средневековой визуальной демонологии Рипа (как и искусство Ренессанса и барокко в целом) разрушает, не отбрасывая, однако, ее элементы, но включая их в новую систему семантизированных образов. Рипа не предоставил дьяволу места в перечне своих аллегорий — и все же дьявол присутствует в «Иконологии» как бы *incognito*: множеством своих маркеров, которые отчасти сохранили демонологический или, по крайней мере, негативный смысл, а отчасти подверглись радикальной ресемантизации. Такова призрачная посмертная жизнь средневекового дьявола в «Иконологии» Чезаре Рипы.

Сокращения

PL — *Patrologiae cursus completus. Series latina* / Ed. J.-P. Migne. (Paris).

Литература

- Антонов, Майзульс 2011a — Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.
- Антонов, Майзульс 2011b — Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Волосы дьбом, или Как демонизировали «врага» в средневековой иконографии // Теория моды: одежда, тело, культура. М., 2011. № 19.
- Махов 2003 — Махов А.Е. Обнаженный язык дьявола как иконографический мотив // Одиссей. Человек в истории. Язык Библии в нарративе. М.: Наука, 2003.
- Махов 2011 — Махов А.Е. Средневековый образ: между теологией и риторикой. М., 2011.

- Морозов, Бутовская, Махов 2008 — *Морозов И.А., Бутовская М.А., Махов А.Е.* Обнажение языка (кросс-культурное исследование семантики древнего жеста). М., 2008.
- Baltrušaitis 2006 — *Baltrušaitis J.* Il medioevo fantastico. Milano, 2006.
- Garnier 1995 — *Garnier F.* Le langage de l'image au Moyen Âge: Signification et symbolique. 3 éd. P., 1995.
- Garnier 2003 — *Garnier F.* Le langage de l'image au Moyen Âge. II: Grammaire des gestes. P., 2003.
- Gombrich 1985 — *Gombrich E.* On the Renaissance. Vol. 2: Symbolic Images. London, 1985.
- Honorius Augustodunensis 1854 — *Honorius Augustodunensis.* Speculum ecclesiae // PL. Vol. 172.
- Ripa 1618 — *Ripa C.* Nova iconologia. Padova, 1618.
- Rupertus Tuitiensis 1854 — *Rupertus Tuitiensis.* Commentaria in duodecim prophetas minores // PL. Vol. 168.
- Vida 1810 — *Vida M. H.* Poeticorum libri tres. Winchester, 1810.
- Vita Alcuini 1851 — Vita Alcuini // PL. Vol. 100. Paris, 1851.
- Vita Norberti 1854 — Vita Norberti // PL. Vol. 170. Paris, 1854.
- Zanchi 2011 — *Zanchi M.* Lotto. I simboli. Firenze; Milano, 2011.

Sara Kuehn

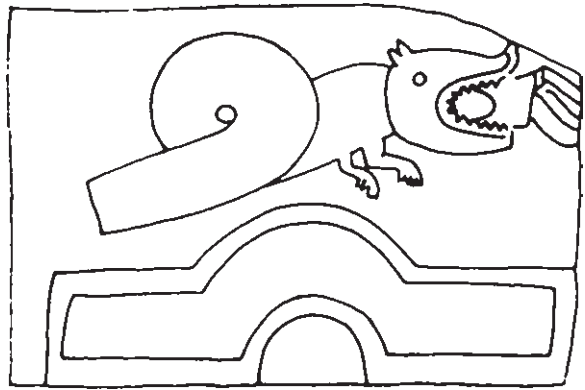
Escaping the «Jaws of Death»:
Some Visual
Conceptualisations in Late
Medieval Islamic
and Eastern Christian Art

In medieval Islamic and Eastern Christian writings reference to the gaping maw of a great monster frequently alludes metaphorically to impending calamity and the passage to another world. At the same time it is a mythical paradigm of the bivalence of a deep-seated historic force: the yawning jaws of all-consuming death that is destructive power can as well symbolise the power of life or generative power. This dual force is reflected in the visual pairing of the monstrous heads. The bipartite or double-headed motifs thus may imply a divine-demonic unity.

The primary iconographic representative for the zoomorphic jaws of death/life is the serpent or dragon. Animated by the endless interplay of dichotomous forces, the dragon reveals itself as deliverer or destroyer, regenerator or annihilator, protector or adversary. The powerful creature thus serves to embody the eternal opposition of two distinct forces, one seeking to preserve life, the other to destroy it, a polarity also giving rise to an interval or intermediary junction between two states or two modalities of existence.

The iconography of a dragon-like monster devouring or disgorging a human being appears in the Christian iconography of the Caucasus. A dragon with quadruped forelegs and a looped tail, portrayed in profile and depicted in the process of swallowing a small human figure, is shown above the southern entrance of the mid tenth-century Georgian church of Beris Sakhdari, near the village of Eredvi, in the Patara

Fig. 1.
A human figure in the
jaws of a large dragon.
Georgian church
of Beris Sakdari,
southern entrance.
Near the village
of Eredvi,
Patara Liakhvi
Gorge, Georgia.
Mid-10th century.
After Baltrušaitis,
1929, pl. LXXI,
fig. 118



Liakhvi Gorge (fig. 1). An analogue sculptural relief with a human torso in the maw of a comparable mythical creature also with quadruped forelegs (only the protome is featured) is shown above the southern door (east side) of the Georgian Tao-Klarjethi monastery church of Haho (Georgian Khakhuli), modern Bağlar Başı, in northeastern Turkey (fig. 2), which dates between the tenth and eleventh centuries [Winfield 1968: 62–63, fig. 6 and pl. 30b; cf. Mepisashvili 1972: 141–161; Khundadze 2009: 154]. However, whereas on the relief of the Georgian church of Beris Sakdari, the figure is depicted with its head in the dragon's maw (as if being swallowed), in the Haho relief the figure bursts head first out of the beast's jaws, with the arms flung upward as though lifted in prayer, topped by small fish (as if being cast forth from it). The fact that both reliefs are depicted above the entrance to a church also indicates that this iconography was associated with the warding off of evil and the affording of protection, see [Kuehn 2011: 52, figs. 113–116].

These two depictions are probably related to the story in the Book of Jonah in the Old Testament. The episode of the Jonah cycle that concerns us here describes the prophet's flight from the city of Nineveh aboard a ship. When God caused a violent tempest at sea, the prophet is cast, at his own motion and at his own behest into the stormy waves to appease the divine wrath and save the lives of the sailors. The sea

Escaping the «Jaws of Death»

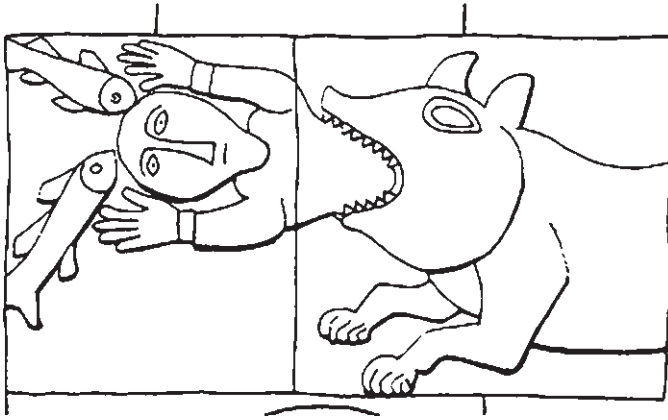


Fig. 2.

A human figure in the jaws of a large dragon.
Georgian Tao-Klarjeti monastery church of Haho (Georgian Khakhuli),
south porch, south door, east side. Modern Bağlar Başı in northeastern
Turkey. 10th to 11th centuries. After [Winfield 1968: 63, fig. 6]

then ceased its raging and did no further hurt and damage. These miracles induced the sailors to confess their belief in Jonah's God. Jonah does not drown, since God sends a large aquatic creature or fish, sometimes described as a dragon-like sea-monster, to swallow him up, but his suffering is such in the creature's belly, representing the "maw of death"¹, that he prays to God for deliverance. God intervenes and saves the prophet from physical death by making the creature regurgitate him out after three days and three nights. The iconographic content of the visual schemata thus revolves around the theme "de morte transire ad vitam."

Typologically, Jonah's three days and nights sojourn in the monster's belly and the physicality of his suffering were seen in early Christian tradition as prefiguring the time Christ spent in the "heart of the

¹ Hades (the Greek underworld) was personified as soul-devouring monster; souls were in the "belly of the underworld (sheol/hades)" (Jonah 2:2). See [Stommel 1954: 46].

earth” after his crucifixion². This gave the story of Jonah an important place among Christian symbols, establishing it as a type of the resurrection of the Christ, and through him, of all mankind. He was ingested, experienced horror, physical pain, though was not digested, emerging alive from the jaws of the great sea-monster following his miraculous salvation, thereby prefiguring the victory of the Son of Man over death. Jonah’s ordeal thus provided a particularly fitting metaphor for the Christians’ mimesis of Christ’s death and his period in the tomb before the resurrection³.

The devouring and expectorating of Jonah by the creature is a motif that, at another level, dramatises the inner transformation and spiritual rebirth of the prophet. Vladimir Propp has pointed out the archaism of the theme of the hero being consumed by a monster. He mentions that the imitation of the ingestion and regurgitation of a hero by an animal such as a dragon was sometimes part of an initiation process, the successful completion of this ritual entitling the initiate to start a new phase of life or existence [Propp 1946: 200–23]. It is of note that in the Jonah cycle this transformation was not preceded by a battle for deliverance inasmuch as the prophet does not fight or hurt the aquatic monster for, as he acknowledges (Jonah 4:2), he knew in advance that by God’s grace he would be forgiven. God would save him from the affliction and extricate him from error since: “...[He *is*] a gracious and merciful God, slow to anger and abundant in loving kindness, One who relents from doing harm.”

Jonah’s association with dragons is also reflected in the Babylonian Talmud, in the tractate *Bava Batra* 74a, since one of Jonah’s tasks is to bind and bring Leviathan, one of the other great sea-monsters referred to in the Bible, to be feasted upon by the “righteous in Para-

² “Even as Jonah was three days and three nights in the belly of the whale, so shall the Son of Man be three days and three nights in the depths of the earth” (Matthew 12:39–40).

³ The theme often recurs in Georgian ecclesiastical hymns and prayers, even in respect to the salvation of a human soul, for instance, “save the prophet from the dragon and save me from sins...” [Modrekili 1979: 5, cit. after Khundadze 2009: 154].

dise”, that is in the messianic world to come, and, according to the tenth-century *Midrash Jonah*, it was his agreement to do so that saved him from drowning at sea. Interestingly, the same *midrash* also informs us on the gender of such fabulous beasts. It recounts that Jonah is transferred underwater from a male to a female sea-creature; and it is the latter, according to the *midrash*, which vomits Jonah up on dry land (*Midrash Jonah* 2:11) [Bet ha-Midrash, ed. Jellinek: 96–105; Ginzberg 1909–1938 vol. 4: 249–50, vol. 6: 350].

Prototypes of the dragon-headed sea-monster depicted in the two Georgian examples are usually identified as *ketos*, represented with a bold lupine head, writhing and winged body and powerful, leonine paws; the physiognomic characteristics derive from Hellenistic art and continue to be seen in Early Christian and Byzantine reliefs up to the sixth century and later⁴. An example is featured on a much earlier fourth- to fifth-century fragment of a Byzantine sarcophagus from Constantinople. The episode shows the casting overboard scene of Jonah from a ship sailing to the right with a crew of four naked men. They are letting Jonah down into the water, and he is falling, head first, into the dragon’s open jaws that are marked by rows of sharp teeth (fig. 3)⁵.

The story of Jonah also migrated eastward into India⁶ appearing in two versions of the Tibetan Lama Tāranātha’s *bKa-babs bdun-ldan*,

⁴ For the *ketos*, translated *vishap*, which swallowed Jonas in later Christian Armenian art, see [Russell 1990: 2681].

⁵ It is quite possible that the Canaanite chaos dragon lies behind the sea-creature that devoured Jonah and that his story may also be associated with the story of Perseus’ deliverance of Andromeda from the mythical sea-monster *ketos*, a tradition already attested by pseudo-Scylax in the fourth century BC, the possible date of the book of Jonah. See [Day 2002: 104].

⁶ It is interesting to note that the motif of an aquatic dragon swallowing a human figure appears also in the Indian story of the six-day-old infant Kāma (incarnated as Pradyumna). The drought demon Śambara stole the child and cast him into a sea of *makaras* where he was devoured by one of the great sea-creatures. When the great fish monster was caught and brought to the palace of Śambara, the demon’s wife discovered the child in the fish’s belly, rescued



Fig. 3.
“Jonah Devoured by the Sea Monster”.
Fragment of a sarcophagus.
H. 90 cm, W. 71 cm. Discovered in Sarıgüzel,
near the Fenari Isa Mosque. 4th to 5th century.
Istanbul Archaeological Museum, inv. no.
4517 T. After [Kuban 2010: 211, fig. 137]

a History of Buddhism in India from the eleventh century to the reign of the Mughal emperor Akbar (949/1542–1014/1605), thus relating to a period when Islam was established in India, see [Laufer 1908: 576–578].

The ordeal of Jonah (Yūnus ibn Mattā) being devoured and disgorged by a sea-monster under divine command is mentioned in Surat al-Sāffāt (Qurʾān 37:139–144). In the Qurʾān the prophet is mentioned with the epithet “Man of the Whale” (*dhū al-nūn*; 21:87) and “Companion of the Fish” (*ṣāhib al-hūt*; 68:48). The big fish is said to have come from India on account of the prophet [al-Kisāʾī: 323–324]. God com-

manded the whale, saying, “Whale, O whale! We shall not make Jonah into your sustenance! Rather We make you a retreat for him, a sanctu-

and adopted him. Vishṇu Purāṇa 5.26–27; Bhāgavata Purāṇa 10.55 (in this myth it is a cook who finds the infant inside the *makara*’s body and brings it up). Hence although the child was initially swallowed, it was protected in the body of the *makara*. Significantly, Kāma, the god of love, who is said to be born from the waters (the “water-born”), is closely associated with the *makara*, who is not only the emblem on his banner (his epithet is *makara-dhvaja*, “*makara*-bannered”), but also serves as his vehicle. As well as communicating the god’s mastery over the *makara*, this legend shows that some aspect of the sea-creature became fused with the figure of the god.

ary” [al-Ṭabarī I 783: 160–166, esp. 166]. The length of the prophet’s enclosure in the body of the whale is not mentioned in the Qur’ān. Muslim tradition proposed different figures ranging from three, seven, twenty to forty days⁷. He was surrounded by the triple darkness of the great sea-creature, the sea and the night. Al-Ṭabarī recounts that God made the fish transparent so that the prophet could see the wonders of the deep regions of the sea. He could hear the songs of praise of the sea-monsters just as the angels heard his prayers from the inside of the fish and interceded on his behalf with God⁸. Salvation was thus once again dependent on prayer, appeal for forgiveness and repentance, for “had it not been that he glorified God, he would certainly have remained in the fish till the day of resurrection” (Qur’ān 37:143–4).

In Sūrat al-Anbiyā’ (Qur’ān 21:88) Jonah’s great prayer has a central place. From within the layers of darkness he recognises his sin and calls out in desperation: “There is no God but Thou; Glory to Thee. I was indeed wrong.” Members of the Persian Ni‘mat-Allāhī Sūfī order refer to this *wird* (a spiritually powerful personal prayer) as the Yūnusiyya (pertaining to Yūnus) since its recitation is said to have enabled the prophet’s restoration to life coinciding with his emergence from the creature’s belly into the darkness of nature, thus of the passage of the being to a new state; the initiatic cavern of whale’s body symbolising corporeality, the material world, from whence he was freed and admitted to the dwelling-place of the spirit [Nurbakhsh 1979: 110; cf. Netton 2000: 49]. The manner of expression is comparable to that in the texts of the Ikhwān al-Ṣafā’ (Brethren of Purity, established c. 373/983) who, centuries earlier, described humanity as analogous to being “foreign prisoners in the bondage of nature, drowned in the sea of matter...”⁹.

⁷ B. Heller and A. Rippin, “Yūnus b. Mattā,” *EP* XI, 347b. In his *Kitāb al-Āthār al-Bāqīya* or “Vestiges of the Past” al-Bīrūnī, for instance, calculates that Jonah stayed in the belly of the fish for twenty-two days [al-Bīrūnī: 322].

⁸ al-Ṭabarī, *Tafsīr, ad Qur’ān XXI*, p. 87, as a second opinion on the meaning of the “darkness”, i.e. “obscuration”, cit. after B. Heller and A. Rippin, “Yūnus b. Mattā,” *EP* XI, 347b.

⁹ Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā’il* (Epistles), vol. 4, p. 116, see [Netton 2002: 16; cf. Netton 2000: 49].



The Jonah imagery was popular in the Islamic world and frequently illustrated in manuscripts of world history. A large-scale single leaf painting, which may have been used during oral recitation or storytelling, shows Jonah after his release from the belly of the fish. Above him, a gourd plant grows — sent by God to protect him from the elements (Qurʾān 37:146) — and, gliding across the top of the painting, an angel with colourful spreading wings whose right outstretched leg touches the scene’s right margin offers Jonah a garment to cover his nakedness (fig. 4).

While the messianic aspects of the story — developed in the New Testament (Matthew 22:39, Luke 11:29) and in the *Midrash* [Ginzberg 1909–1938 vol. 4: 253, vol. 6: 351; Canaan 1938: 175, n. 249] — are absent in Islamic tradition, it is interesting to note here that Jonah was cast up from the creature’s maw “as if he were a new born child fully preserved” [al-Ṭabarī I 783: 160–166, esp. 166]. The prophet’s nakedness accords with Neoplatonic Jewish and Christian ideas of the fate of the naked soul in the world, cf. [Stommel 1954: 45], see also (Matthew 12:39–40)

Escaping the «Jaws of Death»

Fig. 4 and detail.
“Jonah and the Whale”.
Folio probably from a *Jāmi’ al-tawārikh* (“Compendium of Chronicles”). Ink, opaque watercolour, gold, and silver on paper, H. 33.7 cm, W. 49.5 cm.
Iran, ca. 1400. New York, Metropolitan Museum of Art, inv. no. 33.113. Armenag Bey Sakisian, Paris, until 1933; Purchase, Joseph Pulitzer Bequest, 1933



Another interesting aspect in this painting is the Persian inscription, on the arms of Jonah, quoting a couplet from the *Gulistān* (the “Rose-Garden”) of the celebrated thirteenth-century Persian poet Sa’dī of Shīrāz (d. 691/1292), which reads (on the right side of the miniature, that is the left arm of the figure)

قرص خورشید در سیاهی شد
qorṣ-e ḥoršid dar siyāhī šod

(and on the left side of the miniature, that is the right arm of the figure)

یونس اندر دهان ماهی شد
yunes andar dahān-e mōhi šod

“The sun’s disk went into darkness, Jonah went into the mouth of the fish.”¹⁰

¹⁰ A reference to the story of Jonah in Surat al-Sāffāt (Qur’ān 37:142): “And the fish swallowed him while he was blaming himself.”

The first part of the couplet contains a familiar pun for when the sun's disk goes into darkness, it is implicitly devoured by the astrological dragon monster, the eclipse pseudo-planet *al-Jawzahar* — a metaphorical allusion to Jonah going into the mouth of the fish.

Individual depictions of *al-jawzahar*-Draco as eighth planet next to the seven traditional planets, comprising the Sun, the Moon, Saturn, Jupiter, Mars, Venus and Mercury [Hartner 1938: 114–38]¹¹, often portray a cross-legged figure holding a dragon in each hand. The figure is shown to hold either a pair of upright dragons, their bodies usually forming a loop, or vertical staffs (fig. 5); both the coiling bodies and the allegorical staffs end in confronted dragon heads with gaping snouts framing the central figure, see [Kuehn 2011: figs. 113–116].

It is significant that representations of the planet *jawzahar* thereby make use of the emblematic portrayal of the cosmic ruler. This iconography was ubiquitously used on visual art from the mid-eleventh to the early thirteenth century and was associated with the ancient concept of the “Master of the Beasts/the Master of the Dragons”. This conception of the central figure as dragon tamer thereby perhaps reflects the apparent necessity to harness the forces of this planet.

The choice of this cosmic symbolism underlines the prominence accorded to *al-jawzahar* which gives an indication of the magnitude of the potential effects the planet could have on the course of human events. This is especially important since the planet *jawzahar* was associated with solar and lunar eclipses. In medieval Islam especially, the astrological influence of the eclipse of the Sun is considered one of the foremost signs of the impending destruction of the world.

The prominent depiction of *al-jawzahar* on objects such as the so-called Bobrinski bucket (inscribed with the date *muharram* 559/ December 1163), probably from Herat, therefore evidently originates, as Willy Hartner has underlined, “not in a doctrinal astrological con-

¹¹ In later medieval Indian literature both nodes, Rāhu (*ra's al-tinnin*), and Ketu (*danab al-tinnin*), were attributed the same importance as the other seven planets, hence there were a total of nine planets [Hartner 1938: 133, cf. also 151].



Fig. 5.
The planet *jawzahar*.
Detail from the
Bobrinski bucket,
possibly Herat,
Afghanistan.
Muḥarram 559/
December 1163. By
Muḥammad ibn ‘Abd
al-Wāḥid and Masūd
ibn Aḥmad. Copper
alloy, inlay in silver,
copper and niello.
St. Petersburg, State
Hermitage Museum,
inv. no. JR-2268 (detail).
Photograph by courtesy
of the State Hermitage
Museum, St. Petersburg

ception, but in a purely metaphysical one, being associated with the antagonism between the celestial luminaries and the terrestrial light-devouring dragon” [Hartner 1938: 138]. While the dragon is mainly associated with the eclipses and, hence, the “devouring of light,” it also has a positive aspect namely as giver of light (when it releases the light of the sun at dawn) and, consequently, as protector of light, cf. [Daneshvari 1993: 20]. It is also interesting, for what follows, that in Islamic astronomy the *jawzahar* was often represented as a bipartite or double-headed dragon.

The iconography of a human figure, often reduced to the image of a mask-like face, flanked on either side by dragons, was symbolically very potent in the medieval Iranised world and, as we will see now, existed in different manifestations. The monsters not only frame the central motif but on account of their gaping jaws, at first sight, appear to threaten or perhaps even attempt to consume what they flank. The possibility of the latter interpretation will be discussed in the light of surviving examples of this enigmatic imagery.

Significant relations between the Caucasus region and the Islamic world were established in early Abbasid times. Later on, with

the Saljuq conquests of the Eastern Anatolian region, the Armenian iconographic repertoire served as a source of inspiration and reciprocal contacts between the Saljuqs and the cultural sphere of the Caucasus were established. This may be due to the fact that even though so-called image-worship was not without opponents (and there were several iconoclast phases in Armenia), there was an on-going struggle against iconoclasm. Sirarpie der Nersessian has conclusively shown that, while the Armenian church did not favour excessive forms of image-worship, it was never opposed to images, or to certain forms of image-worship¹². Armenia, in particular, may thus be seen to act as a sort of repository of a more or less uninterrupted transmission of iconographies at a time when iconoclasm began in Byzantium in around 720 and continued for nearly 120 years. This would suggest that at least some vestiges of earlier pre-Christian visual substrates survived in the overall repertoire of medieval Armenian visual religious art which, as a result, incorporated parts of its ancient iconographical tradition.

The motif of two dragons symmetrically flanking a frontally rendered human head is prominently recorded in the visual arts of the Caucasus region, in particular in Armenia. It is found three times on the façade of the central monument of the fortified monastic complex of Tat'ev, located in Siunik' province in southeastern Armenia (fig. 6). The late ninth-century church, dedicated to the Saints Paul and Peter (Surb Poghos Petros), was constructed by the order of prince Ashot' of Siunik' under the supervision of bishop Ter Haghannes between 895 and 906.

On the eastern façade two human heads are flanked by long pairs of serpent-dragons, while on the northern façade a moustachioed head

¹² Cf. the arguments of opponents and defenders of images in Armenia set forth in the late sixth- or early seventh-century treatise *Yalags patkermartic' (Against the Iconoclasts)* ascribed to Vrr'anes K'ert'ogh [Vrr'anes K'ert'ogh 1927: 23–25, 61–63; Vrr'anes K'ert'ogh 1935]. See [Der Nersessian 1944/1945: 58–87; Der Nersessian 1946: 67–81; Nersessian 2001: 82–88, esp. 84–86].

Escaping the «Jaws of Death»



Fig. 6 a-c.
Dragons flanking
human heads.
Church of Saints
Paul and Peter (Surb
Poghos Petros).
Armenia, Siunik'
province, Tat'ev
monastic complex.
Constructed by the
order of prince Ashot'
of Siunik' between 895
and 906. Photographs
Sara Kuehn



is framed by two shorter and slightly more voluminous dragons. All of the creatures are portrayed with mouths ajar, revealing projecting tongues, which appear to touch the ears of the heads. The Armenian historian Step'anos Ōrbēlian has interpreted the heads as belonging to the donors of the church, Grigor Supan, the ruler of Geghark'unik', as well as prince Ashot' and his wife Shushan [Khal'pakh'chian 1980: 164]. The head identified as that of princess Shushan is framed by shoulder-length tresses. Her head is surmounted by a large composite rosette, which may have conveyed a special significance¹³.

Khal'pakh'chian has suggested a protective function of the motif of the human head between serpent-dragons, since serpents are regarded by Armenians as protectors of homes or *shahapets*, serpent genii of places¹⁴. The Armenian predilection for representing serpents or dragons may perhaps be associated with the fact that in Armenia the dragon or *vishap* belongs to the pre-Christian substrate and as a result is part of the ancient iconographical tradition [Bet ha-Midrash, ed. Jellinek: 96–105; Ginzberg 1909–1938 vol. 4: 249–50, vol. 6: 350].

It should also be pointed out that the visual pairing of the dragon heads is an example of the conceptual doubling aspect of representations which is so prominent throughout the medieval period. This device is intended to reinforce and augment the visual impact and potency of the symbol. The widespread use of the motif of two open-mouthed dragons flanking a mask-like human head is also attested by its use in twelfth-century Armenian manuscripts. It is shown as an element attached to ornate initials, such as in the loop of the initial in this late twelfth-century Cilician Gospel of Luke and Matthew (Baltimore, Walters Art Gallery Ms. 538), written in 1193 for the bishop Ter Karapet, at the monastery of Paughoskan near the fortress of Katzen in the region of Mlich (fig. 7).

This theme of symmetrically doubled dragons flanking a human head appears on other three-dimensional constructions recorded in

¹³ For a discussion of the significance of the rosette motif in the early Persian, Sasanian and Umayyad period, see [Ettinghausen 1972: 36–41].

¹⁴ On the *shahapets*, see [Kuehn 2011: 56, n. 66].

Escaping the «Jaws of Death»



Fig. 7.
Dragons flanking
a mask-like human head.
First page of the Gospel of Luke,
written and illustrated for Bishop
Ter Karapet. Cilician Armenia,
monastery of Paughoskan. 1193.
Baltimore, Walters Art Gallery,
MS 538, fol. 154 (detail)
[Der Nersessian,
Agemian 1993: fig. 8]



Fig. 8.
Dragons flanking a mask-like human head.
Caravanserai Susuz Han, composition surmounting the two niches
that flank the main portal. Turkey, central Anatolia, south of Bucak.
Mid-13th century, c. 644/1246. Photograph Sara Kuehn

Fig. 9 and detail.
Dragons flanking
a central medallion.
Wooden door
(central vertical
section replaced
in the style of the
original); detail.
First half of the
13th century.
Northern
Mesopotamia
(Jazira), Tigris
region. Berlin,
Museum für
Islamische Kunst,
inv. no. I.1989.43.
Photograph
by courtesy
of Staatliche
Museen zu Berlin
Preußischer
Kulturbesitz,
Museum für
Islamische Kunst,
Berlin



Islamic architecture, such as at the thirteenth-century caravanserai Susuz Han (dated *c.* 644/1246), situated near Bucak, in central Anatolia. At the *khān* the symbolism is shown twice, mirrored above two *muqarnas* niches flanking the main portal, hence effectively doubling the visual impact of the potent motif (fig. 8). Just like the above-discussed Armenian dragonheads, the dragonheads at Susuz Han are portrayed in the so-called “Saljuq”-style¹⁵. Typically these are represented with an ophidian head, whose elongated lips are often curved upwards and rolled outwards, often revealing a proportionately deep cavity with large fangs or row of sharp teeth. This “Saljuq-style” dragon was a motif in common currency from Central Asia to Anatolia long before its place was taken by the so-called “Chinese-style” dragon, introduced in the aftermath of the Mongol invasion.

In what follows, I will show that the motif appears in different guises on other twelfth- or thirteenth-century Islamic works of art, yet its meaning often remained enigmatic with the dragons being mainly perceived as threatening forces. It will be shown that the depiction of this iconography bears many similarities with examples from the Transcaucasian world.

Paired dragons flanking a central motif are also featured on other architectural elements such as a thirteenth-century carved wooden door, probably from the Tigris region, now preserved in the Museum für Islamische Kunst in Berlin (fig. 9). The dragons frame a much effaced motif, perhaps once representing a human bust. The dragon heads are again shown with gaping snouts characteristic of the “Saljuq” type (fig. 9, detail). Instead of a human head as central element held by open-mouthed dragons, the mythical creatures similarly flank an inscription, a vegetal composition or an animal head, for instance that of a bull or a lion, as will be shown in the following.

The close link between the blessings expressed in an inscription and images of fructifying vegetation is evidenced by the parallel de-

¹⁵ Throughout this paper the term “Saljuq” is used in an extended sense, geographically and chronologically. For a discussion of the “Saljuq-style” dragon, see [Kuehn 2011: 4, 12, 29].



Fig. 10.

Dragons issuing benedictory inscriptions. Arched faceted handle of the so-called Bobrinski bucket.

Possibly Herat, Afghanistan. Muḥarram 559/ December 1163. Made by Muḥammad ibn 'Abd al-Wāḥid and Maṣūd ibn Aḥmad. Copper alloy, inlay in silver, copper and niello. St. Petersburg, State Hermitage Museum, inv. no. JR-2268 (detail). Photograph by courtesy of the State Hermitage Museum, St. Petersburg

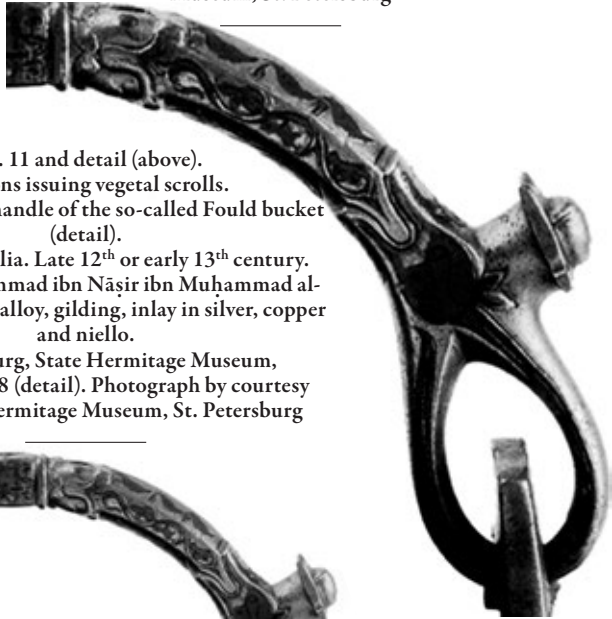


Fig. 11 and detail (above).

Dragons issuing vegetal scrolls.

Arched faceted handle of the so-called Fould bucket (detail).

Possibly Anatolia. Late 12th or early 13th century. Made by Muḥammad ibn Nāṣir ibn Muḥammad al-Harawī. Copper alloy, gilding, inlay in silver, copper and niello.

St. Petersburg, State Hermitage Museum, inv. no. IR-1668 (detail). Photograph by courtesy of the State Hermitage Museum, St. Petersburg



pictions on the handles of the celebrated Bobrinski and Fould inlaid bronze buckets. The handle loops of the Bobrinski bucket are made in the form of dragon protomes from whose gaping mouths springs the central four-sided arched section. On the outside these are flanked by leaping lions (fig. 10). Issuing from the dragons mouths are benedictory inscriptions in *naskhī* on two sides and in Kufic on the top band of the handle with the date *muḥarram* 559/December 1163 [Ettinghausen 1943: 193–208]. Since the inlay has partly come off, the inscriptions are only partly preserved, reading

ا- [...] ل او تم اركل او ؟كربل [] و
Wa [a]l-baraka? wa al-ka[rā]ma wa al-[...]ā
ا [...] قبل او قمال سل او
... wa as-salāma wa al-baqā

The handle loops on the Fould bucket are similarly made of arched dragons topped at the outside by projecting lion head knobs (fig. 11). From the dragons' open mouths emerges the six-sided arched handle, decorated on all facets with scrolling foliage in place of the benedictory inscriptions shown on the Bobrinsky handle.



Fig. 12.
Dragons flanking a palmette.
First page of the Gospel of Matthew.
12th century. Jerusalem, Library
of the Armenian Patriarchate
Ms. 1796, fol. 6 (detail)
[Der Nersessian,
Agemian 1993: fig. 56]

In a similar manner an inverted pendant palmette is flanked by open-mouthed dragons inserted in the loop of the initial letter on the first page of a twelfth-century Armenian Gospel of Matthew (fig. 12). The fact that the palmette is placed between the two dragons underlines their affinity with symbols of fertility and fecundity in the vegetal world. These often spring from their jaws — hence are not only associated with the dragons' mouths, but, by extension, with their tongues, breath and saliva.



Fig. 13.
Dragons flanking
a vegetal composition topped by
a double-headed eagle.
Relief carving on the façade
of the Çifte Minare *madrasa*, Erzurum.
Second half of the 13th century
(before 640/1242–43).
Photograph Sara Kuehn

An analogue motif is represented by the relief sculptures on the stone minaret buttresses of the Çifte Minare *madrasa* at Erzurum, probably built just before the fall of Erzurum to the Mongols in 640/1242–3 (fig. 13). Here a pair of dragon protomes issues from the stem of a palm tree in such a way that they come to flank the central vegetation with its small birds, some fruit, perhaps pomegranates, and the double-headed eagle at its apex. Given the close historical relations of Armenians with the principality of Erzurum (Armenian Karin), which at various times belonged to Armenia and under Islamic rulership also had a Christian Armenian population, the Çifte Minare *madrasa* motif may be related to earlier as well as contemporary Armenian references preserved in stone carving or manuscript illumination.

It is noteworthy, that in lieu of vegetation, dragons flank, and perhaps emit, Christian crosses on *vishap*-type Armenian commemorative cross-stones or *khatchkar*, such as a twelfth- or thirteenth-century example from Makravank' in Ararat province, on which a closely related form of imagery can be deduced. On this *khatchkar* a pair of stylised dragons springs from the base of a

cross. Their serpentine bodies bifurcate, form a loop and then curve upwards to terminate in stylised heads with wide-open jaws. The bases of the small crosses are shown to rest on the tips of short tongues projecting from the dragons' mouths which are flanked by gaping snouts with inward curled tips (fig. 14).

At the same time, the multivalent aspect of the symbol of the cross, employed as metaphor for both the crucifixion and the resurrection of Christ¹⁶, has to be taken into account. In Armenian exegetical works the *khatchk'ar* is often elaborated as “wood of life” (*p'ayt kenats*)¹⁷. It is notable that *khatchk'ar* decorated with the cross, the “wood of life”, as the main decorative motif, symbolise



Fig. 14.

Stylised dragons flanking a cross and issuing small crosses. *Vishap*-type *khatchk'ar*, Makravank, Ararat province. Probably 12th or 13th century. No. 12 *khatchk'ar*. Photograph by courtesy of Jean-Michel Thierry

¹⁶ With regard to the Christian Feast of the Apparition of the Flaming Cross in Heaven, al-Bīrūnī records that, according to Christian scholars, Constantine's mother, Helena, went to Jerusalem to find the cross of Christ which when placed upon a dead body could resurrect the dead. He further notes that the wood used for the cross is referred to as “the wood of Paeonia,” which is frequently “attached to a man who suffers from epilepsy, being considered as a symbol of the resurrection of the dead” (*Kitāb al-Aṭhār al-Bāqiyā* [al-Bīrūnī: 293–294]). For related narratives on the association of the Cross and the Tree of Life, see [Wünsche 1905: 15–17]

¹⁷ See the Homily by David Anyaght', cited in [Russell 1994–1995: 630; Russell 2004: 1194]. In Agathangelos' fifth-century theological teachings, *The Teaching of St. Gregory*, the cross is praised as a “Tree of Life rooted in the earth” [Agathangelos 2001: 7–9, 21–23, chs. 577–586, 618–631]. On the cult of the Tree of Life in Armenia, see [Russell 1987: 33]. The Tree of Life as prefiguration of the Cross of Christ is mentioned in the Christian Syriac *Me'ārath gazzē* (*Cave of Treasures*, tr. and ed. [Budge 1927: 34]).

Fig. 15 and detail.
Dragons flanking the
base of a cross.
Marginal ornament in
a copy of the Gospel
of Mark, Edessa.
1171. Transcribed and
illuminated by the
priest Hohannes, son
of the priest Manuk.
Yerevan, Matenadaran
Manuscript
Museum, Ms. 313,
fol. 81. Photograph
by courtesy of
the Matenadaran
Manuscript Museum,
Yerevan



primarily the salvation of the souls of the departed in whose memory they were erected. The equation of the “living” cross with vegetation¹⁸ provides an analogy to the dragon’s inherently close relation with vegetation and the associated beneficial qualities of fertility and fecundity. This, in addition to the shared special apotropaic functions, naturally accords the dragon the preeminent position of a vehicle that issues, thus perhaps wittingly emits or, by extension, one may hypothesise, delivers, and henceforth protects the “living” cross.

In the case of *vishap*-type *khatchk'ar* it appears therefore less likely that the dragons framing the Christian emblems are intended

to be read as threatening or even less as ingesting the crosses. It may rather be presumed that, conversely, as in the case of vegetation or benedictory inscriptions, the mythical creatures are depicted with crosses issuing from their mouths, perhaps suggesting the active association of the dragons with this symbol of spiritual deliverance. This would suggest a role for them not only as guardians but one may cautiously hypothesise perhaps even as rescuers or deliverers, draw-

¹⁸ Cf. *The Teaching of St. Gregory* [Agathangelos: 159–162, chs. 641–654].

ing on associations with the idea of Christ the Saviour and Deliverer¹⁹.

An important marginal ornament features a cross resting on an inverted heart-shaped interlace of split-palmettes ending in two confronted “Saljuq-style” dragon heads, the necks enclosed in narrow ornamental collars. Just as on the above-discussed *vishap*-type *khatchkar*, the creatures are distinctly portrayed with their red tongues darting from the wide open mouths to touch the base of the cross. The ophidian heads are capped by pointed ears, the most characteristic aspect being however the wide open, curved snouts, the upper lip ending in a



Fig. 16 and detail.
Dragons flanking
a vegetal composition
bearing the heads
of the four Evangelists
topped by a cross.
Marginal ornament
in a copy of the Gospel
of Luke, monastery
of Gladzor, Vayots
Dzor province. 1323.
Painting by T'oros
Taronatsi. Yerevan,
Matenadaran
Manuscript Museum,
Ms. 6289, fol. 141r.
Photograph
by courtesy
of the Matenadaran
Manuscript Museum,
Yerevan

¹⁹ Cf. the bronze serpent created by Moses in the wilderness (Numbers 21:4–9) and the cross upon which Jesus was crucified (John 3:14): “And as Moses lifted up the serpent in the wilderness, even so must the Son of Man be lifted up so that everyone who believes may have eternal life in him.” For a further discussion of the association of the serpent-dragon with the Cross, see also [Kuehn 2011: 67–68].



rolled-up tip. The ornament is portrayed on Mark's first page, copied by the priest Hohannes, son of the priest Manuk, in 1171 in Edessa (now known as Urfa) in southeast Anatolia (fig. 15).

Confronted dragons emitting vegetation topped by a cross are also shown on ornaments in other Armenian miniatures, such as on a large early fourteenth-century marginal ornament from the Gospel of Luke. It features open-mouthed dragons with projecting tongues that touch the base of a stylised, tree-like vegetal motif (fig. 16). The latter contains the symbols of the four Evangelists and is surmounted by an ornate cross instead of the double-headed eagle that tops the palm tree on the mid-thirteenth-century Çifte Minare *madrassa*. The ornament was illustrated by the miniaturist T'oros Taronatsi in the important scriptorium of the monastery of Gladzor in southern Armenia.

The same conceptualisation also appears above a door at the monastery of Deir Mār Behnām in Mosul. On the lintel of the southern outer door is a central Greek cross. From its base extends an arched cartouche which encloses a pair of stylised quadruped dragons viewed from behind, whose arched bodies are crossing (fig. 17). The dragons' gaping mouths are turned towards each other and their projecting tongues touch the tip of the cusped lower end of the cross.

At least from the beginning of the fifth century, the cross was regarded as a powerful amulet [Canaan 1938: 175, n. 249]; hence crosses placed on or near entrances served primarily protective and apotropaic functions [Kitzinger 1970: 640]. The Christian cross together with the dragons thus undeniably has a special function as an apotropaion guarding a threshold.

By analogy, should the imagery of dragons flanking and apparently emitting crosses carry a positive symbolism, then this would have implications for other motifs in the same position. The closely related theme of symmetrically doubled dragons flanking a central animal head survives on architectural compositions. It appears on two of the round towers of the northern city wall of the medieval Armenian city of Ani, probably added under Shaddādid rule in the early twelfth century. Here the creatures' heads with gaping jaws, revealing rows of teeth and tongues with bifid tips, frame a bovine head. In one case the bull holds a ring in its mouth (fig. 18). The prominent depic-

Escaping the «Jaws of Death»



Fig. 17 and detail.
A pair of stylised *regardant* quadruped dragons with crossed bodies at the base of a cross.
Relief carving above the southern outer door, monastery of Mār Behnām/Deir al-Khidr, southeast of Mosul. 13th century. Photograph by courtesy of Yasser Tabbaa



Fig. 18.
Dragons flanking a bovine head.
Relief carving on a round tower of the northern city wall, Ani. 10th to 12th century. Photograph Sara Kuehn



Fig. 19.
Dragons flanking a lion head.
Marginal ornament in the
Mush Homiliary, monastery of
Avagvank', Erznga(n). 1200–1202.
Yerevan, Matenadaran Manuscript
Museum, Ms. 7729, fol. 492.
Photograph by courtesy of the
Matenadaran Manuscript Museum,
Yerevan

tion of the motif on the towers of the city walls certainly underlines its apotropaic intent.

The same symbolism can be observed in an Armenian marginal ornament in which a lion's mask is featured as the centre with two open-mouthed dragon heads situated just below and connected with the mask by means of a knotted vegetal interlace (fig. 19). This illumination is included in the celebrated Mush Homiliary, transcribed and illuminated at the monastery of Avagvank' near Erznga(n) (present-day Erzincan) in northeastern Anatolia in 1200 to 1202.

The theme reappears in the same manuscript featuring two open-mouthed dragon heads flanking a lion's mask (fig. 20). Significantly, the imagery takes the characteristic form of the pomegranate, a fruit which for

its abundant seeds symbolises immortality both in Armenia and throughout the Iranian world, thus underlining, once again, the auspicious character of the motif²⁰.

Yet another closely comparable conceptualisation is found in the drawing of the brass door handles of the court engineer, al-Jazarī (fl. second half of sixth/twelfth century), intended for the palace door at Diyārbakr in southern Anatolia, which survives only in a copy of the original illustration of al-Jazarī's *Kitāb fī mā'rifat al-ḥiyāl al-handasiyya* of 602/1206 and a description in the treatise on automata written by the master craftsman (fig. 21). The knockers are shown in the

²⁰ On the pomegranate motif form in Greek mythology, see [Elderkin 1924: 1–3, 18, 25–27, 44–45, 118].

Escaping the «Jaws of Death»

Fig. 20.

Dragons flanking a lion head
in the form of a pomegranate.
Marginal ornament in the
Mush Homiliary, monastery of
Avagvank', Erznga(n). 1200–1202.
Yerevan, Matenadaran Manuscript
Museum, Ms. 7729, fol. 98.
Photograph by courtesy of the
Matenadaran Manuscript Museum,
Yerevan



Fig. 21.

A knocker in the form of a pair of dragons
framing a lion-headed knob.
Drawing of the doors of the Diyārbakr palace,
the model for the doors of the Ulu Cami at Cizre.
Illustration in a copy of Ismā'īl ibn al-Razzāz al-
Jazarī, *Kitāb fī marīfat al-hiyāl al-bandasiyya*.
Early 13th century. Istanbul, Topkapı Sarayı
Müzesi, Ms. Ahmet III, A.3472, fol. 165b.
Photograph by courtesy of the Topkapı Sarayı
Müzesi, Istanbul

form of two affronted dragons with gaping mouths and outstretched tongues that frame the lion-headed knob.

With regard to the iconography at Susuz Han, examined above, Gönül Öney has identified the human heads as sun rosettes threatened by the “underground forces and the dark moon symbol” of the dragon



Fig. 22.

Dragons flanking a human head topped by winged figures, probably angels. Caravanserai Susuz Han, composition surmounting the two niches that flank the main portal. Turkey, central Anatolia, south of Bucak. Mid-13th century, c. 644/1246. Photograph Sara Kuehn

[Öney 1969–70: 200; cf. Otto-Dorn 1978–79: 131], hence associating it with astrological functions, according to which, as mentioned before, the dragon is the cause for solar and lunar eclipses. It is important to note however, that the concept of the *jawzahar* dragon solely in its role as eclipse monster threatening the light of the luminaries presents but one aspect of the multivalent symbolism of the dragon. There exists at the same time another possibility: that of perceiving the symbolism of the gaping dragons' jaws flanking a central motif as beneficial and apotropaic. At Susuz Han this reading is moreover supported by the two confronted winged figures whose presence seems to bestow a honorific dimension upon the iconography of the gaping dragons' jaws facing the mask-like human faces (fig. 22).

Escaping the «Jaws of Death»

It should be reiterated that the symbolism of the draconite monster possesses both a generative and a destructive aspect that is demonstrated in particular by its connection with the two forms of “death” and “resurrection” under which every change of state appears, according to whether it is regarded in relation to the earlier and the subsequent state. Just as Jonah’s sojourn in the monster’s belly is a place of burial, it is at the same time a place of “rebirth”. His restoration to life — coinciding with his emergence from the initiatic cavern — necessarily implies a “death” in relation to a former state; death and birth (regeneration or resurrection of the being) are inseparable from one another, representing two opposite faces of the same state. This junction draws two juxtaposed principles together into a unified being, thereby creating a duality which simultaneously contrasts and fuses two opposites. These composites reflect an iconological amalgamation not only of external, that is physical, but also of internal, that is innate, characteristics. The iconography of gaping dragons’ jaws flanking a central motif, which also entails an astrological aspect, thereby affords a glimpse into the intermediary process of conflating two principles.

This arresting visual trope serves as a shorthand or mnemonic *significatio*, alluding to the act whereby the dragons have issued or will devour the central element. The syntax of this visual utterance thus presumes cycles of emission and ingestion, creation and dissolution, in summary form, for an audience that already recognises the reference. Generative and destructive processes are thereby intrinsically linked. The outcome of the symbolic synthesis which unifies irresistible potent forces is probably to be seen as empowering. The imagery of the dragons flanking a central motif thus may be presumed to represent a beneficial iconography, serving as powerful apotropaic device. The iconography itself is imbued with talismanic potency. The polysemic character of this imagery thereby also acts prophylactically revealing aesthetic as well as wondrous qualities.

A shorter version of this paper was read on 22 Jan. 2013 at a public seminar at the Orient Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (OIB), Beirut, Lebanon.

Bibliography

- Agathangelos — *Agathangelos*. The Teaching of St. Gregory / Trans. and ed. R.W. Thomson. Treasures of the Armenian Christian Tradition, St. Nerses Armenian Seminary, New Rochelle, 2001.
- Baltrušaitis 1929 — *Baltrušaitis J.* Etudes sur l'art médiéval en Georgie et en Arménie, Paris.
- al-Bīrūnī — *al-Bīrūnī Abu 'l-Rayḥān*. Kitāb al-Āthār al-Bāqīya 'an al-qurūn al-khāliya / Trans. and ed. E.C. Sachau. Chronologie orientalischer Völker von Alberuni. Leipzig; London, 1876–78.
- al-Kisā'ī — *al-Kisā'ī*. Qiṣaṣ al-anbiyā' / Trans. Thackston, W.M. The Tales of the Prophets of al-Kisā'ī. Boston, 1978.
- al-Ṭabarī — The History of al-Ṭabarī: The Ancient Kingdoms. Vol. 4 / Trans. and ed. M. Perlmann. Albany, 1987.
- Bet ha-Midrash, ed. A. Jellinek — Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur. 6 vols. Leipzig; Vienna, 1853–73, repr. 1967.
- Canaan 1938 — *Canaan T.* The Decipherment of Arabic Talismans // Berytus Archaeological Studies. 1938. Vol. 5.
- Daneshvari 1993 — *Daneshvari A.* The Iconography of the Dragon in the Cult of the Saints in Islam // Manifestations of Sainthood in Islam / Ed. G. Smith. Istanbul, 1993.
- Day 2002 — *Day J.* Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan // Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Ser. 2002. Vol. 265.
- Der Nersessian 1944/1945 — *Der Nersessian S.* Une apologie des images du septième siècle // Byzantion. 1944/1945. Vol. 17.
- Der Nersessian 1946 — *Der Nersessian S.* Image Worship in Armenia and Its Opponents // Armenian Quarterly. 1946. Vol. 1.
- Der Nersessian, Agemian 1993 — *Der Nersessian S., Agemian S.* (with an introd. by A. Weyl Carr). Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century. Washington, 1993.
- Elderkin 1924 — *Elderkin G.W.* Kantharos: Studies in Dionysiac and Kindred Cult. Princeton, 1924 (Princeton Monographs in Art and Archaeology. Vol. XII).
- Ettinghausen 1943 — *Ettinghausen R.* The Bobrinski "Kettle", Patron and Style of an Islamic Bronze // Gazette des Beaux-Arts. Ser. 6. Vol. 24 / Ed. G. Wilddenstein. New York, 1943.
- Ettinghausen 1972 — *Ettinghausen R.* From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influence. Leiden, 1972 (The L.A. Mayer Memorial Studies in Islamic Art and Archaeology 3).
- Ginzberg 1909–1938 — *Ginzberg L.* The Legends of the Jews. 7 vols. New York, 1909–1938, repr. Philadelphia, 1946 and 1955.
- Hartner 1938 — *Hartner W.* Pseudoplanetary Nodes of the Moon's Orbit in Hindu and Islamic Iconographies // Ars Islamica. 1938. Vol. 5 № 2.

Escaping the «Jaws of Death»

- Heller and Rippin 1997 — *Heller B. and Rippin A.* Yūnus b. Mattā // The Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. / Ed. B. Lewis et al. Leiden; London, 1997. Vol. 9.
- Khal'pakh'chian 1980 — *Khal'pakh'chian O.K.* Architectural Ensembles of Armenia: 8th century B.C. – 19th Century A.D. Moscow, 1980.
- Khundadze 2009 — *Khundadze T.* Images of Historical Persons in Georgian Architectural Sculpture of the Middle Ages (6th through 11th century) // Vakhtang Beridze 1st International Symposium of Georgian Culture: Georgian Art in the Context of European and Asian Cultures, 21–29 June, 2008. Proceedings. Tbilisi, 2009.
- Kitzinger 1970 — *Kitzinger E.* The Threshold of the Holy Shrine: Observations on Floor Mosaics at Antioch and Bethlehem // *Kyriakon. Festschrift für Johannes Quasten* / Eds. P. Granfield, J. Jungmann, Münster, 1970. Vol. II.
- Kuban 2010 — *Kuban D.* From Byzantium to Istanbul — 8000 Years of a Capital. Istanbul, 2010.
- Kuehn 2011 — *Kuehn S.* The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art // *Islamic History and Civilization*. 2011. Vol. 86.
- Laufer 1908 — *Laufer B.* The Jonah Legend in India // *The Monist*. 1908. Vol. 18. № 4.
- Me'arath gaze — *Me'arath gaze.* The Book of the Cave of Treasures / Trans. and ed. E.A. Budge. London, 1927.
- Mepisashvili 1972 — *Mepisashvili R.* Arkhitekturnye pamyatniki Kudaro (Architectural Monuments of Kudaro) // *Voprosy istorii Gruzii feodalnoi epokhii* (Issues Relating to the History of the Feudal Epoch). Tbilisi, 1972. Vol. II.
- Modrekili 1979 — *Modrekili M.* Hymns–10th Century. Book II. Tbilisi, 1979.
- Nersessian 2001 — *Nersessian V.* Treasures from the Ark: 1700 Years of Armenian Christian Art. London, 2001.
- Netton 2000 — *Netton I.R.* Šūfi Ritual: The Parallel Universe. Richmond, 2000.
- Netton 2002 — *Netton I.R.* Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity. Richmond, 2002.
- Nurbakhsh 1979 — *Nurbakhsh J.* In the Paradise of the Sufis. New York, 1979.
- Öney 1969–70 — *Öney G.* Sun and Moon Rosettes in the Shape of Human Heads in Anatolian Seljuk Architecture // *Anatolica*. 1969–70. Vol. III.
- Otto-Dorn 1978–1979 — *Otto-Dorn K.* Figural Stone Reliefs on Seljuk Sacred Architecture in Anatolia // *Kunst des Orients*. Vol. 12. № 1–2 (1978–1979).
- Propp 1946 — *Propp V.Y.* Istoricheskie korni volshebnoi skazki (The Morphology of a Fairy Tale). Leningrad, 1946.
- Russell 1987 — *Russell J.* Zoroastrianism in Armenia // *Harvard Iranian Series*. 1987.
- Russell 1990 — *Russell J.* Pre-Christian Armenian Religion // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. T. II. Bd. 18. № 4 / Eds. W. Haase, H. Temporini. Berlin, 1990.
- Russell 1994–1995 — *Russell J.* Problematic Snake Children of Armenia // *Revue des études arméniennes*. 1994/1995. Vol. 25.

Sara Kuehn

- Russell 2004 — *Russell J.* The Armenians, the Holy Cross, and Dionysius Bar Salibi (Delivered at the Eastern Diocese of the Armenian Apostolic Church, New York City, 2001, forthcoming in *St. Nerses Theological Review*) // *Armenian and Iranian Studies*, Harvard Armenian Texts and Studies 9. Cambridge, MA: Armenian Heritage Press, 2004.
- Stommel 1954 — *Stommel E.* Beiträge zur Ikonographie der Konstantinischen Sarkophagplastik Bonn, 1954.
- Vrt'anes K'ert'ogh 1927 — *Vrt'anes K'ert'ogh.* Yalags patkeramartits' (Against the Iconoclasts) / Ed. by Eghishe Durian, "Yaghags Patkeramartits," *Sion*. 1927.
- Vrt'anes K'ert'ogh 1935 — *Vrt'anes K'ert'ogh.* Collected Articles. Jerusalem, 1935.
- Winfield 1968 — *Winfield D.* Some Early Medieval Figure Sculpture from North-East Turkey // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1968. Vol. 31.
- Wünsche 1905 — *Wünsche A.* Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser // *Ex Oriente Lux*. 1905. Vol. I.

М. Р. Майзульс

Коса, крылья и нимб:
как изобразить Смерть?*

(Часть 1)

Огромная голова с хищно оскаленной пастью, понурая женщина с всклокоченными волосами, серый демон с высокой прической, моложавого вида всадник с сияющим нимбом, мертвец, запеленатый в саван, или агрессивный скелет, размахивающий косой. Все это олицетворения смерти, которые мы встречаем в средневековой иконографии¹. По крайней мере, подписи к изображениям или текстам, которые те иллюстрируют, ясно говорят, что перед нами некто по имени *Mors*, *Mort* или *Tod*. Этот персонаж

* В кратком виде основные тезисы этой работы опубликованы в журнале «Теория моды» [Майзульс 2011]. Позволю себе также отослать читателя к своей статье о древнерусских персонификациях смерти, которая вышла в первом выпуске альманаха «In umbra» [Майзульс 2012]. Мое исследование было бы практически невозможно без доступных онлайн баз данных по средневековой иконографии, которые в последние годы создаются при архивных хранилищах и исследовательских центрах Франции, Германии, Великобритании, США и других стран. Назову лишь несколько основных: *Mandragore, base des manuscrits enluminés de la BnF*; *Enluminures*; *Liber Floridus*; *Corsair. The Online Catalog of the Pierpoint Morgan Library*; *Bodleian Image Library*; *British Library. Digital Catalog of Illuminated Manuscripts* и т. д.

¹ Чтобы отличить смерть как явление и Смерть как особого персонажа, действующего в текстах и в иконографии, мы будем писать его «имя» с прописной буквы.

появляется и в книжной миниатюре (от Апокалипсисов до Часословов, от медицинских трактатов до аллегорических поэм и сочинений мистиков); на масштабных фресках, украшавших внутреннее пространство храмов или кладбищенские галереи; на ретаблях и домашних моленных образах; в надгробной скульптуре; или, скажем, на *tavoletta di Biccherna* — расписных деревянных обложках расходных книг казначейства Сиены. До того, как в Позднее Средневековье в католической Европе универсальной персонификацией смерти стал сохшийся труп или скелет, ее иконография была удивительно изменчива и нестабильна, что явно требует объяснения.

Попытка упорядочить средневековые образы Смерти, поместив их, словно в иконографическом справочнике, под один заголовок, неизбежно дает результат, напоминающий Борхесовскую классификацию животных, которые «делятся на а) принадлежащих Императору, б) набальзамированных, в) прирученных, г) сосунков, д) сирен...». Однако типологии иконографических «видов», действительно, зачастую больше похожи на воображаемую «китайскую энциклопедию», чем на строгие таблицы Линнея.

Хотя персонаж по имени Смерть действует во множестве разных сюжетов: от сцен исхода души до сложных христологических композиций, — в христианской (или скажем точнее: в ученой церковной) картине мира его просто не существует. Это не мешает ему кочевать из изображения в изображение и выступать там в совершенно разных ролях. Смерть пресекает жизнь умирающего, приходит на подмогу дьяволу, скачет на коне или льве по горе трупов, скашивает стрелами толпы жертв эпидемий и т. д.

История олицетворений смерти дает идеальный материал для того, чтобы исследовать отношение между богословским дискурсом и визуальными конвенциями в культуре Средневековья. В этой статье мы проследим, как складывается ее визуальная биография и как средневековые мастера, в самых различных контекстах, конструировали ее облик, собирая его из «деталей», заимствованных из иконографии ангелов, демонов

и других персонажей христианской иконографии. Как показывает в своем скрупулезном исследовании Дж. Бредли [Bradley 2008], в книжной миниатюре IX–XIII вв. антропоморфные персонификации смерти со временем становятся все более демоническими. Мы попытаемся показать, как этот процесс происходит и как различные маски, которые примеряет наш персонаж, встраиваются в пространство средневековой визуальной демонологии (при этом точная хронология иконографических трансформаций будет не так важна, как их механика и комбинаторика). Нас будут интересовать, прежде всего, олицетворения смерти до эпохи макабра, однако от разговора о нем все равно не уйти, поскольку макабрический образ Смерти — трупа или скелета подводит итог средневековым иконографическим поискам и важен для понимания их логики и механизмов.

Говоря о конструировании новых образов Смерти, мы неизбежно будем использовать такие выражения, как «иллюстрировать», «визуализировать» и т. д. Они не должны вводить в заблуждение. Почти любой текст, от сюжетного нарратива до сложной цепочки метафор, можно, не отступая от его буквы, визуализировать множеством разных способов. Перевод текста в визуальный ряд (как, впрочем, и обратный перевод изображения в текст) почти всегда подразумевает одновременно и утрату, и приращение деталей, а заодно — смысла. Наличие сверткостовой информации, которая конкретизирует и интерпретирует текст-источник, здесь скорее не исключение, а правило².

² Возьмем, например, иллюстрацию к Пс. 75:6–7 в Штуттгартской псалтири (ок. 830) [Stuttgart. Württembergische Landesbibliothek. Cod. bibl. fol. 23. Fol. 88v.; репрод.: Schmitt 2002: Fig. 49]: «Спали своим сном все мужи и не находили сокровищ в своих руках. От упрека твоего, Боже Иакова, спали те, которые восходили на коней». На миниатюре слева на коне спит всадник. Справа, на ложе, изображен грешник. Он лежит, подперев голову левой (возможно, негативный маркер) рукой, а на его груди, выставив руки вперед, стоит демон, которого библейской текст вовсе не упоминает. Он нужен для того, чтобы идентифицировать в спящем нечестивца. Как пишет Ж.-

Кто такая Смерть? Стоит ли верить тем, кто говорит, будто смерть — это особое существо (*Quidam putant mortem esse personam*)? — спросил послушник всезнающего наставника. Ведь не случайно художники часто представляют ее в облике человека с косой в руках. Наставник отвечал, что это лишь басня (*fabula*), которую исповедуют иудеи³. Они верят, что существует особый ангел, которому поручено пресекать жизнь людей, и ссылаются на десятую казнь египетскую, когда ангел, посланный Богом, истребил всех первенцев египтян (Исх. 11–12) [Strange 1851 II: 312]⁴. Этот обмен репликами прозвучал в конце одиннадцатой книги известного «Диалога о чудесах» (1219–1223) немецкого цистерцианца Цезария Гейстербскаха

К. Шмитт, эта схема родственна изображениям дьявольских кошмаров или сновидцев, которым дьявол во сне что-то нашептывает, как на изображении демонического сна жены Понтия Пилата в «*Notus Deliciarum*» Геррады Ландсбергской (XII в.): рядом со спящей стоит демон, который что-то ей говорит [Schmitt 2002: 301, 304, Fig. 50]. Однако эти сцены не так близки. В Штуттгартской псалтири бес больше похож не на дурного советчика (тот в средневековой иконографии чаще всего стоит за спиной своей жертвы (о визуальных фигурах дьявольского научения см. [Махов 2011: 131–138; Майзульс 2013: 113–124]), а на ночного агрессора, инкуба, который забирается на грудь спящему (от лат. *incubare* — ложиться сверху), душит его своим весом и вызывает кошмары. Инкубы латинских текстов родственны *mare*, которая в германских верованиях (это представление впервые фиксируется в XIII в. в «Саге об Инглингах») во сне давит и может убить человека [Арнаутова 2004: 98–99; Махов 2011: 150]. В любом случае присутствие дьявола на миниатюре Штуттгартской псалтири — это не буквальная визуализация строк псалма, а их визуальная интерпретация, вводящая сверхтекстовую информацию.

³ «Измышлениями» (*fabulae*) в Средние века называли любые ложные (с точки зрения христианства) верования [Schmitt 2001: 84].

⁴ Ангел — убийца египетских младенцев — появляется в средневековой иконографии наравне с другими ангелами-«палачами», карающими грешников. См., например, миниатюру в Памплонской Библии 1197 г. [Amiens. BM. Ms. 108. Fol. 45v].

[*Dialogus miraculorum* (далее — DM), XI: 61]. Наставник новициев (послушников) своего монастыря, тот составил обширную коллекцию «примеров» (*exempla*) и поучений, разделенную на двенадцать книг, посвященных важнейшим истинам веры и этапам духовного пути христианина. Одиннадцатая книга была озаглавлена «Об умирающих».

Раз вера в ангела смерти — это измышление иудеев, кажется, что вопрос закрыт, и наставник с учеником могут перейти к следующим темам. Однако, как ни странно, этого не происходит, и монах рассказывает послушнику три «примера», в которых Смерть (или аналогичный по функции персонаж) действительно является человеку в зримом обличье. Одна матрона из кельнской епархии во время тяжелой болезни увидела, как Смерть отошла от ее одра и вошла в клирика, стоявшего рядом. Ей сразу же стало лучше, а он заболел и на восьмой день умер [DM, XI: 62; Strange 1851 II: 313]. В той же епархии служанка рыцаря Гюнтера как-то ночью увидела в его дворе чудовище (*monstrum*) — женщину в белой одежде и с бледным лицом. Та побродила по их двору, а затем перебралась через изгородь, к соседу рыцарю Гуго, чтобы потом возвратиться к себе на кладбище. Вскоре после этого умерли трое детей Гюнтера, их мать и сама служанка, а затем и Гуго с сыном [DM, XI: 63; Strange 1851 II: 313–314]. В другой епархии школяры как-то вечером увидели, как из одной могилы на кладбище каноников вылез призрак (*fantasma*) в человеческом обличье, который перелез в другую могилу. Вскоре умерли два каноника: первого похоронили в той могиле, откуда фигура вылезла, а второго — в той, куда она забралась [DM, XI: 64; Strange 1851 II: 313].

Наставник не уточняет, что это были за «монстр» с «призраком», и, главное, не объясняет, как примирить рассказанные им истории с его же словами о том, что вера в особое существо по имени Смерть — это басня. Присмотримся к тому, как послушник формулирует свой вопрос. Он ссылается на «молву» («некоторые думают, что...»), а в качестве возможного аргумента напоминает, что художники часто представляют Смерть в облике человека.

Наставник рассказывает о видениях, где Смерть предстает приблизительно в том же обличье, что на упомянутых учеником изображениях, но не разъясняет, как они друг с другом связаны, если Смерти не существует. Художники ориентируются на такие видения? Визионеры видят Смерть такой, как ее представляют художники? Видения с иконографией следуют за «молвой»?⁵ Как это часто бывало в Средневековье, изобразительная традиция, визионерские образы и коллективные представления о невидимом оказываются тесно связаны. Однако как распутать этот клубок, Цезарий Гейстербахский не дает подсказки.

Нетипичная персонификация? Действительно, в средневековой иконографии мы часто встречаем изображение Смерти в облике женщины с косой или мужской фигуры со вздыбленными волосами. О них принято говорить как о персонификациях. Однако персонификациях *чего* и что такое в Средние века *персонификация*?⁶

На множестве изображений, созданных в Позднее Средневековье, Смерть обрушивается на человека и исторгает из тела его душу, чтобы вручить ее демонам. Однако, несмотря на разделение труда между Смертью и бесами, статус этих фигур в визуальном пространстве был принципиально различен. Пытливый ум мог задаваться вопросом, действительно ли демоны черны, звероподобны и рога, как их привыкли изображать, и как их в принципе можно изобразить (и даже вообразить!), если они бестелесны или обладают особой «тонкой»

⁵ Стоит заметить, что призраки из видений, рассказанных наставником, прямо со Смертью не идентифицируются (хотя это подразумевается контекстом). Тот факт, что в двух последних «примерах» странные существа вылезают из могилы, роднит их с не упокоившимися мертвецами или блуждающими душами умерших, о которых любили рассказывать в Средневековье [Vovelle 1983: 49–56]. О явлениях призраков в «Диалоге о чудесах» см. [Schmitt 1994: 151–158].

⁶ О значении, типах и технике персонификации см. [Paxson 1994].

телесностью)⁷, но никто (скажем осторожнее — почти никто) не сомневался в том, что бесы существуют в реальности, пусть и обычно невидимы.

В отличие от них, Смерть в христианской картине мира не существует. Она не фигурирует ни среди ангелов, ни среди демонов, ни среди прочих творений. Для богословской традиции смерть — это последствие первородного греха, распад двусоставной природы человека, разлучение души и тела⁸. Метафорически смерть — это погибель души («вторая смерть»). Все ее антропоморфные или зооморфные изображения — лишь иносказание. Такое же, как персонификации пороков и добродетелей, сражающиеся друг с другом на страницах «Психомахии» Пруденция [Mâle 1913: 99–101; Norman 1988], Церковь и Синагога, стоящие с двух сторон от Распятия на многочисленных христологических композициях [Ferber 1966; Seiferth 1970], либо Низость, Радость, Скупость, Богатство или Любезность, населяющие мир аллегорического «Романа о розе» [Dronke 1980; Newman 2003; Wirth 2008: 98–101, 329–340, 369–375]. Этот длинный список могут продолжить антропоморфные олицетворения стихий, светил и планет (Солнце и Луна на колесницах, Реки в облике водолеев или дующие из всех сил Ветры [Obrist 1997]), свободных искусств, империй и городов (Иерусалим или Рим), а также Фортуна, Мудрость, Природа и т. д.

Однако их иконографические истоки и судьбы в христианской визуальной культуре далеко не тождественны. Одни персонификации возникли благодаря философскому переосмыслению и христианскому «приручению» образов античной мифологии. Другие — восходят к сугубо литературным текстам и сознательному использованию персонификации как приема. Одни отсылают

⁷ Вопрос о том, есть ли у дьявола истинный облик, каков он и как он в принципе может существовать у бестелесного духа, периодически поднимался в Средневековье [Антонов, Майзульс 2012а: 15–22].

⁸ См. формулировку этой богословской аксиомы у Цезария Гейстербахского (DM, XI: 1) [Strange 1851 II: 266].

к древним (не только греко-римским) религиозным или космологическим представлениям и обладают определенной мифологической «убедительностью» (что заставляет христианских авторов обращаться к ним с опаской). Другие — явно сконструированы в риторических целях, сразу же опознаются как плод фантазии и не вызывают догматических опасений. Одни были в готовом виде заимствованы из античной иконографии и вписались в христианский контекст (как Солнце и Луна с человеческими лицами в сценах Распятия). Другие — возникли уже в Средневековье. Одни облачают в зримую форму абстрактные концепты, как Фортуна⁹.

⁹ Об истоках образа Фортуны и его средневековых перипетиях см. [Mâle 1913: 96–97; Heller-Roazen 2003: 63–99]. Со времен Античности, где *Fortuna* почиталась как богиня, одной из ее главных черт считалась изменчивость. В «Утешении философии» (ок. 524) Боэций говорит о непостоянстве и двуличии случая и описывает Фортуну как существо с двумя лицами (подобное Янусу). Этот образ был развит средневековой иконографией, которая часто представляла уклончивую Фортуну двуликой (помимо нее и самого Януса), с двумя направленными в разные стороны («сросшимися» или отдельными) лицами изображались некоторые народы-монстры, месяц Январь (*Januarius*, чье имя происходит от Януса), добродетель Благоразумие, ветер Борей, фигуры Обмана (*Fraude*) или Времени (*Tempus*), Ад (как в Силосском Апокалипсисе рубежа XI–XII вв. [London. BL. Ms. Add. 11695. Fol. 102v]) и Антихрист (как во французской Библии середины XIII в. [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Bodl. 270b. Fol. 200]). См. [Pfeiffenberger 1967: 439–443; Heller-Roazen 2003: 87; Kolve 2009: 97–114]. В некоторых рукописях Боэция «двуличность» Фортуны визуализируется иначе: ее фигура вертикально делится на две части, так что слева ее лицо и платье — белые, а справа — черные (см. французскую рукопись 1477 г. [London. BL. Ms. Harley 4346. Fol. 1v]). Некоторые изображения, вслед за Боккаччо, описавшим Фортуну как сторукого монстра (одновременно раздающего и отнимающего блага и славу этого мира), представляют ее с шестью, десятью или двенадцатью руками. Ю. Балтрушайтис в свое время предположил, что расплодившиеся в XIV–XV вв. изображения многоруких народов-монстров и персонификаций могли возникнуть под косвенным влиянием буддийской иконографии многоруких божеств,

Другие придают антропоморфный облик неодушевленным, но вполне материальным объектам, как города или планеты.

Сам термин «персонификация» принадлежит нашему словарю и в Средневековье не использовался. Солнце, Скупость или Фортуна могли называться просто *figurae* (а принцип их построения — *effiguratio*) или, с помощью технического термина из словаря риторики, — *conformationes*¹⁰. Если воспользоваться объяснением, звучащим в авторитетной «Риторике для Геренния» (I в. до н. э.), троп *conformatio* дает право голоса неодушевленным предметам и облакает в зримую форму абстрактные сущности, которые ее не имеют. Они олицетворяются в виде персон, которые совершают различные действия (*actio*) и произносят речи (*oratio*), соответствующие их природе. Для описания того, как неодушевленная или бесформенная субстанция воплощается в *persona*, «Риторика для Геренния» (IV, 66) использует глагол *confingere*, означающий одновременно «выдумывать» / «измышлять» и «формировать» / «изготавливать» [Wirth 1970: 21–22; Paxson 1994: 11–22; Heller-Roazen 2003: 86–87, 91–92]. *Fingere* — суть ремесла поэта. В каролингской «Венской схолии» о поэзии говорится, что она имеет право на «ложь и вымысел» (*fictio vel figmentum*), а поэту дозволено измышлять (*licentia mentiendi et fingendi*) [Махов 2011: 11].

На взгляд средневекового книжника (о «простеце» говорить сложнее), Фортуна, крутящая свое колесо, и Любовь, стреляющая из лука в юношу, одинаково принадлежат к миру поэтической или визуальной фантазии. Но этому вымыслу, который, вслед за Макробием, называли *narratio fabulosa*, в идеале следовало быть душеполезным. Его представляли как покров, скрывающий под измышленным повествованием (*sub fabulosa narratione*) религиозные, философские или моральные истины. Означающее (покров)

которая стала известна в Европе через описания путешественников [Baltrušaitis 2008: 206–207, Fig. 133, 134a и 134b,c].

¹⁰ Квинтилиан (I в. н. э.) описывает процесс персонификации термином *fictio personae* [Heller-Roazen 2003: 86].

может быть ложным, означаемое (скрытый смысл) — истинным. А.Е. Махов переносит эту модель из пространства риторики в пространство иконографии и применяет ее для анализа средневековой визуальной демонологии. Она строится одновременно и на символике (бесконечное разнообразие личин сатаны и множественность лиц на его теле как знак дьявольской «противоестественности», отпадения от божественного порядка), и на комбинаторной игре форм. Эта игра тоже причастна смыслу, но работает не с символикой, а с синтаксисом изображения (заменой, перестановкой, перекличкой его элементов) [Махов 2011: 5–12, 188–191] (см. во второй части статьи).

Конструирование персонификаций — одна из основ мнемотехники. Античные и средневековые трактаты об искусстве памяти предписывают визуализировать запоминаемую информацию, «конденсируя» сумму знаний в яркие, часто одушевленные, образы [Йейтс 1997; Carruthers 2004: 16–45]. Их обличье, детали наряда и атрибуты, которые они держат, надежно запечатлеваются в сознании и служат мнемоническими знаками, которые позволяют декодировать «упакованные» в них сведения или события.

Однако в ряду персонажей, населяющих средневековый аллегорический космос, статус Смерти, видимо, был особым. Некоторые персонификации неизбежно оказываются более «реальными», чем другие. Вопрос новicia в «Диалоге о чудесах» Цезария Гейстербахского ясно это дает понять. Смерти тесно в ее аллегорическом амплуа. Она кажется слишком правдоподобной, и новicia вряд ли бы стал интересоваться, существуют ли на самом деле Гнев или Любезность.

Для понимания природы и функций тех или иных персонификаций важен иконографический контекст, в котором они появляются. Существуют строго аллегорические композиции, где аллегорические персонажи действуют в аллегорическом пространстве и взаимодействуют с такими же аллегорическими фигурами (пороки, сражающиеся с добродетелями). Однако чаще в одной сцене пересекаются фигуры с различным онтологическим

статусом. Здесь персонификация переносится в реальное (или считающееся таковым) земное, райское или адское пространство, где взаимодействует с людьми, душами умерших или сверхъестественными персонажами (Богом, святыми, ангелами, демонами), которые, с точки зрения данной культуры, более чем реальны.

Historia переплетается с *allegoria*. Примеров такого «соседства» множество. Скажем, на многочисленных сценах Распятия, помимо Христа, Девы Марии, Иоанна Богослова и римских воинов (известных в предании как Стефатон и Лонгин), часто помещались персонификации Луны и Солнца, Океана и Земли, Церкви и Синагоги (см. серию Распятий каролингского времени [Ferber 1966])¹¹.

Анализируя подобные композиции, важно учитывать, насколько персонификация «активна». Порой она вступает с реальными персонажами в физический либо вербальный (мы это чаще всего видим по жестам) контакт. Порой — просто помещается на один с ними фон, словно эмблема¹². Наконец, важна

¹¹ Точно так же в одном изображении легко совмещаются персонажи, принадлежащие к разным временным пластам. Например, у подножия голгофского креста, рядом с Девой Марией и Иоанном Богословом, порой стоят Моисей и Валаам — их присутствие оправданно не хронологически, а типологически: у ног Спасителя собираются ветхозаветные пророки, которые возвестили его приход [Panofsky 2010: 263].

¹² Один из важных критериев «активности» персонажа и маркер того, действительно ли в него верят, — нарративы, где человек вступает с ним в контакт. В корпусе средневековых хождений в мир иной и видений загробного мира (от «Видения Дритхельма» до «Видения Тнугдала» или «Чистилища св. Патрика»), где герой умирает, а его душа отправляется путешествовать по аду и раю, Смерть как *persona* отсутствует. Важно, что эти тексты в целом интерпретируются «реалистически»: визионерский опыт — реален, само видение — откровение (описание загробного мира может восприниматься как система символов, но персонажи, которых визионер встречает на том свете, принадлежат к миру сущего: это ангелы, демоны, души умерших) [Carozzi 1994]. В XIII в. расцветает литература аллегорических снов и видений, где визионерский опыт оказывается риторич-

широта ее «амплуа». Одни персонифицированные образы привязаны к конкретной композиции или действуют в узком круге сюжетов. Другие (как та же Смерть) — обладают широким набором ролей и кочуют из композиции в композицию.

В отличие от многих иных персонификаций, за фигурой Смерти стоит мощная мифологическая традиция. Во многих культурах — тех, на которые средневековое христианство опиралось, и тех, которые оно стремилось абсорбировать, — существовало представление об особой силе (божестве, духе, демоне), которая пресекает жизнь человека¹³. Если не движущий механизм, то уж точно опора всех персонификаций смерти — обиход языка, применяющий к угасанию человека множество глаголов действия. Смерть «приходит», «наступает», «поражает», «скашивает» и т. д. В христианской традиции принцип персонификации смерти сохранился в смягченной форме: в образах

ческим приемом, а содержание стремится к душеполезности, но не претендует на статус откровения [Pomel 2001]. В этих текстах наряду с ангелами и демонами появляется Смерть.

- ¹³ При этом персонификация смерти, видимо, не является общекультурной универсалией, и представления о Смерти как об одушевленной силе зафиксированы далеко не во всех обществах. Как пишет С.Ю. Березкин, «этот мотив (Н7) не известен на востоке и северо-востоке Азии, а в большинстве областей индо-тихоокеанского мира встречается от случая к случаю. Он, однако, исключительно популярен в Африке (особенно Западной), на Ближнем Востоке и в Европе, а также достаточно широко распространен в Индии. Образ ангела смерти Азраила вошел в исламский канон, поэтому в некоторые районы, например в Среднюю Азию, он, возможно, проник только вместе с исламом. В большинстве европейских и ближневосточных версий, начиная с древнегреческой (миф о Сизифе), Смерть упоминается в контексте нескольких приключенческо-трикстерских сюжетов, а с этиологией смертности человека этот образ здесь обычно не связан. В Африке трикстерские сюжеты с участием Смерти не только широко распространены, но и в большинстве своем имеют этиологическую концовку, объясняющую появление смерти как таковой» [Березкин 2013: 54–57, Рис. 11].

Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть?

ангелов-карателей и демонов-убийц, которые заставляют душу покинуть телесную оболочку.

Важную роль в средневековой биографии Смерти играет ее прорыв из текстов в иконографию. Визуальный язык, в силу своей природы, ослабляет, а порой делает вовсе неразличимой ту грань, которая отделяет персонификацию какой-либо абстрактной сущности, будь то Богатство или Гордыня, от изображений реальных (считающихся реальными) персон и предметов. Как пишет Ж. Вирт, изображение, в отличие от текста, не обладает собственными метадискурсивными приемами, которые бы однозначно указывали, существует ли тот или иной персонаж в действительности и каков его онтологический статус. Визуальный образ рискует ввести в заблуждение. Вот почему, по гипотезе Ж. Вирта, в XIII в. персонификации пороков и добродетелей, которые были вездесущи в скульптурном убранстве романской поры, постепенно исчезают с фасадов готических соборов, резко уменьшаются в размерах, вытесняются на иконографические «окраины», с тимпанов на архивольты, либо заменяются олицетворяющими их сценками (само собой, тут есть значимые исключения, как монументальные фигуры добродетелей, попирающих пороки, на западном фасаде Страсбургского собора, ок. 1280 г.) [Wirth 2008: 99, 101; ср.: Mâle 1913: 102–130].

Даже если предположение Ж. Вирта неверно (и персонификации, с их потенциальной двусмысленностью, не казались церковным заказчикам столь опасными), он точно подметил одну особенность визуального языка и визуальной проповеди. Действительно, в иконографии есть множество специальных маркеров и приемов, которые демонстрируют сакральный статус персонажа (нимб) или, наоборот, его принадлежность к войску дьявола (от черноты до характерной бесовской прически: пламенеющих или вздыбленных волос). Есть маркеры, которые выстраивают персонажей в иерархию (размер фигуры; вариации разворота анфас, в три четверти или профиль; отсутствие нимба у менее значимых святых в присутствии более значимых и т. д.). Есть знаки, которые разоблачают иллюзии

и вскрывают зрителю истинную природу дьявола, явившегося кому-то в притворном (ангельском, человеческом или зверином) обличе: демонические элементы, «выбивающиеся» из-под призрачной маски, как хищные когти, торчащие из-под ангельского хитона, или темные крылья летучей мыши вместо сияющих ангельских (см. ниже).

Существуют приемы, которые при изображении снов, явлений или видений иногда (хотя далеко не всегда) зрительно отделяют физическое пространство от визионерского, позволяя отличить материальные предметы от объектов видений. Изображение может быть вертикально или горизонтально разделено на два регистра: зрительский (земной) и визионерский (небесный). Фигуры Христа, Богоматери, ангела или святого, явившихся человеку, либо целая многофигурная сцена видения, помещаются в облако, ореол или какой-либо из вариантов небесной «славы»¹⁴. Там, где персонажи, действующие в сновидении или внутри откровения, никак не отделены от физического пространства, на их статус может указывать фигура сновидца, лежащего с закрытыми глазами, или визионера, устремившего взор на происходящее¹⁵. При этом

¹⁴ Как на миниатюре с видением св. Августина из французского Часослова середины XV в. Августин сидит за пюпитром, на котором лежит раскрытая книга. Его взгляд устремлен вверх, в небеса, где в ореоле из огненных херувимов ему явлена Троица [London. BL. Ms. Harley 5370. Fol. 165v]. На миниатюре Апокалипсиса, где помимо образов Откровения часто помещается и фигура визионера — Иоанна Богослова, пространство видения бывает очерчено традиционными облаками.

¹⁵ В иконографии снов предмет сновидения порой без какой-либо зримой границы помещается над фигурой спящего. Часто они физически соприкасаются друг с другом. На изображениях сна Иакова, где он увидел лестницу, по которой ангелы спускались и поднимались на небеса (Быт. 28:2), лестница может опираться на тело спящего (как на миниатюре во французской Библии 1357 г. [London. BL. Ms. Royal 17 E VII. Fol. 27]). В мозанской рукописи 1160–1170 гг. нимб лежащего на земле Иакова соприкасается с основанием лестницы [Schmitt 2002: 338, Fig. 63]). Интересное решение использовано на миниатюре на тот же сюжет из французской морализированной

часто визионерское действие бывает никак не маркировано: то, что речь идет о видении, можно понять, лишь соотнеся изображение с текстом или зная иллюстрируемый сюжет (о средневековой иконографии сновидений и техниках маркирования визионерского пространства см. [Damisch 1971; Lapostolle 1982; Bratu 1991; Schmitt 1994: 234–243; Schmitt 2002: 297–321]).

Вне зависимости от наличия или отсутствия визуальных границ или маркеров сна и яви, средневековый визуальный язык (при всей опасности таких обобщений) стремится к синтезу. Например, в том, что мастера активно используют симультанные композиции, которые конденсируют в одну сцену несколько событийных пластов и последовательно соединяют в одном пространстве видимое и невидимое.

То же самое касается и границ между реальностью (видимой или невидимой) и аллегорией. На тысячах средневековых изображений бок о бок действуют или взаимодействуют реальные и аллегорические персонажи. Однако, в отличие от границ между сном и явью, божественным откровением или дьявольским наваждением, здесь трудно найти универсальные маркеры или приемы, которые бы четко отделяли их — например, Смерть и дьявола — друг от друга.

Les morts и la Mort. На знаменитой картине Питера Брейгеля Старшего «Триумф смерти» (ок. 1562) армия мертвецов объявляет людям тотальную войну на уничтожение (Илл. 1). На фоне бескрайнего пейзажа, окрашенного заревом пожаров, со всех сторон наступают стройные колонны скелетов. От них нет спасения. Мертвецы с легкостью разбивают земные войска и об-

Библии XIII в. [Schmitt 2002: 310, Fig. 53]. Вся сцена заключена в круглый медальон. Слева внизу лежит Иаков. Он смотрит вверх на лестницу, которая пересекает медальон по диагонали. По ней движутся два ангела. Лестница здесь одновременно и объект видения, и синтаксический элемент, преграда, отделяющая земной мир от небесного, материальное пространство от визионерского.



Илл. 1.
Фрагмент картины
Питера Брейгеля
Старшего «Триумф
смерти», ок. 1562
(Мадрид, Прадо)

ращают людей в бегство. Они ловят их в сети, топят в воде, перерезают им глотки, вешают и обезглавливают. Под звук барабанов полки скелетов загоняют смертных в огромную подземную «мышеловку», где те преобразуются в мертвецов и сами присоединяются к армии агрессоров. На переднем плане за спиной умершего короля притаился скелет с песочными часами — символом смертоносного бегства времени (как пишет Э. Панофски, изображения Смерти заимствуют песочные часы у аллегорий времени в конце XV в. [Панофски 2009: 137, прим. 50]). Рядом другой мертвец тащит кардинала, еще один перерезает горло паломнику, а третий хватается даму. Шут пытается скрыться под столом, но и ему не удастся спастись. Повсюду валяются тела, на столбах раскачиваются колеса с телами казненных. Скелет с лютней выглядывает из-за спи-

ны двух любовников. В самом центре картины такой же скелет, на тощем рыжем коне, размахнувшись громадной косой, атакует испуганную толпу. Это, видимо, сама Смерть, напоминающая о четвертом всаднике Апокалипсиса (см. подробнее во второй части статьи). В брейгелевском «Триумфе» нет места ни для физического избавления, ни для христианского спасения души, и не остается ни одной силы, которая смогла бы устоять перед водворением смерти. Каждый из мертвецов — это двойник человека, один из умерших, и в то же время персонификация смерти как принципа, сама Смерть [Kiening 1995: 1163–1167; Roberts-Jones 2011: 98–104, ill. 109–111].

Чудовищная мистерия, которую создал Брейгель, при всей уникальности ее замысла, сложена из множества сюжетов и образов, которые в течение двух столетий разрабатывало искусство макабра. Оно неустанно напоминает о бренности мира сего и настойчиво призывает помнить о смерти, демонстрируя уродство разложившейся плоти. Макабр заворочен ужасом физического распада и подставляет человеку зеркало, где отражается страшный мертвец, в котором он должен узнать себя самого. Начиная с XIV в. главным символом смерти в европейском искусстве становится труп, запеленатый в саван, гниющий покойник с разверстой утробой или более аскетичный скелет. Эта фигура воплощает непреодолимую силу, которая пресекает земной век человека, и одновременно представляет сам биологический процесс расставания с жизнью¹⁶.

¹⁶ В середине XIV в. полуистлевший мертвец (*transi*) появляется в надгробной скульптуре. Иногда надгробные памятники превращаются в двухуровневые сооружения, где наверху покоится фигура умершего (*gisant*), облаченная в приличествующий его статусу наряд и снабженная всеми регалиями, а внизу виден его чудовищный двойник — полуистлевший труп [Cohen 1973; Vovelle 1983: 109–112, Fig. 23; Аръес 1992: 126–127]. Один из ярчайших примеров — надгробие кардинала Жана де Лагранжа в Авиньоне (1402) [Vovelle 1983: Fig. 9]. О персонификациях смерти в надгробной скульптуре Позднего Средневековья и Раннего Нового времени см. [Oosterwijk 2008].

Мы не будем обсуждать, как всплеск макабра связан с «Черной смертью» середины XIV в. и последующим опытом чумных эпидемий [Meiss 1951; ср.: Voesckl 2000] и действительно ли панический страх перед телесным распадом свидетельствует не о торжестве аскетических ценностей, а, напротив, об обмирщении Позднего Средневековья и все большей привязанности к этому миру с его радостями и благами [Tenenti 1952; Tenenti 1977]. Для нас сейчас важно лишь то, что в иконографии макабра Смерть чаще всего предстает как коварный враг, от которого нет спасения. В XIV–XVI вв. она встречается человека повсюду: на церковных фресках и витражах, на скульптурах надгробий, миниатюрах рукописей и книжных гравюрах, на зеркалах, часах, медальонах, пряжках, рукоятках или игральных картах. Мертвец в качестве призыва *memento mori* помещается на портретах, словно двойник их героя, лицом к лицу с ним или на обратной стороне [Schleif 1987: Fig. 12, 13].

Бессмысленно перечислять все формы макабра — они и так хорошо изучены (из работ и обзоров последнего времени см., например, [Wirth 2011: 120–127; Kinch 2013]). Перед нами стоит лишь одна задача: проследить, как «образ некоего мертвого двойника одновременно сгущается в образ Смерти, активного и персонифицированного губителя» [Хейзинга 2002: 174]. Если на ранних изображениях мертвецы, как правило, лишь являются человеку, напоминая ему о неизбежном конце, то со временем они вступают с ним в агрессивное взаимодействие: атакуют его, пытаются утянуть за собой или попросту убивают [Kiening 1995: 1172]. Эти активные мертвецы (восставшие покойники?) практически неотличимы от персонификации Смерти, единой во многих лицах.

На популярных в XIII–XVI вв. иллюстрациях к «Легенде о трех живых и трех мертвецах» трое знатных юношей или королей на охоте сталкиваются с тремя мертвецами или внезапно видят три отверстых гроба. Один из покойников объясняет им смысл этой встречи: «Вы то, кем мы были; мы то, чем вы станете» [Хейзинга 2002: 173; Tenenti 1952: 13; Vovelle 1983: 112–115,

Fig. 10; Kiening 1995: 1169–1170; Синюков 1997: 32–33]. На изображениях «пляски смерти» (*danse macabre*), которые начинают свое шествие по Европе в первой половине XV в., мертвецы уже не стоят в стороне, а вовлекают в свой мрачный танец представителей всех сословий и состояний: от папы и императора до купца и крестьянина, равно бессильных перед лицом смерти [Хейзинга 2002: 173–175; Арьес 1992: 129–130; Vovelle 1983: 115–119; Infantes 1997; Реутин 2003].

Образы пляски, будь то на фресках или гравюрах, обычно сопровождалась стихотворными диалогами между мертвецом, пришедшим за кем-либо из живых, и его жертвой. По виршам видно, как скелеты постепенно превращаются из восставших мертвецов (*les morts*) в маски Смерти (*la mort*) или саму Смерть, которая изображается столько раз, сколько у нее в танце партнеров [Хейзинга 2002: 174–175; Vovelle 1983: 123; Kerkhof 1995: 185–187; Kiening 1995: 1177–1178]. Однако тексты, где танец ведут мертвецы мужского (*le mort*) и женского (*la morte*) пола, легко сосуществуют с теми, где пляской верховодит сама Смерть (*la mort*) (ср. парижские издания [Danse macabre 1491] (*la mort*) и [Danse macabre 1486] (*le mort*)), а в текстах, где действуют мертвецы, их жертвы могут говорить о явившейся за ними Смерти (см. реплику кардинала в издании 1486 г. [Danse macabre 1486]).

Границы между Смертью и мертвецами в иконографии зыбки и подвижны, и многие изображения явно играют на этой неопределенности или намеренной двусмысленности. Одни композиции (как различные варианты «Триумфа смерти») выдвигают на первый план саму Смерть, которая либо действует в одиночестве, либо своим обликом (атрибутами, размером или композиционным положением) выделяется на фоне «простых» мертвецов. В других сюжетах (как в *danse macabre*) Смерть словно «клонировается», так что каждый из мертвецов, пришедших пожать свою мрачную жатву, олицетворяет ее во всей полноте.

На страницах иллюминированных Часословов, излюбленной книги благочестивых мирян XIV–XV вв., Смерть или ее посланцы не просто напоминают человеку о конечности его дней или



Илл. 2.
Смерть атакует короля.
Фрагмент миниатюры из Часослова
(Франция, ок. 1500–1510)
[London. BL. Ms. Harley 2936. Fol. 84]

падной иконографии смерть (в том или ином значении этого слова) представляла во множестве антропоморфных и зооморфных облиций. Большинство этих образов скорее напоминало не мертвое тело, а демона и олицетворяло не силу, разлучающую душу с телом, а власть греха. Средневековая Смерть — это прежде всего иконографическая родственница дьявола.

вовлекают его в свою пляску, а часто вступают с ним в поединок. Смерть не только выглядывает из-за угла или кладет холодную руку на плечо своей жертве — она пронзает ее копьем, метит в нее из лука и насильно утаскивает за собой [Tenenti 1952: 33–37] (Илл. 2). Во французском переводе трактата «О свойствах вещей» Варфоломея Английского (список ок. 1480 г.) серый мертвец с разверстой утробой целится двумя дротиками в младенца, лежащего в колыбели, и в мужчину, стоящего в другом углу комнаты [Paris. BNF. Ms. Français 9140. Fol. 102v]¹⁷.

Вопреки тому, что порой пишут, полуразложившийся труп или скелет скорее венчают историю средневековых персонификаций смерти, чем открывают ее. Задолго до всплеска макабра в за-

¹⁷ Еще несколько примеров из французских Часословов конца XV — начала XVI вв.: Смерть-мертвец поражает копьем папу [London. BL. Ms. Harley. 2935. Fol. 120]; серый труп с перекинутой через плечо, словно тога, повязкой савана замахивается косой на человека, бессильно протягивающего руки в мольбе [Paris. BNF. Ms. Latin 920. Fol. 329].

«Смерть, то есть дьявол». Многообразие масок Смерти в средневековом искусстве связано с тем, что под ними скрываются несколько персонажей, с принципиально разными функциями и различным статусом в пространстве изображения. Их значение колеблется между двумя полюсами, которые заданы многозначностью слова «смерть» в христианской традиции. В одних композициях Смерть — аллегория сил зла и ада, ведущих к вечной гибели («второй смерти»). Она неразрывно связана с дьяволом, который ввел в мир грех и лишил людей физического бессмертия, или просто отождествляется с ним (будем для краткости называть ее Смерть-грех). В других — Смерть воплощает особую силу, которая — по приказу Всевышнего или когда придет срок (концепт «рока», или предела жизни, находился в сложных отношениях с идеей Провидения) — убивает людей, а затем отдает их души ангелам или бесам¹⁸. Именно Смерть-убийца, о которой в тексте Цезария Гейстербахского спрашивал наставника юный послушник, на многих изображениях стремится вырваться за рамки аллегории и, на правах одного из подручных, влиться в армию сатаны¹⁹.

Смерть не приходит одна. Ее различные олицетворения — часть широкого поля сюжетов, связанных с темами грехо-

¹⁸ Смерть, являющаяся за душой умирающего, — в иконографии мотив частый, однако далеко не такой распространенный, как агония с участием ангелов и/или бесов. Один из самых известных примеров — «Смерть скупца» (ок. 1485–1490) Иеронима Босха (Вашингтон. Национальная галерея искусства. Samuel H. Kress Collection. Инв. № 1952.5.33), где Смерть-скелет, приоткрыв дверь в комнату умирающего, метит в него стрелой. Однако характерно, что на гравюрах, иллюстрирующих различные издания популярнейших во второй половине XV в. *Artes moriendi*, «учебников» благой смерти, Смерть обычно не появляется, и за душу умершего конкурируют лишь ангелы с демонами.

¹⁹ Я уже использовал это разграничение между Смертью-убийцей и Смертью-грехом на материале древнерусской иконографии [Майзульс 2012].

падения, искупления и загробной участи души, — и потому их бессмысленно рассматривать в изоляции. Изображения Смерти-убийцы и тем более Смерти-греха, которые чаще всего предстают как подручные дьявола или его союзники, — часть широкого поля визуальной демонологии. Помимо сатаны и демонов, в эту сеть образов входит множество демонических персонажей: от Антихриста, Лжепророка и других действующих лиц Апокалипсиса до персонификаций пороков и демонизированных грешников, иноверцев и еретиков. Кроме того, в позднее Средневековье появляется множество персонификаций чумного мора, или гибридных образов всеильной Смерти-Чумы, которая разит людей своими стрелами (см. во второй части статьи).

При анализе разнообразных олицетворений Смерти важно учитывать базовый сюжетный контекст, в котором они действуют: образы торжествующей и опасной или, напротив, поверженной и бессильной Смерти часто вписываются в разные иконографические множества. Например, изображения побежденной Смерти-греха и по замыслу, и по композиции пересекаются с другими сюжетами, где силы света побеждают силы тьмы, как Сошествие во ад, где Христос разбивает врата преисподней и побеждает сатану, или многочисленные образы архангела Михаила, попирающего дьявола. Сцены, где действует Смерть, порой включают ее антагониста — Жизнь (часто в облике Христа) и соотносятся с другими устойчивыми оппозициями: рая и ада, Закона и Евангелия, Синагоги и Церкви²⁰.

Наконец, антропоморфные персонификации смерти, которые в основном будут нас интересовать, вписываются в длинный ряд зооморфных образов (змей, драконов, хищных зверей),

²⁰ См. инициал из Сакраментария (Северная Италия или Австрия, 1260–1264), где Церковь-Жизнь (женская фигура со знаменем и поднятым мечом) противопоставляется Синагоге-Смерти (нагму мужчине (труп?) серого цвета с ранами на голове и плече) [New York. PML. Ms. M.855. Fol. 108].

которые в средневековой иконографии олицетворяют дьявола, смерть, грехи и любые силы тьмы, которые часто оказываются неразличимы [Bradley 2008: 121–125].

Смерть, будь то Смерть-грех или Смерть-убийца, — это чаще всего демоническая фигура. Однако, если средневековый дьявол изменчив и многолик, мы почти всегда без труда опознаем его среди других персонажей. Даже бес, прикинувшийся человеком или оборотившийся в ангела, все равно выдает себя каким-нибудь уродством, темными крыльями, острым бесовским хохлом или хвостом, предательски виднеющимся из-под хитона [Махов 2011: 42–48; Антонов, Майзульс 2012б: 137–151]²¹. В отличие от него, облик Смерти настолько разнообразен, что в подробнейшем обзоре ее персонификаций за IX–XIII вв., составленном Дж. Бредли [Bradley 2008], трудно выделить общую логику. В отсутствие подписи Смерть легко может остаться не узнаваемой. Она появляется и в мужском, и в женском облике. В тех случаях, когда она изображается в облике демона, не всегда ясно, действительно ли

²¹ У дьявола и бесов есть устойчивые маркеры, которые меняются со временем и варьируются в разных иконографических традициях, но все равно позволяют их опознать почти на любом изображении. Среди базовых признаков — чернота, острый хохол или пламенеющая прическа, зооморфные элементы (рога, хвост, когти, шерсть), гротескное искажение пропорций или уродство, дополнительные лица или пасти по всему телу и т. д. Однако дьявол может быть не черным, а синим, зеленым, красным и любого другого цвета (разве что редко белого). Его прическа может не отличаться от человеческой, а в очертаниях — не быть ничего уродливого или монструозного. Однако в этом случае он, скорее всего, будет черного цвета, тогда как ангелы останутся белыми. Для «опознания» сатаны чаще всего достаточно лишь одного из дифференцирующих признаков, отличающих злого духа от ангелов или смертных. Если демон изображается вместе с другими негативными персонажами, с которыми его можно спутать (например, народами-монстрами с окраин Ойкумены или персонификациями пороков), у него появится дополнительный опознавательный знак, который у них отсутствует, например, крылья (тогда как в других сюжетах бесы вполне могут остаться бескрылыми).

мы имеем дело именно с ней, а не с сатаной, кем-то из бесов или каким-либо комбинированным образом, в котором Смерть и Сатана сливаются воедино. Смерть предстает и как человек, без всяких демонических черт или с отдельными атрибутами своего жестокого «ремесла», и как демон, ярко отличающийся от прочих бесов или практически не отличимый от остальных, и как змей, которого попирает Христос, и т. д.

На страницах каролингской Утрехтской псалтири (ок. 820–840) неоднократно встречается изображение бородатой мужской головы или полуфигуры, лежащей в огненном озере ([Utrecht. Universiteitsbibliotheek. Ms. Bibl. I Nr 32. Fol. 1v, 5, 9, 14v, 31v, 34v, 50, 51, 53v, 59, 66, 67, 78, 79]. См. [Dufrenne 1978: Pl. 75; Bradley 2008: 100–102]). Она заглатывает грешников, которых туда гонят бесы, или вместе с ними пылает в геенне. Ее пламенеющая прическа сливается с адским огнем и перекликается с прической демонов. Аналогичную, но уже более агрессивную, полуфигуру, прижимающую к себе нагих грешников, мы видим в Псалтири Харли (перв. четв. XI в.) [London. BL. Ms. Harley 603. Fol. 1v. См.: Bradley 2008: 242–243] и Псалтири Эдвина (сер. XII в.) [Cambridge. Trinity College. Ms. R.17.1; см.: Bradley 2008: 377–378] — английских «копиях» Утрехтской. Л.Э. Джордан и Дж. Бредли видят в ней персонификацию Смерти. При этом Джордан допускает, что великан может также символизировать преисподнюю (Гадес), поскольку в тексте псалмов смерть и ад неразрывно связаны [Jordan 1980: 22–25; Bradley 2008: 101]. Однако идентичность этого персонажа далеко не ясна. Э. Мааян Фанар интерпретирует демоническую голову или полуфигуру как гибридный образ Гадеса-Сатаны [Maayan Fanar 2006: 95].

Смерть в облике демона, вероятно, действует на миниатюрах еще одной каролингской псалтири — Штуттгартской (ок. 830) [Stuttgart. Württembergische Landesbibliothek. Cod. bibl. Fol. 23]. Однако и здесь, при отсутствии подписей, «опознание» происходит не просто. Исследователи видят лики Смерти и в темной бескрылой фигуре со вздыбленными волосами, спрятавшейся в углу преисподней от Христа, сокрушающего врата ада (Fol. 29v) [Bradley

2008: 104–105], и в темном ангеле с факелом, который, по велению Господа, посылает казни египетские (Fol. 93) [Bradley 2008: 107], и в черном дьяволе с шестью змеями, пытающимися проникнуть в сферу, где стоит Христос (Fol. 107) [Jordan 1980: 37–38; Bradley 2008: 106–107]²², и в громадной голове, изрыгающей пламя (Fol. 111) [Bradley 2008: 107]. На страницах Псалтири Смерть (если это действительно она) выступает как союзница дьявола, олицетворение сил греха и ада и одновременно как орудие Божьего правосудия, карающий меч, обрушивающийся на грешников.

Возможно, первое не вызывающее сомнений визуальное отождествление Смерти и дьявола мы находим в англосаксонском сборнике, известном как «Миссал Леофрика» (IX–XI вв.). На листах, датируемых X в., изображена прогностическая таблица («Сфера Апулея»), предназначенная для предсказания благоприятного или летального исхода болезни (для того чтобы священник решил, пора ли больному дать последнее причастие)²³. Она сопровождается двумя аллегорическими фигурами, подписанными «Жизнь» (*Vita*) и «Смерть» (*Mors*) [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Bodl. 579. Fol. 50; см.: Heimann 1966: Pl. 7a, c.; Chardonnes 2007: Pl. 4]). Если Жизнь олицетворяет Христос, то Смерть — дьявол с человеческим телом, звериной головой и козлиными рогами, одетый в набедренную повязку. От его головы в обе стороны расходятся шесть змей [Jordan 1980: 39–40; Bradley 2008: 258–275, Fig. 34]²⁴ (Илл. 3, сверху). Вероятно, оппозиция Жизни и Смерти здесь олицетворяют не только физический исход болезни, но и дорогу, которая открывается перед человеком в мире ином: спасение или погибель.

²² Эта идентификация не бесспорна — по альтернативной трактовке, демонический персонаж с Fol. 107 означает не Смерть, а «полуденного демона» (*daemonium meridianum*), упомянутого в Пс. 90:6 (об истоках этого образа см. [Махов 1998: 223–224]).

²³ Об англо-саксонских прогностических таблицах и «Сфере Апулея» см. [Chardonnes 2007].

²⁴ О возможном происхождении и значении змеиного мотива см. [Heimann 1966: 41–44; Bradley 2008: 261–262].



Илл. 3.

Вверху —
Смерть-дьявол.
Фрагмент «Сферы
Апулея» (X в.) из
«Миссала Леофрика»
[Oxford. Bodl. Lib. Ms.
Bodl. 579. Fol. 50]

Внизу —
Смерть из «Сферы
Апулея» XII в.
[London. BL. Ms.
Harley 3667. Fol. 4v]

Известно еще несколько средневековых изображений «Сферы Апулея» с фигурами Смерти: в Псалтири Тиберия середины XI в. [London. BL. Ms. Cotton Tiberius C. VI. Fol. 6v. См.: Heimann 1966: Pl. 9a; Chardonnens 2007: Pl. 5; Bradley 2008: 275–277, 394–395] и в научной компиляции из аббатства Петерборо второй четверти XII в. [London. BL. Ms. Harley 3667. Fol. 4v. См.: Chardonnens 2007: Pl. 6; Bradley 2008: 378–379]. Интересно, что в этих версиях Смерть постепенно удаляется от сатанинского облика. В первом случае она еще сохраняет свои демонические черты, пусть и не столь заметные, как в «Миссале Леофрика»: у нее больше нет рогов, когти почти не заметны, а змеи расходятся не от ее головы, а от крыльев. В рукописи из Петерборо в фигуре Смерти не остается уже ничего от дьявола. Перед нами не сатана, несущий больному смерть, а человек, причем, как и Жизнь-Христос, с нимбом (на котором как раз и написано *Mors*). У него больше нет никаких змей (Илл. 3, внизу). Он отличается от безбородой фигуры Христа лишь наготой, прикрытой набедренной повязкой, и положением в композиции: как и в Псалтири Тиберия, Жизнь-Христос стоит у него на плечах. Однако существует еще «Сфера Апулея» из английского астрологического и церковного календаря конца XIV в., которая вновь демонизирует Смерть. На ней Жизнь-Христос держит в руках свиток со словами «Я есмь путь и истина и жизнь...» (Ин. 14:6), а Смерть — демони-

ческое существо с шестью зелеными змеями-драконами (один выходит у нее изо рта) — свой свиток с угрозой: «Я смерть все убиваю» [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Rawl. D. 939. Section 5v].

Нимб в христианской иконографии — атрибут святости или сверхъестественного могущества. Известны даже ранние изображения сатаны с нимбом, как у синего ангела, который предположительно означает сатану, на мозаике (ок. 520) в церкви Сан-Аполлинаре Нуово в Равенне [Махов 1998: 129; Антонов, Майзульс 2011: 35; ср.: Yarza Luaces 1979: 312]²⁵. Устойчивая примета демонического начала, своего рода анти-нимб — вздыбленные или торчащие во все стороны волосы [Bradley 2008: 243, 244, 254; Антонов, Майзульс 2011: 43–52]²⁶. На одной из миниатюр Евангелиария Уты (начало XI в.) появляется фигура Смерти, которая символизирует силы греха и ада, сокрушенные искупительной жертвой Христа [Münich. Bayerische Staatsbibliothek. Ms. Clm. 13601. Fol. 3v.; см.: Панофски 2009: илл. 43; Jordan 1980: 47–51, 62–67; Bradley 2008: 246–252, Fig. 31]. В сложной символической композиции Смерть — понурый человек с темным лицом, сломанным копьем



Илл. 4.

Смерть, поверженная силой креста.

Фрагмент миниатюры из Евангелиария Уты (начало XI в.)

[Münich. Bayerische Staatsbibliothek.

Ms. Clm. 13601. Fol. 3v]

²⁵ Хотя ангел с синим нимбом и в синих одеждах стоит слева от Христа, а рядом с ним изображены козлища (противостоящие агнцам, изображенным справа), не все авторы видят в нем дьявола. Например, А.Н. Овчинников идентифицирует его как архангела Гавриила — небесного вестника [Овчинников 1999: 35, илл. 46].

²⁶ В XII в. бенедиктинский монах Бернар Кляунийский сравнивает обличье демонов с Горгоной [Dale 2008: 108].

и серпом в руках — стоит слева от Распятия (Илл. 4). Как подчеркивает Дж. Бредли, это первый из известных в средневековой иконографии пример изображения Смерти с подобным вооружением. Серп, видимо, был заимствован из иконографии Сатурна, где это орудие жатвы в том числе ассоциировалось со старостью и физическим распадом [Bradley 2008: 248] (об оружии Смерти см. во второй части статьи). Вырастающая из креста львиная пасть кусает Смерть за плечо. Единственное, что в чертах этого персонажа есть демонического, — его пламенеющие волосы²⁷.

Порой Смерть и вовсе предстает не в антропоморфном, а в зооморфном или гибридном облике, как на фреске Джотто с аллегорией Целомудрия (ок. 1310–1316) в нижней церкви Сан-Франческо в Ассизи. На ней Покаяние (*Penitentia*) во францисканском одеянии низвергает в пропасть группу демонических созданий: Нечистоту (*Immunditia*), Любовь (*Amor*), Страсть (*Ardor*) и тощее паукообразное существо, рядом с которым стоит подпись *Mors* — Смерть. У него за спиной — крошечные черные крылья, в правой руке — серп, а голова-череп, так же как у фигуры из Евангелиария Уты, увенчана вздыбленными волосами [Tenenti 1952: 18; Синюков 1997: 36; Панофски 2009: 183, илл. 88]²⁸.

Он, она и мертвец. Такая же пламенеющая прическа у Смерти на статуе-колонне (1157–1211) в аббатстве Сен-Жорж-де-Бошервиль в Нормандии [Pressouyre 1973: Fig. 17, 18]. Только там

²⁷ Ср. с персонификацией Синагоги-Смерти, сокрушенной крестной мукой Христа, из Сакраментария 1260–1264 гг. Там Смерть предстает как нагая мужская фигура с ранами на голове и на плече (в том же самом месте, куда Смерть из Евангелиария Уты кусает пасть, вырастающая из крестного древа) [New York. PML. Ms. M.855. Fol. 108].

²⁸ У Любви точно такие же, как у Смерти, когтистые птичьи лапы, а вздыбленная прическа Смерти перекликается с языками пламени, бушующими на голове и плечах демонического собрата Любви — Ардора.

она предстает не в бесполом или демонически-зооморфном, а в явном женском обличе. Вспомним о том, как в «Диалоге о чудесах» Цезария Гейстербахского (XI:63) любопытный послушник спрашивает наставника, можно ли верить тем, кто представляет Смерть в облике человека с косой. В ответ монах рассказывает ему историю, где семейства двух рыцарей отправились в мир иной после появления женщины-призрака [Strange 1851 II: 313–314]. Его слова выводят нас на вопрос о «гендере» Смерти, исследованный К.С. Гутке [Guthke 1999]. Что нас будет интересовать — это лишь изменчивость «гендера», отражающая изменчивость всей иконографии этого персонажа.

Латинское слово *mors* и его производные в романских языках (например, французское *mort*) — женского рода. Часто (хотя это скорее тенденция, чем правило) грамматический род слова предопределяет пол фигуры, которая его олицетворяет [Guthke 1999: 22–24]. Еще римляне представляли Смерть (*Mors*) как женское существо, парящее на черных крыльях [Burton 2005: 57–58]. Многие средневековые образы кажутся ее дальними родственницами. Например, в «Зерцале жизни и смерти» (1266) Робера де л'Омма Смерть описывается как темноликая уродливая женщина [Tenenti 1952: 12]. Апо-



Илл. 5.
Смерть-всадница. Западный фасад
собора Нотр-Дам, Париж (XIII в.)

Илл. 6
Смерть
приходит за
Паломником.
Миниатюра
из «Паломни-
чества жизни
человеческой»
Гийома де
Дегильвилля
(Франция,
ок. 1400)
[Oxford. Bodl.
Lib. Ms. Douce
300. Fol. 121v]



калептические всадницы с завязанными глазами, изваянные в XIII в. на фасадах соборов Нотр-Дам в Париже (Илл. 5), Амьене и Реймсе, тоже напоминают о женском «поле» Смерти [Mâle 1913: 368, Fig. 170, 171; Панофски 2009: 180, прим. 54, илл. 81; Corvisier 1998: 11; Guthke 1999: 61]²⁹. В германских землях, в соответствии с мужским родом слова *der Tod*, персонификации этой силы чаще представляли с мужскими чертами [Vovelle 1983: 119–120; Синюков 1997: 36–37]. Однако «гендерная» принадлежность Смерти в иконографии была очень подвижна.

У Гийома де Дегильвилля в «Паломничестве жизни человеческой» (середина XIV в.) за душой главного героя — паломника является женская фигура с косой и гробом [Stürzinger 1893: 418–419; Meiss 1971: 154, Fig. 4]. На миниатюрах, иллюстрирующих поэму, Смерть, в соответствии с текстом, залезает к нему на одр, потрясая

²⁹ Смерть с парижского Нотр-Дама скачет с завязанными глазами, а за ее спиной с коня свешивается тело умершего. И здесь, и на фасаде амьенского собора Нотр-Дам Смерть изображена на архивольте портала Страшного суда, среди сцен адских мук, которым бесы предадут грешников [Baschet 1993: 169].



Илл. 7.
Смерть извлекает душу из тела.
Миниатюра из Бестиария (Англия, ок. 1300) [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Douce 88. Fol. 121v]

своим орудием убийства, или стоит у него в ногах³⁰ (Илл. 6; ср.: Илл. 7). Смерть, забравшаяся на грудь умирающего, действует так же, как демон-инкуб, который, согласно многим средневековым преданиям, ночью взбирается на жертву и вызывает кошмары (и даже душил), придавливая ее своим телом³¹. Однако на других иллюстрациях к Дегильвиллю макабр берет свое, и вместо мрачной женщины у одра паломника, вопреки сказанному в источнике, появляется скелет с точно такой же косой и гробом, но без каких-либо признаков демонической «женственности»³².

Тот же процесс — переход от женского персонажа к бесполому мертвецу — виден в средневековой иконографии античной Атропы. Атропа (или Атропос) — одна из трех богинь судьбы,

³⁰ См. рукописи XIV–XV вв. [Paris. Bibliothèque Sainte-Geneviève. Ms. 1130. Fol. 87; Oxford. Bodl. Lib. Ms. Douce 300. Fol. 121v; Paris. BNF. Ms. Français 376. Fol. 87; New York. PML. Ms. M.1038. Fol. 113; New York. PML. Ms. 772. Fol. 98].

³¹ См. демона, взбравшегося на одр и душащего умирающего, на французской миниатюре начала XIV в., иллюстрирующей один из фрагментов «Дигест» Юстиниана [London. BL. Ms. Arundel 484. Fol. 245].

³² Как в рукописи последней четверти XV в. [Soissons. BM. Ms. 208. Fol. 160].



Илл. 8.

Сверху —
Смерть-Чума. Фрагмент фрески
в аббатстве Сен-Пьер в Лаводье
(Овернь, Франция), созданной в 1355 г.

Снизу —
Атропа. Фрагмент миниатюры
из «Послания Отеи» Кристины Пизанской
(Франция, ок. 1410–1414)
[London. BL. Ms. Harley 4431. Fol. 111]

которых греки звали *мойры*, а римляне — *парки*. Непреклонная Атропа перерезает нить жизни, сплетенную и отмеренную ее сестрами. В Средневековье имя Атропы звучит в аллегорическом «Романе о розе», где она отождествляется со Смертью (*Atropos ce est la mort*). Позже Боккаччо вспоминает о ней в трактате «Генеалогия богов» (1360–1374), а Кристина Пизанская — в «Послании Отеи» (1400–1402).

В Античности черты неутомимой мойры ничем не выдавали ее страшной миссии, и у нее не было пугающих атрибутов. На нескольких французских миниатюрах начала XV в., иллюстрирующих текст Кристины Пизанской, Атропа предстает как изможденная женщина с длинными всклокоченными волосами и обвисшей грудью. Она парит на темном облаке, откуда разит стрелами толпу юношей и сильных мира сего (короля, епископа, папу) [Paris. BNF. Ms.

Français 606. Fol. 17; репрод.: Meiss 1971: Fig. 1; см. также: London. BL. Ms. Harley 4431. Fol. 111; репрод.: Meiss 1971: Fig. 2.13]³³. (Илл. 8, снизу; ср. с разящей стрелами Смертью-Чумой: Илл. 8, сверху). М. Мейс предполагает, что ее буйные волосы были позаимствованы из изображений яростных эриний (или фурий) — греко-римских богинь мести [Meiss 1971: 155]. Однако у этой детали может быть и не столь далекое происхождение. Как уже было сказано, на множестве средневековых изображений демонические персонажи — от дьявола с демонами до персонификаций пороков — представлялись с пламенеющими или вздыбленными волосами. Точно такие же длинные распущенные волосы у парящей Смерти на знаменитой фреске с пизанского Кампо Санто (см. ниже).

Средневековая иконография «воскрешает» и быстро демонизирует непривычную античную аллегорию, приводя новый символ смерти к стандартному для эпохи макабра образу мертвеца [Tenenti 1952: 33–35]. На одной из миниатюр конца XV в. за спиной двух мойр, держащих веретено, стоит не их третья сестрица, а мертвец в короне, который перерезает сплетенную ими нить огромной стрелой [Paris. BNF. Ms. Français 143. Fol. 14v]. В другой рукописи «Послания Отеи» (ок. 1450–1475) сама (или уже скорее — сам) Атропа оборачивается голым мертвецом с пучком стрел в руках [The Hague. KB. Ms. 74 G 27. Fol. 34v]³⁴.

Процесс экспансии форм макабра еще заметнее в итальянской иконографии. Если макабр, с его зрелищем отверстой могилы и плясками мертвецов, — прежде всего «изобретение» Германии и Франции, в Италии еще до прихода чумы в середине XIV в. рождается иконографическая тема «Триумфа

³³ См. [Meiss 1971; Vovelle 1983: 123; 66–70].

³⁴ См. фландрскую рукопись «Послания Отеи» (ок. 1460), где Атропа-скелет с гробом под мышкой поражает копьём папу [Lille. BM. Ms. 391. Fol. 34v]. То же самое происходит в списках «Романа о розе», где Атропа предстает в облике скелета, вооруженного копьями (как во французских рукописях конца XIV в. [New York. PML. Ms. M. 132. Fol. 140v] или конца XV в. [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Douce 195. Fol. 141v]).

смерти», а вместе с ней распространяется ее новая персонификация — крылатая старуха.

На знаменитой фреске Буанамико Буффальмакко «Триумф смерти» (1330-е) на пизанском кладбище Кампо Санто Смерть предстает в виде женской фигуры, в длинной одежде, с распущенными волосами и когтями на руках и ногах. Она парит над грудой тел на крыльях летучей мыши, потрясая огромной косой, и препровождает людей из этого мира в мир иной. Внизу звероподобные демоны с такими же перепончатыми крыльями хватают души умерших, а сверху ангелы и бесы ведут за них бой [Tenenti 1952: 17–23, Fig. 2; Meiss 1971: Fig. 3; Baschet 1993: 330–332; Boeckl 1997: Fig. 1; Carletti, Polacci 2014: 90–101, Fig. 4, 13, 14]. Сам облик Смерти почти не напоминает о телесном распаде (лишь в углу композиции изображены три отверстых могилы, перед которыми застыли охотники, — иллюстрация к «Легенде о трех живых и трех мертвецах»). Эта хищная фурия, в которой иногда видят отголоски ангельского начала, — явно демонический персонаж, пусть и не такой «однозначный», как паукообразная Смерть из Ассизи. Она так же парит на перепончатых крыльях и потрясает косой, как звероподобная Смерть с композиции Амброджо Лоренцетти «Христианская аллегория человечества» (1330–1335) [Tenenti 1952: 19–20; Völser 2001: Fig. 26]. Однако, в отличие от нее, длинноволосая фигура с Кампо Санто четко выделяется из числа окружающих ее демонов как существо особой породы.

После Кампо Санто — и уже после прихода чумы в середине XIV в. — тема «Триумфа смерти» начала свое шествие по Италии, а затем и перебралась через Альпы. Однако в ее многочисленных вариациях Смерть все чаще атакует своих жертв не с воздуха, а с земли. Она, в память о четвертом всаднике Апокалипсиса (см. во второй части статьи), взбирается на коня (как в церкви Сан-Франческо в Лучиньяно 1380 г. [Völser 2001: Fig. 4; Carletti, Polacci 2014: Fig. 16])³⁵ или, под влиянием «Триумфов»

³⁵ См. также длинноволосую аллегорическую Смерть-Чуму в рукописи «Декамерона» (1427) Боккаччо [Paris. BNF. Ms. Italien 63. Fol. 6].



Илл. 9.
Смерть торжествующая. Гравюра
из издания
«Искусства благой
смерти» Савонаролы
(Флоренция, 1497)

Петрарки, водружается на колесницу. Да и сам образ пизанской фурии надолго не прижился и в других изображениях ее «Триумфа» был вытеснен привычными для макабра скелетами и мертвецами.

На фреске в монастыре Сакро Спекко близ Субьяко (1330–1368) Смерть предстает как скелет без крыльев, в котором уже нет ничего ни от ангела, ни от демона. Единственное, что у нее сохраняется от фурии с Кампо Санто, это развевающие женские волосы [Tenenti 1952: 23; Völser 2001: Fig. 3]. На расписном сундуке (*cassone*) со сценой «Триумфа» (середина XV в.) Смерть — тощий мертвец в разодранных лохмотьях и со вклочоченными длинными волосами, — держа огромную косу на плече, неподвижно возвышается на катафалке, который тащат

волы [Tenenti 1952: Fig. 3]³⁶, а на фронтисписе флорентийского издания «Искусства благой смерти» (*Predica dell'arte del bene morire*) Савонаролы (1497) скелет с распущенными волосами, как на пизанской фреске, парит над грудой умерших [Tenenti 1952: Fig. 5] (Илл. 9).

Тема всеилия Смерти существует во множестве иконографических вариантов. На фреске в церкви Сан-Доменико (ок. 1340 г.) в Больцано, созданной примерно в те же годы, что и «Триумф» Кампо Санто, группу всадников преследует крылатый всадник — мертвец или демон с длинными развевающимися волосами, держащий в руках змею [Theil 1972: Fig. 41; Völser 2001: Fig. 1, 28–29].

В некоторых вариантах «Триумфа», как на фресках в палаццо Склафани в Палермо (1445) [White 1974: Fig. 4; Vovelle 1983: Fig. 12; Roberts–Jones 2011: ill. 108] или в церкви Сан-Бернардино в Клазоне (1485) [Völser 2001: Fig. 14], Смерть-скелет вовсе обходится без женской прически, и в ней не найти ни следа от крылатой фурии с Кампо Санто³⁷. Точно так же нет ничего женского и в Смерти, изображенной Джованни ди Паоло в 1437 г. на *tavoletta di Biccherna* — деревянной обложке расходной книги казначейства Сиены. На ней черный всадник на черном коне, с перепончатыми крыльями за спиной и косой, висящей на поясе, стреляет из лука в группу дам и юношей [Human 2003: 164–165, ill. 136]³⁸.

³⁶ Смерть-скелет в лохмотьях, с длинными волосами и гигантской косой, стоящая на траурной колеснице, изображена в итальянской рукописи «Триумфов» Петрарки 1457 г. [Paris. BNF. Ms. Italien 545. Fol. 30v]. Ср. с впечатляющим Триумфом из немецкой Псалтири конца XV — начала XVI в., где Смерть-скелет шествует на гигантском черном катафалке, запряженном четверкой волов [London. BL. Ms. Harley 2953. Fol. 20].

³⁷ Смерть-всадник с итальянских «Триумфов» (обычно занимающая центр композиции) — иконографическая родственница скелета на рыжем коне, скачущего в глубине «Триумфа» Брейгеля, о котором мы говорили выше.

³⁸ В 1442 г. Джованни ди Паоло создал еще один вариант этой сцены. На миниатюре из Антифонария, иллюстрирующей заупокойную

Палящая длинноволосая фурия с пизанского кладбища спускается на землю и, подобно четвертому всаднику Апокалипсиса, «которому имя смерть» (Откр. 6:8), взбирается на коня. Из изможденной старухи она превращается в скелет с распушенными волосами или без них. Эти образы не выстраиваются в жесткую хронологическую (и тем более «генеалогическую») линию, а часто сосуществуют в одно время или даже на соседних листах одной рукописи или печатной книги. В уже упоминавшемся издании Савонаролы 1497 г. на одних гравюрах Смерть-скелет показана с длинными волосами (что указывает на ее женский «пол»), на других — с голым черепом [Tenenti 1952: Fig. 5, 17, 18].

Метаморфозы Смерти в итальянской иконографии ярко иллюстрируют общеевропейскую тенденцию Позднего Средневековья — глобализацию макабра. Многочисленные варианты олицетворения Смерти — от антропоморфных до демонических — постепенно вытесняются вездесущим скелетом или сохшейся мумией.

Во второй части статьи, которая выйдет в следующем выпуске альманаха «In Umbra», мы проследим историю еще нескольких иконографических воплощений Смерти: четвертого всадника Апокалипсиса (которого могли отождествлять и с дьяволом, и с Христом) и различных персонификаций чумного мора, которые в Позднее Средневековье порой сливаются со Смертью до неразличимости. Мы посмотрим, как оружие, изображавшееся в руках Смерти (от косы до аркебузы), служило ви-

службу [Siena. Biblioteca Comunale. Cod. 9.1.8. Fol. 162], Смерть-всадник поражает стрелой человека, скорбно стоящего на опушке леса. Только здесь тело Смерти не черное, а гораздо светлее, оно частично покрыто мехом (как на многих изображениях бесов), а вместо лица — голые кости [Нуман 2003: Ill. 137] (см. похожего демона с перепончатыми крыльями и головой-черепом на панели Лоренцо Монако «Встреча св. Иакова Старшего с магом Гермогеном» 1387–1388 гг. [Махов 2011: цв. вкл. 18]).

зуальной метафорой ее агрессии, и попытаемся объяснить, почему Смерть, словно сакрального персонажа, порой представляли не только с крыльями, но и с нимбом. Наконец, мы увидим, как в XVI в. традиционный католический образ Смерти-Дьявола был переосмыслен и поставлен на службу протестантской визуальной пропаганде.

Список сокращений

BL — British Library
BM — Bibliothèque municipale
BNF — Bibliothèque nationale de France
Bodl. Lib. — Bodleian Library
KB — Koninklijke Bibliotheek
PML — Pierpont Morgan Library

Библиография

- Антонов, Майзульс 2011 — *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.
- Антонов, Майзульс 2012а — *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* «Мечтания» и «illusiones»: Дьявольские наваждения между книжностью и иконографией // Россия XXI. 2012. № 4.
- Антонов, Майзульс 2012б — *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* «Мечтания» и «illusiones»: Дьявольские наваждения между книжностью и иконографией (продолжение) // Россия XXI. 2012. № 5.
- Арнаутова 2004 — *Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые. Антропология болезней в Средние века. СПб., 2004.
- Арьес 1992 — *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992.
- Березкин 2013 — *Березкин Ю.Е.* Африка, миграции, мифология. Арёалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб., 2013.
- Йейтс 1997 — *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб., 1997.
- Майзульс 2011 — *Майзульс М.Р.* Маска без лица: персонификации смерти в Средние века // Теория моды: Одежда, тело, культура. 2011. Вып. 20.
- Майзульс 2012 — *Майзульс М.Р.* Смерть в древнерусской иконографии: конструирование образа // In Umbra. Демонология как семиотическая система / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012. Вып. 1.

Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть?

- Майзульс 2013 — *Майзульс М.Р.* Бес за спиной: жесты дьявола в древнерусской иконографии // In Umbra. Демонология как семиотическая система / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2.
- Махов 1998 — *Махов А.Е.* Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 1998.
- Махов 2011 — *Махов А.Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой: опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.
- Овчинников 1999 — *Овчинников А.Н.* Символика христианского искусства. М., 1999.
- Панофски 2009 — *Панофски Э.* Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения. СПб., 2009.
- Реутин 2003 — *Реутин М.Ю.* Пляска смерти // Словарь средневековой культуры. М., 2003.
- Синюков 1997 — *Синюков В.Д.* Тема «Триумфа Смерти». К вопросу о соотношении символа и аллегории в искусстве позднего европейского средневековья и итальянского Треченто // Искусство и культура Италии эпохи Возрождения и Просвещения. М., 1997.
- Хейзинга 2002 — *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 2002.
- Baltrušaitis 2008 — *Baltrušaitis J.* Le Moyen Âge fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique. P., 2008.
- 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.
- Boeckl 1997 — *Boeckl Chr. M.* The Pisan “Triumph of Death” and the Papal Constitution “Benedictus Deus” // *Artibus et Historiae*. 1997. Vol. 18, № 36.
- Boeckl 2000 — *Boeckl Chr. M.* Images of Plague and Pestilence. Iconography and Iconology. Kirksville, 2000.
- Bradley 2008 — *Bradley J.* “You Shall Surely not Die”: The Concepts of Sin and Death as Expressed in the Manuscript Art of Northwestern Europe, c. 800–1200. 2 Vol. Vol. 1. Leiden; Boston, 2008.
- Bratu 1991 — *Bratu A.* L'ici-bas et l'au-delà en image: formes de représentation de l'espace et du temps // *Médiévales*. 1991. Vol. 10, № 20.
- Burton 2005 — *Burton D.* The Gender of Death // Stafford E., Herrin J. (eds.). Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium (Centre for Hellenic Studies, King's College London, Publications no. 7). Aldershot, 2005.
- Carletti, Polacci 2014 — *Carletti L., Polacci F.* Transition between Life and Afterlife: Analyzing The Triumph of Death in the Camposanto of Pisa // *Signs and Society*. 2014. Vol. 2. № S1.
- Carozzi 1994 — *Carozzi Cl.* Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine Ve–XIIIe siècle. Rome, 1994.

- Carruthers 2004 — *Carruthers M.* The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture. Cambridge, 2004.
- Chardonnens 2007 — *Chardonnens L.S.* Anglo-Saxon Prognostics, 900–1100. Study and Texts. Leiden; Boston, 2007.
- Cohen 1973 — *Cohen C.* Metamorphosis of a Death Symbol. The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance. Berkeley; Los Angeles; London, 1973.
- Corvisier 1998 — *Corvisier A.* Les danses macabres. P., 1998.
- Dale 2008 — *Dale Th.* Romanesque Sculpted Portraits: Convention, Vision, and Real Presence // *Gesta*. 2008. Vol. 46, № 2.
- Damisch 1971 — *Damisch H.* Figuration et représentation: le problème de l'apparition // *Annales E.S.C.* 1971. № 3.
- Danse macabre 1486 — La grant danse macabre des hommes et des femmes. Les dis des trois mors et trois vifs. Le débat du corps et de l'âme. P., 1486.
- Danse macabre 1491 — La danse macabre des femmes. Paris: G. Marchand, 1491.
- Dronke 1980 — *Dronke P.* Bernard Silvestris, Natura, and Personification // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1980. Vol. 43.
- Dufrenne 1978 — *Dufrenne S.* Les illustrations du Psautier d'Utrecht. Sources et apport carolingien. P., 1978.
- Ferber 1966 — *Ferber S.* Crucifixion Iconography in a Group of Carolingian Ivory Plaques // *The Art Bulletin*, 1966. Vol. 48, № 3/4.
- Guthke 1999 — *Guthke K.S.* The Gender of Death. A Cultural History in Art and Literature. Cambridge (UK), 1999.
- 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.
- Heller-Roazen 2003 — *Heller-Roazen D.* Fortune's Faces: The Roman de la Rose and the Poetics of Contingency. Baltimore, 2003.
- Hyman 2003 — *Hyman T.* Sienese Painting. The Art of a City-Republic (1278–1477). N.Y., 2003.
- Infantes 1997 — *Infantes V.* Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII–XVII). Salamanka, 1997.
- 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.
- Kerkhof 1995 — *Kerkhof M.P.A.M.* Notas sobre las danzas de la muerte // *Dicenda. Quaderns de Filologia Hispánica*. 1995. № 13.
- Kiening 1995 — *Kiening Ch.* Le double décomposé. Rencontres des vivants et des morts à la fin du Moyen Âge // *Annales HSS*. 1995. № 5.
- Kinch 2013 — *Kinch A.* *Imago Mortis*. Mediating Images of Death in Late Medieval Culture. Leiden, 2013.
- Kolve 2009 — *Kolve V.A.* Telling Images: Chaucer and the Imagery of Narrative II. Stanford, 2009.

Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть?

- Lapostelle 1982 — *Lapostelle Chr.* Images et apparitions. Illustrations des «Miracles de Nostre Dame» // *Médiévale*. 1982. № 2.
- Maayan Fanar 2006 — *Maayan Fanar E.* Visiting Hades: A transformation of the ancient God in the Ninth-Century Byzantine Psalters // *Byzantinische Zeitschrift*. 2006. № 1.
- Mâle 1913 — *Mâle E.* Religious Art in France of the Thirteenth Century. N.Y., 1913.
- Meiss 1951 — *Meiss M.* Painting in Florence and Siena After the Black Death: The Arts, Religion, and Society in the Mid-fourteenth Century. Princeton, 1951.
- Meiss 1971 — *Meiss M.* Atropos–Mors: observations on a rare early humanist image // Rowe G., Stockdale W. H. (eds.). *Florilegium historiale*. Essays presented to Wallace K. Ferguson. Toronto, 1971.
- Newman 2003 — *Newman B.* God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages. Philadelphia, 2003.
- Norman 1988 — *Norman J.S.* Metamorphoses of an Allegory: The Iconography of the Psychomachia in Medieval Art. N.Y., 1988.
- Obrist 1997 — *Obrist B.* Wind Diagrams and Medieval Cosmology // *Speculum*. 1997. Vol. 72.
- Oosterwijk 2008 — *Oosterwijk S.* 'For no man mai fro dethes stroke fle'. Death and Danse Macabre Iconography in Memorial Art // *Church monuments*. 2008. Vol. 23.
- Panofsky 2010 — *Panofsky E.* Les Primitifs flamands. Paris, 2010.
- Paxson 1994 — *Paxson J.J.* The Poetics of Personification. N.Y., 1994.
- Pfeiffenberger 1967 — *Pfeiffenberger S.* Notes on the Iconology of Donatello's Judgment of Pilate at San Lorenzo // *Renaissance Quarterly*. 1967. Vol. 20, № 4.
- Pomel 2001 — *Pomel F.* Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge. P., 2001.
- Pressouyre 1973 — *Pressouyre L.* St. Bernard to St. Francis: Monastic Ideals and Iconographic Programs in the Cloister // *Gesta*. 1973. Vol. 12, № 1/2.
- Roberts–Jones 2011 — *Roberts-Jones Ph., Roberts-Jones F.* Pierre Bruegel l'An-cien. P., 2011.
- Schleif 1987 — *Schleif C.* The Proper Attitude Toward Death: Windowpanes Designed for the House of Canon Sixtus Tucher // *The Art Bulletin*. 1987. Vol. 69.
- Schmitt 1994 — *Schmitt J.-C.* Les revenants. Les vivants et les mort dans la société médiévale. P., 1994.
- Schmitt 2001 — *Schmitt J.-C.* Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale. P., 2001.
- Schmitt 2002 — *Schmitt J.-C.* Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge. P., 2002.
- Seiferth 1970 — *Seiferth W.S.* Synagogue and Church in the Middle Ages: two Symbols in Art and Literature. N.Y., 1970.

- Strange 1851 I, II — *Strange J.* (ed.). *Caesarii Heisterbacensis Monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*. Vol. 1–2. Cologne; Bonn; Brussels, 1851.
- Stürzinger 1893 — *Stürzinger J.J.* (ed.). *Le Pèlerinage de vie humaine de Guillaume de Deguileville*. L., 1893.
- Tenenti 1952 — *Tenenti A.* *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*. P., 1952.
- Tenenti 1977 — *Tenenti A.* *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Torino, 1977.
- Völser 2001 — *Völser I.* *The Theme of Death in Italian Art: The Triumph of Death*. A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research. Mc Gill University, Montréal, 2001.
- Vovelle 1983 — *Vovelle M.* *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. P., 1983.
- White 1974 — *White L.* *Indic Elements in the Iconography of Petrarch's Trionfo della Morte // Speculum. A Journal of Medieval Studies*. 1974. Vol. 49, № 2.
- Wirth 1970 — *Wirth K.-A.* *Notes on Some Didactic Illustrations in the Margins of a Twelfth-Century Psalter // Journal of Warburg and Courtauld Institutes*. 1970. Vol. 33.
- Wirth 2008 — *Wirth J.* *L'Image à l'époque gothique (1140–1280)*. P., 2008.
- Wirth 2011 — *Wirth J.* *L'Image à la fin du Moyen Âge*. P., 2011.
- Yarza Luaces 1979 — *Yarza Luaces J.* *Del angel caído al diablo medieval // Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*. 1979. T. 45.



История — книжность — фольклор

О. Б. Христофорова

«Слово о ядении» преп.
Нифонта в иконографии
и устной традиции:
трансформация образов
видения и визионера

В устной традиции старообрядцев-беспоповцев поморского согласия, с конца XVII – начала XVIII в. проживающих в верховьях р. Камы, присутствуют тексты книжного происхождения, относящиеся к разным жанрам — духовные стихи, пересказы Евангелия, патристических и агиографических сочинений. В этих пересказах мотивы христианской книжности переплетаются — нередко весьма причудливо — с мифологическими мотивами, происходящими из славянской и финно-угорской традиций. В одних случаях книжный сюжет служит «обоснованием» местной демонологии. Так, истории об изгнании семи бесов из Марии Магдалины или о Гадаринском бесноватом подтверждают, по мнению информантов, истинность местных представлений об *икоте/пошибке* (нечистом духе, сидящем в человеке), например:

По-нашему — пошибка. По-простому. А погляди, сколько там на юге-то, там, в Евангелии-то... Сколько он выганивал их — легион! Парня-то, уж так они его извели, что он никуда ничё, голый был, в гробе только жил, не понимал ничё. Цепями его — он чисто всё... (*Показыва-*

Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590.

ет — рвал). А Исус¹ Христос ходил, увидел его, бесы-те: «Ой! – заревели. — Не мучай нас преждевременно, не мучай, не мучай нас преждевременно! Не повели... Не отправь в ад, а повели нам в свиней зайти». Две тысячи с чем-то свиньи-те были, пас стадо-то. А они все, бесы-те, тожно вышли из парня-то, все в стадо-то свиное, а тожно свиньи-те чисто все в воду, в море... Ой... (ЕАЧ-1)

Пересказ Евангелия от Марка, достаточно близкий к тексту (Мк 5: 1–19, ср. Лк 8: 26–39, в меньшей степени — Мф 8: 28–34), рассказчица — духовница одного из соборов, хорошо знающая христианскую книжность — продолжает историей из местной жизни:

Вот почему-то на юге-то больше. А дак чё, у нас далёко ходить не надо. Была у старушки в Лискино пошибка-то, разговаривала: «Э, нас... Черномазию-ту (черную книгу. — *О.Х.*) читают, читают, нас мальчиков-девочек наде-лают, потом в листы-те положат, брызгают-брызгают. Мы на сороковой день оживем, сорок штук враз. Выпустят нас колдуны-те на улицу-ту. Мы летам-летам, летам-летам, летам-летам, да в кого надо, в того и полезем. Кому в ухо, кому как. Феклистиха-то лискинская, она постоянно Богу молилась, дак она: «Я в ухо ей полезла!» (ЕАЧ-1)

В Верхокамье пересказывают не только Евангелие, но и сюжеты из житий святых, слов отцов церкви, апокрифических повестей и других сочинений из четых сборников, еще не так давно во множестве хранившихся в домах местных жителей. Практика таких пересказов, как и обычай «чтения на рассуд», восходит к давней учительной традиции, когда в перерывах соборных молений или же после них, перед трапезой, а также по ее

¹ Старообрядцы пишут и произносят имя Христа в соответствии с дониконовской нормой — с одной 'и'.

окончании наставник, начетчик или кто-то другой из членов собора читал выдержки из «божественных книг» или наставлял духовными рассказами присутствующих здесь же мирских — как взрослых, так и детей².

В наших материалах, собранных во время полевой работы в Верхокамье в 1999–2013 гг., есть записи таких пересказов. В некоторых случаях, подобных вышеприведенному (прежде всего когда речь идет о Евангельских сюжетах, в наименьшей степени подвергающихся искажению при устной передаче), пересказы книжного текста чередуются с быличками, но не смешиваются с ними. В других ситуациях книжный сюжет значительно трансформируется и становится органичной частью местной мифологической традиции. Это произошло, в частности, со «Словом о ядении» преп. Нифонта, епископа Констанцкого (Кипрского) (IV в.). На примере судьбы этого текста мы рассмотрим «потери» и «приобретения» книжного сюжета при его переходе в устную традицию, а также механизмы, обусловившие эти трансформации.

Книжный текст: одно видение

«Слово о ядении», популярное в древнерусской книжности, было известно и в составе жития святого, и как извлечение из него. В «Слове» описывается, как преп. Нифонт увидел трапезничающую бедную семью; среди обедающих стояли красивые люди в богатых одеждах. Изумившийся

² Этот обычай нельзя назвать местным, исключительно беспоповским или даже старообрядческим; по сути, он восходит к жанру проповеди. Так, в храмах по окончании богослужения или его части служащий священник произносит проповедь, в том числе пересказывая житие святого, чья память празднуется в этот день, или читая выдержки из духовных сочинений; чтение «четьих» книг во время трапезы было (и является) монастырской практикой, см., например, [Малицкий 1907: 166; Мельников 1958: 478–479].

святой получает вразумление от Бога о том, что это ангелы, находящиеся среди едящих с молчанием, а если люди во время трапезы допускают «неподобное глаголати», тем предостоят уже не ангелы, а «темные беси». «Слово» заканчивается поучением святого вкушать пищу с молчанием и благоговением.

Житие преп. Нифонта, византийское сочинение, переведенное на славянский язык в Болгарии в X в., было известно на Руси в двух редакциях — пространной и краткой, их самые ранние списки относятся к XII–XIII вв. [Ходова 1954: 182–204; Полетаева 1997: 134]. Фрагмент жития, описывающий видение преп. Нифонтом ангелов за трапезой, входит в Великие Минеи Чети Митрополита Макария (XVI в.) под 9 августа [ВМЧ 1907: 494 г] (статья восходит к 62 главе Жития пространной редакции [Творогов 1985: 225])³. В Минеях Четиих св. Димитрия Ростовского (кон. XVII в.) житие преп. Нифонта уже не содержит этот эпизод [Житие Нифонта 1902].

Как самостоятельное произведение «Слово о ядении» было известно древнерусскому читателю из учительных и четых сборников постоянного состава, прежде всего из Златоуста (сборника поучений, приписываемых Иоанну Златоусту, XVI–XVII вв.), а также из Пролога (сборника кратких житий святых и поучений святых отцов, древнейший славяно-русский список датируется XII в., первое печатное издание — 1641 г.) и из восходящих к этим памятникам поздних рукопис-

³ К той же главе, видимо, восходит соответствующий фрагмент из жития преп. Нифонта, опубликованного А.В. Рыстенко [Рыстенко 1928: 433; см. также: Ляпунов 1917: 85–103; Топорков 1985: 234]. Он сопоставим с эпизодом из Макарьевских Минеи Четиих [ВМЧ 1907: 494 г], имеет общие с ним зачин и концовку, но содержит больше подробностей и иначе переведенных мест. В данной работе мы не ставим своей целью изучение текстологии памятника; нам важно, какой вариант сюжета бытовал у старообрядцев Верхотамья.

ных (старообрядческих) сборников повестей, слов и поучений (XVIII–XX вв.).

«Слово о ядении» как отдельный текст известно в двух вариантах, текстологически близких, отличающихся зачином и концовкой (в Златоусте — и заголовком, см. ниже). Первый вариант начинается фразой «Некогда ходя преподобный Нифонт, виде человека обедающе...» и завершается так: «Поистине Павел апостол пиша глаголет: “Братие, аще ядите и пиете, все в славу Богу творите”»; второй вариант имеет зачин «Паки приходяше святыи Нифонт и узре человека обедающа...» и следующую концовку: «Да не мозите вы, на трапезе сядящи, пустошных глаголати и брашно хулити». По мнению Е.А. Полетаевой, оба варианта «Слова о ядении» восходят к краткой редакции Жития Нифонта — второй непосредственно, а первый возник при составлении славяно-русского Пролога и начал самостоятельную жизнь уже как извлечение из него [Полетаева 1997: 137, 139].

В Златоусте находим оба варианта интересующего нас текста: «Слово святого Нифонта, како подобает всякому христианину обедати на трапезе с тихостию и молчанием» (с зачином «Некогда ходя преподобный Нифонт, виде человека обедающе...») читается в Златоусте в субботу четвертой недели Великого поста; второй вариант текста с другим заголовком («Слово святого Нифонта о ядении») и зачином («Паки приходяше святыи Нифонт и узре человека обедающа...») читается в десятую неделю после недели «всех святых».

Старообрядцам Верхокамья были известны оба варианта «Слова о ядении», что следует из анализа книжного фонда этой локальной традиции. Приведем текст «Слова» полностью в обоих его вариантах из рукописей, найденных в Верхокамье московскими археографами.

Вариант I

Златоуст полный (годовой) с дополнительными статьями, 1660-е гг.⁴

Слово чти по ряду, слово св. Нифонта, как подобает с тихостию обедати на трапезе всякому христианину и молчанием.

Некогда ходя преподобный Нифонт, виде человека обедающе с женой и с детьми своими и с сидящими с ним на трапезе и виде некоторые красны и ризы их белы предстояща во храмине той и бе число их елико же ядущих. Ядущи же бяху нищи. Се же видех раб Божий подивися глаголя: «Оле, чудо се будет — сидящи убози суть». И недомыслящуся ему о сем, что будет, яви же ему Бог, что суть предстоящи — то суть ангели Божии имут же таковой чин, егда во время предстанут обедающим яко блажени служителю Божию. Да егда начнут обедающие слово праз[д]но глаголати или клеветно, или кощуны, или кто начнет кости или крохи на друга метати, или неподобно и Богу глаголати на трапезе, или кто начнет брашно хулити, да яко дым отгонит пчелы, тако злая и неподобная беседа отгонит от трапезы ангелы Божия. И потом приходят темные беси да всеають злое посреде обедающих, думы (*sic*) злосмрадные на не проливают. От слове сущих в трапезе от бесед злых являются. Вся сия поведа святой, удивися пришедше к нему и рече: «Поистине Павел апостол пиша глаголет: “Аще ли ядите или пьете — все во славу Божию творите”». Богу нашему слава и ныне, и присно. [ОР НБ МГУ № 2132: 94об.–95об.]

⁴ При публикации текстов орфография и пунктуация приближены к современному, *ъ* в конце слов опускается.

Вариант II

Златоуст полный (годовой) с дополнительными статьями, 1660-е гг.

Неделя 10-я, слово св. Нифонта о ядении.

Паки приходяше святыи Нифонт и узре человека обедающа со женой и с детьми своими и виде некия красныя в светлых ризах стояща пред ядущим в храме том. Бе же их числом елико ядущих. Видев же се раб Божий почудися глаголя: «Что се есть, яко седящии зело убозии суть, а предстоящии в светлых одежах». И недомысляющуся ему о сем, что есть видение сие. И откры ему Бог, яко ангелы суть во время бо обеда восстанут яко Бози служители Божии. Да егда начнется слово срамно или клеветно или осуждати кого или кощунати или иное что неподобное глаголати или кто начнет брашно хулити — се добро, а се недобро, да яко пчелы отгонит дым и злыя беси отгонят ангелы Божия. И приходят темные беси и всевает злосмрадный дым посреде ядущих. От бесед бо злых совершается вся злая. Да не мозем, молю вы, на трапезе седящим, пустошных словес глаголати ни брашно хулити. [ОР НБ МГУ № 2132: 269об.]

В рукописных четых сборниках мы встречаем смешанный вариант текста «Слова», как, например, в данном случае:

Сборник с Сисиниевой молитвой, духовными стихами и поучениями (1912)

Ходя святыи Нифонт, виде человека седяща обе[да]юще с женою и с детьми и виде некоторыи в светлых ризах предстояща во храме том, их же числом елико же ядущих. Видев же раб Божий и чудися: «Оле, что се суть — седящии убо убози зело, а предстоящии в светлых ризах». Недомысляющуся яви ему Бог, кто сии суть предстоящии — ангели Божии суть, иже ему таков чин да во время обеда предстанут пред ядущими.

Да егда начнется слово срамно или скверно и клеветно, или кошуны, или неподобно глаголати на трапезе, или кто начнет хулити брашно — се добро, а се недобро, да яко дым отгонит пчелы, тако же и злыя беседы отгонят ангелов Божиих. Отходящим же ангелом приходит бес и всеет дым смрадный дым постреди ядуших. От бесед бо злых вся злая являються. Да не мозите, убо молю вы, братие, на трапезе сеядиши, попустошных глаголати и брашна хулити. Аминь. [ОР НБ МГУ № 804 [1]: 38об.]

Илл. 1.
Трапеза
благочестивых.
Миниатюра.
Сборник
лицевой, посл.
четв. XIX в.,
Сев. Двина
[ИРЛИ Гемп.
№ 89: 131об.]

Илл. 2.
Трапеза
нечестивых.
Миниатюра.
Сборник
лицевой, посл.
четв. XIX в.,
Сев. Двина
[ИРЛИ Гемп.
№ 89: 130об.]



Иконография: две трапезы

Сюжет «Слова о ядении» лег в основу популярной лубочной картинки «Трапеза благочестивых и нечестивых». Гравированные листы на этот сюжет известны с XVIII в., они неоднократно переиздавались [Ровинский 1881, т. 3: 131–132, № 757–758; т. 4: 558–560; Русская народная картинка 1980: 20, № 23]. Рисованные картинки, а также миниатюры из многочисленных старообрядческих сборников XVIII–XIX в. разрабатывают тему в близкой форме, например: рисованный лубок сер. XIX в. [Иткина 1992: 82]; Сборник (лиц.) XIX в. [ИРЛИ Гемп. № 89: 130об., 131об.] (илл. 1, 2); Страсти



Христовы с доп. статьями (лиц.) XIX в [БАН 25.2.2: 115об., 116об.]; Сборник (лиц.) 1910 г. [ИРЛИ Северодвин. № 231: 113, 114об.]; Сборник (лиц.) 1911 г. [ИРЛИ Оп. 24. № 118: 118об., 120об.] и др., ср. также рисунок на фронтисписе современного старообрядческого издания [Трапеза 2002].

Выделим особенности иконографической реализации сюжета «Слова о ядении». Изображения обычно двучастны — настенные листы состоят из двух «отделов», или регистров, соответствующих двум видам трапезы — праведной и неправедной; в рукописях небольшого формата им соответствуют две миниатюры. В первом (верхнем, как на самом раннем известном лубке и на современном рисунке, или левом, как на большинстве настенных картинок) отделе (или на первой миниатюре) изображены сидящие в комнате вокруг накрытого стола люди, за их спинами стоят ангелы с крыльями и нимбами (число их может быть разным — от одного до шести — при разном же количестве обедающих — от двух до пяти). Эту сцену наблюдает человек, находящийся вне трапезной, иногда как бы спрятавшийся за колонной; рядом с ним иногда есть надпись «Нифонт». Во втором (нижнем или правом) отделе/регистре (или на второй миниатюре) также изображена сидящая в комнате вокруг стола компания, иногда у людей в руках музыкальные инструменты. На некоторых изображениях от стола отходит ангел, закрывший лицо руками. За спинами обедающих стоят бесы (темные, нагие, крылатые, хохлатые, звероподобные), число их также может быть различным. На лубках на столе изображен маленький бесенок в характерной позе — испражняющийся в чашу. На некоторых миниатюрах один из бесов танцует перед столом, а другой выпускает сверху на обедающих темный дым из сосуда (в одном случае также изо рта). За этой сценой вновь следит стоящий вне трапезной человек. На настенном листе может быть один наблюдатель, в поле зрения которого обе сцены (иногда эта фигура развернута в три четверти в сторону трапезы благочестивых); на миниатюрах, если они расположены не рядом, наблюдатель изображен дважды.

Обратим внимание на важные отличия в разработке темы в письменном тексте и изображении: если в «Слове о ядении» св. Нифонт наблюдает только одну сцену – с праведным семейством и ангелами, никому, кроме него, не видимыми, а о том, что бывает с неправедно едящими, узнает из откровения (в пространной версии жития — из рассказа специально посланного для этого ангела [ВМЧ 1907: 494 г; Рыстенко 1928: 433; Топорков 1985: 234]), то на лубках и миниатюрах святой (и вслед за ним зритель) видит обе трапезы как онтологически равноценные. Если в книжном тексте прозорливый старец удостоивается видения Божьих служителей, то в визуальном — и их демонических противников. При этом ангелы изображены так, как описано в тексте — спокойно стоящими (в пространной редакции жития, в отличие от краткой, упоминаются их сложенные на груди руки, что не всегда отражают лубки и миниатюры), а позы и жесты бесов художник передает, опираясь на свое воображение, — особенно на настенных листах. Лишь на миниатюрах из старообрядческих лицевых сборников мы видим аккуратное следование за текстом в изображении демонического: вместо испражняющегося бесенка нарисован летящий бес с сосудом, из которого изливается дым, — это попытка буквально изобразить единственную фразу «Слова», в которой описывается поведение бесов: «всевае злосрадный дым посреде ядущих».

Миниатюры лицевых сборников более последовательно отражают текст «Слова», чем настенные листы, от него физически «отчужденные». На лубочных картинках XVIII–XIX вв. (гравюрах, литографиях и рукописных) есть лишь краткое пояснение. Приведем его по двум вариантам.

В а р и а н т I

С ле ва в в е р х у:

Сия трапеза неблагодарных людей празднословцев, кощунников, скверни[гла]голющих словес бесовских, ядущия без благословения, ангел Господень отврати лице свое отъиде, стоя плачет, видит бесы с ними.

Справа вверху:

Сия трапеза благочестивых людей, ядущих на трапезе со благословением, ангел Господень предстоит, ядущих благословляет, а бесы прогоняет, Христовою силою помрачает. (Гравюра XVIII в. [Ровинский 1881, т. 3: 132, № 757])

Вариант II

Слева внизу:

Сия трапеза благочестивых людей, ядущих на трапезе со благословением и со страхом Божиим, ангел Господень предстоит, ядущих благословляет, а бесы прогоняет, силою Христовою помрачает

Справа внизу:

Сия трапеза неблагодарных людей, пияниц, празднователей, смехотворцев, сквернословцев, ядущия без благословения, ангел Господень отврати лице свое от них, стоя плачет, виде бесов с ними на трапезе предстоящих. (Рукописный лубок сер. XIX в. [Иткина 1992: 82].)

В этом поясняющем тексте, который варьируется незначительно и в других изданиях, не упоминается визионер, нет его и на изображении, опубликованном Ровинским (вариант I). Фигура наблюдателя с нимбом есть на другой картинке (вариант II), однако, если бы не отсутствие крыльев, ее можно было бы принять за отходящего ангела, так как она сопоставима с плачущим ангелом на гравюре у Ровинского и своей позой, и местом расположения: персонаж как бы выходит из комнаты, где трапезничают нечестивые, – хотя не в правом нижнем углу, как у Ровинского, а по центру композиции. То, что это, видимо, все же святой-визионер, а не ангел, доказывают миниатюры и рукописные настенные листы, где фигура в данной позиции (но в иной позе) имеет бороду, подписана «Нифонт», а иногда и дублиро-

вана фигурой отходящего ангела — расположенного как раз в правом углу, как и у Ровинского [ИРЛИ Гемп. № 89: 130об.; Оп. 24 № 118: 120об.; Северодвин. № 825, № 844].

Устная традиция: от святого к домовому

Вернемся к традиции старообрядцев Верхочамья и посмотрим, как трансформировался сюжет «Слова о ядении» при переходе из книжности (и, видимо, иконографии) в устную среду бытования. Прежде всего нужно отметить, что, по этнографическим материалам XIX–XX вв., «Слово о ядении» оказало существенное воздействие на бытовую практику. Повсеместно считалось, что за трапезой следует вести себя чинно и смиренно, нельзя смеяться, шуметь, ругаться, вести непристойные разговоры. География этого обычая очень широка — от Украины до Сибири (мы ограничиваемся здесь только славянским миром, хотя застольный этикет других народов содержит, несомненно, схожие обычаи — вспомним хотя бы византийское происхождение Жития преп. Нифонта). Приведем лишь несколько примеров.

Разве можно за столом смеяться, когда едят! Надо сидеть смиренно, потому что когда все сидят смиренно, то ангел небесный сидит с нами и благословляет нашу трапезу; а когда смеешься, то ангел Божий отходит от нашей трапезы со слезами, а на его место садится диавол, который радуется и потешается, что мы ангала отогнали, а его пригласили (Орловская губ.).

Есть за столом надо молча, разговаривать за столом грешно. Где за столом во время еды разговаривают, там, наверно, нечистый присутствует и невидимо в кушанье всякую гадость примешивает (Новгородская губ.).

Если кто-либо из ребят засмеется [за столом], тому замечают: «Што гогочешь? Ты гогочешь, а в ложку-то тебе бес кастит!» (Костромская губ.) [Топорков 1985: 235–236]

За обедом не принято много разговаривать или смеяться: «Краще умовчати, а то скушення. Не годяться черкати⁵ над трапезою: нечистый дух заходе у мыску» [Милорадович 1992: 194] (Полтавская губ.).

За обедом говорили, например, только о Святом Писании: иначе ангелы отступят от трапезовавших и бесы «будут купаться в мисках» [Шамаро 1971: 10] (сибирские страннические скиты).

Эти примеры (число которых можно множить) демонстрируют явное влияние «Слова о ядении» (в книжном и, очевидно, изобразительном варианте) на застольный этикет. Подобные правила бытового поведения сохраняются и в современном Верхотамье. Для их обоснования местные жители приводят не только несюжетные поверья (подобные вышеприведенным), но и мифологические рассказы, которые было бы интересно сопоставить с сюжетом «Слова о ядении».

Пример I

Мама говорила: «Нельзя оставлять посуду открытой». Это у нас был закон! Всегда закрывали посуду, всегда. Это был закон такой.

Соб.: А если не закрыть, что будет?

Мне кажется, то, что будет... Вот гигиенически — пыль так попадет, да? А они считали, что там бесы... Бесы ходят, говорит, туда, напакостят. Вот. Один раз, мама рассказывала, это была была какая-то, это мамин рассказ. Она помнит. «Собрались, сидели за столом, — гово-

⁵ Одно из значений слова *черкати* — ‘ругаться, поминая черта’ [Гринченко 1909: 457]. Судя по контексту, Милорадович имеет в виду именно его, ср.: «В хате не должно <...> лыхословить, черкати, казати чорных слив (т. е. не призывать чертей)» [Милорадович 1992: 184].

рит, — всё смеются, рассказывают, рассказывают. А один смеялся-смеялся, а потом, — говорит, — присмирел... И это самое, и говорит... Когда уже все наелись, он и говорит: “А вы что, — говорит, — ели? Мышей ели, — говорит, — вы. Посмотрите, — говорит”. А он положил, это самое, одного мышонка под клеенку и показал — но там оказался уголь! Уголь. Превратилось в уголь. “Вот, — говорит, — вы... Потому что за столом, — говорит, — смеялись”. Никогда не надо смеяться за столом! «Вот вы чё, — говорит, — ели».

Соб.: А как он — присмирел и что-то он увидел?

Он увидел, ему показалось. Он присмирел, не стал смеяться, и ему показалось это всё. Ему показалось, и вот она... Это мама рассказывала. «Это, — говорит, — была такая». Раньше всякие ведь были, были всякие! Раньше были знаете какие люди нехорошие, портили людей. (ААП)

Если в иконографическом развитии сюжета «Слова о ядении» прозорливец видит не одну, а две трапезы — к благочестивой добавляется трапеза нечестивых, — то в устном рассказе остается только последняя: ни в данном примере, ни в каком-либо другом записанном нами тексте на этот сюжет мы не увидим ни едящих праведников, ни предстоящих им ангелов в светлых ризах. Далее, в фольклорном нарративе появляется мотив совместной трапезы: визионер вводится в пространство видения, он уже не внешний наблюдатель, но участник пира. Такой поворот сюжета обусловлен логикой былички: рассказчик обычно включен в сверхъестественное событие, свидетелем которого он выступает (или же рассказ восходит к словам такого непосредственного свидетеля — родственника или знакомого рассказчика, с которым последний себя в той или иной степени отождествляет). Добавим к этому, что в местной (и в целом русской) мифологической прозе ситуация *пирования* — привычный контекст для про-

явления демонического. Сам по себе пир (сопряженный, как правило, со свадьбой или помочами) — нечистое событие⁶, поэтому неслучайно он «притягивает» к себе разного рода «нечистых агентов» — ср. сюжет «Дока на доку», популярный в Верхокамье (ГП бв по указателю Зиновьева [Зиновьев 1987: 317], о состязаниях верхокамских колдунов см. [Христофорова 2013: 167–170]); или говорение духа-икоты (в том числе ее пророчества), часто приуроченное к людным сборищам, см. [Христофорова 2013].

Следует отметить еще один нюанс. В вышеприведенном тексте образ прозорливого человека типологически мало отличается от облика святого, во всяком случае, прозорливым его делает праведность поведения — он присмирел, перестал смеяться. Однако неслучайно, на мой взгляд, информантка переходит от рассказа о его видении к упоминанию колдунов, а дальше в интервью — и к рассказу о магической порче: дело в том, что в данной локальной традиции способность к прозорливости обычно приписывается именно демоническим персонажам — *знатким* (которые *знаются* с бесами и потому многое ведают) и *икотным* (одержимым нечистыми духами и оттого сверхъестественно осведомленным).

Наконец, укажем, что в этом тексте речь идет не только о запрете смеяться во время трапезы, но и о бытовой практике не оставлять посуду открытой (в местных терминах — *полой*, или *настью*).

⁶ В Верхокамье свадьба считалась особенно нечистым событием, главным образом потому, что там поют и пляшут — это действия, греховные для старообрядцев. Присутствие на свадьбе соборного, даже по необходимости (женильба сына или замужество дочери), влекло за собой епитимью и отлучение от моления на шесть недель. Пир после *помочей* (совместной работы) также был занятием неблагочестивым, но его соборные обычно не посещали.

Пример II

Открытой посуду вообще не держат, потому что беси там, говорят, напьются и намоются, и... Мне Семеновна рассказывала, она ведь много знала... И вот, говорит, свадьба тут у кого-то была. А чё, свадьба есть свадьба — поели-попили, пошли и вышли, плясать, всё... И сидит, говорит... Оказался старичок. Борода большая, сидит за столом, так смеется, так смеется! А все пляшут, и всё! Он за столом-то сидит, смотрит. И не закрыли ничем! Хоть бы перекрестили, с молитвой оставили стол-то, что ли... А то так и вышли, попили-поели — и опять. И он всё смеется. И вот кто-то увидел, решил его потихоньку, это самое, как сказать... Откуда старичок взялся? И вроде... Ну, это Семеновна рассказывала... Говорит, крест, что ли, надели на него! А он это... Потом и говорит: «А вы знаете, что пьете, едите?» Он показал им! Показал — и исчез сам, всё! Показал: «Вот вы что едите тут». Вот какво — всё срамнушшее, всякое это... Так-то вы брезгливые дак, а тут — беси отмылися, нахаркали, наплевали — они едят, пьют, всё. Чё, поплясали, опять попили-поели — а молитвой всё не закрыли.

Соб.: А как нужно закрывать правильно?

С молитвой. Говорят, хоть лучиночку положь, молитву сотвори — и то закрыто будет. Вот. (ААЛ)

Если в первом примере один из участников пира смеялся, как и другие, над чем-то общим, тем самым ведя себя неблагочестиво, а потом перестал это делать, почему и удостоился откровения, то во втором примере (и далее) причина смеха этого персонажа иная — он с самого начала смеется над тем, чего не видят другие, что выдает его особую природу. Речь также идет о совместной трапезе, однако визионер — не просто один из ее участников, а незнакомый остальным, невесть откуда взявшийся и столь же неизвестно куда исчезающий старичок. Можно было бы подумать, что это сам святой Нифонт, однако то, что на

него накидывают крест, а также (в третьем примере, см. ниже) заставляют приобщиться к человеческой пище, после чего он рассказывает о своем видении, — позволяет смотреть на него как на сообщника или даже представителя демонических сил. Это может быть проклятый человек — ср. сюжет ВП 13 по указателю Зиновьева («Проклятого освобождают от заклятья, надев на него крест» [Зиновьев 1987: 313]). Это может быть *знаткой* — в этом тексте старичок своим поведением напоминает колдуна в быличках на тему «Колдовство на свадьбе» (см. [Козлова, Степашина б.г.]), да и поведение как будто помраченных пирующих тоже вызывает в памяти эти рассказы (ср. сюжетные типы Б.IV. «Непотребное поведение» и Б.V. Временное помрачение рассудка» по указателю Козловой и Степахиной). Более того, старичок может восприниматься не как человек, знающийся с бесами, но как сам демон. Так можно интерпретировать предыдущий текст (в котором старичок неожиданно исчезает), а в следующей быличке об этом говорится прямо.

Пример III

В.Ф.Н.: Это видели... Один старичок... Пируют, говорит, пляшут, гуляют, на столе стаканы — пиво там, вино, всё... Пляшут-пляшут, возьмут рюмочку, выпьют, опять спляшут! Старичок, говорит, сидит на скамеечке, на чем сидел: «Хи-хи-хи-хи, хи-хи-хи-хи». Одна девка: «Чё ты, — говорит, — дедушка, смеешься?» — «Ничё!» — «Чё ты смеешься?» — «Ничё!» Опять эдак. Он видит, как оне, биси-те: выпьют вино-то — им и насыят в рюмку-ту! Они пляшут-пляшут, опять это выпьют. Ссяку-ту. Вот он и смеется. Заставили: «Что, — говорит, — ты за человек? Давай, ешь! Ну-ко, — насильно, — ну-ко, ешь-ешь-ешь дак». Вдруг потерялся — нигде, никто! Исчез! Вдруг вот тут же исчез! А он подсказал, что делается дак. Он видел, чё делается.

А.С.Г.: Посуда открытая, да всё... Тут пляшут-пляшут, за столом...

В.Ф.Н.: За столом никак не надо смеяться, не надо посуду... Хоть, говорит, посудина стоит — ведро или там чё — хоть лучиночку положь с молитвой, и то будет закрытая.
<...>

Соб.: А это старичок, что бесов видел, он как их видел? Какие они?

А.С.Г.: Да он, может, сам из них был дак.

В.Ф.Н.: Сам бес, бес-от видит своих...

А.С.Г.: Может, домовой... (ВФН-2, АСГ)

Заметим, что в этом тексте смеется один лишь странный старичок; пирующие грешат тем, что выходят плясать, не огородив крестным знаменем и молитвой посуду, — тем не менее, рассказчица упоминает запрет смеяться за столом. Старичок в этом примере окончательно трансформировался в одного из «нечистиков», наблюдающего за проделками «своих». Но и это еще не все: свидетельство о том, что на самом деле едят и пьют нечестивые трапезники, может исходить от самих же пакостящих бесов, как в этом примере:

Пример IV

Мы (бесы. — *О.Х.*), говорят, любим тех людей, где пирушка, пьют, едят, за столом смеются. Мы, говорят, у них все это выпьем, съедим, а тут навалим другое. А они, говорит, едят, пьют, хохочут всё. Говорят сами они. Окаянные эти сказывают. Посудина стоит незакрытая с чем-нибудь, они все это возьмут, а тут другое наделают имя. Хоть с молитвой лучиночку положь на посудинку, они не заденут. А так оставишь – заденут. Хоть вода дак, а мы, говорят, тут вымоемся, в воде-то. (ВФН-1)

Пример V

Мне тут Федосья Павловна <...> рассказывала когда-то, кто-то... Я не помню щас, ну, когда-то родственники, говорит, чё-то они пришли, на помочь, что ли, к ним, ну, вот

кто-то собралась, да и разговаривают, что звали, да не пришли. А пошибка-то и говорит: «Я там был, говорит, брагу пил, и еще в кувшин насял им». (*Смеется*). Да как 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, насял в кувшин. (*Смеется*). Ну, это было... Я не помню уж, кому, только я помню вот это... Рассказки, что она рассказывала. Всё это, конечно, интересно. (АМЖ)

Былички о необходимости правильного поведения во время трапезы, имеющие и дидактическую, и развлекательную функции, записывали исследователи XIX–XX вв. в разных районах России. В некоторых текстах наблюдается контаминация сюжетов и мотивов, например, с сюжетом апокрифической «Повести о непокровенных сосудах» (она же «Повесть о скверном бесе»), обосновывающей правило накрывать посуду — «хоть лучиночку положь с молитвой», — чтобы там не искупались бесы (см. подробнее [Христофорова 2012: 75–83]). Также характерна контаминация с сюжетами «Леший уводит проклятых, отданных ему неосторожным словом» и «Чёрт забирает проклятых» (I.1.7а и II.1 по указателю Айвазян [Айвазян 1975: 168, 181]). Например, у А.Н. Афанасьева: мужик, уведенный чертом и пропадавший без вести три года, рассказывает о своих похождениях с бесами: «Где свадьба или какой праздник, там и нечистые завсегда. Придут и засядут на печке, а как станут хозяева подавать на стол неблагословенное кушанье, они тотчас подхватят то блюдо к себе, все наготовленное съедят, а вместо еды накладывают на блюдо всякой погани. То же самое и с питьем: вино ли, мед ли подадут не благословясь, они дочиста опорожнят посудину, да и нальют туда, чего хуже не выдумаешь!» [Афанасьев 1859: 164]. В быличке о человеке, уведенном лешим, говорится: «Питались мы тем, что было по-

ложено без Божьего благословения: приходили в какой-нибудь дом, где люди ссорились и враждовали между собою, и ели за столом вместе с хозяевами» [Топорков 1985: 235].

Заключение

Согласно житию, преп. Нифонт в юности совершил множество прегрешений, но, осознав глубину своего падения, покаялся и стал монахом, а в конце жизни был поставлен епископом в г. Констанция на Кипре. За свое смирение он был наделен даром прозорливости: житие его содержит много фрагментов, где святой, как пишется в Прологе, «ведаше и тайная человеческих сердец, со ангелы же яве беседоваше и бесы же очивесть видяше» [Пролог 1642: 126]. Именно эти фрагменты (кроме «Слова о ядении» упомянем «Слово о русалиях», «Слово о богатом и скупом», «Слово к верным», «Слово како в последнем издыхании покаянием и слезами и милостынею угодити Богу» и пр.) пользовались большой популярностью у читателей. Краткие эпизоды с занимательным сюжетом и актуальными наставлениями были особенно привлекательны для переписывания, иллюстрирования и пересказа, и потому легко отрывались от основного корпуса (жития), попадали в рукописные сборники, миниатюры, настенные листы, устные рассказы, неизбежно при этом подвергаясь энтропии — потере информации, ее искажениям, контаминации с другими яркими, пугающими и увлекательными сюжетами. Особенно это касается лубочного и устного вариантов судьбы «Слова о ядении».

Лубочная картинка берет из книжного текста основную сюжетную линию, развивая наиболее яркие с дидактической и развлекающей точки зрения ее стороны, нередко гиперболизируя их. Письменный текст ужимается до нескольких строк, резюмирующих его идеи, при этом они неизбежно упрощаются. Характерно, и в нашем случае это особенно важно, что фигура «внутреннего наблюдателя» исчезает, во многом потому, что ее заменяет зритель — наблюдатель внешний.

Трансформация сюжета «Слова о ядении» в фольклоре старообрядцев Верхокамья демонстрирует нам несколько моментов, важных для понимания путей перехода книжного текста в устный. В данной локальной традиции повсеместно распространены, во-первых, бытовая практика накрывать посуду «хоть лучинкой», с общей мотивировкой – чтобы в ней «не вымылись / не нагадили бесы», и, во-вторых, мифологические представления о нечистом духе, вселяющемся в человека (*икоте*, или *пошибке*). Указания на эти представления мы видим в приведенных рассказах. Вместе с тем, былички, в которых говорится о видении во время «нечестивой трапезы», записаны в одном селе — прежде довольно крупном центре религиозной жизни (к нему тяготели соборы окрестных деревень и починков, почти полностью исчезнувших в результате политики укрупнения поселений в конце 1930-х – нач. 1940-х гг. и ликвидации неперспективных деревень в 1960-е гг.). Можно предположить, что эти былички восходят к одному пересказу (или нескольким однотипным) книжного текста «Слова о ядении» кем-то из соборных в предназначенный для этого момент во время моления (об этом шла речь в начале статьи) или вне его, с назидательными целями. Возможно, этот пересказ имел место не так давно, поскольку сюжет не успел достаточно распространиться по территории Верхокамья (ныне эта территория равна примерно 2400 км² и включает три муниципальных района). Судя по одному из текстов (см. Пример I), рассказчица 1931 г. р. слышала его от матери, следовательно, речь может идти о начале XX в. Возможно, именно этот текст — в котором, в отличие от других (см. Примеры II, III), визионер описывается как человек, а не приравнивается к нечистым духам, — самый ранний. Если допустить такую логику развития сюжета, дальнейшие пересказы все больше отрывали его от книжного источника, наполняя топикой, типичной для мифологического рассказа. Такие трансформации, меняющие и редуцирующие непривычные, идиосинкразические черты текста, возможны уже при первом пересказе, как показали наши исследования

[Христофорова 2013: 213–216]. В результате сюжет приобрел характерный для былички облик — рассказ о загадочном происшествии, о непосредственном контакте с демоническим агентом.

Мы не можем точно сказать, когда — при пересказе книжного сюжета или уже во время его устного бытования — произошла контаминация с сюжетом «Повести о непокровенных сосудах». Этот текст также принадлежит к кругу чтения верхокамских старообрядцев, зафиксирован и в рукописях, и — повсеместно — в виде устных пересказов, тоже подвергшихся трансформации и приобретших специфические черты былички. Любопытно, что имя преп. Нифонта, утерянное в пересказах «Слова о ядении», мы встречаем как раз в пересказах «Повести о непокровенных сосудах», записанных в другом районе Верхокамья, — этим именем назван святой, встретившийся с бесом и научивший христиан закрывать сосуды (ЕАЧ-2). Очевидно, уже в устном бытовании мотивы «Слова о ядении» и «Повести о непокровенных сосудах» смешивались с мотивами быличек и поверий об *икоте/пошибке* (см. Примеры IV, V). Отметим, что в Верхокамье не зафиксирована контаминация с сюжетами «Леший уводит проклятых, отданных ему неосторожным словом» и «Чёрт забирает проклятых», хотя первый из этих сюжетов бытует в традиции.

Возможно, на устное бытование «Слова о ядении» повлияла и лубочная картинка — непосредственно или в пересказе. Картинка на этот сюжет нам в Верхокамье не встречалась (в отличие от настенного листа с сюжетом «Повести о непокровенных сосудах»), однако, судя по косвенным данным (прежде всего по образу испражняющихся в посуду бесов), она могла быть там известна.

Итак, даже на уровне микролокальной традиции анализ конкретного случая «складывания» былички не из «жизненного материала», а из письменного текста позволяет сделать некоторые выводы относительно сюжетно-композиционной структуры, семантики и прагматики устной несказочной про-

зы. Книжный (возможно, и лубочный) текст, попав в фольклорную традицию, начинает жить по ее законам, однако проведенный анализ позволяет отметить следующие нюансы. Рассмотренные мифологические рассказы книжного происхождения отличаются от типичных быличек и семантически (они не полностью соответствуют сюжетно-мотивному фонду местной мифологической прозы, появляющиеся в них новые мотивы не попадают в него, стоят особняком, отчасти поэтому, возможно, и не транслируются дальше), и своей прагматической направленностью, в большей степени смещающейся от объяснительного к регулятивному модусу: рассказ о «страшном», о встрече с «необъяснимым» служит прежде всего средством подтверждения и трансляции бытовых правил и норм повседневного благочестия. Неслучайно рассказ о видении за нечестивой трапезой всегда инициируется и/или заключается формулировкой запрета смеяться за столом и оставлять непокрытой посуду — в этом видится сходство с книжной версией «Слова о ядении», заканчивающейся лаконичным наставлением преп. Нифонта.

Благодарю за ценные примеры и помощь при написании статьи Д.И. Антонова (ОСКИ РГГУ), Н.Г. Комелину (ИРЛИ РАН), Е.Е. Левкиевскую, С.Ю. Неклюдова, Н.Н. Рычкову (ЦТЭСФ РГГУ).

Список информантов

- ААЛ — Акулина Афанасьевна Лядова, 1942 г. р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, июль 2012, зап. Н. Литвина, О. Христофорова. ПМА В-2012 № 27.
- ААП — Анастасия Афанасьевна Путилина, 1931 г. р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, июль 2012, зап. Н. Литвина, О. Христофорова. ПМА В-2012 № 24.
- АМЖ — Агафья Михайловна Жданова, 1936 г. р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, июль 1999 г., зап. О. Христофорова. ПМА В-1999 № 3.5.

«Слово о ядении» преп. Нифонта в иконографии и устной традиции

- АСГ — Анна Семеновна Голякова, ок. 60 лет, с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, июль 2012, зап. Н. Литвина, О. Христофорова. ПМА В-2012 № 1.
- ВФН-1 — Васса Фаддеевна Никулина, 1922 г. р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, июль 1999 г., зап. И. Куликова, О. Христофорова. ПМА В-1999 № 3.1.
- ВФН-2 — Васса Фаддеевна Никулина, 1922 г. р., с. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, июль 2012, зап. Н. Литвина, О. Христофорова. ПМА В-2012 № 1.
- ЕАЧ-1 — Евдокия Александровна Чадова, 1932 г. р., пос. Северный Коммунар Сивинского р-на Пермского края, август 2011 г., зап. Е. Градобойнова, Н. Литвина, О. Христофорова. ПМА В-2011 № 82.
- ЕАЧ-2 — Евдокия Александровна Чадова, 1932 г. р., пос. Северный Коммунар Сивинского р-на Пермского края, август 2011 г., зап. Е. Градобойнова, Н. Литвина, О. Христофорова. ПМА В-2011 № 65, 66.

Сокращения

- ИпоРЯС — Известия по Отделению русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб.
- ОЛДП — Общество любителей древней письменности. СПб.
- ОР НБ МГУ — Отдел рукописей Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова.
- ПМА — полевые материалы автора.
- ТОДРА — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН. СПб.

Литература

- Айвазян 1975 — *Айвазян С.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Афанасьев 1859 — *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. Лондон, 1859.
- ВМЧ 1907 — Макарий, митрополит Всероссийский. Великие Минеи Четьи. Вып. 12. Декабрь. Дни 18–23. (Памятники славяно-русской письменности, изданные имп. Археографической комиссией. I. Великие Минеи Четьи. Декабрь. Дни 18–23). М., 1907.
- Гринченко 1909 — *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1909. Т. 4.

- Иткина 1992 — Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX в.: Из собрания Государственного Исторического музея / Сост. и авт. текста Е.И. Иткина. М., 1992.
- Житие Нифонта 1879–1895 — Житие Нифонта с лицевыми изображениями. СПб., 1879–1895. Вып. 1–3 (Изд. ОЛДП. № 39, 62, 70).
- Житие Нифонта 1902 — Житие святого отца нашего Нифонта, епископа Константины, города на острове Кипре. (По Четии Минеи св. Димитрия, митрополита Ростовского). Изд. 7. М., 1902.
- Житие Нифонта 1903 — Житие святого Нифонта, лицевое XVI века: Описание составил мл. хранитель музея В. Щепкин (Императорский российский исторический музей имени имп. Александра III. Описание памятников. Вып. II). М., 1903.
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Козлова, Степахина б. г. — *Козлова Н.К., Степахина А. С.* Сюжеты восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе. [Электронный ресурс] URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova5.htm>
- Ляпунов 1917 — *Ляпунов Б.М.* Профессор А.В. Рыстенко и напечатанные им тексты Жития Нифонта // Изв. Одес. библиогр. о-ва при Новорос. ун-те. Одесса, 1917. Т. 5. Вып. 3–4.
- Малицкий 1907 — *Малицкий Н.В.* Общие трапезы в монастырях Переяславской епархии // Владимирские епархиальные ведомости (часть неофициальная). 1907. 17 марта (№ 11).
- Мельников 1958 — *Мельников П.И. (Андрей Печерский)*. В лесах. М., 1958. Кн. 1.
- Милорадович 1992 — *Милорадович В.П.* Житъе-бытье лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1992.
- Поленов 1862 — *Поленов Д.В.* Житие св. Нифонта Константиноградского по рукописи XII–XIII веков. СПб., 1862 (ИпоРЯС. Т. 10. Вып. IV).
- Полетаева 1997 — *Полетаева Е.А.* Слова святого Нифонта в рукописях Древлехранилища ЛАИ УрГУ // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. Вып. 1.
- Пролог 1642 — Пролог. Декабрь–февраль. М., 1642.
- Рыстенко 1928 — Матеріали з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови / Підг. А. В. Ристенко. Одеса, 1928.
- Ровинский 1881 — *Ровинский Д.А.* Русские народные картинки. В 5 тт. СПб., 1881.
- Русская народная картинка 1980 — Русская народная картинка XVII — XIX веков: Каталог выставки Гос. Русского музея. Л., 1980.
- Творогов 1985 — *Творогов О.В.* Нифонта Констанцского житие // Оригинальные и переводные жития Древней Руси. ТОДРЛ. Т. 39. 1985.

«Слово о ядении» преп. Нифонта в иконографии и устной традиции

- Трапеза 2002 — Трапеза во время поста. М.: Китеж, 2002.
- Топорков 1985 — *Топорков А.А.* Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А.К. Байбурина. Л., 1985.
- Ходова 1954 — *Ходова К.И.* Из наблюдений над лексикой древнерусского списка «Жития Нифонта» 1219 г. // Учен. зап. Ин-та славяновед. АН СССР. М., 1954. Т. 9.
- Христофорова 2010 — *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010.
- Христофорова 2012 — *Христофорова О.Б.* Что произошло во время встречи преп. Макария Великого с бесом? Канон и апокриф // Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Второй научной конференции. Москва, РГГУ, 15–16 июня 2012 г. М., 2012.
- Христофорова 2013 — *Христофорова О.Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.
- Хромов 1997 — *Хромов О.Р.* «Безликие злодеи» и «чертяки» русского лубка // Живая старина. 1997. № 4.
- Шамаро 1971 — *Шамаро А.* Стихи на бересте // Наука и религия. 1971. № 7.

С. Ю. Неклюдов

Фольклорный Разин:
аспект демонологический

Среди мифологизируемых исторических персонажей особое место в русском фольклоре занимает фигура Степана Разина — не только знаменитого разбойника, но также чародея, укрывателя кладов, великого грешника, чье неуспокоенное пребывание на земле продолжается и после смерти, даже духа-хозяина Волги. Судя по письменным документам последней трети XVII в., процесс подобной мифологизации начался еще при жизни Разина, а за последующий период зашел достаточно далеко, как о том свидетельствуют записи XIX — первой половины XX в. [Буганов 2008]. В них Разин предстает прежде всего колдуном, чернокнижником и оборотнем: «Старик в Воротынце рассказывал, что Разин был колдун» [Боровик, Мирер 1939, № 109], «волшебник он был» [Шептаев 1972: 238], «взять его никаким войском нельзя было, для того что он был чернокнижник» [Костомаров 1994: 438], «мог обращаться деревом» [Рыбалова 2003: 41–45]. В Нижнем Поволжье рассказывали, что Разин заклил змей¹ (комаров, лягушек), и они перестали жалить (квакать) [Маду-

Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590.

¹ «Большая часть казаков верит, что змеи заговорены известным разбойником Разиным, который во время оно скитался около тех мест» [Железнов 1910: 102–103].

ев 1904: 4; Зеленин 1914–1916: 65; Лозанова 1929: 57; Рыбалова 2003: 41–45]; собирался он также заговорить кусачих насекомых, но не сошелся в цене с местными жителями²; наконец, под каждым ногтем у него была *спрыг-трава* (она же *скакун-трава*, *трава прыгун*, *трава огонь*), «от которой замки и запоры сами сваливаются³, и клады даются» [Зеленин 1914–1916: 65; Минх 1890: 31; Даль, IV: 300; Лозанова 1929: 57].

Колдовством объясняется сверхъестественная легкость его обогащения (общий признак для разбойничьих предводителей в русском фольклоре [Максимов 1903: 162–163]⁴; см. ниже о разинских «кладах»), способность понимать язык птиц и зверей [Мот В215.1] (опять-таки приписываемая и другим казацким атаманам⁵). «Подобно Разину, все удалые атаманы — колдуны, летают или плавают на кошме. <...> Они могут заговаривать пули, сабли, ружья. <...> Один из атаманов заговорил на четыре года лягушек» [Лозанова 1929: 62]. Разбойник Галяев из Саратовской губернии «был способен оборачиваться в разных животных, причем нередко из-под носа своих преследователей улета́л в виде птицы — ясного сокола»; вологодский разбойни-

² Ср. центральный мотив легенды о гамельнском крысолове [Малинкович 1999: 6–8].

³ «Стенька и Фролка были привезены в Черкасск. Предание говорит, что казаки очень боялись, чтоб Стенька не ушел из неволи: на то он был чернокнижник, никакая тюрьма не удержала бы его, никакое железо не устояло бы против его ведовства. Поэтому его сковали освященною цепью и содержали в церковном притворе, надеясь, что только сила святых уничтожит его волшебство» [Костомаров 1994: 428–429].

⁴ «Разину, например, этому поволжскому богатырю-чародею, сам Илья Муромец годился только в есаулы. И неудивительно, конечно, что, обладая такой сверхъестественной силой, Разин обогащался и окупами с проходящих торговых судов, и даже царскою казною с разграбленного и сожженного им первого русского корабля “Орла”» [Максимов 1903: 162–163].

⁵ Например, Игнат Некрасов, согласно преданию, знал «язык всех птиц, зверей, деревьев» [Рыбалова 2003: 41–45].

чий атаман Блоха был прозван так потому, что мог обращаться в блоху; знаменитый донской атаман Игнат Некрасов, один из активных участников Булавинского восстания 1707–1709 гг., основатель кубанской «казачьей республики» и лидер старообрядческого движения, «мог превратиться в кого захочет» [Рыбалова 2003: 41–45] и т. д.) Однако исторически первым в этой галерее персонажей стоит Разин; разинская легенда занимает здесь центральное место⁶. Не исключено, что приписывание именно ему колдовских и оборотнических способностей привело к формированию в русском фольклоре образа разбойника-колдуна.

Особенно часто упоминается магическая неуязвимость Разина⁷:

Так, однажды Разин, пятнадцатилетний юноша, поссорился с атаманом шайки, при которой он состоял кашеваром. Рассерженный атаман выстрелил в юношу, но пуля не причинила ему вреда: он вынул ее из груди и, отдавая обратно атаману, сказал: «На, — пригодится» [Лозанова 1929: 57]. Воеводы <...> велели палить на него из ружей и из пушек; только Стенька как был черно-книжником, так его нельзя было донять ничем: он такое слово знал, что ядра и пули от него отскакивали [Костомаров 1994: 439]. Не только самого Разина не берут пули, но он умеет путем заговора и других избавлять от них.

⁶ «Основная часть ее сюжетов представляет собою контаминацию весьма известных странствующих сюжетов с отголосками полузабытых исторических штрихов о Разине. Вместе с тем заметно и дальнейшее претворение — именно перенесение чисто разинских мотивов на повествования о других героях, имеющих внутреннее сходство с Разиным» [Лозанова 1929: 62].

⁷ «Разина, как чародея, не берут пули и ядра. Мотив чародейства встречается в легендах и преданиях в разнообразном окружении; с мотивом чародейства связан мотив о сверхъестественном могуществе атамана» [Лозанова 1929: 56].

Поэтому его войско почти непобедимо [Минх 1890: 40; Макаренко 1907: 40; Лозанова 1929: 56–57]. Стреляют в них, стреляют, стреляют. «Стой-ко-те!» — кричит его сила. Перестанут стрелять; они снимут с себя одежды, повытряхнут пули и отдадут назад; а сами стреляют, как «прядь» делают [от 'прянуть']. Сенька заговаривал от пуль [Макаренко 1907: 40].

Согласно одной из версий, свой чудесный дар Разин получил от волшебного камня [Мот D217], после того как, пойдя вопреки запрету отца в «неправильную» сторону, столкнулся с «огромной чудой» Волкодиром:

Волкодир его тянет и хочет проглотить сразу. Стал Стенька шашкой своей владать, все челюсти ему разрезать. <...> Отрубил голову, стал брюхо разрезать; разрезал брюхо, нашел с кулак камень и дивуется над этим камнем. Повернулся и пошел. Идя он дорогой, думает себе: «Что это за вещь такая, и какой это камень?» Взял, нечаянно лизнул и узнал все, что есть на свете, ахнул перед собой. «Вот, — думает, — этот камень мне дорог!» [Садовников 1993: 131, 118].

Поверья о волшебном камне, извлеченном из утробы домашнего скота, птицы, змеи и других существ, в том числе фантастических (как это имеет место в процитированном предании), или обретенном каким-либо иным образом, распространены достаточно широко⁸, однако его семантика в европейских традициях (медицинская, апотропейная, связанная с достижением жизненной удачи и исполнением желаний) существенно отличается от соответствующих центральноазиатских поверий. Согласно им, подобный камень (тюркск. *jat*, *яда*, монг. *jada*, *джад*, *дзад*, *за-*

⁸ [Рэдфорд, Миненок 1998: 177–180; Гура 1997: 321–323; Белова 2000: 154, 156–157, 194–195, 207–208; Потанин 1893: 352; Molnár 1994].

дай) представляет собой прежде всего — если не исключительно — средство для магического вызывания дождя (у монголов, например, даже существовали специальные обрядники, регулирующие подобную практику⁹). Обычным результатом совершения обряда является сильный ливень, причем чаще подобное колдовство используется в военных целях: потоки воды вызывают наводнение, сель, создавая препятствие вражескому войску, а то и прямо сокрушая его. Этот мотив зафиксирован в ряде средневековых памятников — «История династии Лян» Яо Сы-ляня (VII в.), «Украшение известий» Абу Саид Гардизи (XI в.), «Сокровенное сказание монголов» (XIII в.), «Книга побед» Шараф ад-дина Али Йазди (XV в.), «Рашидова история» Мирзы Мухаммада Хайдара (XVI в.) и др.

Русская (шире — восточнославянская) традиция занимает в этом плане промежуточное положение. С одной стороны, поверья о волшебном камне по многим признакам совпадают с европейскими (скажем, мотивы славянского фольклора лизание змеиного камня, который насыщает и обладает живительной силой, открытие знаний о кладах и пр. [Гура 1997: 321–323]), но, с другой, здесь вполне освоена практика вызывания с его помощью непогоды, тождественная той, что известна тюрко-монгольским народам, причем фиксируется она на западных и северо-западных границах восточнославянского мира (материалы XVI–XVII в.) [Турилов 2000: 16–18; Чернецов 2002: 12–13]. Иногда чудесный камень используется и разинской вольницей:

И когда приводили к государю пойманных разбойников, то захотелось ему узнать, как они живут. «Чем вы кормитесь?» — спросил государь. «Чем? — отвечают разбойники. — А у нас три камня есть. Первый камень

⁹ Например, «Волшебство джада для вызывания дождя» (*Qura oroγulqu jada-yin ubadis*) из первого тома собрания сочинений уратского Мэргэн Даянчи Ламы (XVIII в.) [Bawden 1958: 24–25].

облизнули — все станем сыты. Второй камень — в любые магазины зайдём и никто нас не заметит; 15 или 20 человек сразу войдут и никто их не видит. Третий камень облизнут — на всякие языки догадаются; все, что говорят между собою и звери и птицы на ихнем языке, всякая птица, кошка, мышка, пчела или шмель, и змея — все понимают и догадаются» [Сидельников, Крупянская 1937, № 22].

Тем не менее только Разин в полной мере владеет искусством магического воздействия на природу, что и позволяет ему стать главой шайки («Вынул и поднял Степан шашку кверху и командовал: “Лес, преклонись к земле.” Глядят разбойники, а лес на земле лежит. Закричали все: “Быть Степану атаманом!”» [Садовников 1993: 120]).

По другой, гораздо более распространенной версии, источником сверхъестественных способностей атамана является его связь с нечистой силой¹⁰ («он по-нашему как бы дьявол был» [Макаренко 1907: 40]). «Уральский казак, собеседник Железнова, говорит о Разине, что он “с прибылью”, и на вопрос собирателя, что это означает, отвечает: “Это значит, попросту ворожец, что чертями повелевает”» [Лозанова 1929: 56¹¹]. Он — грешник, богоборец, святотатец, противостоящий христианским установлениям (отменяет церковное венчание¹²) и символам, в пер-

¹⁰ В рассказе «Кто помогает» детского писателя С.П. Алексеева стрелец и ярыжка спорят, «откуда у Разина сила, кто помогает Разину?», если «без боя вся Волга ему даётся». Версии две: либо бог, либо дьявол; проблема остается нерешенной — оба гибнут, утонув в Волге [Алексеев 1969].

¹¹ Здесь у автора какая-то ошибка, по приведенной в статье ссылке данное сообщение у Железнова не обнаружено.

¹² «...заставляя он венчающихся, приплясывая, обойти несколько раз вокруг дерева, после чего считались они обвенчанными на Стенькин лад» (*he made the contracted couple to go several times round about a Tree dancing, and thus they were married after Stenko's mode*) [Сообщение]

вую очередь кресту, присутствия которого он вообще не переносит [Лозанова 1929: 62].

Синбирск Стенька потому не взял, что против Бога пошел. По стенам крестный ход шел, а он стоит да смеется: «Ишь чем, — говорит, — испугать хотят!» Взял и выстрелил в святой крест. Как выстрелил, так весь своей кровью облился, а заговоренный был, да не от этого. Испугался и побежал. <...> Из шайки все живы, никто не ранен, а стрельцы так и валятся. Один сержант и догадается: зарядил пицаль крестом (с шеи снял), да в есаула и выпалил. Тот как сноп свалился. Стенька видит, что делать нечего, крикнул ребятам: «Вода!» (спасайся, значит) [Садовников 1993: 135]. Он превращает в змею веревку, за которую держится плотник, ставящий на церкви крест, в результате чего тот падает с колокольни и расшибается насмерть [Мадуев 1904: 1–2 (2 вар.); Лозанова 1929: 57].

Другим и гораздо более известным грехом легендарного Разина является убийство астраханского митрополита, пытавшегося уговорить атамана, «чтоб он покаялся и принес повинную Богу и государю. Стенька осерчал на него за это <...> Как взошли они на колокольню, Стенька схватил митрополита поперек,

ние 1968: 95, 108]. Вообще же проповедь Разина венчаться вне церкви подле вербы «имеет свое историческое объяснение», о таком «обычае венчания, существовавшем до половины XVIII века среди донских казаков, вернее — заключения гражданского брака, без попа, на станичном сборе, с соблюдением некоторых обрядов, или вокруг телеги на базаре или ярмарке, говорят в своих исторических записках и Евлампий Котельников и священник Пивоваров. Следовательно, обычай этот не выдуман Разиным, а взят им из древних народных преданий» [Савельев 1910: 74–75]. Е.А. Котельников (1774/1775–1852/1855) — есаул донского казачьего войска, основатель мистической секты душоносцев; священник С.Т. Пивоваров — автор записок «Из донской старины» [Пивоваров 1884].

да и скинул вниз. “Вот, говорит, тебе мое покаяние!” За это его семью соборами прокляли! Товарищи его как узнали, что он семью соборами проклят, связали его и отправили в Москву» [Костомаров 1994: 439].

Мотив церковного проклятия мятежника неоднократно встречается в записях устных преданий:

Стенька прежде был умоленный, а теперь его двенадцать раз в год проклинают. Он одних церковей двенадцать штук настроил, а потом, значит, своих стал обижать — за это его и прокляли [Садовников 1993: 136]; «Вы, чай, знаете, что меня заживо предали анафеме <...> А всего горше для меня бывает в те дни, когда в церквах анафему мне провозглашают» [Железнов 1910: 60]¹³.

Более того, Разин (а впоследствии и Пугачев¹⁴) не только считает себя божьим посланцем (*un envoyé de Dieu* [Dumas 1866: 8]), но и рассматривается как «бич божий», наказание, специально ниспосланное на Русь. Такая интерпретация приписывается, в частности, опальному патриарху Никону, который якобы «заранее знал о разинском бунте из откровения Божия», считая, видимо, это восстание «Божьей карой царю за его роль в низложении Никона», и предупреждал: «если решения Великого Собора не будут отменены, Россию постигнут еще большие бедствия» [Соловьев 1995: 274, 278; Вернадский 1997: разд. 1].

¹³ Ср.: «И хотя каждый год по церквам на Руси / Человека того проклинают...» [Навроцкий 1870].

¹⁴ «Казачи, подъехав к Яицкому городку, послали уведомить о том коменданта. Казак Харчев и сержант Бардовский высланы были к ним навстречу, приняли Пугачева, посадили его в колодку и привезли в город, прямо к гвардии капитан-поручику Маврину, члену следственной комиссии. Маврин допросил самозванца. Пугачев с первого слова открылся ему. “Богу было угодно, — сказал он, — наказать Россию через мое окаянство”» [Пушкин 1958: 267]. Здесь и далее разрядка в цитатах моя. — С.Н.

Информатор Н.И. Костомарова, стадесятилетний старик, помнивший Пугачева, верил, что Стенька жив и придет снова как орудие божьего гнева:

Стенька (говорил он) это мука мирская! это кара Божия! Он придет, непременно придет, и станет по рукам разбирать... Он придет, непременно придет... Ему нельзя не придти. Перед судным днем придет. Ох, тяжкие настанут времена... Не дай, Господи, всякому доброму крещеному человеку дожить до той поры, как опять придет Стенька! [Костомаров 1994: 440].

* * *

Именно церковное проклятие явилось главным основанием для осмысления Разина как не могущего умереть (~ быть погребенным) грешника [Садовников 1993: 131]: «от меня и земля, и вода, и огонь, и воздух со ветрами буйными отказались <...> не умираю и не умру, до Христова пришествия не умру: земля меня, душегубца и еретика, не принимает... вот что!...» [Железнов 1910: 60]; «сидит где-то в горе, стережет свои поклажи и мучится» [Афанасьев: 451; Буганов 2008: 40–49]. По преданию (из окрестностей Вольска), Разин украл и зарыл в землю икону Божьей Матери, которая останется там до Страшного суда, а сам разбойник будет столько же времени мучиться на земле [Мадуев 1904: 6–7; Лозанова 1929: 58].

Тема бессметрия Разина, его скрытого пребывания в каких-либо потаенных местах (главным образом, в горе / горной пещере, а также в лесной глуши или на острове [Мадуев 1904: 7; Лозанова 1929: 59; Мот. А571, 571.1, 571.2]) и его «второго пришествия» весьма характерна для народно-утопической традиции. «Был распространен мотив о его неизбежном возвращении. Скоро, говорили старики, “час его настанет, он взмахнет кистенем — и от обидчиков, лихих кровопивцев мигом не останется и следа”» [Буганов 2008: 48]; «придет время, когда он оживет и снова пойдет по русской земле» [Мадуев 1904: 7;

Лозанова 1929: 59]. Нетрудно заметить, что разработка образа здесь амбивалентная: подобный «узник мог представляться то невинным страдальцем, то осужденным грешником (разбойником, душегубцем)» [Афанасьев: 447–448].

Можно констатировать, что в фабульный состав легенды входит несколько мотивов, вообще специфических для данного сюжетного комплекса.

1. Мифологический персонаж, остающийся живым внутри полого холма или какого-либо другого скрытого помещения. В предании яицких казаков, венчающем длинное повествование о похождениях мореплавателей на «безвестных кораблях»¹⁵ (включая ослепление великана-людоеда [Железнов 1910: 56–58; АаTh 1137]¹⁶), героев в конечном счете прибывает к «земле турецкого

¹⁵ «“Безвестный” корабль значит вот какая штука <...> Наберется таких молодчиков [преступников] не один, не два, а много-то-таки. Знамо, кормить их даром убыточно. Вот и велют посадить их на корабль — для этого и корабли особые имеются, старые, что выслужили срок, — да и выпустить в “киянь-море”. “Ступайте-ка, голубчики, на все четыре стороны”, скажут им: “вы нам не нужны”» [Железнов 1910: 52–53]. К этому преданию автор дает следующее пояснение: «Без всяких, думаем, пояснений, читатели поймут, и поняли уже, что тут речь идет о кораблях, отправляющихся в кругосветные путешествия» [Железнов 1910: 55–56]. Ср., однако, средневековый сюжет о «Корабле дураков», в соответствии с которым городская община погружает на старое судно, отработавшее свой срок, всех городских сумасшедших и отправляет его в плаванье (наиболее известные аллегорические и сатирические воплощения данного образа — поэма Себастьяна Бранта (Базель, 1494) и картина Иеронима Босха, 1495–1500). Согласно М. Фуко, рассматривающего параллельное существование литературного мотива и подобной практики избавления городов от безумцев, примерно в XV в. появляется жанр сочинений о «кораблях», чей экипаж состоит из героев, или олицетворений добродетелей и пороков [Фуко 1997: 30–34].

¹⁶ Рассказ, очень близкий соответствующим эпизодам «Одиссеи» (9, 182–186) и «Путешествий Синбада» [Тысяча и одна ночь V: 289–

(= турецкого) салтана», где в горной избушке Степан Разин незримо ожидает Страшного суда. С бессмертием (~ жизнью, продленной до Страшного суда) может быть сопоставлен мотив отсутствующего (~ скрытого, найденного) тела: «тело мое на огне сожгли, а прах развеяли по ветру¹⁷. <...> Тогда сила невидимая прах мой собрала и оживила, и вот в сии места уединенные поселила» [Железнов 1910: 60]. Уместно в этой связи вспомнить следующую запись Пушкина [1958: 372]:

Когда разлился Яик, тела их [пугачевцев] поплыли вниз.
Казачка Разина, каждый день прибревши к берегу, при-
гребала палкою к себе мимо плывущие трупы, перевора-
чивая их и приговаривая: «Ты ли, Степушка? Ты ли, мое
детище? Не твои ли черны кудри свежа вода моет?» Но,
видя, что это не он, тихо отталкивала тело и плакала (*Из
оренбургских записей, станица Озерная*).

Разыскивание тела Разина (причем именно в реке) после разгрома пугачевского восстания согласуется с представлением о том, что Пугачев является его воплощением, вернувшимся, как обещано, через столетие после гибели («Тогда иные думали, что Пугачев-то и есть Стенька Разин, сто лет кончилось, и он вышел из своей горы» [Буганов 2008: 48]).

2. С той же темой связаны мотивы о б е щ а н и я / о ж и д а н и я «второго пришествия» — либо освободителя людей, либо, напротив, апокалиптического губителя мира¹⁸. Срок,

291 (ночи 434–606)].

¹⁷ Подобная процедура имеет в своей основе весьма архаическую семантику [Неклюдов 1975: 65–75].

¹⁸ Апокалиптический мотив звучит (по-видимому, помимо воли автора) в финале детской повести о Разине «Грозный всадник»: «Долго ещё на Руси снились боярам страшные сны. Снились им грозный всадник» [Алексеев]; имеет он и фольклорные соответствия: «Видали его в заломленной папахе на белом бешеном коне, промчит-ся — только его и видели» [Аристов 1867]. Ср.: «Я взглянул, и вот,

отмерянный до Страшного суда, характерен для сюжетного варианта, интерпретирующего Разина как великого грешника:

«От начала мира и до сегодня, не было ни в человеках — человека, ни в зверях — зверя, ни в змиях — змия, ни в гадах — гада, подобного мне, не было ни единой на свете твари, коя бы равнялась со мной по злобе и лютости: я всех превышил!... Многое-множество пролил я крови христианской; многое-множество загубил душ неповинных. Мало того: я Царю благоверному изменил, над верой православной надругался, от Бога истинного отрекся, сатане триклятому предался, — и вот за то мучусь и страдаю теперь. <...> Здесь я буду жить до второго пришествия, до Суда Страшного; тогда судьба моя окончательно решится, тогда и муку мне положут настоящую, по делам моим, какую заслужил» [Железнов 1910: 60].

3. Скрытое убежище узника и нечаянное (редко — санкционированное) проникновение к нему посетителя (~ иная форма его контакта с людьми).

Я выдаю иногда, что поблизости меня люди ходят, но ни меня, ни избушки моей не замечают: невидимая сила, значит, закрывает. Вот вы первые увидели и зашли ко мне: значит, невидимая сила над вами сжалилась, чтобы вы не умерли с голоду [Железнов 1910: 59–60].

конь белый, и на нем всадник, имеющий лук, и дан был ему венец; и вышел он как победоносный, и чтобы победить <...> И вышел другой конь, рыжий; и сидящему на нем дано взять мир с земли, и чтобы убивали друг друга; и дан ему большой меч <...> и вот, конь вороной, и на нем всадник, имеющий меру в руке своей <...> и вот, конь бледный, и на нем всадник, которому имя “смерть”; и ад следовал за ним; и дана ему власть над четвертою частью земли — умерщвлять мечом и голодом, и мором и зверями земными» (Откр. 6:1–8).

4. Расспросы заточенного [Мот. А1074.3], адресованные посетителю, случайно попавшему в его жилище, либо каким-либо иным образом вступившему с ним в контакт. Обычно подобные вопросы имеют своей целью выяснить, остается ли нерушимым существующий миропорядок, а следовательно, не пришел ли час освобождения:

Иногда его встречают на берегу Каспийского моря, и тогда он спрашивает: продолжают ли его предавать анафеме, не начали ли уже в церквах зажигать сальные свечи вместо восковых, не появились ли уже на Волге и на Дону «самолетки и самоплавки» [Волошин 1991: 309–330]¹⁹.

5. Мучения, которые претерпевает узник от терзающего его змея (от «великого змея», который «сосет ему сердце», причем происходит это с суточной периодичностью — «с восходом солнца до заката» [Волошин 1991: 309–330]; «мучится он в Жигулевских горах; будто у него две бабьи груди и обе сосут змеи...» [Аристов 1867: 709–739]). Это могут наблюдать посетители-визионеры:

Бурлак лег спать, а старичок все молился Богу на коленях с усердием. Вдруг в полночь разбудил прохожего страшный свист, гам, крик: двери с шумом растворились, и целая стая гадов, змей ворвалась в землянку, налетели они на старика и стали грызть его тело, рвать кожу и высасывать из него кровь. Но как только пропели петухи, ватага удалилась, и все стихло. Бурлак был ни жив ни

¹⁹ Ср.: «Всё ль как прежде сияет — неслезна / Православных церквей лепота? / <...> / Воеводы порядки охальные / Всё ль блюдут в воеводствах своих?» [Волошин 1991а: 128]. «Самолетки и самоплавки» — одни из первых образов «технической эсхатологии» [Белоусов 1991: 30; Белова 2004: 393–396; Ахметова 2010: 144].

мертв и, едва рассвело, начал собираться в путь; старичок, который все время лежал на полу бледный, без движения, опомнился и стал говорить прохожему: «Вот как мне суждено мучиться до скончания века; ведь я Стенька Разин...» [Аристов 1867: 709–739]; «Теперь же пока тиранят меня два змия ужасные. По Божьему велению, в месяц раз, они приползают ко мне и сосут кровь из меня, почти всю до капли высасывают. Один запустит жало под мышку, а другой под другую, и таким родом точут кровь мою. Третьего дня они у меня были, — вот и раны, посмотрите, не зажили еще; а через двадцать семь-восемь день, как я поправлюсь, кровью-то соберусь, они опять приползут. И вот таким-то родом мучусь я целых полтора ста лет...» [Железнов 1910: 60].

Итак, легенды о пребывании Разина в некоем потаенном месте и о его «втором пришествии» построены на двух группах мотивов, которые уверенно вписываются в более широкий фольклорно-мифологический контекст:

Правитель или культурный герой спит внутри горы; однажды (~ при определенных обстоятельствах) он проснется, чтобы помочь своим людям [Mot. D1960.2, D1960.2.1, A571; AaTh 799]. Подобное рассказывается, например, о Карле Великом и Ожье Датчанине, покоящихся в подземельях родовых замков, св. Вацлаве, Фридрихе Барбароссе и Марко Кралевиче, спящих в горных пещерах (~ в замкнутых полостях внутри гор)²⁰, ойратском князе Амурсане, последнем правителе Джунгарского ханства (1755–1757), пребывающем где-то в России [Владимирцов 2002: 272–279], Александре Суворове в лесной пе-

²⁰ [Grimm 1993: 295–296, 312 (Anmerkungen); Bolte, Polivka III: 460; Sleeping Hero].

щере²¹, Ленине в мавзолее²² и о многих других исторических и легендарных героях, ожидающих часа своего возвращения для спасения соотечественников от бед.

Гигант скован в глубинах земли (~ в горах); его движения вызывают землетрясения. Когда он освободится от пут, наступит конец мира [Krohn 1908; Olrik 1922; Mot. A1070, 1072.1, 1074.4; Березк. С25, D4B, I48]. Речь идет о персонажах, наказанных за свое противостояние высшим силам (за посягательство на их власть [Mot. A106.3], за какие-либо козни против них, за богоборчество [Mot. A106.3], за несанкционированную передачу на землю небесного огня [Березк. D4B] и т. д.); это может быть антропоморфное существо или же чудовище, иногда — серпентоморфное [Mot. A1072.3, A1072.4]. Таков Сатана, скованный и на тысячелетие низвергнутый в бездну [Откр. 20:2–3, 7–10; Mot. A106.2.2] или заключенный св. Георгием в скалу; Локи, связанный кишками своего сына в горной пещере (Прориц. вэльвы, 34–35), Прометей, наказанный за похищение огня (Гес. Теог. 565–567), грузинский Амирани, поплатившийся за то, что вызвал на состязание самого Бога [Чиковани 1966: 205–311; Вирсаладзе 1973: № 56–60], и некоторые другие.

Оба сюжетно-мотивных комплекса обладают немалым структурным сходством. В их основе лежит представление о некоем до поры до времени обездвиженном (спя-

²¹ «Суворов <...> спит в дремучем лесу среди мхов и болот, в каменной пещере. Горит в ней неугасимая лампада и слышится поминальная молитва о рабе Божиим Александре. И когда наступит на Руси самое страшное для нее время, когда покроется русская земля кровью боевому коню по щиколотку, пробудится Суворов, выйдет из пещеры и спасет свое Отечество» [Лебедева].

²² «Вышел Ленин <...> в маршалах лег успокоенный, спит вот уже много дней после своих странствований. Теперь уже, наверное, скоро проснется. Вот радость-то будет» [Пясковский 1930: 40–43].

щем, скованном) персонаже, чье возвращение в мир чревато событиями, судьбоносными для людского общества. Различие заключается, во-первых, в масштабе подобных событий (имеющих в одном случае значение племенное / национальное / государственное, в другом — космическое), а во-вторых, в их противоположной оценке — положительной (ожидание освободителя) или отрицательной (угроза появления разрушителя). Следует добавить, что галерея образов скованного космического гиганта (представляющего собой «непродуктивный» мифологический тип) несравнимо скромнее, чем галерея «спящих избавителей»²³, список которых остается открытым для многочисленных новообразований — на базе практически неисчерпаемого ресурса «народных заступников», рекрутируемых из числа популярных исторических персонажей, которые в массовом сознании наделяются подобной мессианской функцией (тип «продуктивный» [Богатырев 1971: 384–386]).

* * *

В волжских преданиях Разин предстает укрывателем своих сокровищ²⁴, никак не дающихся кладоискателям (вообще характерный мотив преданий о кладах [Крин. X 5, 7a]):

²³ Существует обширный (хотя и отнюдь не исчерпывающий) перечень подобных персонажей в традициях разных народов [Король под горой].

²⁴ «На Руси означенный миф соединяется с именем Стеньки Разина, которому (как уже было сказано) народ приписывает сокрытие дорогих кладов. По берегам Волги, где он некогда гулял с своей вольницей, некоторые холмы носят названия: “Стол, Шапка, Бугры Стеньки Разина”, а одно ущелье слывет его Тюрьмою» [Афанасьев: 451]. «Почти все предания рассказывают о кладах, якобы зарытых атаманом или его приближенными. По горному берегу Волги, начиная от Симбирска, почти под каждым холмом население предполагает лодку, наполненную золотом, зарытую разбойниками и очень часто Разиным» [Лозанова 1929: 54; 1935: № 53–57; Сидельников, Крупянская 1937: № 22, 24–26].

По крайней мере, народ верит в это, и все длинное побережье, от Симбирска до Астрахани, все эти лесистые Жигулевские горы и песчаные голые бугры Стеньки Разина — в народном воображении до сих пор считаются местами, где зарыты бесчисленные клады: там лодка с серебром затерта илом на песках, здесь, в Жигулях, у Разина дупла — сундук полон платья, а сверху, как жар, горит икона, и заклята та поклажа на 300 лет; там в полугоре, у спуска к Волге, зарыто 12 нош²⁵ серебра в чугуне, покрытом железным листом, здесь в Шиловской шишке (горе близ с. Сенгилея) подвал, а в нем на цепях четыре бочки золота, охраняемого большим медведем [Максимов 1903: 163]. Главный склад разинской казны находится в пещере между Царицыном и Золотым [Заварицкий 1915: 80–81; Лозанова 1929: 54].

Недоступность клада, как правило, связана с заклятием, наложенным на него самим атаманом: «Старые люди рассказывали, что давно видны были тут окопы, и погреба, и железные двери. В погребах Стенька спрятал свое богатство, и теперь там лежит, да взять нельзя, заклято!» [Костомаров 1994: 438]; «захоронил свой клад в пещере и сверху положил камень с надписью: “Кто отвалит сей камень, найдет много золота, но сам он весь облысеет, и род его весь переведется”» [Аристов 1867; Цыбин 1994: 22].

Наряду с Разиным-человеком в этих преданиях фигурирует также Разин-призрак, мертвец, который приходит с того света, грабит людей и с награбленным возвращается назад, в подземное царство: «Стенька Разин еретик, / Днем в могиле лежит, / Ночью телеса наводятся — / По свету ходит, / Поклажи свои сторожит, / Ходит в златой одежде, / Имеет бравый вид» [Аристов 1867; Цыбин 1994]. В чувашском пре-

²⁵ *Ноша* — мера того, сколько может унести на себе сильный бурлак или крючник (примеч. С.В. Максимова).

дании рассказывается, как однажды он явился к некоему пасечнику («пчелинцу»), забрал у него две кадки меду и деньги, после чего, посыпав каким-то зельем свое приобретение, провалился с ним сквозь землю [Цыбин 1994: 25]. По сибирскому преданию, он посетил скупца, похвалявшегося, что ему и Сенька Разин не страшен, будь он жив, — так надежно спрятали его деньги.

«Я и есть Разин, пришел с того света тебя проучить. Говори, где клад, а не то твою голову с собой унесу». — «Клад под дубом, взять не можно». Тут Разин подпер плечом дуб, крикнул и повалил дуб на землю вместе с вырванными корнями, взял кубышку, посыпал ее желудями, желудди потяжелели, зазвенели и стали монетами. Земля тут разверзлась, и Разин ушел под землю в том месте, где рос этот дуб [Цыбин 1994: 25].

Разин сам охраняет спрятанные сокровища, ночами «объезжает все места, где положил своиклады по городищам и пещерам, по горам и курганам, а то и просто вдоль Волги» [Аристов 1867; Цыбин 1994: 22], бережет эти сокровища, дабы воспользоваться ими, когда в конце света вновь появится на земле («Ведьклады-то все заговорены до пришествия Антихриста; как он, окаянный, придёт, ему и богатство готово» [Юрлов]). Рассказывается, что «как-то одна богомолка (видимо, из скиталиц) выбрала себе удобную пещеру, повесила образок и начала усердно молиться. Молилась долго, настала ночь. И явился в пещеру Разин; тотчас со всех сторон пещеры выкатились бочки с золотом, он выгнал богомолку и сел считать деньги» [Аристов 1867; Цыбин 1994: 25] (странница еще дешево отделалась, подобная встреча могла кончиться гораздо печальнее).

По некоторым объяснениям, кладоискатель, чтобы получить сокровище, должен совершить убийство (видимо, человеческое жертвоприношение) или чудовищное святотатство:

...возле одного родника, «как прописано в записке, которая хранится у некоторых грамотеев», Степан Разин захоронил богатый клад: мраморный сундук, доверху наполненный золотом. Это клад выкупной, он дается только тому, кто положит на место его две белых мужских головы [Цыбин 1994: 22]. В долине, называемой «Попов Пчельник», есть землянка. В ней стоят три чана: с золотом, серебром и медью. На среднем чане лежит икона Божьей Матери, перевернутая ничком; а на иконе пистолет. Все эти предметы положил Разин, причем назначил драгоценности тому, кто прострелит икону в сердце. Тогда этот человек воспользуется драгоценностями атамана, за то и душа его будет на месте души атамана [Шахматов 1910: 73–74; Лозанова 1929: 54].

Зачастую такое заклятие связано со специальным распоряжением («волей», завещанием) Стеньки Разина. В некоторых случаях оно не оберегает клад, а, напротив, содержит объяснение, каким образом можно найти сокровище, поскольку именно с его изъятием должны прекратиться муки грешника: «Если бы кто-нибудь достал мой клад в Шатрашанах, тогда бы я умер; тогда бы и все положенные мною клады вышли наружу, а их одних главных двадцать» [Аристов 1867; Цыбин 1994: 26]. Соответственно, данный документ («письмо», «плант-бумажка», «записка») включает «опись» клада (подчас довольно подробную), обстоятельства его появления, координаты и приметы секретного места («На восточной стороне есть камень велик, а на камне зарублен вроде бы как крест, а от того камня иди к берегу, и у берега будут уступчики...» и т. д.), а также повеление, как следует распорядиться найденным сокровищем («Кто клад достанет, так десятину себе, а девять десятин на дела Божьи, на построение храма Успенского» [Цыбин 1994: 22–23]).

Тут пенек — дуб сквозь сверлом просверлен и заколочен черным дубом, и тут положены стволы и бомбы, и

тут вырыт выход, и сделан, покрыт, положен пластинками дубовыми, и в нем положена братская казна, 40 медянок, а моей — купца Бабушкина, алаторскаво ключника 40 тысяч, и его Ивана [вероятно, брата Стеньки] два сундука платья, сундук третий — запонки драгоценного жемчугу и всякие вещи драгие. Еще 4 пуда особливого жемчугу и 7 ружей, а мое ружье стоит в правом углу, заряжено и заткнуто, а именно — травой. В середине стоит образ Богоматери не оцененный, украшен всякими бриллиантами. Это место кто найдет, и будет трясение одна минута, а расстоянием от пенька полста жирелей (оглоблей); а оный сыскавши, раздать сию казну по церквам 40 тысяч на белом коне, а раздавши — из моего турецкого выстрелить и сказать: «Вот тебе, Степан Тимофеевич сын Разин, вечная память!» А коню голову отрубить. А сия поклажа положена 1732 года. Прежде проговорить три молитвы — Богоматери, Архангелу Михаилу и Николаю Чудотворцу, а потом будет три трясения. — Списал шатрошанский мужик Семен Данилов в месяце июнь [Цыбин 1994: 27–28].

«Три трясения» — это землетрясение, сопровождающее окончательную смерть грешника: согласно самарскому преданию, человек, взявший разбойничий клад по указанию разинской тени («стени»), разыскал его труп, «впопыхах скоро сказал три раз вечную память; сам бегом со двора побег, пал на лошадь, тронул коня вожжей, но едва отъехал — потряслась земля, и провалился труп Стеньки и закрылся землей» [Садовников 1993: 131].

В другом (костромском) предании клад («три бочки с серебром») был во искупление греха брошен Разиным в Черемберчихское озеро, в котором атаман перед этим утопил колокол разоренного им Успенского храма, уничтожив также и все село. Сделал он это по наущению черемисского бога Керемети, выле-

чившего его от болезни ног²⁶, когда христианские попы не смогли справиться с этой задачей. Звон колокола из-под воды указывает на то, что грех прощен [Цыбин 1994: 22–23]. Неясным остается, кому именно было преподнесено серебро (похоже, что духу-хозяину озера) и как эта акция сопрягается с прощением греха. Вероятно, здесь отразились особые дарообменные отношения разбойничьего атамана с духами воды; ср. в этой связи самый известный сюжет «разиниады» – утопление персидской княжны и его вероятные ритуалистические истоки.

* * *

В первую очередь колдовская власть Разина распространяется на водную стихию, которой он управляет по своему желанию, устраивая половодье (вспомним предание о принадлежащем ему магическом камне, вызывающем ливень), переплывая море или путешествуя по реке вместе со своими спутниками на разостланной кошке (ковре, платке)²⁷, которая превращается в корабль, а также пуская корабли посуху:

«Ну, что же, братцы, будем делать? — говорит Степан. — На чем через море поедем? Давай сюды мою большую кошку!» Степан разостлал ее на море; сделался вдруг большой корабль. Посадил на него шайку и лошадей поставил... [Садовников 1993: 120]. Стенька Разин был

²⁶ Ср.: «Сколько ж ведомо, у черемис главная их молитва в сих токмо кратких словах состоит, *Мом Серляга Манеж*, то есть: *Господи помилуй*. Жертву приносят они в называемых у них *Кереметях*, которые не что иное, как загороженные пряслами березовые и другие кустья, где они, раскладывая огонь, режут лошадей и варя едят, употребляя вышеозначенную молитву, а кожи с головою и с ногами в тех своих Кереметях, или огородах, развешивают на деревьях» [Рычков 1762: 181–182].

²⁷ Поверье, даже ставшее поговоркой: «*Не Стенька: на ковре по Волге не поплывешь!*» от преданья: Разин расстилал на воду ковер, и на нем безопасно уплывал» [Даль II: 128].

колдун, пускал корабли по сушу, а средь моря расстелет на воде ковер да и сядет играть в кости с товарищами (Астраханская губ., сер. XIX в.) [Буганов 2008: 48].

Таким образом, перед нами некое подобие покрывала Левкотеи, которое позволило герою невредимым доплыть до острова феаков (Одиссея, V, 333–375); оно, правда, «работало» скорее не как «ковер-самоплав», а как своеобразный «спасательный жилет» («Дам покрывало тебе чудотворное; им ты оденешь / Грудь, и тогда не страшися ни бед, ни в волнах потопленья»). Другим аналогом является корабль асов Скидбладнир (Речи Гримнира, 44; Мл. Эдда, 43), который всегда имеет в парусах попутный ветер, способен двигаться и по морю, и посуху, а при необходимости может быть сложен, как ткань, и убран.

Данный мотив (герой пребывает на покрывале, разостланном по поверхности воды) совершенно не характерен для русского фольклора, но известен тюркской традиции, конкретно — казахским преданиям о Коркуте / Хорхуте, первом певце и шамане: таким образом он пытается спастись от предсказанной смерти, а в адресованных ему заклинаниях именуется «обитающий у устья реки, храбрый Коркут» [Книга Коркута: 118]:

Рассудив, что на суше ему нет нигде спасения, он перебрался жить на воду, разостлал свое «курпе» (одеяло) на [реку] Сыру и на нем поместился. Тут он сидел 100 лет, играя на домбре; наконец умер.

...потом взял ковер, расстелил его на воду посередине реки. По его слову (как святого человека) ковер не тонул и не сносился течением. На этом ковре-самоплаве Хорхут решил жить безотлучно, надеясь, что смерть, разыскивая его на суше, не придет на его чудесный остров, что водная стихия защитит его.

Коркут возвращается к Сыр-Дарье. Здесь он приносит в жертву своего любимого [верблюда] Желмая, стелет ко-

вер на поверхности воды и, сидя на ковре, играет на кобызе, верхней декой которого служит шкура Желмая. <...> Смерть подстерегает Коркута, но он день и ночь продолжает играть на кобызе «Песнь жизни», и до тех пор, пока звучит эта песня, смерть не смеет к нему подойти [Книга Коркута: 91, 107–108, 162–163].

Напомню, что и Разин, согласно некоторым преданиям, оказывается не могущим умереть грешником; подобные параллели указывают на возможный тюркский компонент в сюжетах «разинского» цикла.

Кроме того, Разин народных преданий — похититель женщин, которых он захватывает опять-таки благодаря магической власти над водной стихией. Он вызывает наводнение, поднимает его уровень до нужной высоты и доплывает до цели на чудесной кошме, настигая жертвы своих посягательств с потоками воды, от которой он словно бы неотделим: «Стенька напустил воды, раскинул кошму и подъехал к балкону; взял купеченскую дочь из-за стола, посадил на кошму и с собой увез в Жегулинские горы» [Садовников 1993: 123, 126].

Та же способность управлять водной стихией позволяет разбойничьему атаману чудесным образом освободиться и вызволять своих сообщников из острога²⁸:

Нарисовал середь полу легку лодку и сказал: «Садись, ребята, со мной!» Полилась из острогу вода, отворилась дверь, и уехал Стенька в луга; увез с собой новых двенадцать человек, вернулся домой... [Садовников 1993: 130].

²⁸

«...из тюрьмы он избавляется, рисуя на полу мелом или углем лодку — таким образом он переносится на Волгу и избегает преследований». Подобные способности свойственны и другим знаменитым разбойникам. «Так, мотив избавления от тюрьмы путем изображения на полу мелом или углем лодки приписывается и всем другим удалым волжским атаманам, более поздним по времени своих действий» [Лозанова 1929: 57, 62].

Сенька Разин был из казаков из донских. Когда он *предаса* нарочи (нарочно). Возьмет нитки как лодке быть, и сядут в нее, и под нее плеснут ложку воды, и поплывут из острога по городу, и песни поют [Макаренко 1907: 40]. И не могли Стеньку поймать. Поймают, посадят в острог, а он попросит в ковшичке водицы испить, начертит угольком лодку, выльет воду — и поминай как звали! [Мамакин 1890: 139]. Когда его поймали, он просил воды. Ему не дали. А кабы дали воды, его было бы и не убить [Шептаев 1972: 238]. Стенька, едучи, сидит в железах да только посмеивается. Привезли его в Москву и посадили в тюрьму. Стенька дотронулся до кандалов разрывом-травую — кандалы спали; потом Стенька нашел уголек, нарисовал на стене лодку, и весла, и воду, все как есть, да, как известно, был колдун, сел в эту лодку и очутился на Волге [Костомаров 1994: 439; Мадуев 1904; Макаренко 1907: 40].

Ср. в народных песнях (относительно редкий случай тематического совпадения между преданиями и песнями о Разине):

Посадили же Стеньку / Во железную во клетку, / Три дни по Астрахани возили, / Три дни с голоду морили. / Попросил же у них Стенька / Хоть стакан воды напитокся / И во клетке окатиться. / Он во клетке окатился — / И на Волге очутился [Емельянов 1987, № 66]. Ой-да, ты пролей-ка, пролей, / Сильный дожжичек, / Ой-да, ты размой-ка, размой / Земляну тюрьму. / Ой-да, земляна тюрьма развалилася, / Ой-да, все разбойнички разбежались, / Ой-да, на крутой горе собиралися, / «Ой-да, уж не воры мы, не разбойнички, / Ой-да, Стеньки Разина мы помощнички» [Бардин 1940: № 85].

Наконец, Разин прямо наделяется чертами природного духа, имеющего зоо- и орнитоморфные признаки («днем он обраста-

ет шерстью, а ночью шерсть с него сдирается»; ночью он летает над Волгой и пр.) [Рыбалова 2003: 41–45], а в некоторых случаях оказывается настоящим хозяином реки, который перемещается по ее течению («плывет в струге под белыми шелковыми парусами. Стоит на носу и смотрит в воду» [Аристов 1867; Цыбин 1994: 22]), инспектируя свои владения [Шептаев 1972: 238]:

И вот в одно прекрасное время они [бурлаки] сели под крутым бережком обедать, а мимо них плывет человек на рогоже по Волге. Они и говорят: «Товарищ, выйди к нам, пообедай!» <...> Кончив путь до Рыбинска, бурлаки возвращались обратно. И во время сильного шторма остановились в Жигулях ночевать. Причалив судно, заварили свой ужин. Вечером из воды выходит к ним человек. «Здорово, ребята!» — «Здорово, товарищ!» — «Наверное не узнали?» — «Нет». — «А помните, вы меня пригласили и накормили под крутым бережком? И вот я хочу вас отблагодарить. За ваше угощение дарю я вам казну» [Боровик, Мирер 1939: № 110].

Вот раз плывет шляпа по Волге. Бурлаки было нагнулись с плота и хотели взять шляпу, но лоцман их остановил и сказал: «Шляпу не берите, а то будет худо». Не послушались бурлаки лоцмана, подняли шляпу из воды. Не успели ее вынуть, как в это время из-под нее человек вышел и сказал: «Что вам от меня нужно? Хочешь я посуду потоплю!»²⁹ <...> Я иду, — говорит он, — прямо по Волге, как по земле, до самой Астрахани, и смотрю за порядками, а

²⁹ Ср. описание реальной практики пиратских нападений: «Никто не решался сопротивляться. Бурлаки, тянувшие лямку, ложились на землю, рабочие, бывшие на судне, выбегали на палубу и тоже ложились в носовой ее части, лицом вниз. Наступала мертвая тишина. <...> Сопротивление влекло за собой смерть всех, начиная с хозяина, разграбление всего добра и потопление судна» [Сырнев 1901: 413].

вы мне мешаете итти!» <...> И опустился человек в воду, шляпа накрыла его голову и пошел он опять по дну Волги, как пешком по земле. Только шляпу его стало видать по воде, и она поплыла вниз по Волге до самой Астрахани [Сидельников, Крупянская 1937: № 21].

Итак, Разин появляется перед бурлаками вечером, из воды, во время сильного шторма (первый пример), он передвигается по дну реки, так что на поверхности видна только шляпа, и иногда показывается людям (второй пример); не исключено, что этот комплекс мотивов, включая шляпу водяного духа, является достаточно древним, о чем может свидетельствовать параллель из китайской мифологии («Книга о чудесном и необычайном» [«Шэньцзин», V–VI в.]):

В Западном море на воде живет человек. Он ездит на белой лошади с красной гривой. На нем белая одежда и пурпурная шапка. <...> Этого человека называют «посланцем Хэ-бо»³⁰. Иногда он выходит на берег, и там, где ступит конь, появляется вода. В той стороне, где они проходят, дождь льется потоками. Вечером они возвращаются в реку [Юань Кэ 1987: 315].

Сам по себе мотив неприкосновенной шапки получает некоторое объяснение из особого отношения к головному убору в казачьих традициях, когда ношение шапки считалось обязательным для мужчин, утрата шапки воспринималась как предвестие печальных событий, потеря шапки была равнозначна «потере головы», т. е. смерти ее хозяина³¹, а сбитая с головы

³⁰ Хэ-бо — дух-хозяин реки Хуанхэ.

³¹ В одной из песен разинского цикла герою снится вещий сон: «Ой налетали ветры да буйны / Со восточной стороны, / Ой сорывали то черну шапку / С моей буйной головы», а есаул истолковывает его следующим образом: «Степанушка ты наш, Тимофеевич, / По

шапка рассматривалась как вызов на поединок [Воронин 2013: 26]; последнее обстоятельство прямо расшифровывает гнев Разина, с которого бурлаки сняли шапку. Вообще упоминание «шапки Разина» достаточно часто встречается в традиции: «холм называется “Шапкой Стеньки Разина”, потому что, будто бы, он оставил на нем свою шапку»³²; «не трогал их [царские суда] и пропускал, и дани не брал. Царь за это прислал к нему в подарок шапку»; «...митрополит, стал он его, Стеньку, корить и говорит ему: “Вишь какая у тебя шапка — царский подарок; надобно, чтоб тебе теперь, за твои дела, царь на ноги прислал подарок — кандалы”» [Костомаров 1994: 438–439; ср.: Рыбалова, Сергеева 2003: 14–16], а «некоего образца шапка» [Сумароков 1774: 4–5], «надетая на новый лад шапка» на голове атамана оказывается для казаков условным знаком о начале резни мирных и безоружных жителей персидского городка [Стрейс 1935: 200]³³.

Апофеозом мифологизации Разина, очевидно, можно считать причисление его к древним великанам асилкам («Сенька Разин из осилков был. Помер своею смертью» [Макаренко 1907: 40]); напомню, что, по преданию, асилки были уничтожены богом за противостояние небесным силам [Бараг 1963: 18–29; Иванов, Топоров 1987: 112–113].

* * *

прозванью Разин-сын! / Сопала у тебя с головы черна шапка — / Пропадет твоя буйна головушка» [Емельянов 1984: № 80; Мякушин 1890].

³² «Широкое распространение в кубанской традиции нашел мотив забывания / потери шапки, что рассматривается носителями культуры как знак неминуемого возвращения владельца» [Воронин 2013: 26].

³³ Ср.: «...Так на чью-нибудь беду / Я непрошенный сегодня / Ночью сам к тебе приду». / Отошел, остановился, / Глянул раз, побождал, / Шапку на ухе поправил, / Поклонился и пропал....» [Садовников 1968: № 409].

Как уже было сказано, репутация Разина как неуязвимого для оружия колдуна возникает еще при его жизни, о чем свидетельствуют, в частности, донесения воеводы Дашкова и записки современников-иностранцев [Буганов 2008: 48]³⁴. Сам по себе процесс мифологизации разбойничьих атаманов, по видимому, достаточно универсален: «Народ не переставал видеть в руководителях шаек чародеев, спознавших с нечистой силою. В этом убеждены были не только все члены шайки, но и сами атаманы, которые выделялись из толпы природным умом, пылким воображением, исключительною телесною силою и даже увлекательным даром слова» [Максимов 1903: 162–163]; не исключено, что, используя подобное отношение, эти вожаки сознательно мистифицировали окружающих для укрепления своего авторитета и усиления своей власти. К Разину все это относится в полной мере — вспомним представление о нем как о «казацком папе» (*Cosack-Pope*) [Сообщение 1968: 95, 108], своего рода религиозном лидере, учреждающем обряды, противостоящие церковным (речь идет о пресловутом венчании вокруг дерева «на Стенькин лад»).

Демонизации Разина весьма способствовало церковное проклятие, которому его предал патриарх Иосиф в апреле 1671 г. (т. е. за два месяца до казни)³⁵. Анафема, провозглашаемая по церквям на второй неделе Великого поста, имела, вероятно, большой резонанс в российском обществе, проникнутом апокалиптическими настроениями, порожденными смутой и рас-

³⁴ «...толпа чувствовала в нем присутствие какой-то сверхъестественной силы, против которой невозможно было устоять, и называла его колдуном» [Костомаров 1994: 352].

³⁵ «Вор и изменник, и крестопреступник, и душегубец Стенька Разин забыл святую соборную церковь и православную христианскую веру, великому государю изменил, и многия пакости и кровопролития и убийства во граде Астрахане и в иных низовых градах учинил, и всех купно православных, которые к ево коварству не пристали, побил, потом и сам вскоре исчезе, и со единомышленники своими да будет проклят!» [Крестьянская война, III: 392, № 318].

колом, а это в свою очередь способствовало ожиданиям «второго пришествия» Разина, которому, как великому грешнику, не было дано умереть до Страшного суда или же приходилось продолжать посмертное существование на земле в виде «живого трупа». Подобные поверья органично включались в эсхатологическую текстопорождающую модель прикованного и спящего [Mot. A1070, 1072.1, 1074.4, D1960.2, D1960.2.1, A571; AaTh 799; Березк. С25, D4B, I48], источником которой могли быть и апокрифические тексты (о заточении в пещеру дьявола св. Георгием и предании его вечным мукам), и «бродячие» фольклорные сюжеты — например, попадающие в южные области России с Кавказа, где они весьма распространены [Миллер 2008: 100–116]; вспомним гипотезы о северокавказском (прежде всего черкесском и осетинском) компоненте в этногенезе донского казачества [Крайсветный 2006: 213–218; Ригельман 1992: 3, 6, 17; Байер 1782: 79; Мининков 1992: 9–12]. Наконец, еще одно ответвление данной темы — приход с того света Разина-призрака, стерегущего свои сокровища или продолжающего заниматься грабежами.

Проблема поиска разбойничьих кладов также была заявлена еще перед казнью бунтовщиков. От самого Разина якобы «добывались указания, где он зарыл несметные сокровища, добытые им в Перми и Астрахани. А сокровища эти, как говорят современники, были действительно громадны. Одно из сказаний, сохранившееся на Дону и смутно упоминаемое Стрейсом, говорит, что Разин, по возвращению из Персидского похода, со своими есаулами Иваном Черноярцем, Лазарем Тимофеевым и Ларионом Хреновым все богатства, состоящие из золота, серебра, дорогого оружия и драгоценных камней, зарыл где-то близ Кагальницкого городка, если не в нем самом» [Савельев 1910: 81].

На самом деле речь опять-таки идет о распространенном сюжете «разбойничьего» фольклора. Актуализации подобных сюжетов действительно должны были способствовать слухи о сказочном богатстве разинцев, подтверждавшиеся зрелищем

их роскошных нарядов и той щедростью, с которой атаман раздавал деньги астраханским горожанам [Стрейс 1935: 200–202]. В соответствующем плане был, видимо, интерпретирован и слух о где-то схороненных «прелестных грамотах» Разина. Первое известие о «насмоленном кувшине» (с «воровскими письмами», а не с деньгами!) прозвучало в «распросных речах» Фрола Разина, который ценой этой, по-видимому, уже вполне фольклорной легенды несколько отсрочил собственную казнь — пока по царскому наказу на острове Прорва полковником Г. Косаговым и дьяком А. Богдановым проводились поиски якобы закопанного там кувшина. И «опознавательные знаки», перечисляемые в легенде Фрола («на острове реки Дону на урочище, на Прорве, под вербою. А та де верба крива посередке...» [Крестьянская война: 94, 170]), и безрезультатность раскопок полностью соответствуют фольклорным трафаретам данного жанра («И оставил этот самый Разин здесь клад, под корнями шести берез зарыл его. <...> Вышел этот мужичок из острога, пошел в указанное место, а березы уже срубили и корней не знать; рассказал он про это всему селу: поделали щупы, однако клада не нашли...» [Мамакин 1890: 139]); вспомним также тексты «завещания Стеньки Разина» («гора, и в горе ключ, в полдень течет; в горе верхней две зимницы на полдень выходят, среди той три яблони посажены в малой стрелке...» [Цыбин 1994: 27–28]).

Согласно источникам XVII в., деятельность Степана Разина (как, вероятно, и его мироощущение) была тесно связана с водной стихией. Речь идет не только о многочисленных пиратских экспедициях, об утоплении как об одном из наиболее частых форм расправы с провинившимися и побежденными, о борте струга как постоянном местопребывании, но также об особых дарообменных отношениях атамана с духами водоемов. Ярче всего они проявились в легенде о «знатной татарской деве», которая, согласно мемуарным запискам голландца Людвига Фабрициуса [1968: 47–48], офицера на русской службе, побывавшего в плену у разинцев, перед самым выходом в Каспийское море весной 1668 г. была принесена в жертву богу реки Яик. В версии,

изложенной другим голландцем со сходной судьбой, мастером парусного дела Яном Стрёйсом [1935: 201–202], жертвой, принесенной уже в дар Волге, становится пленная персидская княжна — явная переделка «первичного» сюжета, представленного в рассказе Фабрициуса. Если в этих старейших редакциях легенды (конец 60-х — 70-е годы XVII в.) Разин выступает как партнер в диалоге с речным духом-хозяином, то в записях XIX–XX в. он сам оказывается могучим волшебником, властелином водной стихии. Превращение персонажа, имеющего партнерские отношения с хозяином водоема, в самого духа воды следует признать вполне естественным для фольклорной традиции; по сходной логике, например, утопленник (жертва воды) становится водяным духом, т. е. ее владыкой.

Итак, «пусковыми механизмами» для фольклоризации образа стали некоторые факты прижизненной и посмертной биографии Разина, отражаемые молвой и распространяющиеся в виде слухов:

- растущий авторитет (сначала среди своих, а затем в более широких кругах населения) и гипертрофия в массовом сознании лидерских качеств атамана, приводящая к приписыванию ему сверхъестественных свойств;
- общеизвестная связь Разина с водой (рекой, морем) — жизнь на судне, плавание как перемещение в пространстве, «водные казни», «водный разбой»;
- разговоры о награбленных им несметных богатствах;
- церковное проклятие Разина, наложившееся на апокалиптические ожидания народа;
- тайна сокрытия «прелестных грамот» мятежника и фольклоризуемая история их поиска.

Далее эти репутационные и биографические топосы, изначально никак не связанные между собой, попадают в поле действия устной традиции, структурируются с помощью ее сюжетных моделей и объединяются в фольклорно-мифологический цикл вокруг демонизированной фигуры знаменитого разбойника.

Сокращения

- Березк. — *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. [Электронный ресурс] URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.
- Крин. — *Криничная Н.А.* Предания русского Севера. СПб., 1991.
- AaTh — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC № 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications. № 184).
- Mot — *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 ed. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Литература

- Алексеев 1969 — *Алексеев С.П.* Грозный всадник // *Алексеев С.П.* Исторические повести. М., 1969 (Школьная библиотека. Для начальной школы).
- Аристов 1867 — *Аристов Н.Я.* Предания о кладах // Записки по отделению Этнографии Имп. Русского Географического Общества. СПб., 1867. Т. I.
- Афанасьев — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. II.
- Ахметова 2010 — *Ахметова М.В.* Конец света в отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М., 2010.
- Байер 1782 — [Байер Г.-З.] Краткое описание всех случаев, касающихся до Азова от создания сего города до возвращения оного под Российскую державу / Пер. с нем. яз. чрез И.К. Тауберта Академии Наук адъюнкта. 3-е изд. СПб., 1782.
- Бараг 1963 — *Бараг Л.Г.* «Асілкі» белорусских сказок и преданий (К вопросу о формировании восточнославянского эпоса) // Русский фольклор. М.; Л., 1963. Вып. 8.
- Бардин 1940 — Фольклор Чкаловской области / Сост. А.В. Бардин. Чкаловск, 1940.
- Белова 2000 — *Белова О.В.* Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2000.

Фольклорный Разин: аспект демонологический

- Белова 2004 — «Народная библия»: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой М., 2004.
- Белоусов 1991 — *Белоусов А.Ф.* Последние времена // АЕQUINOX: Сборник памяти о. А. Меня. М., 1991.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П.Г.* Активно-коллективные, пассивно-коллективные, продуктивные и непродуктивные этнографические факты // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Боровик, Мирер 1939 — Сказки. Фольклор Горьковской области / Записали В.Н. Боровик, С.И. Мирер. Горький, 1939.
- Буганов 2008 — *Буганов А.В.* Историческая память русских крестьян: реальность и мифы (XIX – начало XX в.) // Новый исторический вестник. М., 2008. № 18 [2].
- Вернадский 1997 — *Вернадский Г.В.* Московское царство. В 2-х чч. Тверь; М., 1997. Ч. 2. Гл. VI. Русь между востоком и западом (1667–1682 гг.). 1. Восстание Разина (1667–1671 гг.). [Электронный ресурс] URL: <http://www.spsl.nsc.ru/history/vernad/vol5/vgv561.htm>.
- Вирсаладзе 1973 — Грузинские народные предания и легенды / Сост., пер., предисл. и примеч. Е.Б. Вирсаладзе. М., 1973.
- Владимирцов 2002 — *Владимирцов Б.Я.* Монгольские сказания об Амурсане // *Владимирцов Б.Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002.
- Волошин 1991 — *Волошин М.А.* Россия распятая // *Волошин М.А.* Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. Вступ. ст. З.Д. Давыдова, В.П. Купченко. Ил. Н.Г. Песковой. М., 1991.
- Волошин 1991a — *Волошин М.А.* Стенькин суд // *Волошин М.А.* Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников / Вступ. ст. З.Д. Давыдова, В.П. Купченко. Ил. Н.Г. Песковой. М., 1991.
- Воронин 2013 — *Воронин В.В.* Шапка в традиционной культуре кубанских казаков // Живая старина. 2013. № 2.
- Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль I–IV — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989–1991. Т. 1–4.
- Емельянов 1984 — Русская историческая песня / Вступит. ст., подгот. текста и примеч. Л.И. Емельянова. Л., 1987 (Биб-ка поэта. Большая сер. 3-е изд.).
- Железнов 1910 — *Железнов И.* Уральцы. Очерки быта уральских казаков // Полное собрание сочинений Иосафа Игнатьевича Железнова. Изд 3-е / Под ред. Н.А. Бородина. СПб., 1910. Т. I.
- Заварицкий 1915 — Из легенд и поверий Саратовского Поволожья о змеях. Запись Г.К. Заварицкого // Этнографическое обозрение. 1915. № 3–4.

- Зеленин 1914–1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического об-ва. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3.
- Иванов, Топоров 1987 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Асилки // Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1987–1988. Т. 1.
- Книга Коркута — Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. В.В. Бартольда. Изд. подгот. В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов. М.; Л., 1962.
- Король под горой // Википедия. [Электронный ресурс] URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BB%D1%8C_%D0%BF%D0%BE%D0%B4_%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B9.
- Костомаров 1994 — *Костомаров Н.И.* Бунт Стеньки Разина. Исторические монографии и исследования. М., 1994.
- Крайсветный 2006 — *Крайсветный М.И.* О роли народов Кавказа в раннем этногенезе донского казачества // Первая Абхазская Международная археологическая конференция: Материалы. Сухум, 2006.
- Крестьянская война — Крестьянская война под предводительством Степана Разина: Сб. документов / Сост. Е.А. Швецова. Ред. А.А. Новосельский, В.И. Лебедев. М., 1962. Т. III.
- Лебедева — *Лебедева Е.* Русский архистратиг // Православие.ru. Интернет-журнал. [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/28069.htm>.
- Лозанова 1929 — *Лозанова А.Н.* Народные легенды и предания о Степане Разине // Художественный фольклор. Орган фольклорной подсекции литературной секции ГАХН / Под ред. Ю. Соколова. М., 1929. Т. IV–V.
- Лозанова 1935 — *Лозанова А.Н.* Песни и сказания о Разине и Пугачеве. М., 1935.
- Мадуев 1904 — *Мадуев А.С.* Вновь записанные легенды о Стеньке Разине. Тверь, 1904.
- Макаренко 1907 — *Макаренко А.А.* Сибирские песенные старины // Живая старина. 1907. Вып. II. Отд. II.
- Максимов 1903 — *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Малинкович 1999 — *Малинкович И.* Судьба старинной легенды. М., 1999.
- Мамакин 1890 — *Мамакин Ив.* Великорусские народные легенды («Марина-безбожница и Стенька Разин») // Живая старина. СПб., 1890. Вып. II.
- Маньков 1968 — Записки иностранцев о восстании Степана Разина. (Тексты, переводы и исследования) / Под ред. А.Г. Манькова. Л., 1968. Т. I.
- Миллер 2008 — *Миллер В.* Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // *Миллер В.Ф.* Фольклор народов Северного Кавказа: тексты,

Фольклорный Разин: аспект демонологический

исследования / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. указ. А.И. Алиевой [отв. ред.]. Подгот. текста, пер. с осет. М.И. Исаева. М., 2008.

- Мининков 1992 — *Мининков Н.А.* Донское казачество на заре своей истории: Уч. пособие. Ростов н/Д., 1992.
- Минх 1890 — Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1861–1888 годах чл. сотр. А.Н. Минхом // Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии. Т. XIX. Вып. 2 (Отдельный оттиск: СПб., 1890 [= Саратов, 1910]).
- Мякушин 1890 — *Мякушин Н.Г.* Сборник Уральских казачьих песен. СПб., 1890. [Электронный ресурс] URL: <http://cossackssong.ru/category/uralskoe-kazache-vojsko/otdel-ii-razbojnichi-pesni>.
- Навроцкий 1870 — *Навроцкий А.А.* Утес Стеньки Разина // Вестник Европы. 1870. № 12.
- Неклюдов 1975 — *Неклюдов С.Ю.* Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам. Тарту, 1975. Т. VII (Уч. зап. ТГУ. № 394).
- Пивоваров 1884 — *Пивоваров [С.Т.]* Из донской старины // Казачий вестник. № 40 [Новочеркасск, 1884].
- Потанин 1893 — *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. II.
- Прозрителев 1925 — *Прозрителев Г.Н.* Песня Стеньки Разина. Этнографический набросок из записной книжки народника 70-х гг. Ставрополь, 1925.
- Пушкин 1958 — *Пушкин А.С.* История Пугачева // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в десяти томах. М., 1958. Т. VIII. Автобиографическая и историческая проза.
- Пясковский 1930 — «Скоро проснётся Ильич» // Ленин в русской народной сказке и восточной легенде / Сост. А.В. Пясковский. М., 1930 [зап. Р. Акульшин, Вятская губ.].
- Ригельман 1992 — *Ригельман А.И.* История о донских казаках. Ростов н / Д., 1992 [= История, или повествование о Донских казаках, отколы и когда они начало свое имеют, и в какое время и из каких людей на Дону поселились, какие их были дела и чем прославились и проч., собранная и составленная из многих вернейших российских и иностранных историков, летописей, древних дворцовых записей и из журнала Петра Великого через труды инженер-генерал-майора и кавалера Александра Ригельмана, 1778 года. М., 1846].
- Рыбалова — *Рыбалова М.А.* Казачий атаман: «путь», функции и атрибуты (по фольклорным материалам) // Мужчина в традиционной культуре народов Поволжья. Материалы международной научно-практической конференции. Астрахань, 2003. [Электронный ресурс] URL: <http://www.astrasong.ru/index.php/science/article/347>.

- Рыбалова, Сергеева 2003 — *Рыбалова М.А., Сергеева Н.В.* Шапка-трухменка и шуба заветная: к вопросу об атрибутах и функциях казачьего атамана // Дикаревские чтения (9). Итоги фольклорно-этнографических исследований культур Северного Кавказа за 2002 год. Краснодар, 2003.
- Рычков 1762 — Топография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное коллежским советником и Императорской академии наук корреспондентом Петром Рычковым. В 2 ч. СПб., 1762. Ч. 1.
- Рэдфорд, Миненок 1998 — Энциклопедия суеверий / Сост. Э. и М.А. Рэдфорда (английские суеверия), Е. Миненок (русские суеверия, подбор ил.). М., 1998.
- Савельев 1910 — *Савельев Е.* Степан Разин и народные песни о нём. Исторический очерк. Новочеркасск, 1910 [= Донской Литературный сборник. Вып. II].
- Садовников 1968 — *Садовников Д.Н.* Зазноба // Поэты-демократы 1870–1880-х годов / Биографические справки, подготовка текста и примечания В.Г. Базанова, Б.Л. Бессонова и А.М. Бихтера. Л., 1968 (Биб-ка поэта).
- Садовников 1993 — *Садовников Д.Н.* Сказки и предания Самарского края / Подготовка текста, послесловие и приложение Ю.Б. Орлицкого. Самара, 1993. Вып. I–II (Биб-ка «Самарской энциклопедии». № 110) [1-е изд.: СПб., 1884 («Записки Императорского Русского географического общества». Т. XII)].
- Сидельников, Крупянская 1937 — Волжский фольклор / Сост В.М. Сидельников, В.Ю. Крупянская. Предисл. и ред. Ю.М. Соколова. М., 1937.
- Соловьев 1995 — *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1995. Т. 11–12 (*Соловьев С.М.* Сочинения: В 18 кн. М., 1993–1998. Кн. 6).
- Сообщение 1968 — Сообщение касательно подробностей мятежа, недавно произведенного в Московии Стенькой Разиным // Записки иностранцев о восстании Степана Разина. (Тексты, переводы и исследования) / Под ред. А.Г. Манькова. Л., 1968. Т. I.
- Стрейс 1935 — *Стрейс Я.* Три путешествия / Введение А. Гайсиновича. Пер. [с голланд.] Э. Бородиной. Ред. [вступит, статья, примеч.] А. Морозова. М., 1935.
- Сумароков 1774 — *Сумароков А.* Сокращенная повесть о Стеньке Разине. СПб., 1774 [= СПб., 1815].
- Сырнев 1901 — *Сырнев И.Н.* Среднее Поволжье // Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей / Под ред. В.П. Семенова. СПб., 1901. Т. 6. Среднее и Нижнее Поволжье и Заволжье.

Фольклорный Разин: аспект демонологический

- Турилов 2000 — *Турилов А.А.* Камень для вызывания дождя и ветра. Руководство по метеорологической магии в старобелорусской записи XVI в. // Живая старина. 2000. № 3.
- Тысяча и одна ночь I–VIII — Книга тысячи и одной ночи в восьми томах / Пер. с арабского М.А. Салье. М., 1958–1959. Т. I–VIII.
- Фабрициус 1968 — *Фабрициус А.* Записки // Записки иностранцев о восстании Степана Разина (Тексты, переводы и исследования) / Под ред. А.Г. Манькова. Л., 1968. Т. I.
- Фуко 1997 — *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И. Стаф. СПб., 1997.
- Цыбин 1994 — *Цыбин В.* Заговоренные клады и кладоискатели. М., 1994.
- Чернецов 2002 — *Чернецов А.В.* К интерпретации уникального амулета из Киева // Живая старина. 2002. № 1.
- Чиковани 1966 — *Чиковани М.Я.* Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966.
- Шахматов 1910 — *Шахматов А.А.* Мордовский Этнографический сборник. СПб., 1910.
- Шептаев 1972 — *Шептаев А.С.* Древние традиции разинской прозы // Славянский фольклор / Отв. ред. Б.Н. Путилов, В.К. Соколова. М., 1972.
- Юань Кэ 1987 — *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая / Пер. с кит. Послесловие Б.Л. Рифтина. М., 1987.
- Юрлов — *Юрлов В.П.* Этнографические очерки Симбирского Поволжья (Оскудение лесов, окольные заработки, бедность крестьян, рассказы кладоискателя) // Древности Симбирского края. [Электронный ресурс] URL: <http://www.simbir-archeo.narod.ru/ArcheoImenc/polibno/polivnom/jrlov.htm>.
- Bawden 1958 — *Bawden C.R.* Two Mongol texts concerning Oboo worship // Oriens Extremus. Herausg. von O. Benl, W. Franke, W. Fuchs. Bd. 5, Heft 1–2 (Juli, Dezember) [Wiesbaden, 1958].
- Bohte, Polivka III — *Bohte J., Polivka G.* Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bd. I–V. Leipzig, 1913–1931. Bd. III.
- Grimm 1993 — *Brüder Grimm.* Deutsche Sagen. Hrsg. H.-J. Uther. Bd. 1–3. München: Diederichs, 1993. Bd. III.
- Dumas 1866 — Impressions de voyage en Russie par Alexandre Dumas. Paris: Michel Lévy frères, 1866.
- Krohn 1907 — *Krohn K.* Der gefangene Unhold // Finnisch-ugrische Forschungen. Helsingfors. Bd. VII (1907).
- Leyen 1908 — *Leyen F.* von der. Der gefesselte Unhold: eine mythologische Studie. Prague: Prager Deutsche Studien, 1908.
- Molnár 1994 — *Molnár A.* Weather-magic in Inner Asia. With an appendix: Alttürkische Fragmente über den Regenstein, by P. Zieme. Bloomington, In-

С. Ю. Неклюдов

diana: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies. 1994
(= Indiana University Uralic and Altaic Studies. Vol. 158).
Otrik 1922 — *Otrik A. Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang*. Berlin, 1922.
Sleeping Hero — Sleeping Hero Legends (translated and/or edited by D.L. Ashli-
man). [Электронный ресурс] URL: <http://www.pitt.edu/~dash/sleep.html#Tells>.

А. В. Полонская

Демонический порец
в литературе на идише

1. Слово порец на идише

Слово *порец* на идише относится к древнееврейскому компоненту¹, который в современном языке составляет примерно 20%. Значение глагольного корня *при* — ‘прорываться, разрывать, использовать насилие, распространять’², существительное *приц* (то есть *порец* в идишском произношении) означает ‘применяющий насилие’, так в древнееврейском языке говорится о грабителях, убийцах и хищных зверях [BDB: 829 6555]. В арамейском языке у семитского корня *при* появляется дополнительное значение ‘безнравственный’ [Sokoloff 2002: 937], отсюда слово *прицут* ‘порочность, развратность’ в постбиблейском иврите и идише (*прицес* в идишском произношении).

Этот семантический экскурс необходим, чтобы лучше понять слово *порец* на идише. В первую очередь так называли польского помещика, владельца территории, на которой проживали евреи. По словарю Вайнבלата, это ‘барин, аристократ, польский магнат или шляхтич’ [Вайнблат 2012: 555]. В историях, где фигу-

¹ В данной работе мы используем стандартизированную транскрипцию идиша, без учета диалектных особенностей.

² Еврейское имя «Перец» связано со значением корня ‘распространять’ [BDB: 829 6557]. Перец — фамилия классика литературы на идише, о котором идет речь в данной статье.

рирует *порец*³, мы всегда встретим еврея — арендатора корчмы/земли или управляющего поместьями. Таким образом, слово неразрывно связано с системой взаимоотношений польской знати и евреев, которая сложилась на территории Речи Посполитой в XVI–XVII вв. и в той или иной форме существовала вплоть до второй половины XIX в. Негативная коннотация семитского корня *приц* проявляется и в таком значении слова *порец* на идише, как ‘развратник’ [Стучков 1950: 597, пометка «архаизм»; Вайнблат 2012: 555]; в сочетании с различными глаголами слово *порец* означает ‘высокомерный, заносчивый человек’, а именно: быть *порецом*, разлечься, как *порец*, и т. д. В этом отношении можно сравнить *пореца* с «баринном», однако слово «барин» семантически не связано с половой распущенностью. У слова *прицес* того же корня первое значение — ‘разврат, распущенность, бесстыдство’, и лишь второе — ‘благородное сословие’ [Вайнблат 2012: 570]. *Порец* как персонаж еврейского фольклора воплощает идею «гойского счастья», о котором пишет Д. Боярин в книге «Негероическое поведение» [Boyarin 1997: 33–80]. Образ жизни, связанный с войной, дуэлями, охотой и куртуазными похождениями, воспринимался евреями как недостойный. Мужественность в традиционном еврейском представлении связана с изучением Торы⁴, из которого неслучайно исключены женщины. Охота нарушает заповедь жалости к животным, а страсть к войне и дуэлям не соответствует еврейскому представлению о ценности человеческой жизни.

Персонаж *пореца* в еврейском фольклоре наделен некоторыми характерными признаками: он гневлив, заядлый «враг Израиля», пользуется своей властью, чтобы издеваться над арендаторами. Будучи сластолюбцем, *порец* охоч и до еврейских деву-

³ На русский язык *порец* принято переводить как «магнат» или «помещик». В переводах на иврит слово часто оставляют без изменения или переводят как *ациль полани*, «польский дворянин».

⁴ До Гаскалы (еврейского Просвещения) и расцвета еврейского национализма.

шек, распространен фольклорный сюжет о соблазнении *порецом* еврейской девушки в еврейской корчме [Bartal 2010]. Приведем в пример несколько пословиц и идиоматических выражений со словом *порец*: *Дер порец из гут, ун ин ди хент из ди рут* 'порец добрый, а в руках плетка' [Стучков 1950].

Об униженном положении еврея перед *порецом* свидетельствует идиома «ползать, как перед *порецом*» [Стучков 1950]. Трубка, вислые польские усы, кнут, злые охотничьи собаки и быстрые лошади — неизменные атрибуты этого персонажа. Так, например, пишет о слугах *пореца* классик литературы на идише И.Л. Перец в рассказе «Могила»: «...колдун, смотрители птиц и собак, казацкий атаман, с которыми граф разрушал мир» [Перец 1925б: 107].

Стоит подробнее остановиться на семантическом ряде, связанном с домашними любимцами *пореца*. Стих из пророка Исаяи (56:11) «И псы эти дерзкие, не знающие сытости...»⁵ определил отрицательное отношение к собаке в талмудической литературе⁶. В еврейской мистике собака — одно из проявлений ангела Самаэля (Сатаны), она ответственна за ад [Зогар⁷, Насо: 84]. У местечковых евреев было не принято держать этих животных, и они опасались гойских собак, в особенности — собак *пореца*. Собаки упоминаются в большом количестве идиом, связанных с *порецом*, например «не мочь взглянуть, как на собаку *пореца*» (о страшном и неприятном зрелище) [Стучков 1950].

⁵ Здесь и далее нумерация стихов Библии соответствует принятой в тексте на иврите. Приводятся еврейские версии перевода. Книга Бытия и Псалмы сопровождаются классическим комментарием Раши. Комментарии Раши основаны на Талмуде и мидрашах, мнение Раши закрепляет существовавшую традицию и придает ей авторитет. В переводах мы сохраняем еврейскую транскрипцию имен собственных.

⁶ В частности, собака часто упоминается вместе со свиньей (ВТ 155б; 83а) (цифра обозначает номер листа, буква — сторону страницы, а или б).

⁷ Зогар («Сияние»), главная книга еврейской мистики XIII в. После названия пишется название недельной главы Торы, а затем номер раздела.

Лошадь (мужского пола) в талмудической литературе часто описывается как глупое⁸, ленивое, коварное, кровожадное и похотливое животное, враждебное по отношению к своему хозяину:

...«Не будьте, как конь, как мул несмышленный...» и так далее [Псалмы 32:9]⁹ шесть вещей сказаны о лошади, ест много, а производит мало, и любит разврат, и любит войну, гнушается сном, и дух ее груб, а некоторые говорят, что она хочет убить своих хозяев на войне<...>и что делает конь, если человек дает ему корм, украшает его — тот упирается и вертит шей и лягает его, также и мул... [М. Танхума, Ки Теце: 6].

Теперь мы можем в полной мере оценить ряд отрицательных коннотаций, стоящих за поговоркой: *А порец хот ин зинэн ферд ун хинт, а йид хот ин зинэн вайб ун кинд* ‘порец заботится о лошадях и собаках, еврей заботится о жене и детях’ [Стучков 1950].

2. Порец как представитель нечистой силы со стороны Исава

В фольклоре любого народа иноверцы связаны с нечистой силой. Еврейская традиция не представляет здесь исключения¹⁰. Старший брат и идеологический противник Иакова-Израиля (т. е. еврейского народа) Исав, первоначально воинственный язычник-римлянин, со Средних веков прочно ассоциируется с христианством. На идише *эйсэв*, как имя нарицательное, выступает как «пренебрежительное обозначение нееврея и нееврейского мира» [Ниборский 1999: 236]. Из Торы известно,

⁸ В Талмуде также есть много положительных мнений о лошадях.

⁹ О глупости лошади см. также комментарий Раши на это место.

¹⁰ Стоит напомнить, что и евреи в христианском мире традиционно считались представителями нечистой силы и даже воплощением дьявола [Трахтенберг 1998].

что Исав был жестоким охотником, идолопоклонником, женолюбом¹¹, не отличался умом. В комментарии на Бытие 26:34 Раши уподобляет Исаву свинье¹², обгладывающей виноградную лозу, то есть Израиль, и, основываясь на мидраше Берешит Раба 65:1, углубляет сравнение:

Когда свинья ложится, она выставляет свои [раздвоенные] копыта, говоря: «Смотрите, и я — чистое [животное!]» Так и эти [потомки Эсава] — грабя и угнетая [другие народы], они притворяются благочестивыми. На протяжении сорока лет Эсав отнимал жен у мужей и насиловал их. Когда же ему исполнилось сорок [лет], он сказал: «Отец женился в сорок лет, и я поступлю так же».

Еще в утробе матери братья-враги сражались за право обладания двумя мирами: этим миром и миром грядущим [М. Ял-кут Шимони, Толдот: 110; Раши на Бытие 25:22]. Раши и другие комментаторы подчеркивают, что одновременное благополучие Исаву и Иакову невозможно, «не успеет один совершить свое царствование, как восстанет другой и лишит его власти» [КБК Бытие 22:26, см. также Раши на Бытие 25:23; 36:36]. При этом если Иакову, согласно Раши, дается по мере исполнения заповедей, то маловерному Исаву гарантировано материальное процветание без всяких условий [Бытие 27:29]:

Блага будут даны Якову в соответствии со свойством правосудия <...> однако Эсаву [Ицхак] сказал [безусловно]: «вот, плодороднейшая земля будет в месте твоего обитания» [Берешит 27:29] «[независимо от того], праведен ты или нечестив, Он [так или иначе] даст тебе [обещанное].»

¹¹ См. Комментарий Раши на Бытие 31:17.

¹² Ср. в славянском фольклоре представление о родственной связи евреев со свиньями, из-за которой те и не едят свинину [Белова 2005: 44].

Сластолюбие *пореца* и его любовь к роскоши в литературе символизируют наслаждение материальными благами, незаслуженно дарованными Исаву: «А граф покидает тихо свои палаты, где получают удовольствие от всех видов этого мира...» [Перец 1925б: 107]. В рамках этой идеологической парадигмы Исав наслаждается «этим миром», но лишен грядущего, для него уготована геенна, как пишет Раши, обобщая мнения нескольких мидрашей [Бытие 27:33].

В книге Зогар Исав выступает одним из проявлений Сатаны¹³:

Злое начало с правой стороны его, и это ступень Ишмаэля (мусульмане. — *А.П.*), он зовется змей, а с левой стороны, что на ступени Исава, которая есть Самаэль, зовется собакой, которая назначена <сторожить> геенну и вопит: «Гав, гав...» [Зогар, Насо: 84].

При этом Исав находится в опасной мистической связи с дочерями Израиля. Из ряда мидрашей мы узнаем, что Лия, первая жена Иакова, на самом деле была предназначена Исаву, но выплакала все глаза, чтобы не достаться злодею, чем испортила зрение. Это мнение становится очень авторитетным, когда Раши приводит его в комментарии на соответствующий стих о том, что «у Леи слабые глаза» [Бытие 29:17], и развивается дальше в Зогар 1:223а. Такая же ситуация возникает с любимой женой Иакова Рахилью: согласно мидрашу [Танхума яшан: 20], подтвержденному авторитетом Раши [Бытие 30:22], красавица полагала, что если у нее не будет детей, то ее отдадут в жены Исаву. Она «ужаснулась», зато Исав был очень рад этой перспективе. Эта история увековечена в литургической поэме «Эвен Хуг» Эльзара Га-Калира (V в.), фрагмент которой читают в первый день еврейского Нового Года. Поэтому праведный Иосиф заслонит

¹³ Возможно, Зогар заимствует и «меняет знак» более ранних христианских представлений о том, что Исав — это «старшая» религия, иудаизм, который после прихода Христа ассоциируется с нечистой силой.

собой мать во время встречи Иакова с Исавом, и за эту заслугу над ним и его потомством не будет властен дурной глаз [Раши на Бытие 33:7]. Иаков при встрече с Исавом прячет в сундуке свою единственную дочь Дину, но на сей раз ему не удается остаться безнаказанным, так как девушка могла исправить злодея: за этот поступок Иакова Дина достается насильнику Шхему [Раши на Бытие 32:23]. Таким образом, женолюбие Исав приобретает зловещие черты: он хочет лишить еврея (Иакова-Израиля) жен и дочери, и даже частично имеет на это право.

Положение *порца* в социальной иерархии, его психологический портрет и даже внешние атрибуты делают его идеальным демоническим персонажем как в фольклоре, так и в литературе. Например, классик ивритской литературы Ш.Й. Агнон (1887–1970) создал три версии рассказа о еврейской невесте, похищенной в день свадьбы жестоким *порцем*: «Фонарь» (1907) на иврите, «Пляска смерти» (1911) на идише и «Пляска смерти» (1919) на иврите. Версия 1911 г. стала последним произведением Агнона на идише. Рассказ написан в форме народной легенды о еврейских мучениках: женихе и невесте. *Порец* на коне примчался на свадьбу прекрасной еврейской девушки и, не слезая с коня, разрубил молодого мужа саблей и увез жену к себе во дворец. Живя с *порцом* по принуждению, она сохранила свою веру. Перед смертью героиня велит одеть себя в венчальный наряд и хочет пуститься в несостоявшийся танец с убитым женихом: «И рвется она встать и пуститься в пляс, и возвращается наместник <*порец*> с охоты в одеждах, багряных от крови¹⁴. И бросил дичь и кинулся к ней, а она отдала душу и умерла» [Агнон 1996].

¹⁴ Красный цвет напоминает о прозвище Исава — Эдом, что означает «красный». Тело Исава было покрыто красными волосами, когда он вышел из материнской утробы [Бытие 25:25]. Раши комментирует это место: «красный в знак того, что он будет проливать кровь». В связи с «красавой» охотой *порца* ср. комментарий Раши на Бытие 25:29: «Эсав вернулся с поля, и он изнемог» — [Авраам изнемог] от [совершенных Эсавом] убийств...

После смерти происходит воссоединение влюбленных, по ночам они танцуют «танец мертвых» на холме, где когда-то стоял их свадебный балдахин. Это место помнят и не играют там свадеб. Помимо европейских ассоциаций с *Danse macabre*, в еврейской культуре «пляска смерти» — название лада, на который возносят молитву о поминовении усопших. Мотивы рассказа Агнона пересекаются с сюжетом символистской пьесы И.А. Переца «Ночь на старом рынке»¹⁵ (первая версия — 1907), где мертвецы поднимаются ночью из могил и танцуют в надежде таким образом обрести новую жизнь. В пьесе есть персонаж рыцаря с барельефа на католическом соборе, этот рыцарь оживает и отбирает невесту у еврейского жениха и увлекает ее в танце [Перец 1947: 267]. Тему насильственного сожительства благочестивой еврейки и пореца Агнон, возможно, заимствовал из рассказа Переца «С опущенными глазами» (1907), который написан в жанре хасидской притчи (цикл «Народные истории»). Во время охоты собаки *пореца* нашли в лесу еврейку, которая скрывалась на дереве. Два всадника насильно сняли ее с дерева, и один из них увез ее в свой замок. Когда он целовал ее, она представляла себе, что ее целует мать, а не развратный *порец*, и вскоре умерла, а ее душа попала на небо [Перец 1959: 379–382].

Порецем принято пугать еврейских детей, например, в ностальгической песне Нохема Штернхейма «Субботний вечер» как часть былой местечковой идиллии воспринимается «сказка о трех *прицимлах*, что бродят в темноте с топором, — дети заливались слезами, как жемчужинками» [Штернхейм 2002: 304]. В «Букваре» советского писателя Лейба Квитко с колыбельной о Сталине соседствует народная сказка «Освободите Хавочку!»: воспользовавшись отсутствием родителей, проезжающий мимо *порец* просит девочку Хавочку поднять оброненную им трубку, сначала она игнорирует его просьбу, но на третий раз опрометчиво соглашается — *порец* похищает ребенка и запирает «за семью воротами». Узнав о местонахождении Хавочки от индю-

¹⁵ Знаменита постановка этой пьесы театром Михозлса в 1925 г.

ков, родители и «добрые друзья» ломают семь ворот и освобождают Хавочку [Квитко 1947: 39].

Сам черт нередко принимает образ *порца*, чтобы соблазнить еврея, во всех смыслах этого слова. Например, в сборнике респонсов (ответов на вопросы) раби Меира Бен-Гедальи из Люблина (1558–1616) описывается случай, когда черт овладевает женщиной, приняв сначала образ ее мужа, а затем *порца* [Бадхен 2007: 169]. Хасидская история о ребе Исроэле из Ружина (1797/8–1850) повествует о том, как цадик победил черта. Во время трапезы по случаю окончания субботы благочестивого еврея под благовидным предлогом заманивают в дом знакомого *порца*, с которым якобы нужно срочно договориться о сделке. (Впоследствии выясняется, что он был не у реального *порца*, а в мире чертей.) Мнимый *порец* пытается предложить еврею в жены свою дочку, еврей отвечает, что он уже женат, и к тому же не может жениться на христианке. Тогда *порец* говорит, что и он еврей, да к тому же *маскил* (просвещенный), и с помощью еврейских книг доказывает, что многоженство евреям разрешено, и опять же просит еврея жениться на своей дочке (теперь уже еврейке). Еврей упорствует, *порец* оборачивается чертом и держит еврея у себя в рабстве, пытаясь заставить его жениться на дочке-чертовке. Через месяц родственники еврея обращаются к Ружинскому цадику, который и вызволяет его из беды.

С другой стороны, в хасидской притче даже сам пророк Илия может принять облик *порца*. В хасидской легенде о Беште «Пророк-помещик» основатель хасидизма ребе Исроэл Бааль-Шем-Тов (1698–1760) просит у прохожего *порца* трубку (трубка фигурировала и в сказке о Хавочке), и тот дает ее ему и приветливо беседует с ним на виду у недоумевающих хасидов. Исключение подтверждает правило: только истинный праведник способен узнать пророка Илию в таком страшном обличье [Помещик-пророк]. По такому же принципу в литературе на идише иногда встречается описание идиллических отношений *порца* и арендатора. Даже если *порец* ведет себя безупречно, читатель и автор воспринимают этот персонаж только в

свете сложившегося отрицательного стереотипа. Поэтому фигура *пореца* в любом случае обезличена, во всех анализируемых нами произведениях у *пореца* нет имени, в отличие от других персонажей.

Эти фольклорные мотивы легли в основу сказки в стихах американского поэта Мани Лейба (псевд. Мани Лейб Брагинский) «Йингл Цингл Хват» (1918), очень популярной в СССР, в том числе и благодаря иллюстрациям Эль Лисицкого. В местечке, где живет герой поэмы, бесстрашный мальчик Йингл Цингл Хват, никак не выпадает снег, несмотря на наступившую зиму. Посреди рынка стоит непроходимая грязь (*болоте*), и ученики хедера вынуждены пробираться по ней до дома, вооружившись бумажными фонарями. Смелый Цингл (букв. ‘язычок’) заявляет, что не боится грязи и темноты, и возвращается из хедера без фонаря. Он завязает ночью в грязи, но тут по рынку мчится на быстром коне *порец*; добрый *порец* вызволяет мальчика из болота и желает наградить его за смелость: он готов подарить тому либо своего быстрого коня, либо волшебное кольцо, которое надо повернуть семь раз, чтобы пошел снег. Хват (букв. ‘молочина’) просит у *пореца* сразу и коня, и кольцо. *Порец* соглашается и исчезает, а Цингл Хват уносится из местечка на быстром коне и, повернув колечко семь раз, вызывает долгожданный снег. С тех пор каждый год снег выпадает исключительно благодаря Цинглу. Однако концовка сказки двусмысленна: жители местечка и бедная мама Цингла думают, что он погиб, увязнув ночью в грязи. Что бы ни случилось с Цинглом на самом деле, он никогда больше не увидит свою семью. Мальчик понимает исходящую от *пореца* опасность и, как и Хавочка, относится к нему настороженно:

А *порец* добрый
Кутает Цингла в свою шубу,
Но Цингл сидит и горит —
Вырывается из рук *пореца*
[Мани Лейб 1922: 7].

Тут *порец* — и черт, и Илья-пророк одновременно. Сюжет стихотворения содержит ряд мотивов (ночная пора, холод, быстрая езда, недоверие ребенка к сказочному существу, соблазнение ребенка с помощью волшебных даров и, возможно, гибель ребенка и т. д.)¹⁶ из «Лесного короля» Гете, что скорее свидетельствует в пользу демонической сущности *порца*.

3. Персонаж демонического порца у И.А. Перца

Во всех еврейских литературах (еврейско-немецкой, русской, на иврите и на идише) популярен сюжет о любви еврейки и нееврея [Полонская 2013б]. Отношение автора-еврея к таким связям варьируется в зависимости от литературы (в русско-еврейской литературе оно в основном позитивное, в идише — в основном негативное), времени написания и идеологической позиции автора. Во многих произведениях возлюбленный еврейки — польский граф или *порец*, например, в рассказе Д. Фришмана «Заупокойная молитва» (1888 — версия на идише, 1892 — на иврите), рассказе К.Э. Францоza «Шейлок из Барнова» (1876, немецкий), романе «Юдифь Трахтенберг» (1890, немецкий)¹⁷. К концу 1870-х гг. еврейская интеллигенция окончательно потеряла веру в конструктивные намерения русского правительства в отношении евреев, а погромы 1880-х гг. еще более способствовали мысли о неискоренимости антисемитизма в русском обществе в целом. В это время в литературе на иврите, а затем на идише (она развивалась с некоторым опозданием по сравнению с ивритом) появляется много сюжетов, где *порец* выступает коварным соблазнителем и губителем невинной еврейской девушки. Например, в романах

¹⁶ Отец у Гете держит сына на коне так же, как порец: Он мальчика верно обнял рукой, // Его прижимает и греет собой. (Пер. А. Фета.) Ольховый король (Erlkönig), которого изобразил Гете, живет на болотах, ср. грязь *блоте*, где Цингл встречает порца.

¹⁷ Разумеется, существует и параллельный сюжет о любви еврея и графини, или *прице*. В целом и слово *прице*, и женский персонаж не несет такой отрицательной нагрузки, как *порец*.

П. Смоленскина «Воздаяние прямодушным» (1876, иврит), Бен-Авидгора (псевд. А.Л. Шалкович) «Сумасшедший Эльяким» (1889, иврит), М. Спектора «Выкрестка» (1911, идиш), рассказе Г. Богрова¹⁸ «Кого винить?» (1880, русский). В этих сюжетах *порец* ведет себя как обычный литературный соблазнитель, и лишь только сам выбор *пореца*, а не другого нееврея на эту неприятную роль свидетельствует о связи с еврейской традицией. У героев романа П. Смоленскина «говорящие» имена: еврейку Мириам соблазняет поляк Бен-Суси («конский сын»), а другого отрицательного польского персонажа зовут Кальби («собачий»). И. Бартадь отмечает, что появление фигуры отрицательного *пореца* в литературе связано с ростом еврейского национализма [Бартадь 1980: 65].

В случае еврейских языков литературное качество этих текстов оставляет желать лучшего, но они формируют контекст появления более глубоких произведений, где фигурирует демонический *порец*, прочно укорененный в еврейской традиции, как, например, рассказ Агнона, о котором говорилось выше.

Персонаж демонического *пореца* у И.Л. Переца, на наш взгляд, особенно интересен с литературной точки зрения, так как в нем выражается еврейское представление о нечистой силе. С его помощью писатель затрагивает самые болезненные вопросы взаимоотношений христианской и еврейской культур (с точки зрения отошедшего от традиции еврея, получившего еврейское воспитание, но живущего во враждебной ему культуре, при этом разделяющего ее ценности и в то же время желающего быть частью и лидером своего народа) и, таким образом, создает модернистское произведение на фольклорной основе.

3.1. Могила

Мы рассмотрим два рассказа Переца — «Могила» и «Выкуп пленных», сюжеты которых относятся к легендарным временам неограниченной власти польских феодалов (XVI–XVII вв.). Рас-

¹⁸ Дедушка будущего убийцы Столыпина М. Богрова.

сказы имитируют форму хасидской притчи, в которой богобоязненный народный рассказчик повествует о чудесах, сотворенных Всевышним ради праведных душ своего народа. В «Могилах» излагается легенда о происхождении двух одинаковых странных камней: в саду у ребе (раньше это был графский сад) и рядом с развалинами графской крепости. Оказывается, они заграждают входы в подземный тоннель, который соединял графскую крепость с садом. Там некогда происходили любовные свидания графа (безымянный герой называется «граф» или «порец») и замужней еврейки Ривки (Ревекки). Граф, разумеется, был жестоким убийцей и насильником, а также охотником. Однажды *порец* упал перед возлюбленной на колени и стал умолять принять христианство и выйти за него замуж. Несмотря на греховный образ жизни, она отказалась: «...все же она дочь Израиля и, может быть, Сатане (*маишхэс*) настолько много воли не дали — не хочет она!» [Перец 1925б: 108]. В этой цитате *порец* оказывается орудием в руках Сатаны, который тут называется именем *маишхэс* (букв. 'разрушитель'). Следует напомнить, что в иудаизме более строго, по сравнению с христианством, соблюдается принцип подчиненности злого начала власти Всевышнего¹⁹. Функция его состоит в том, чтобы испытывать и обвинять человека пред Судом, а не в том, чтобы противиться власти небес. Таким образом, полномочия зла, делегированные *порцу* как его представителю, не простирались настолько далеко, чтобы отвратить дочь Израиля от святой веры. Возможно, определенную роль в этом играют заслуги ее предков и мужа²⁰: «...из рода праведных, от семени мучеников, а муж её — душа его в горних сокровищницах — был самый что ни на есть!» [Перец 1925б: 107].

¹⁹ В хасидизме Сатана обычно отождествляется со злым началом [Яглом 2006: 428]. См. о последнем подробнее [Полонская 2013].

²⁰ В традиционном иудаизме и хасидизме заслуги женщины перед Всевышним измеряются тем, насколько верно она служила мужу и помогала ему исполнять заповеди. Не предполагается, что женщина как самостоятельная личность может отвечать за свои поступки. Перец вписывает в якобы традиционную хасидскую притчу современную героиню.

Но вернемся к сюжету рассказа: «как заведено у *порецов*», получив отказ, герой внезапно рассердился, дунул в охотничий рог, который всегда носил при себе, и помчался на охоту, «подобно Нимроду», предварительно повелев заложить камнями вход и выход из подземного тоннеля. Три дня доносился оттуда крик «Слушай, Израиль!»²¹, когда по прошествии трех дней *порец* раскаялся и вернулся, загнав коня, в подвале «было уже тихо» [Перец 1925б: 108]. Красивая могила Ривки возвышается на еврейском кладбище и почитаема народом, только пуста.

Нимрод — «богатырь-ловец (т. е. охотник. — А.П.) пред Господом» [Бытие 10:7] и вавилонский царь [Бытие 10:10] — в еврейской традиции выступает образцовым злодеем. Обобщая ряд мидрашей, Раши пишет о нем: «[Нимрод был первым, кто начал] подстрекать весь мир к бунту против Святого²², благословен Он, дав совет поколению рассеяния [строить Вавилонскую башню] [Бытие 10: 8]. О будущем рождении Авраама Нимроду возвестили астрологи и маги [Мидраш агадоль 11:28]. Нимрод охотился не только на животных, но и на людей и заставлял их принимать свой суд вместо божьего суда [М. Таргум Йонатан, Берешит 10:9]».

Граф также наделен атрибутами царя: он вершит суд в своей вотчине, держит при себе некоего колдуна (*мехашеф*), видимо, придворного астролога. Рассказ начинается с описания башни, которая возвышалась над крепостью во времена графа [Перец 1925б: 106–107].

Рамбан (один из классических комментаторов) пишет о том, что Нимрод стал управлять людьми, пользуясь своей силой. Он стал первым царем, потому что до Нимрода не было войн и не царствовали цари [КБК Бытие 10:7]. Примерно так же ведет себя

²¹ Основная молитва иудаизма, которую произносят в том числе и перед смертью.

²² Вслед за мидрашами Раши связывает имя Нимрод с корнем *мрд* 'восставать'. Интересно, что и корень *прц* приобретает такое значение в выражении *пойрец гедер зайн* (букв. 'проломить ограду'): 1. взбунтоваться; 2. перестать следовать законам иудаизма [Ниборский 1999: 240].

и наш герой: «Граф <...> воевал со всеми *прицим* (мн. ч. от *порец*. — *А.П.*) в округе — великим был ратным богатырем²³ <...> Нападал, сжигал целые дворы <...> Вешал *прицим*, насилдовал женщин — смертный ужас наводил» [Перец 1925б: 107]. Согласно мидрашам, Нимрод бросает праотца Авраама в огненную печь за отказ поклониться идолам, печь горела три дня, но языки пламени не причинили ему вреда [ВТ Эрувин 53а; ВТ Песахим 218; Берешит раба 38:13; 42:4]. Очевидна параллель с тремя днями, которые еврейка провела в подвале, отказавшись креститься. С точки зрения рассказчика ее душа, безусловно, была принята на небо, о чем свидетельствует отношение евреев к ее могиле.

Зогар вслед за некоторыми мидрашами полагает, что Нимрод завоевал весь мир и считал себя богом и заставлял поклоняться себе [Зогар, Ноах: 320]. Он же указывает на связь Нимрода с Нечистым:

Иди и смотри, Нимрод, что написано о нем, «царством его вначале был Бавель» [Бытие 10:10], ибо оттуда взяла [силу], которая была в распоряжении нечистой силы (*ситра ахра*, букв. 'другая сторона'. — *А.П.*) [Зогар, Ноах: 338].

Еврейская традиция прослеживает связь между Нимродом и Исавом. Охотник-Нимрод получил власть над животными (а затем и над людьми) благодаря одежде первого человека Адама, ради которой его впоследствии убил Исав [Берешит Раба 65:16; Раши комментарий на Бытие 27:15]. Животные сами приходили и падали перед ним [Зогар, Толдот: 131]. Таким образом, Исав также сделался «богатырем», надев одежду Нимрода [М. Пиркей де Рабби Элиэзер 24; М. Ялкут Шимони, Берешит 25:11]. Неправедная сатанинская власть в этом мире достается Исаву от Нимрода. Мидраш Берешит Раба 37:2 подчеркивает, что Исав «поступал подобно Нимроду» [Берешит Раба 2012: 505]. Уподобляя *пореца* Нимроду, Перец расширяет сравнение *поре-*

²³ Перец употребляет то же слово *гиббор* 'богатырь', что и в [Бытие 10:9].

ца с Исавом и обогащает персонаж дополнительными демоническими коннотациями.

Символический смысл рассказа, на наш взгляд, открывается в Бытии 27:15: «И взяла Ривка [Ревекка] желанные одежды своего старшего сына Эсава [Исава], которые [хранились] у нее в доме, и надела на Яакова [Иакова], своего младшего сына». Напомним, что героиню рассказа звали Ривка. Получается, что Ривка, отказавшись поклониться идолу (в представлении рассказчика), передала «желанные одежды» Израилю — теперь сад и поместья принадлежат ребе, башня разрушена, а ее собственная «высокая и красивая» могила является местом паломничества. Непонятно, однако, почему могила пуста. В таком окончании рассказа содержится некий вопрос, возможно, ирония автора. Стоит также отметить, что решающая роль, которая приписывается женщине в этой псевдохасидской притче, совершенно нетипична для хасидской литературы и для практики иудаизма той эпохи.

3.2. Выкуп пленных

В рассказе «Могила» прекрасная еврейка в очередной раз отказывается полностью отдаться во власть Эдома (т. е. Исава). Но как знатная замужняя еврейка по собственной воле могла стать любовницей графа? Напомним о предназначенности еврейских женщин (Лии и Дины) Исаву, о которой мы писали в начале статьи. Рассказчик связывает падение еврейки с ее красотой: «Но была она красавица, и увидел ее граф однажды, вы же знаете, “нет опекуна...”, и злое начало²⁴ (*ецер орэ*) одолело, не про вас будет подумано, ни про какую дочь Израиля не будет подумано!» [Перец 1925б: 107].

Посредством *пореца* действует «злое начало» *ецер орэ* и сбивает еврейку с пути истинного. Красота выступает негативным

²⁴ «Нет опекуна над прелюбодейством» [ВТ Ктубот 13б]. Имеется в виду, что никто не может быть уверенным в том, что устоит перед плотскими искушениями.

фактором, из-за которого еврейка подвергается искушению. Здесь затрагивается тема отношений иудаизма и красоты, которая будет раскрыта в другом рассказе Переца о демоническом *порце*, «Выкуп пленных». Дискурс о евреях эпохи Просвещения породил устойчивый стереотип о том, что евреи не способны воспринимать прекрасное, в частности, им чужда поэзия и красота [Roskies 1996: 232]. Эта мысль прочно закреплялась в сознании евреев, которые получали европейское образование. Трудно найти мемуариста, писателя или журналиста еврейского происхождения, на каком бы языке он ни писал²⁵, который не сетовал бы на то, что «еврейский народ лишен чувства природы, простоты, любви и поэзии» [Номберг 1924: 192]²⁶. В романе на иврите П. Смоленскина «Ослиное погребение» (1874) героя разводят после первой брачной ночи за то, что он заявил, что «любит свою жену» [Смоленскин]²⁷.

Сложно судить о том, в какой степени это мнение соответствовало действительности и может ли человек быть чуждым прекрасному²⁸. Однако, возможно, отчасти верно, что большинство евреев предпочитали прозу поэзии: об этом свидетельствуют данные исследования читательских требований за 1901–1902 гг. в Минской, Одесской и Екатеринославской еврейской библиотеках [Восход 1903: 125]²⁹. В качестве ответа на обвине-

²⁵ Отметим, что сам факт написания мемуаров или, тем более, литературного или публицистического произведения говорит о том, что его автор в той или иной степени европейски образован.

²⁶ Эта мысль проходит красной нитью в «Моих воспоминаниях» Переца (1913) [Полонская 2012].

²⁷ Возмущаясь наглостью и бесстыдством этого заявления, теща называет молодого мужа *порцем* [Смоленскин].

²⁸ Д. Номберг дает этому явлению психоаналитическое объяснение: светская и духовная интеллигенция проецировала на народ, из которого она вышла, свои личные проблемы: «искореженность» и «неестественность» [Номберг 1924: 192].

²⁹ Автор данной статьи должен признаться, что также предпочитает прозу поэзии, но при этом очень любит изобразительное искусство и природу.

ние в неспособности воспринимать красоту в среде еврейской интеллигенции родилась идея о том, что иудаизм предпочитает этическое начало эстетическому (ср. «панморализм» Л.Н. Толстого), а западный мир, как наследник античности и оплот романтизма, — эстетическое этическому. Миха-Йозеф Бердичевский, писавший также на идише, например, выбрал темой своей диссертации в бернском университете «Отношение этики и эстетики» [Жопельман 2004]. Критик Аким Волинский (псевд. Хаим Флексер) пишет в статье 1920-х гг.: «...еврейскому разуму чужд всякий романтизм, всякое мышление духа в терминах природы. Тут грань между двумя великими мировыми культурами» [Толстая 1999: 101].

Возможно, видение иудаизма и христианства как воплощенный этического и эстетического начал связано с сыновьями Ноя Симом и Иафетом [Бытие 9:26–27]. Сим считается прародителем еврейского народа (семитов), а Иафет греков, так как он родил Иавана («Греция» на иврите) [Бытие 10:2]. В еврейских текстах слово *йафет* часто обозначает «греки». Раши производит имя Иафет от корня «красивый» (*йафэ*), а также от корня «распространяться» (*ната*), потому что «даст Бог простор Йефету» [Бытие 9:27], т. е. потомки Иафета расселятся по всей земле (ср. процветание и власть Исава в этом мире). Христиане считаются потомками Иафета³⁰.

Перец создает свои произведения в этом культурном контексте. Вступление к рассказу «Выкуп пленных», написанному также в форме хасидской истории о легендарных временах, содержит полемику, направленную против современной еврейской интеллигенции, которая считает красоту чуждой иудаизму. Такой выбор тематики сразу разоблачает современного автора: «Вы думаете, красоту вы выдумали? Прежние поколения о красоте ничего не знали? Зазнайство! Всегда знали, что этот мир — это тоже мир, но не каждый удостоится двух миров, и это большое испытание; ходишь по скользкому...» [Перец 1925а: 263].

³⁰ Это мнение разделяется и иудеями, и христианами.

Таким образом, именно красота, как и в предыдущей цитате из «Могилы», выступает в представлении традиционного рассказчика тем фактором, который дает злему началу власть над человеком, из-за чего он рискует потерять будущий мир. Представителем власти красоты над этим миром явится, разумеется, *порец*, уже не только как потомок Исава, но и как потомок Иафета.

После такого зачина рассказчик переходит к описанию красоты и богатства в доме благочестивого молодого человека Цемаха (только он в рассказе имеет имя) и его красавицы-скромницы жены, что и должно уверить читателя в том, что наши предки понимали толк в красоте этого мира. Но «и о том мире не забывали»: муж особенно усердствовал в исполнении заповеди «выкупа пленных», а жена в «зеркальной комнате» учила бедных сирот прясть, попутно читая им мораль [Перец 1925а: 263]. «Выкуп пленных» был очень востребован в королевской Польше, так как это было в период междуцарствия (в различные годы XVI–XVIII вв.), неограниченной власти *порцев*:

...каждая таможня была границей, каждый «майонтек» (вотчина. — *А.П.*) — отдельным государством, а каждый *порец* королем, у которого было свое войско и тюрьмы. Недостатка в плохих *порцах*, конечно же, нет, вот и зверствовали они и напустились, как повелось, на семья Авраама, Исаака и Иакова.... Страдали <...> арендаторы. За плохое слово — плети, за невыплату аренды в срок — тюрьма, наденут колодки и бросят в мокрую темницу с женой и детьми [Перец 1925а: 264].

Однажды зимой Цемах узнает о том, что в крепости одного *порца* томятся арендатор с семьей. Цемах боится, что евреи могут замерзнуть, и торопится к *порцу*, прихватив кошелек с деньгами. Прибыв на место, Цемах изъявляет готовность заплатить ренту за арендатора, но не тут-то было. Оказывается, еврей посажен в темницу не за неуплату, а по капризу *порца*:

— Только знаю я, говорит он, что есть у вас великая Тора с 613-ю заповедями [*мицвэс*] и что вы не можете выполнить все, поэтому каждый еврей берет на себя одну заповедь, свою заповедь, ради которой он жертвует собой, и мне рассказывали, что ты взял себе выкуп пленных [*пидьен швуим*], а жена у тебя красавица, настоящая пава, красивее всех *прицес* (форма ж. р. мн. ч. от *порец*. — А.П.), ну так я хочу, чтоб ты выполнил заповедь выкупа пленных <...> за один час уединения [*йихуд*] с твоей женой! Я не буду ее насиловать [Перец 1925а: 265].

Термин *йихуд*, уединение, обозначает запрет уединения мужчины и женщины, если они не являются мужем и женой или близкими родственниками. *Порец* шантажирует Цемаха, прибегая к галахической (с точки зрения еврейского Закона) аргументации. Он действует якобы в интересах Цемаха, помогая ему с максимальным самоотречением выполнить заповедь выкупа пленными за счет нарушения заповеди об уединении. *Порец* ведет себя как еврейское злое начало. Ишай Розен-Цви в статье «Победить ецер: злое начало и пределы талмудического дискурса» анализирует поведение злого начала в раввинистической литературе и приходит к выводу о том, что цель *ецера* — заставить еврея нарушить Тору и в перспективе сделать его идолопоклонником (одно следует из другого), при этом он может пользоваться вполне законной аргументацией [Rosen-Zvi 2009]. Поэтому для еврея важно не вступать ни в какие переговоры с ецером, даже если правда формально на стороне последнего. Эта рекомендация дается в хасидской истории о ребе Нахмане из Брацлава [Rosen-Zvi 2009: 117]. Именно так и поступает наш герой Цемах: «взял и кинулся прочь прямо пешком, забыв про сани». Но тут Цемах узнает, что один из детей арендатора уже замерз в подвале, и «бежит назад»:

раз не изнасилует, то он в божьих руках — а сани еще запряжены.

Порец выбегает, Цемах еще мешкает, а *порец* уже сидит наверху, он хватает Цемаха <...> поднимает его, как ребенка, и сажает рядом с собой и дает кучеру в плечо: пошел! И замерзшие лошади разом рванули, и они, летя как черти, исчезли в снежной пыли [Перец 1925а: 265].

Эта картина быстрая зимняя езда и *порец*, который насильно сажает еврейского ребенка (Цемаха как ребенка) к себе на лошадь (в сани), — напоминает фольклорный сюжет «Освободите Хавочку!» и «Йингл Цингл Хват». Сравнение с чертом (летя как черти) приобретает зловещий оттенок.

Дома Цемах «с громким плачем» рассказывает жене о заключенной сделке и падает в обморок. Очнувшись, несчастный муж носится туда-сюда по прихожей, поочередно заглядывая в замочную скважину и в зеркальную комнату: через замочную скважину он видит сцену соблазнения *порцем* своей собственной жены, а в зеркальной комнате наблюдает, как она же учит благочестию еврейских девушек. Затем Цемах вновь теряет сознание и, придя в себя по истечении условленного часа уединения, видит в прихожей «красный затылок» уходящего *порца*:

Когда он [*порец*] исчез, тот [Цемах] все вспомнил, хочет вскочить, но выходит его жена из зеркальной комнаты, сладостно и скромно сияя, подходит к нему, кладет руку ему на лоб и говорит:

— В заслугу за выкуп пленных!

Он ей отвечает:

— В заслугу за то, что ты учишь сирот...

Он понял, что это была помощь небес — наваждение на *порца*, полного злым началом (букв. 'злоначального'. — А.П.) [Перец 1925а: 267].

Таким образом, история — с точки зрения хасидского рассказчика — повествует о жертвах, на которые пошел благочестивый еврей Цемах ради исполнения заповеди «выкупа

пленных», и о великой награде, которая была ему послана за это Всевышним. Образ усатого *пореца* сочетает в себе элементы фольклорного персонажа «бытового характера» (ср. отношения *пореца* и арендатора, соблазнение еврейки) и мистической фигуры представителя Нечистого, жестокого злодея Исава, властителя этого мира и вечного конкурента за право обладания прекрасными еврейками.

Однако нельзя не уловить скрытый сарказм автора, ведь если *порец* имел дело с химерой, к тому же посланной Небесами, почему же ее видел и благочестивый муж? В еврейской традиции роль сластолюбцев обычно берут на себя черти, а не ангелы. С какой стати «небеса» сочли нужным удовлетворить страсть *пореца*? Одним из источников рассказа Переца могло послужить «Дело об изгнании чертей из дома в Познани» 1681 г. Там находим историю о двух женах еврея: чертовке и человеческой жене. Человеческая жена не подозревала о существовании чертовки, так как муж жил с нею в другом пространстве и времени. Однажды, во время пасхальной трапезы, муж отлучается в туалет, и жена следует за ним: через замочную скважину она видит мужа во дворце, возлежащего с прекрасной длинноволосой обнаженной женщиной, и понимает, что обманута [Бадхен 2007: 181]. Вообще туалет в хасидских историях выступает местом перехода в мир чертей [Полонская 2014]. Следуя логике настоящей хасидской притчи, ревнивый муж должен был бы заглянуть, во-первых, в туалет, а не в обычную комнату, и, во-вторых, увидеть там черта, принявшего облик *пореца*, и Лилит в образе собственной жены. Дьявольское наваждение, ниспосланное Цемаху, должно было бы служить наказанием за неправильное намерение, в данном случае — оставить собственную жену наедине с *порецем*. С точки зрения Переца, Цемах вовсе не великий праведник, а трусливый, женственный еврей, неспособный защитить свою даму сердца. Напомним, что на протяжении всего рассказа Цемах «бегает» и «носится» туда-сюда, плачет, два раза падает в обморок и что *порец* подхватывает его «как ребенка» [Перец 1925а: 265–266]. Персонаж Цемаха не похож на

хасидского праведника, а скорее соответствует антисемитскому стереотипу о слабом еврее (ср. персонаж Ротшильда в «Скрипке Ротшильда» Чехова), готовом с выгодой продать принадлежащую ему прекрасную еврейку (ср. «Жид» Тургенева). Перец во всех своих произведениях выступал за права женщин, гневно обличал их униженное положение в иудаизме и особенно низкий статус в хасидизме. Формально отвечая на претензию о невосприимчивости к красоте (и тем самым подтверждая факт этой невосприимчивости), Перец вместо того, чтобы показать, насколько глубоко этичны ценности иудаизма в ущерб эстетике, на самом деле подтверждает и другие, еще более злободневные и болезненные упреки своим соплеменникам, как хасидам, так и эмансипированным евреям. Напомним, что начало XX века — время расцвета еврейской проституции, организаторами которой выступали мужчины-евреи, обманом завлекавшие евреек в преступную сеть [Bristow 1982]. В рассказе «Выкуп пленных» Перец объединяет критику положения женщины в хасидизме с злободневной антисемитской критикой евреев как народа. Интересно, что в рассказе «В почтовой карете», который посвящен положению еврейской женщины, Перец вкладывает свои мысли о женском вопросе в уста образованного интеллигентного поляка филосемита Польниевского (фамилия персонажа говорит о том, что он представляет поляков как народ), который был платонически влюблен в замужнюю еврейку Сару из крохотного местечка «Конская Воля»:

Нет, говорите, что хотите, но у вас часто случается несправедливость, вы продаете ваших дочерей <...> Правда, со временем они привыкают, забывают <...> Они набожны, добры и терпеливы <...> только кто сочитает горькие слезы, что падают на их потемневшие лица, пока глаза не высохнут? Кто перечтет, сколько раз сжималось сердце, пока не умерло при жизни? И за что им это, потому ли, что они, и правда, добры и набожны? [Перец 1925а: 110].

Alter ego Переца, еврейский писатель, который оказывается в почтовой карете рядом с бывшим товарищем по гимназии Польниевским, резко негативно реагирует на «роман» поляка с еврейкой:

Почему же он не хочет рассказать мне все как было, во всех деталях? Кто знает, какую роль он сыграл в этом деле, уж не древнюю ли роль змея в раю? А что такое, совесть не позволит? Тоже мне, какая важность! Молодая *еврейка* (курсив автора. — А.П.), почему бы нет? Когда-то у них в заслугу считалось окрестить, а сейчас хотя бы возмутить еврейскую дочь против своего Бога, своих родителей, своего мужа и — всей ее жизни [Перец 1925а: 112].

Роль «змея в раю» для еврейской традиции означает связь Евы со змеем, от которой был рожден Каин [ВТ Авода Зара 22б; ВТ Йевамот 103а]. Чувствительный и тонкий Польниевский, которого Перец за платонический роман с еврейкой лишает совести и сравнивает с дьяволом-искусителем, предстает в глазах писателя все тем же *порецом*, неизменным претендентом на сердце еврейки. Подчеркнем, что Перец при этом полностью разделяет мнение поляка и не менее нелицеприятно высказывается о положении еврейской женщины:

...зайти в тюрьму, принести с собой свежую волну воздуха, сноп солнечных лучей, разбудить арестанта, дать ему кусок пирога и исчезнуть <...> Чтобы не видеть, как арестант будет скрежетать зубами, когда повернется назад в замке заржавленный ключ; как потемнеет его лицо, как мало станет воздуха, как он начнет задыхаться, как будет рвать на себе кожу и волосы или поливать горькими слезами, если он может еще плакать, свой заплесневелый, изъеденный мышами кусочек клейкого хлеба [Перец 1925а: 112].

Еврейские мужчины, которым чужда красота, любовь и поэзия, в видении Переца метафорически держат еврейскую женщину в той самой тюрьме, куда *порец* заточает арендаторов. Мысль Переца приобретает особую силу, если учесть, что он перефразирует пророчество Исаяи 42:6–7 о еврейском народе: «Я, Господь <...> сделаю Тебя <...> светом народов, чтобы открыть глаза слепые, чтобы вывести узника из заключения, из темницы — сидящих во мраке». В рассказе «В почтовой карете» освещение тьмы светом происходит в обратном направлении: «народы», «гоим», показывают его еврейским женщинам, правда, чтобы сразу отобрать. Именно *порец*, носитель западной романтической культуры, проникнутой, как кажется Перецу, уважением к женщине, может освободить узницу и дать ей любовь:

Разбудить темное, заспанное, задавленное сердце еврейской женщины, чтобы там прозвучал сладкий романтический звук, чтобы там вспыхнуло новое, незнакомое или давно забытое чувство; нацеловаться, а потом — адё! Заколочена дверь! Чтоб жизнь была вам кисла и горька!
[Перец 1925а: 112].

Будучи еврейским националистом, Перец, разумеется, отрицательно относился к смешанным бракам, которые также запрещены еврейским законом³¹. Таким образом, *порец* Польниевский оказывается отрицательным персонажем в качестве носителя чуждых еврейской традиции романтических ценностей, хотя и сам эмансипированный писатель Перец является их приверженцем и хотел бы каким-то образом обратить взоры своего народа к любви и красоте, в частности, к художественной литературе на идише и иврите.

³¹ Подробнее о позиции Переца по женскому вопросу и о рассказе «В почтовой карете» см. [Полонская 2012].

4. И. Мангер «История с усами пореца»

В заключение приведем еще один модернистский пример персонажа *пореца* — рассказ одного из лучших идишских поэтов Ицика Мангера (1901–1969) «История с усами *пореца*» (1949). Этот рассказ написан после Холокоста и задуман как история одного из десяти евреев, переживших Катастрофу в бункере, часть своеобразного «Декамерона» [Roskies 1996: 262]. История, как и все предыдущие, относится к легендарным временам, она якобы взята наивным народным рассказчиком из сгоревшей книги памяти (пинкас) местечка, где она произошла, и заканчивается традиционной «моралью».

Герои — бедный многодетный цирюльник Мотл Парнес и его жена Фейгеле, которая бесконечно упрекает мужа в отсутствии денег: «Его единственной мезтью были женины роды: ее крики и вопли, что достигали седьмого неба, были для него слаще и упоительней, чем напев ребе. <...> А Фейгеле Рыжая рожала часто, и шлимазл часто ощущал сладкий вкус мести» [Мангер 1980: 149–150].

Порец, как обычно лишенный имени собственного, заядлый охотник, который «всегда» заходит в лес «с собаками и винтовкой» [Мангер 1980: 151], старый развратник и женоубийца, представлен как некий условный собирательный персонаж, обладающий почти всеми фольклорными характеристиками *пореца*, о которых мы писали ранее: «Над местечком и соседними деревнями властвовал *порец*, отъявленный злодей, пес с польскими усами. Крестьян своих он сек до крови за самую малость, а евреев просто ненавидел лютой ненавистью» [Мангер 1980: 150]. Однако амурная жизнь *пореца* обходится без прекрасной еврейки. У него была слишком набожная жена (Мангер называет ее *прице*), которая не соответствовала его сексуальным запросам:

Он не переносил ладан, запахом которого она наполнила все комнаты, иконы, которые она понаставила во всех

Демонический порец в литературе на идише

углах, и частые посты, которые она держала, и ее удобу из-за этих постов.

— Мне нужна жена в кровати, — будто бы сказал он однажды своим друзьям. — Кто же это может всю жизнь спать с молитвой!

Но «молитва из кожи и костей», то есть *прице*, продолжала своё: зажигала свечки в костеле, постилась и худела день ото дня <...> шептала молитвы и пропускала мимо ушей злое начало *пореча* [Мангер 1980: 150].

«Злое начало» ведет *пореча* в лес, где тот встречает прекрасную *прицу*, вдову Магду Валчиньску, «полную злым началом» не менее, чем он сам:

Злое начало *пореча*, хитрый парень, нашел выход. Кривыми стежками-дорожками вел он своего хозяина, то есть *пореча*, к бурному ручью в самой чаше леса, и у того ручья встретил *порец* прекрасную Магду Валчиньску <...> Она была прекрасна и чувствена (букв. 'полна злым началом'. — *А.П.*), как Мария Магдалина до раскаяния. <...> И там в лесу у ручья, где они встречались, в один прекрасный день родился план послать «молитву» на небо, чтобы она выпросила всего наилучшего у всех святых для молодой *прицочки* и старого греховодника (*ецерорэник*, букв. 'злоначального человека'), *пореча* с польскими усами [Мангер 1980: 150–151].

В дальнейшем Мангер называет Магду «белокурое злое начало из леса»³², в отношении *пореча* также используется эпитет «полный злым началом», слуги *пореча* Ян и Степан называются «чертями» (*мехаблим*), а невеста называет *пореча* дьяволом (*тайвл*) [Мангер 1980: 150–152, 154–157]. Демонические ассоциации входят в набор шаблонов, которыми сознательно опе-

³² В еврейском фольклоре лес — место обитания чертей.

рирует писатель. Через три недели после смерти жены («может он ее отравил, а может просто придушил» [Мангер 1980: 151]) *порец* созывает пир по случаю своей помолвки с Магдой и вызывает Мотла Парнеса, чтобы завить парик накануне праздника. Внезапно *порецу* приходит в голову, что у него неровные усы, и он просит Мотла подровнять их:

Прикоснуться к усам *пореца*, к грозным польским усам, — это настоящее испытание. От страха у него отнялся язык. И то, что он хотел сказать, он не сказал. А именно, что левый ус такой же, как и правый, что *порецу* только показалось и что...

Как загипнотизированный взял он в руку ножницы [Мангер 1980: 154].

Страх прикоснуться к усам вводит Мотла в гипнотическое состояние, и тут в его воображении возникает фигура его супруги Фейгеле, кричащей: «Мотл, нет!», — и он совершает роковую ошибку, подрезает неровно левый ус. Разгневанный *порец* велит дать Мотлу 150 плетей, от которых он умирает в тот же вечер. Когда Фейгеле узнает о смерти мужа, она произносит проклятие: «...так пусть же усы у него растут и растут и не перестают расти!» [Мангер 1980: 155]. Проклятие Фейгеле сбывается: во время пира стоит ему поцеловать невесту — у него вырастают усы. Невеста два раза падает в обморок, гости сначала недоумевают, а потом разбегаются (одного из гостей зовут Потоцкий — известная польская фамилия, так обычно зовут *пореца* в хасидских историях). «Наваждение» повторяется три раза [Мангер 1980: 156–157], пока и невеста не покидает *пореца*. В конце концов *порец* вешается на своих длинных усах. Он так и не понял, почему наказан: *порец* просил прощения у «пана Езуса» и у покойной жены, узнав, что Мотл умер после плетей, ездил к цадику и ходил на могилу Мотла, но не догадался обратиться к вдове еврея. Правда о проклятии открывается ему в предсмертном видении: «В последний момент его горящие глаза еще увидели: большой

исполосованный зад. Вокруг зада — стайка вопящих детей: “Папа... Папочка!” И маленькая, рыжеволосая женщина тычет пальцем в повешенного на собственных усах *порца*: “Так тебе и надо!”» [Мангер 1980: 159]. Мораль в конце истории призывает нас опасаться проклятий.

Д. Роскис отмечает, что фабула рассказа — проклятие, связанное с непрекращающейся деятельностью, — и мораль опасаться проклятий напоминают рассказ Переца «Проклятие»³³ [Roskies 1996: 263]. Обратим внимание, что структурные элементы сюжета и главный персонаж, *порец*, заимствованы из «Выкупа пленных» Переца. В центре обоих рассказов находится «наваждение», которое у Мангера приписывается «персту дьявола», «злым духам» и «злым демонам» [Мангер 1980: 157], а у Переца «помощи небес» [Перец 1925а: 267]. Впрочем, мы уже отмечали — весьма вероятно, что и у Переца на самом деле действовала нечистая сила. Герои обеих историй — трусливый еврей и мужественный *порец*, чье галантное обхождение с дамой находится в центре сцены «наваждения»: в «Выкупе пленных» Цемах видит через замочную скважину сцену соблазнения с поцелуем (*порец* «склоняется» над еврейкой [Перец 1925а: 265]), в «Истории об усах» *порец* также склоняется над невестой — два раза, чтобы поцеловать ее, и один раз, чтобы привести в чувство, и каждый раз после этого у него вырастают усы. В обоих рассказах происходят пространственно-временные сдвиги (типичные не только для литературы модернизма, но и для хасидских историй) и потеря чувства реальности. *Порец* каждый раз подстригает усы «как было» и считает их рост «наваждением», но они вновь вырастают, таким образом, одна и та же сцена повторяется три раза. То же с Цемахом: он три раза заглядывает в зеркальную комнату и три раза в замочную скважину и каждый раз видит и там, и там примерно одну и ту же сцену, не понимая, что происходит на самом деле. Увидев во второй раз, как *порец* милуется с его женой, Цемах также высказывает мысль о «на-

³³ Подробнее об этом рассказе см. [Полонская 2014].

важдении» [Перец 1925а: 265]. В обоих рассказах есть пограничные состояния сознания: два обморока, Магды и Цемаха, «забыть» Цемаха и «гипнотическое состояние» Мотла перед тем, как отрезать *порецу* ус. В статье «Редкий польский *порец*» (1955) Мангер сам приводит в пример персонажей *порецов* у Переца, говоря об этой фигуре в еврейском фольклоре [Мангер 1980: 272]³⁴. В «Истории» Мангер сознательно использует ассоциации с Перецем, которые должны возникнуть у читателя, и вызывает поднятые им темы.

Этот рассказ является выражением боли и эмоций автора, вся семья и народ которого погибли в Холокосте³⁵. Поэтому в рассказе гораздо больше агрессии по отношению к обезличенному *порецу*, лишенному каких-либо достоинств и обаяния, в отличие от персонажей Переца, которым было чем привлечь прекрасных евреек. Вместе со сменой эпох романтические ценности, мужество и красота, сильно поблекли в глазах еврейских авторов. Перец, как и все его поколение, получил традиционное образование, тайком от семьи увлекся запретной европейской культурой и полюбил ее, он болезненно переживал противоречия иудаизма и этой культуры. Мангер был изначально воспитан в немецкой культуре в «прогрессивном» еврейском городе Черновцы и решил обратиться к идишу, будучи европейски образованным. Давид Роскис пишет, что после Катастрофы поэт «возненавидел» европейскую культуру [Roskies 259].

Дискурс о равнодушии евреев к прекрасному давно канул в Лету, возможно, благодаря мировой известности еврейских поэтов, писателей и особенно возникновению плеяды еврейских

³⁴ Статья посвящена польскому писателю Станиславу Винценцу, который проявлял живой интерес к хасидизму и вдохновенно танцевал с хасидами. Мангер противопоставляет реального человека отрицательному фольклорному персонажу.

³⁵ Приехав в 1946 г. в Варшаву, Мангер сказал: «Раньше народ приходил на могилу своего поэта, а теперь поэты приходят на могилу своего народа» [Дымшиц 2010].

художников, воспитанных в местечках (парижская еврейская школа 1920-х гг., в частности, Марк Шагал). Тема еврейской немужественности, которая на рубеже веков задевала за живое столько еврейских интеллигентов и оказала мощное влияние на возникновение идеологии сионизма [Mosse 1992], также несколько потеряла свою остроту, по крайней мере для Мангера. Тем не менее он, как продолжатель Переца, сохраняет эти традиционные оппозиции в своем рассказе. Мотл — подкаблучник, «слабый еврей» [Мангер 1980: 155] с «перепуганными» глазами [Мангер 1980: 149, 153], *порец* — смелый охотник, галантный кавалер, обладатель красивых усов и белокурой невесты. В то время как Фейгеле кроет Мотла благим матом, *порец* ходит на романтические свидания с Магдой на лоне природы. На символическом уровне противопоставление мужество + красота vs. женственность + антиэстетизм выражается в «длинных вислых усах» *порца* [Мангер 1980: 153] и «большом исполосованном заде» как атрибуте Мотла [Мангер 1980: 159].

В «Истории об усах *порца*» Мангер с презрением и ненавистью говорит о европейских ценностях, представляя их в абсурдном свете. Герой рассказа не столько *порец*, сколько его непрменный атрибут, «грозные польские барские усы»³⁶ [Мангер 1980: 150, 151, 153, 154]. Как фетиш, они живут отдельной от хозяина жизнью и определяют его участь и судьбу окружающих. Мотл предчувствует несчастье, глядя на усы добродушного в тот день *порца*: «Лоб *порца* сегодня светел — ни тени, ни облачка. “Джень добрый, Мотл!” — отвечает он ему на его заикающееся приветствие, но только усы, вислые польские усы, как всегда злы и грозны» [Мангер 1980: 153]. Когда *порец* приходит к выводу, что его усами «играют злые духи», он предлагает невесте вместе помолиться «пану Езусу» именно за свои усы, отделяя их от своей личности: «Давай помолимся пану Езусу, нашему Госпо-

³⁶ Прилагательное от слова *порец*, *прицише*. Это слово можно также перевести как «высокомерные». Усы также свисают *прициши*, то есть высокомерно или «по-барски» [Мангер 1980: 154].

дину, чтобы он сжалился над моими усами и избавил их от насмешной игры, в которую играют с ними злые демоны» [Мангер 1980: 157]. Усы *пореца* — универсальное означающее мужественности в европейском обществе³⁷ (обществе *порецев*): «Польские *порецы* разбираются в усах, весь их гонор обычно заключается в усах» [Мангер 1980: 155–156]. К «священным усам» нельзя прикасаться, от этого погибает и Мотл, и сам *порец*, тоже жертва усов. Если религия мужской части общества — это усы, т. е. фаллос, то не менее языческим и комичным выглядит христианство безымянной *прице*, которая еще при жизни превратила себя в «ходячую икону»: «Сразу после ее смерти, *порец* велел открыть все окна, выветрил запах ладана из всех помещений, послал его в рай следом за набожной *прице*, чтобы она радовалась вместе со всеми ее святыми, с которыми она наверняка после смерти стала не разлей вода» [Мангер 1980: 151].

Противопоставление «этого мира», принадлежащего Исаву, и «того мира», ради которого живут и страдают традиционные евреи, как их видели и понимали писатели поколения Переца, воспроизводится у Мангера в персонажах *пореца* и его набожной жены, жизнь которой по-настоящему начинается только на том свете. Мы отмечали в прошлых работах, что версия иудаизма, которую преподносит нам, например, Перец и многие другие его современники, действительно очень похожа на средневековый католицизм [Полонская 2013]. Стоит отметить, что до Холокоста Мангер не писал о противоречиях иудаизма и христианства, напротив, он стремился подчеркнуть сходство обоих мировоззрений и их взаимовлияние. Например, об этом свидетельствует одно лишь название его баллады «Санкт Бешт». Христос воспринимался Мангером как еврейский мученик [Roskies 1996: 240]. После Катастрофы отношение Мангера к христианству меняется так же, как и восприятие немецкой культуры.

³⁷ Можно вспомнить «Тараканище» К. Чуковского с «длинными, двухаршинными» усами (1921).

Для Мангера разделение европейских и еврейских персонажей связано не с религиозными различиями и не с темой мужества и красоты, а с темой жизни и смерти. И *порец*, и его жена в разных формах служат смерти, Мотл и Фейгеле, при всех своих недостатках, производят «каждый год по нахлебнику» [Мангер 1980: 150]. В отличие от Мотла и Фейгеле, которые, возможно, ненавидели друг друга не меньше, чем *порец* и *прице*, у аристократической пары нет детей. *Порец* поклоняется усам как источнику насилия и сам гибнет от этого насилия. Все действия *прице* — молитвы перед изображениями умерших святых и мертвого Бога (с точки зрения чуждого христианской традиции рассказчика), истязание плоти — нацелены на то, чтобы оказаться на том свете, куда ее и отправляет супруг, видимо, к обоюдному удовольствию. Когда *порец* пытается решить проблему с ростом усов, он также обращается к мертвым: идет на могилу жены, а затем Мотла Парнеса³⁸. Сравнение ценностей жизни и смерти в разных культурах содержится в статье Мангера «Редкий польский *порец*», где он противопоставляет «немецкую» философию «Хасидских историй» философа Мартина Бубера (еврея по происхождению) и «живое», правильное с его точки зрения, понимание хасидизма у Переца и у знакомого Мангера, польского писателя Станислава Винценца (1888–1971), «доброто *порца*»:

Я сказал Винценцу, что то, чего ему недостает у Бубера, он найдет у Переца, и поэтому немцы, которые убили живых хасидов, дали Буберу приз Гете. Идей философских у них много, но человечности <...> И Винценц стал собирать фольклор. Сейчас он беженец во Франции, и я уверен, что живых хасидов ему недостает больше, чем профессору Буберу [Мангер 1980: 473–474].

³⁸ Визит к ребе выбивается из этого ряда. Следует отметить, что культ могил цадииков особенно развит в хасидизме.

Перец с ностальгией относился к вере отцов и стремился воскресить ее хотя бы в своих легендарных персонажах [Роскис 2010: 235], в «Истории» Мангера иудаизм не отличается от язычества, но показан трогательно-смешно, в отличие от религии «усопоклонников». Мотл Парнес в предсмертном бреду просит предков дать взятку за то, чтобы попасть в рай [Мангер 1980: 154]; Фейгеле, богобоязненная жена, не ругает мужа в субботу, зато в воскресенье награждает благоверного двойной порцией проклятий [Мангер 1980: 152]. Сам *перец* обращается к хасидскому реббе, надеясь решить свои проблемы с помощью богатого подношения: «Но благословение реббе не помогло, проклятие рыжей Фейгеле было сильнее» [Мангер 1980: 158]. Фейгеле — единственный персонаж рассказа, который не испытывает священного трепета ни перед усами *переча*, ни перед иконами. Она воплощает еврейские ценности так, как их понимает Мангер, эти ценности для него не связаны напрямую с иудаизмом как религией. Суровая романтика жизни *переча* с его бурными страстями и жестокими выходками теряет романтический флер из-за неприглядной обнаженности (метафора огромного голого исполованного зада) того факта, что жизнь любого человека, даже самого смешного, трусливого и незначительного, стоит гораздо больше, чем красота усов. Последняя же не стоит ничего. Об этом последние слова Фейгеле, которые *перец* слышит перед смертью: «Так тебе и надо! [*а шейне рейне капорэ*]» [Мангер 1980: 159].

Хотя эта идиома означает «поделом тебе!», ее смысл не сводится к этой фразе. *Капорэ* — петух или курица, которого приносят в жертву накануне Судного Дня. В идише ряд идиом со словом *капорэ* означают ненужную вещь, которой легко пожертвовать. Буквально вся фраза переводится как «красивая чистая капорэ», т. е. «совершенно ненужная вещь». Таким образом, Фейгеле говорит, что никто не будет переживать о смерти *переча*, так как его жизнь была бесполезной, в отличие от жизни несчастного Мотла, о котором плачут дети и жена.

Заключение

Демонический *порец* в литературе на идише — персонаж, имеющий глубокие фольклорные корни. В еврейской мистике *порец* и его занятия охотой и лошадьми связаны с Исавом как проявлением сатаны. Современные писатели использовали этот фольклорный материал, чтобы выразить свои мысли и эмоции по поводу противостояния европейской и еврейской культур, в центре которого они находились. Демонический *порец* воплощает нееврейский мир (Исава) или антисемитов, этот персонаж лишен индивидуальности, и поэтому у него нет имени. Сюжет о *порце* часто пересекается с темой любовных отношений евреев и христиан, в этом случае *порец* воспринимается как ненавистный и опасный конкурент, что также связано с идеей принадлежности Лии и Дины Исаву.

Демонический *порец* как воплощение европейских романтических ценностей символизирует мужественность и красоту; доведенные до предела, они превращаются в бессмысленные жестокость и разврат. Как и само злое начало, представителем которого является *порец*, он служит Всевышнему, выявляя недостатки евреев и стимулируя их развитие. С помощью персонажа *порца* Перец пытается привлечь внимание читателя к женскому вопросу в «Выкупе пленных».

События Холокоста привели Мангера в «Истории об усах *порца*» к однозначно негативной оценке персонажа, он также по-другому интерпретирует различие европейской и еврейской культур: для него еврейский народ (скорее, чем религия) несет ценность жизни, а европейская романтическая культура — культ смерти, жертвой которого становятся евреи. Хотя мужественность и красота остаются у Мангера на стороне неевреев, они не представляют для писателя никакой ценности. Перед смертью *порец* видит именно зад отмщенного Мотла, что сводит на нет его собственное эстетство.

В соответствии с библейской историей о том, что Ривка передает Иакову одежды Исав, именно еврейская женщина во всех

произведениях выступает конечным арбитром между врагами. От ее выбора зависит будущее. Поэтому у Мангера, где нет любовной истории с еврейкой, последнее слово все равно остается за Фейгеле.

Сокращения

ВТ — Вавилонский талмуд

ИТ — Иерусалимский талмуд

КБК — Классические библейские комментарии

М — мидраш

VDB — Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. USA, 1999. Приводится номер страницы и номер словарной статьи.

Литература

Агнон 1996 — *Агнон Ш.Й.* Пляска смерти. М., 1996. Перевод и комментарии И. Шамира [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/INPROZ/AGNON/rasskazy.txt>

Бадхен 2007 — *Бадхен М.* Еврейская чертовщина. М., 2007.

Барталь 1980 — *Барталь И.* Неевреи и их общество в литературе на иврите и идише в Восточной Европе в 1856–1914 гг. Иерусалим, 1980 (иврит).

Белова 2005 — *Белова О.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Бердяев 1912 — *Бердяев Н.А.* Национализм и антисемитизм перед судом христианского сознания // Русская мысль. 1912. Кн. II.

Берешит Раба 2010 — *Мидраш Раба. Берешит Раба* / Пер. Я. Синичкина, А. Членовой. М., 2012. Т. 1.

Бытие — *Берешит. Тора с комментарием Раши* / Пер. Д. Сафронов, И. Гиссер. М., 2009.

Вайнблат 2012 — *Вайнблат Б.* Еврейско-русский словарь. Кфар-Саба, 2012.

Восход 1903 — *Ъ.* К характеристике читателя-еврея // Восход. СПб., 1903. № 6.

Дымшиц 2010 — *Дымшиц В.* Ицик Мангер // Лехаим. 2010. № 7 (219) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/219/slovo.htm>

Зогар, мидраши, талмуд — *Aspaklaria. Compendium of Jewish Thought* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.aspaklaria.info/> (иврит).

КБК Бытие — *Классические библейские комментарии. Книга Бытия. Сборник переводов* / Науч. рук. Л.А. Мацих. М., 2010.

Квитко 1947 — *Квитко Л.* Букварь. М., 1947 (идиш).

Демонический порец в литературе на идише

- Копельман 2004 — *Копельман* З. Миха Йосеф Бердичевский и его рассказ «Два Стана». Лекция, прочитанная 06.06.2004 [Электронный ресурс]. URL: <http://rjews.net/zoуа-kopelman/>
- Мангер 1980 — *Мангер* И. Сочинения в прозе. Тель-Авив, 1980 (идиш).
- Мани Лейб 1922 — Мани Лейб. Йингл. Цингл. Хват. Варшава, 1922.
- Ниборский 1999 — *Ниборский* И. Словарь гебраизмов в идише. Париж, 1999 (идиш).
- Номберг 1924 — *Номберг* Д. Книга фельетонов. Варшава, 1924 (идиш).
- Перец 1925а — *Перец* И.Л. Адам и Ева // ПСС. Вильна, 1925. Т. 4 (идиш).
- Перец 1925б — *Перец* И.Л. Хасидские истории // ПСС. USA, 1925. Т. 5 (идиш).
- Перец 1947 — *Перец* И.Л. Ночь на старом рынке // ПСС. Нью-Йорк, 1947. Т. 6 (идиш).
- Перец 1959 — *Перец* И.Л. С опущенными глазами // В подвале. Рассказы. М., 1959 (идиш).
- Полонская 2012 — *Полонская* А.В. Тема любви в творчестве И. Л. Перца: первый романтик в идишской литературе // Тирош. М., 2012. № 12.
- Полонская 2013 — *Полонская* А.В. Демоны сладострастия в произведениях классика литературы на идише И.Л. Перца // In Umbra: Демонология как семиотическая система. М., 2013. Вып. 2.
- Полонская 2013б — *Полонская* А.В. Европейский сюжет о «прекрасной еврейке» в литературе на идише // Тирош. М., 2013. № 13.
- Полонская 2014 — *Полонская* А.В. Традиционные источники в рассказах И.Л. Перца о нечистой силе // Материалы XX Международной ежегодной конференции «Сефер». М., 2014. Т. 1. Вып. 45.
- Помещик-пророк — Помещик-пророк. Хасидская притча [Электронный ресурс]. URL: http://pritchi.ru/id_3670
- Пророки — Первые и последние пророки / Ред. Д. Йосифон. Иерусалим, 1987.
- Псалмы — Книга псалмов с комментарием Раши / Пер. М. Левинова. М., 2011.
- Смоленскин — *Смоленскин* П. Ослиное погребение [Электронный ресурс]. URL: http://www.benyehuda.org/smolenskin/kvurat_xamor.html (иврит).
- Стучков — *Стучков* Н. Сокровищница еврейского языка Стучкова. New York, 1950 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cs.uky.edu/~raphael/yiddish/searchOytser.cgi> (идиш).
- Роскис 2010 — *Роскис* Д. Мост желания. Утраченное искусство идишского рассказа. М., 2010.
- Толстая 1999 — *Толстая* Е. Аким Вольнский: Сто лет спустя // Солнечное сплетение. Иерусалим, 1999. № 9.
- Трахтенберг 1998 — *Трахтенберг* Д. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М., 1998.
- Штернхейм 2002 — *Штернхейм* Н. Субботний вечер // *Artroot* М., *Holger* N. Введение в язык и культуру идиш. Гамбург, 2002 (идиш).

- Яглом 2006 — *Яглом М.* От редактора. Примечания // Мартин Бубер. Хасидские истории. М., 2006.
- Bartal 2010 — *Bartal I.* Relations Between Jews and Non-Jews // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe [Электронный ресурс]. URL: http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Relations_between_Jews_and_Non-Jews/Literary_Perspectives
- Bristow 1982 — *Bristow E.* Prostitution and Prejudice: the Jewish Fight against White Slavery, 1870–1939. N. Y., 1982.
- Boyarin 1997 — *Boyarin D.* Unheroic conduct. California, 1997.
- Mosse 1992 — *Mosse G.* Max Nordau, Liberalism and the New Jew // Journal of Contemporary History. 1992. Vol. 27. № 4.
- Rosen-Zvi 2009 — *Rosen-Zvi I.* Refuting the Yetzer: the Evil Inclination and the Limits of Rabbinical Discourse // The Journal of Jewish Thought and Philosophy. 2009. Vol. 17. № 2.
- Rosen-Zvi — *Rosen-Zvi I.* Do Women Have a Yetzer? Anthropology, Ethics and Gender in Rabbinic Literature // Spiritual Authority: Cultural Power Struggles in Jewish Thought. Beersheba, 2010.
- Roskies 1996 — *Roskies D.* A Bridge of Longing: The Lost Art of Yiddish Storytelling. Cambridge, 1996.
- Sokoloff 2002 — *Sokoloff M.* A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic. Ramat-Gan, 2002.



*От покойника к водяному:
славянская демонология*

В. А. Черванёва

Как покойник «ходит»?
Из наблюдений над
лексикой физического
восприятия в мифоло-
гическом тексте

В славянских народных традициях чрезвычайно распространены тексты танатологической тематики, в частности рассказы о покойниках, которые и после смерти не «успокаиваются», а продолжают активно действовать в мире живых.

Проявляют себя такие персонажи по-разному, в основном они вступают в общение с теми людьми, с которыми при жизни у них была наиболее тесная эмоциональная связь (муж-покойник приходит к своей жене, вступает в супружеские отношения, мучит ее или, наоборот, помогает; умершая мать приходит к детям-младенцам, кормит их грудью, купает и т. п.; погибший жених пытается забрать невесту к себе в могилу; покойник является родственникам и упрекает их за какие-либо нарушения в погребальном обряде и т. д.) (см. об этом в [Левкиевская 2009; 2013; Народная демонология... 2012; Толстая 2001; Толстая 2009] и др.).

Кроме того, в устных рассказах на эту тему могут и не описываться какие-либо значимые действия мифологического персонажа (далее — МП). Сам факт видимого или слышимого явления покойника — уже достаточное основание для того, чтобы об этом рассказать:

Вот случай такой. Моя знакомая рассказывает однажды. Говорит, вышла я к сараю, и стоит мой муж покойный. И так я испугалась, говорит, так меня затрясло, муж-то по-

койный. И я, говорит, не знаю, что мне делать. И вдруг он исчезает, растворяется в воздухе (Пух. № 572).

В народной культуре славян весь комплекс мотивов, связанный с действиями этого персонажа в мире живых, описывается понятием «ходить», и это слово в определенном смысле является гиперонимическим наименованием всех особенностей поведения покойника как МП. Когда говорят: «К одной женщине ходил муж» (Чер. № 21), всем носителям традиции сразу становится ясно, что речь идет именно об умершем человеке. Как отмечает Е.Е. Левкиевская, «глагол *ходит* по отношению к “ходячему” покойнику обозначает не только и не столько его физическое передвижение, сколько его неуспокоенность, его способность перемещаться между иным и этим миром, появляться перед живыми людьми» [Левкиевская 2013: 33].

Наблюдения над мифологическими нарративами о покойниках, бытующими в народной среде, показывают, что действия МП («хождение») состоят в обнаружении себя для человека по различным коммуникативным каналам и описываются сквозь призму человеческого восприятия. Поэтому ответить на вопрос, как покойник «ходит», означает описать, как он воспринимается человеком-реципиентом.

В научной литературе, затрагивающей проблему восприятия и моделирования образа действительности в фольклорном нарративе с помощью средств различных кодов, прежде всего визуального и акустического, внимание исследователей фокусируется главным образом на результатах этого процесса – образах мифологических персонажей, их атрибутах, функциях, деталях хронотопа и т. д. [Виноградова 2000; Мир звучащий... 1999; Неклюдов 1998; 2010; 2012 и др.]. Попробуем изменить ракурс исследования и сосредоточить внимание на анализе самого процесса физического восприятия: рассмотрим релевантные для мифологического текста виды восприятия, способы его обозначения, систему лексических единиц, специализированных для этой цели, в их связях и отношениях с единицами других

семантических полей и, по возможности, выявить корреляции с семантикой и прагматикой жанра.

В качестве материала исследования были избраны мифологические тексты о ходячих покойниках, отвечающие следующим требованиям:

- в структурном отношении — это нарративы (были исключены поверья, экспликации обычаев, инструкции и др. виды мифологических текстов);
- в содержательном плане — это тексты, описывающие контакт человека с МП (из корпуса были исключены тексты сходной тематики, но без указанного признака, например тексты о предсказаниях смерти, о визите домового накануне смерти родственника и т. п.).

Предмет наших наблюдений — вербальные единицы (чаще всего это глаголы) с семантикой физического восприятия (более 300 контекстов их употребления). Выбор такой исследовательской стратегии продиктован предположением, что в текстах, содержание которых составляет повествование о визионерском опыте или другом контакте с МП, лексика с семантикой физического восприятия должна нести значительную смысловую нагрузку и выполнять важную роль в организации текста.

Перцептивная лексика занимает особое место в лексической системе языка; в рамках нашей исследовательской задачи ее уместно рассматривать как подсистему единиц, составляющих семантическое поле «человек».

В соответствии с типологией, предложенной Ю.Д. Апресяном для описания основных систем человека [Апресян 1995а: 348–388; 1995б], в русской языковой картине мира человек мыслится прежде всего как динамичное, деятельное существо. Он выполняет три различных типа действий — физические, интеллектуальные и речевые. С другой стороны, ему свойственны определенные состояния — восприятие, желания, знания, мнения, эмоции и т. п. Наконец, он определенным образом реагирует на внешние или внутренние воздействия. Исходя из этого, Ю.Д. Апресян выделил восемь основных систем человека:

- 1) физическое восприятие (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание);
- 2) физиологические состояния (голод, жажда, боль и т. п.);
- 3) физиологические реакции на разного рода внешние и внутренние воздействия (бледность, холод, мурашки, краска, жар, пот, сердцебиение, гримаса отвращения и т. п.);
- 4) физические действия и деятельность (работать, отдыхать, идти, стоять, резать, ломать и т. п.);
- 5) желания (хотеть, стремиться, подмывать, не терпеться, воздерживаться, предпочитать и т. п.);
- 6) мышление, интеллектуальная деятельность (вообразать, понимать, знать, верить, помнить и т. п.);
- 7) эмоции (бояться, радоваться, сердиться, любить, ненавидеть и т. п.);
- 8) речь (сообщать, обещать, просить, запрещать, ругать, хвалить и т. п.) [Апресян 1995а: 355–356].

Эти восемь систем иерархически организованы — они перечислены в порядке нарастания сложности. Самой простой системой является восприятие: оно объединяет человека со всем животным и растительным миром, а самой сложной является речь: она отличает человека от всей остальной живой природы [Там же: 359].

Каждая система в свою очередь разбивается на ряд подсистем. Так, в составе восприятия их пять: зрение, слух, обоняние, осязание, вкус. Эти подсистемы также образуют иерархию в зависимости от объема информации, поступающей через них в сознание человека. С этой точки зрения главной подсистемой все исследователи считают зрение. За ней следует слух, а затем обоняние, вкус и осязание, хотя относительный порядок трех последних подсистем не столь очевиден и может быть оспорен.

Место той или иной подсистемы в иерархии, по Ю.Д. Апресяну, напрямую связано с количеством обслуживающих ее лексем. В русском языке наиболее разнообразна и богата лексика, обслуживающая зрительное восприятие, за ней, значительно уступая ей в объеме, следует лексика акустическая. Группы слов,

обслуживающие системы обоняния, вкуса и осязания, примерно равны в количественном отношении и еще менее многочисленны. Указанная особенность объясняется большей коммуникативной востребованностью словаря зрительной и слуховой систем, обслуживанием им наибольшего числа коммуникативных ситуаций [Там же: 359–364] (см. также [Рузин 1994]).

В материале устных мифологических рассказов эта общеязыковая тенденция прослеживается со всей очевидностью: в нашем корпусе первое место по числу единиц и общему количеству словоупотреблений занимает лексика визуального восприятия, далее следует лексика слуха (в четыре раза меньше примеров), имеются единичные примеры вербализации тактильного восприятия:

После аборта я лежала на кровати и вдруг *почувствовала* на себе горячую струю воздуха. Открыла глаза: напротив, держась за спинку моей кровати, стоял очаровательный улыбающийся мальчик (Пух. № 576).

Я *чувствую*: волосы шевелятся, но и ветер дует в лицо (Зин. № 409).

Примеров вербальной экспликации процессов обоняния и вкусового восприятия в анализируемом корпусе нет.

Таким образом, для МП-покойников характерно обнаружение себя по визуальному и акустическому каналу коммуникации, причем приоритетным способом перцепции данного типа МП является визуальный — это очевидно и по разнообразию лексики, и по частоте словоупотреблений, и по количеству смыслов, выражаемых визуальными характеристиками, и по структурной сложности данной лексической системы.

Зрительное восприятие

Зрение — наиболее универсальный модус восприятия: «зрительная система всегда работает как интегратор и преобразова-

тель сигналов всех модальностей» [Ананьев 1982: 16]. По данным Русского семантического словаря [2007], словарей синонимов [Абрамов 1999; Александрова 2001; Новый... 2003; Словарь синонимов... 2004], специальных работ по семантике русского глагола [Васильев 1981], в русском языке семантическое поле зрительного восприятия имеет развернутую вербализацию.

В корпусе мифологических текстов лексический ряд с соответствующей семантикой оказался невелик (см. табл. 1). Смыслы, выражаемые компонентами этого ряда, можно структурировать вслед за Ю.Д. Апресяном [Апресян 1995а: 357] как тернарную оппозицию: 'воспринимать' ('видеть') — 'восприниматься' ('быть видным') — 'использовать способность восприятия' ('смотреть'). С добавлением параметра 'результативность / нерезультативность' система предстает как три взаимосвязанные оппозиции: 'видеть' / 'не видеть'; 'смотреть' / 'не смотреть'; 'быть видным' / 'быть невидимым'.

Анализ контекста употребления лексики показал, что для описания процесса зрительного восприятия в мифологических текстах релевантны следующие параметры:

1) субъект действия — тот, кто выполняет действие, названное глаголом, т. е. тот, кто *смотрит, видит, замечает, показывает, чудится, снится* и т. д. Это реципиент, его родственники или люди из ближайшего социального окружения (соседи, коллеги и др.), сам МП (конкретный и обобщенный), также может быть нулевой субъект (в безличных конструкциях, когда визуализация персонажа или процесс его зрительного восприятия описываются как происходящие сами по себе);

2) субъект зрительного восприятия — тот, кто использует способность зрительного восприятия в ситуации, описанной с использованием данного глагола. Он может совпадать с субъектом действия (ср.: «...залез на колокольню, *гляжу*: моя Маруся там сидит!» (Зин. № 412)), а может и не совпадать («Смотрю, лежит человек, *Ильюха привиделся*» (Чер. № 18); «Умер у меня отец, а через месяц *явился* его дух и сказал, что ждет меня что-то недоброе» (Пух. № 578)), и в таком случае субъект дей-

ствия — МП, а субъектом зрительного восприятия выступает человек;

3) объект зрительного восприятия — то, что воспринимается зрительно в ситуации, описанной с использованием данного глагола. Чаще всего это МП или ситуация, интерпретируемая как сверхъестественная, каузированная действиями покойника. Ср.:

Ванина матка заметку сделала, когда умерла. <...> У меня мелка подушка посреди кровати поставлена, покрывалом покрыта. *Смотрю*, а она у самой кромки лежит, и покрывало сверху. Ежели бы свалилась, то покрывало б под ней лежало. Я и говорю: «Ваня, гляди, опять заметка» (Чер. № 15);

4) оценка результатов зрительного восприятия как достоверных / недостоверных. Различия в оценке результатов зрительного восприятия по параметру 'достоверность / недостоверность' зависят от тематической отнесенности глаголов, обозначающих этот процесс, — собственно глаголы визуального восприятия (*видеть, смотреть, глядеть, замечать* и др.) или ментальные глаголы в роли глаголов зрительного восприятия (*казаться, мерещиться, чудиться, сниться, видеть (во сне)* и др.). То, что описывается с помощью ментальных глаголов, воспринимается как менее достоверное¹.

В изображении процесса зрительного восприятия в мифологических текстах наблюдается функциональная специализация смысловых характеристик: за определенными типами

¹ Добавим высказанное во время обсуждения проблемы замечание С.Ю. Неклюдова об одной особенности реализации параметра «достоверность» применительно к описанию процесса зрительного восприятия: важно, что ментальные глаголы в этих контекстах относятся к МП, а не человеку, т. е. *кажется, мерещится, чудится* демон, а *видит, смотрит, замечает* человек.

персонажей (субъектами действия) закреплены определенные лексемы. Действия МП состоят в обнаружении себя для человека (*быть видным, показаться, привидеться, явиться, исчезнуть* и др.). Способность видеть и само это действие (*видеть, замечать, смотреть, глядеть*) присущи прежде всего человеку, а не МП. Глагол *замечать* относится только к родственникам реципиента и употребляется в ситуации, когда обнаруживается вредоносное воздействие МП на человека (примечательно, что глагол *заметить* обладает наибольшим потенциалом достоверности из всех глаголов зрительного восприятия: «... то, что *замечено*, реально существует с гораздо большей вероятностью, чем то, что *увидено*. <...> *Замечать* в контексте соответствующего имени создает гораздо более сильную пресуппозицию его реального существования, чем *видеть*» [Новый... 2003: 93]).

Позиции субъекта и объекта зрительного восприятия в мифологических текстах имеют постоянное замещение. Наиболее типичные ситуации для быличек:

1) субъект — человек-реципиент, объект — мифологический персонаж или вся ситуация явления покойника в целом (описываемая как реальная или происходящая во сне):

Потом один *явился* прямо перед ей. Сели за стол, как всегда. А стал вставать, глядит, а у его хвост *видать* (Чер. № 24);

Так он и ходил, до сорока дней ходил. И жинке дома покоя не было. Среди детей забиралась спать. Говорит, *как открою глаза*, и он стоит (Чер. № 8);

И вот она однажды вся бледная прибегает ко мне и говорит, что сегодня *во сне видела* Серёжу (так звали её покойного сына) (Пух. № 553);

2) субъект — родственники / люди из близкого социального окружения реципиента, объект — человек, контактирующий с МП:

Как покойник «ходит»? Из наблюдений над лексикой...

А напротив сын ее с семьей жил. Они и *заметили*, что она все время с кем-то разговаривает (Чер. № 22);
Потом *заметили*, что пойдет в лес с веревкой (Чер. № 20);
А она <мама> уже *замечала* за мной (Зин. № 384).

Значительно реже в роли воспринимающего субъекта выступает МП, который приходит посмотреть на своего ребенка (вариант — внука), единичными примерами представлено описание взаимного зрительного контакта МП и человека.

Примеров употребления глаголов визуального восприятия в других ситуациях, не имеющих отношения к основной коллизии текста, не обнаружено². Этот факт представляется значимым, поскольку в русском языке для глаголов визуального восприятия характерна чрезвычайно широкая сочетаемость [Новый... 2003: 92–96]. Очевидно, эта особенность связана с тематикой текста и, видимо, свидетельствует об ориентации лексики былички на выполнение основного семантического задания текста, а также о доминирующей роли функционального параметра в смысловой и языковой организации мифологического нарратива.

Акустическое восприятие

Лексические средства обозначения процесса слухового восприятия представлены в корпусе мифологических текстов в гораздо меньшем количестве (в 4 раза), чем лексика визуальная.

Прежде всего причины тому следует искать в самом языке: как указывалось выше, лексика слуха в русском языке значительно уступает по объему лексике зрительного восприятия. Кроме того, есть еще причины, как кажется, обусловленные спецификой мифологического текста.

Так, система смыслов, выражаемых лексикой слуха, организована как тернарная оппозиция: 'воспринимать' ('слы-

² За исключением одного примера в прямой речи персонажа: «Ты, — говорю, — за костром *смотри*. Мы спать будем» (Зин. № 409).

шать) — ‘восприниматься’ (‘быть слышным’) — ‘использовать способность восприятия’ (‘слушать’), т. е. аналогично системе, наблюдаемой в организации визуальной лексики (см. табл. 2). Но структура этого поля другая – отсутствует полюс отрицательных значений³: если в случае описания визуального образа фиксируются как его появление, так и исчезновение (или же его отсутствие), то при изображении акустических сигналов в тексте нерелевантно отмечать прекращение звучания.

Субъект действия в процессе слухового восприятия всегда человек (реципиент, его родственник), он может отсутствовать в том случае, когда глагол сочетается с неодушевленными существительными, обозначающими акустические сигналы (шаги, звуки — слышатся)⁴.

Субъект акустического восприятия также всегда человек (реципиент, его родственник); может быть и обобщенный субъект (люди вообще) в случае употребления безличного глагола слухового восприятия («слышаться»).

Весьма значимо, что МП никогда не изображается ни как субъект действия, ни как субъект восприятия, в отличие от ситуации зрительного восприятия. В тексте никогда не говорится, что покойник что-то слышит, что-то услышал, однако при этом из контекста ясно, что способностью слухового восприятия он обладает. Так, этот персонаж реагирует на акустические сигналы:

Вот приехал он в эту деревню, а в доме, где ночевал, давно уж он не был. *Постучал. Женщина открыла*, постелила постель. <...> Утром проснулись, дед и старуха спраши-

³ Один пример в корпусе в качестве исключения: «Проехали, мы их больше *не слышали* и не видали» (Чер. № 36).

⁴ Один пример изображения неопределенного субъекта с глаголами «чудиться», «мерещиться» (см. табл. 2) не очень типичен — эти лексемы специализированы прежде всего для обозначения зрительного восприятия, и в этом тексте акустические и визуальные образы передаются синкретично.

Как покойник «ходит»? Из наблюдений над лексикой...

вают: «Кто тебе открыл дверь?» — «Сноха». — «Она умерла!» — отвечают (Чер. № 6);

У одной женщины умер муж. Он к ней ходил. <...> Молодуха уронила ножик, специально. Стала подымать и видит ноги мохнатые. *Она говорит: «Господи, помилуй!» Он и исчез* (Чер. № 23);

Однажды поехали мужчины, один отстал. Потом догнал нас без памяти. Там, говорит, сидят двое у огня. *Я крикнул, они пропали* (Чер. № 36).

Кроме того, для быличек о покойниках типичен мотив исчезновения МП как реакции на звуковой сигнал повышенной семиотичности, например пение петуха, матерную брань, молитву. Довольно часто в быличке МП-покойник вступает в беседу с реципиентом, говорит сам и отвечает на вопросы.

Из всего сказанного явствует, что слух у данного персонажа имеется, более того, со слухом у него все в порядке. Отмеченная особенность состоит в другом — глаголы слухового восприятия в мифологическом тексте не сочетаются с номинациями МП, они относятся только к человеку.

Полное отсутствие относящейся к МП слуховой лексики (при наличии, хотя и небольшого, количества слов, описывающих процесс зрительного восприятия, субъект которого — покойник⁵) связано, видимо, с тем, что слуховое восприятие по сравнению со зрительным имеет более рефлексивный, осмысленный характер: этот процесс происходит в сознании, его протекание не выражается внешне. Текст былички, с его установкой на достоверность, представляет точку зрения рассказчика и не допускает возможности изображения «внутреннего мира» демона⁶.

⁵ См., напр.: «Задремал я или нет, не знаю, но в окно *заглядывает* моя жена-покойница» (Пух. № 594).

⁶ Последующее изучение лексики мифологического текста показало, что ментальная лексика, очень широко представленная в отношении человеческих персонажей, абсолютно нерелевантна для МП.

Далее, обратим внимание на объект восприятия — что слышат в мифологическом тексте, вернее, номинации каких объектов появляются в сочетании с глаголами слухового восприятия.

Примеров, когда отмечается, что слышна речь (голос, шепот), крайне мало. В основном все случаи употребления глаголов слухового восприятия связаны с невербальными акустическими сигналами: *стучит; стучится; шаги; хруст снега; будто кто-то ходит; шорохи; прыжки; скрип двери; загремело-за шумело; шоборчит; шурудит; колокольчики тук-тук-тук; мужик храпит; играют на инструментах; петухи поют; слышу, в сенах как обдирают лыко* и т. п. По сути, глаголы слухового восприятия в мифологическом тексте выступают как маркеры неречевых сигналов.

При описании же вербальных сигналов они просто не используются. При этом нельзя сказать, что в предложениях с наличием прямой речи и отсутствием специального глагола слухового восприятия наблюдается структурная неполнота из-за пропуска глагола. Данный смысл просто выражается иначе — глаголами речи (активная сторона говорит — ясно, что другой участник коммуникации его слышит). Ср.:

Одна старушка зашла на кладбище и села на чужую могилку. К ней подошел молодой человек и *говорит*: «Пересядь» (Чер. № 2);

Сплю я, железо под столом. Луна в окно. Заходит [сын, который не так давно умер], во всем военном. *Говорит*: «Здравствуй, мама». А подойти не может (Чер. № 7);

Еще было. Она плакала по ем. Он встретился ей, *говорит*: «Вот я тут. Я к тебе приду», — говорит (Чер. № 20).

Процесс зрительного восприятия также часто оказывается невербализованным, когда описание ситуации предполагает, что объект воспринимается зрительно, но в этих примерах со всей очевидностью наблюдается разговорно-речевой эллипсис — глагол легко восстанавливается из контекста:

Как покойник «ходит»? Из наблюдений над лексикой...

...открыли гроб-то, а она и правда, лежит, а на платье три пятна, трехдневной давности (Чер. № 48). (Ср.: «...открыли гроб-то [и видят], а она и правда, лежит...»)

Говорит, вышла я к сараю, и стоит мой муж покойный (Пух. № 572). (Ср.: «...вышла я к сараю, и [вижу] стоит мой муж покойный»)

Из тропки выхожу, дядька идет в шинели. У нас такого нет (Чер. № 36). (Ср.: «...выхожу [и вижу], дядька идет...»)

Таким образом, глаголы слухового восприятия в семиотическом плане более нагружены, чем визуальная лексика: они не востребованы в ситуации речевого общения, а выступают в сочетании с особыми акустическими сигналами появления МП – как знак аномалии или, по крайней мере, необычной ситуации.

Вообще в изображении акустических сигналов появления МП в начальной ситуации контакта обнаруживаются определенные тенденции⁷. В случае, когда появлению звуковых сигналов предшествует визуализация персонажа, такие сигналы всегда имеют вербальную природу — это речь МП. Ср.:

Один раз разбудилась: лежит мужик среди комнаты толстомордый. <...> И говорит он: «Укочевывай. Мой дом. <...>» (Зин. № 402);

И в тот же вечер мой брат, иду, мол, говорит, тебя нет, иду и думаю, как плохо итти. Смотрю — лошадь вороная, сидит в тулупе мужчина: «Садись, довезу». Я говорю: «Что ты, господи, привязался». Его и следа нет (Чер. № 11);

Вижу сон, иду вдоль берега в дом. На высокую лестницу карабкаюсь, карабкаюсь. Открываю дверь, а там она, Лиза, умерши, стоит. Говорит: «И ты пришла! Пойдем со мной» (Чер. № 44);

⁷ Для исследования этого вопроса были рассмотрены все контексты начальной ситуации контакта человека с МП, а не только те, в которых присутствует лексика физического восприятия.

Во сне пришла будто к одной покойница-мать и говорит:
«Нам с отцом плохо живется, дай нам что-нибудь для
Христового дня» (Зин. № 398).

Если же в начальной ситуации контакта МП не виден, а только слышен, то здесь возможны варианты — в качестве звуков, издаваемых демоном, может быть и речь (примеры группы 1), и невербальные сигналы (примеры группы 2).

Примеры группы 1 — вербальные акустические сигналы:

И вот только немного проехал, *слышу*, у меня сзади-то:
«Стой!» (Зин. № 406);

У одной женщины умер муж. Она очень сильно убивалась, она слабела с каждым днём. Однажды ей *послышался* голос с печи: «Чему быть, того не миновать». Ей сразу стало легче, исчезла слабость (Пух. № 559);

Промаявшись какое-то время и вспомнив о годовщине смерти жены мужа⁸, я начала засыпать и вдруг у самого уха *услышала* шепот: «Ну, как он тут?» Я сразу поняла, что это покойница-мать спрашивает о сыне (Пух. № 577);
Спит, а сквозь сон *слышит*, как дверь сарая скрипит, и по имени ее зовет кто-то (Пух. № 570).

Примеры группы 2 — невербальные акустические сигналы:

Угол все у меня трещал, а в новом доме, я узнала, один задавивши был. Лягу спать ночью, и даже сапогами пойдет. Вот ложусь спать, до двенадцати часов ничего, а с двенадцати — бьет, колотит (Чер. № 35);

Слышу: мужик храпит. А в доме-то старик удушился, старуха удавилась. <...> Потом в другую ночь опять разбудилась, опять: хр-р, хр-р. Свет зажгла — никого нет (Зин. № 402);

⁸ В тексте речь идет о первой жене (покойнице) мужа рассказчицы.

Как покойник «ходит»? Из наблюдений над лексикой...

Вдруг часа в два ночи *слышим*: кто-то в сени шибко-шибко стучится. Отец встал, спрашивает: «Кто?» Никто не ответит, потом пошел. Шаги *слышно* — дело было зимой — и ажно снег хрустит (Зин. № 387);

Умерла одна вроде после родов. <...> *Слышат*: девчонка сосет. Но и худеть, худеть, худеть девчонка-то стала (Зин. № 399).

Таким образом, предварительная визуализация МП коррелирует с «человеческим», антропоморфным способом поведения данного персонажа (прежде всего как обладающего способностью речи) — покойник, который виден, или вообще не издает звуков, или же говорит и действует как человек. Ситуация же первичного акустического восприятия МП при отсутствии зрительного может быть интерпретирована более разнообразно и, как кажется, отражает бóльшую степень неантропоморфности персонажа и бóльшую степень отличия его действий от человеческих схем поведения. Видимо, в данном случае мы сталкиваемся со способом изображения аномалии путем создания информативной лакуны в описании ситуации, что находится в русле общелогических и общезыковых тенденций (см., напр., об этом [Арутюнова 1999: 74–91]).

Говоря же в целом о характере изображения «хождения» покойника в мифологическом тексте с помощью средств различных модусов восприятия, следует отметить, что его своеобразие обуславливается как действием языковых закономерностей, так и влиянием семиотической системы текста.

Литература

Абрамов 1999 — *Абрамов Н.* Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений. 7-е изд., стереотип. М., 1999. [Электронная версия] (<http://www.gramota.ru/slovari/info/abr/>).

Александрова 2001 — *Александрова З.Е.* Словарь синонимов русского языка: Около 11000 синонимических рядов. 11-е изд., перераб. и доп. М., 2001.

- Ананьев 1982 — *Ананьев Б.Г.* Сенсорно-перцептивная организация человека // Познавательные процессы: ощущения, восприятие. М., 1982.
- Апресян 1995а — *Апресян Ю.Д.* Избранные труды. М., 1995. Т. II. Интегральное описание языка и системная лексикография.
- Апресян 1995б — *Апресян Ю.Д.* Образ человека по данным языка: опыт системного описания // Вопросы языкознания. 1995. № 1.
- Арутюнова 1999 — *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Васильев 1981 — *Васильев Л.М.* Семантика русского глагола. М., 1981.
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. (Зин.)
- Левкиевская 2009 — *Левкиевская Е.Е.* Покойник «заложенный» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
- Левкиевская 2013 — *Левкиевская Е.Е.* Полесские представления о «ходячем» покойнике // Живая старина. 2013. № 1 (76).
- Народная демонология... 2012 — Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2012. Т. II. Демонологизация умерших людей.
- Мир звучащий... 1999 — Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Неклюдов 2010 — *Неклюдов С.Ю.* Духи и нелюди в недружелюбном мире (о некоторых стратегиях конструирования мифологического образа) // *Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij. A cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore.* Napoli: M. D'auria editore, 2010. Vol. II.
- Неклюдов 2012 — *Неклюдов С.Ю.* Какого роста демоны? // *In Umbra: Демонология как семиотическая система* / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012. Вып. 1.
- Неклюдов 1998 — *Неклюдов С.Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998.
- Новый... 2003 — Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общ. рук. Ю.Д. Апресяна. М., 2003.
- Пухова 2009 — Былички и бывальщины Воронежского края: сб. текстов / Сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж, 2009. (Пух.)
- Рузин 1994 — *Рузин И.Г.* Когнитивные стратегии именования: модусы перцепции (зрение, слух, осязание, обоняние, вкус) и их выражение в языке // Вопросы языкознания. 1994. № 6.
- Русский семантический словарь 2007 — Русский семантический словарь. М., 2007. Т. IV: Глагол. Глаголы с ослабленной знаменательностью: гла-

Как покойник «ходит»? Из наблюдений над лексикой...

голы-связки и полузнаменательные глаголы, глаголы фазовые, глаголы модальные, глаголы связей, отношений и именованя. Дейктические глаголы. Бытийные глаголы. Глаголы со значением собственно активного действия, деятельности, деятельностного состояния.

Словарь синонимов... 2004 — Словарь синонимов русского языка / ИЛИ РАН; под ред. А.П. Евгеньевой. М., 2004.

Толстая 2009 — *Толстая С.М.* Покойник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.

Толстая 2001 — *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.

Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. СПб., 1996. (Чер.)

Таблица 1
Смысловые характеристики,
выражаемые глаголами визуального восприятия в быличке

СМЫСЛЫ		Лексическое выражение (в начальной форме)
результатив.	нерезультатив.	
ВИДЕТЬ		видеть, увидеть ¹
		— (пропуск глагола <i>видеть</i>) ²
		привидеться, видеться, показаться, казаться, чудиться, причудиться, примерещиться ³ (безлич.)
		сниться (безлич.) / сниться (сон) ⁴
		видеть (сон, во сне) ⁵
		заметить, замечать ⁶

¹ Лежу, говорит, и *вижу*: бык от меня пошел и хвост задрал. Какой уж тут сын ходил — тут нечистая сила ходила (Чер. № 22). А молодуха уронила ножик, специально. Стала подымать и *видит* ноги мохнатые (Чер. № 23). А когда я уже родила, в роддоме лежала, ночью *увидела*, как возле кровати стоят две женщины: санитарка и просто женщина <умершая свекровь> (Пух. № 560).

² Из тропки выхожу, дядька идет в шинели. У нас такого нет (Чер. № 36). Оглянулась — стоит за трубой (Зин. № 391). Вышла — тройка стоит (Зин. № 391). Один раз разбудилась: лежит мужик среди комнаты толстомордый... (Зин. № 402).

³ Я легла поперек кровати, уснула. Мне и *привиделось* (Чер. № 14). Другая девчонка взглянула — и той тоже так *примерещилось* (Зин. № 401). «...Дурочка, причудилось тебе!» (Зин. № 390).

⁴ Вот было, что *снится* женщине сон, что приходит к ней мальчик, ма-

Как покойник «ходит»? Из наблюдений над лексикой...

Субъект действия	Субъект зрительного восприятия	Объект зрительного восприятия	Достоверность результатов
реципиент	реципиент	МП, ситуация в целом	+
реципиент	реципиент	МП, ситуация в целом	+
нет	реципиент	МП, ситуация в целом	—
нет	реципиент	МП, ситуация в целом	—
реципиент	реципиент	МП, ситуация в целом	—
родственники реципиента	родственники реципиента	реципиент	+

ленький такой, говорит ей: «Вот умер я столько-то лет» (Чер. № 45). Умерла молодая девушка, а позже её матери *снился* сон (Пух. № 552). *Снилось* мне однажды, когда мать умерла, что сижу я, картошку перебираю. А мать бежит, бежит с кладбища и ко мне подсаживается (Пух. № 573). *Вижу сон*, иду вдоль берега в дом. На высокую лестницу карабкаюсь, карабкаюсь. Открываю дверь, а там она, Лиза, умерши, стоит (Чер. № 44). Снова дочь *во сне видит*, и та ей говорит... (Чер. № 47).

⁵ *Вижу сон*, иду вдоль берега в дом. На высокую лестницу карабкаюсь, карабкаюсь. Открываю дверь, а там она, Лиза, умерши, стоит (Чер. № 44). Снова дочь *во сне видит*, и та ей говорит... (Чер. № 47).

⁶ А напротив сын ее с семьей жил. Они и *заметили*, что она все время с кем-то разговаривает (Чер. № 22). Потом *заметили*, что пойдет в лес с веревкой (Чер. № 20). А она <мама> уже *замечала* за мной (Зин. № 384).

	не видеть	не видеть, не видать, не заметить ⁷
		не видеть, не замечать ⁸
		сниться перестало ⁹
смотреть		смотреть, посмотреть, глядеть, поглядеть, взглянуть, заглядывать, оглянуться, уставиться, глаза в одну точку, открыть глаза, поднять глаза / взгляд, наблюдать ¹⁰
		глядеть, заглядывать ¹¹
		посмотреть, поглядеть ¹²
	не смотреть	не глядеть, бояться оглянуться, не хватает смелости посмотреть ¹³
быть видимым		являться, появляться, заявляться, показаться ¹⁴
		показаться, оказаться, являться ¹⁵
		видать ¹⁶
		привидеться, сниться, присниться, чудиться, мерещиться ¹⁷

⁷ Проехали, мы их больше не слышали и *не видали* (Чер. № 36). Отцу говорят утром, что их мама приходит, а отец говорит: «Как же я *не вижу?*...» (Зин. № 386).

⁸ Девушка подошла уже совсем близко, и тут я понял, что она на самом деле меня *не замечает* или просто *не видит!* (Пух. № 566).

⁹ Положила мать в гроб тапочки, и *сниться перестало* (Чер. № 46).

¹⁰ *Смотрю*, лежит человек (Чер. № 18). Иду я часов десять домой, а у нас большой тополь растёт, *гляжу*, а она на том тополе, как была одета, когда хоронили, волосы распущены, руки расставлены, и летела (Чер. № 13). Когда я *поднял взгляд* от газеты, то увидел, как из огромных зеркал в фойе выходит девушка в белоснежном длинном платье (Пух. № 566). И вот баба-то эта по одной стороне идет, *оглянулась* — батюшки! — а за ней по другой стороне девка эта идет с кувшином (Зин. № 405). Через несколько лет, на том месте был построен дом, люди ночью часто *наблюдали*, как из тумана выходят мальчики и обходят дом два раза (Пух. № 564).

¹¹ *Гляжу*: белка идет, глазки чернички. Остановилась. Она на меня *глядит*, а я на нее (Чер. № 14). Задремал я или нет, не знаю, но в окно *заглядывает* моя жена-покойница (Пух. № 594).

Как покойник «ходит»? Из наблюдений над лексикой...

реципиент	реципиент	МП	+
МП	МП	реципиент	+
нет	реципиент	МП	-
реципиент	реципиент	МП, ситуация в целом	+
МП	МП	реципиент	+
МП	МП	ребенок	+
реципиент	реципиент	МП	
МП обобщенный (покойники)	люди вообще	МП	+
МП конкретный	реципиент	МП	+
Нет	реципиент	МП	+
МП	реципиент	МП	-

- ¹² Он сказал: «Это мать моя была! Ее в этой одежде хоронили, даже цвет тот же. Она, наверное, приходила *посмотреть* на внучку» (Пух. № 560). Она говорит: «Филипп, *погляди* Васю», — а Вася в зыбке лежал (Чер. № 20).
- ¹³ Смелости никого не хватило открыть дверь, *посмотреть* (Пух. № 563). А *не гляжу, оглянуться*-то боюсь (Зин. № 406).
- ¹⁴ Покойники могут *являться*. Одни как следует, другие как кошка *покажутся*. Как будешь жалеть, плакать, то *покажутся* (Чер. № 9). А то они ить сами *заявляются* (Зин. № 389).
- ¹⁵ Она говорит: «Был бы Филипп». Тут он и *оказался* (Чер. № 20). Потом один *явился* прямо перед ей (Чер. № 24). Умер у меня отец, а через месяц *явился* его дух и сказал, что ждет меня что-то недоброе (Пух. № 578).
- ¹⁶ Сели за стол, как всегда. А стал вставать, глядит, а у его хвост *видать* (Чер. № 24).
- ¹⁷ Смотрю, лежит человек, Ильюха *привиделся* (Чер. № 18). Похоронила жена мужа. А он ей *снится* ночью да *снится* (Пух. № 547). И всем там *чудилась* девушка, дочь попа (Зин. № 405).

БЫТЬ НЕВИДИМЫМ	пропасть, исчезнуть, (как) растаять, раствориться (в воздухе), удаляться ¹⁸
	перестать являться ¹⁹
	не сниться, перестать сниться ²⁰
	не видно, нет (ничего) ²¹

Таблица 2

Смысловые характеристики,
выражаемые глаголами акустического восприятия в быличке

Смыслы	Лексическое выражение (в начальной форме)	Субъект действия
СЛЫШАТЬ	слышать ²²	реципиент
	услышать ²³	реципиент
	чувствовать ²⁴	реципиент

¹⁸ Она говорит: «Господи, помилуй!» Он и *исчез* (Чер. № 23). Там, говорит, сидят двое у огня. Я крикнул, они *пропали* (Чер. № 36). А эта женщина немножко постояла, посмотрела и тоже *пропала* (Пух. № 560). И вдруг он *исчезает, растворяется в воздухе* (Пух. № 572).

¹⁹ С тех пор покойница *перестала являться* по ночам (Пух. № 548).

²⁰ Она так сделала, и он *перестал ей сниться* (Пух. № 547). Больше она *не снилась* матери (Пух. № 551).

²¹ ...сказала: «Господи!» — так никакого Филиппа (Чер. № 20). Свет зажгла — никого *нет* (Зин. № 402). Смотрит — никого *не видно* (Зин. № 391). Утром пошел следы посмотреть — *нет* ничего (Зин. № 387). Перекрестился, хватъ руками — куча мха, а в это время кто-то бултыхнулся по реки. Утром, думаю, какой там мох на глине, пошел, *нет* ничего (Чер. № 18).

²² В папины сорочкины легли мы спать. *Слышу* — снег хрустит и шаги как бы на двор. Там сбруя висела, на дворе — так загремела, будто ее кто-то кидает. Некому, кроме папы, быть (Чер. № 4). После ее похорон мы косили. Я косовище сломала и говорю: «Ваня, я иду до-мой». Пришла, легла на печку. *Слышу*, будто кто-то ходит по избе

Как покойник «ходит»? Из наблюдений над лексикой...

МП	реципиент	МП	+
МП	реципиент	МП	+
МП	реципиент	МП	-
нет	реципиент	МП	+

Субъект восприятия	Объект восприятия	Достоверность результатов
реципиент	невербальные акустические сигналы, речь	+
реципиент	речь МП, невербальные акустические сигналы	+
реципиент	невербальные акустические сигналы	+

(Чер. № 15). *Слышу*: колокольчики тук-тук-тук — едут (Зин. № 385). Вдруг часа в два ночи *слышим*: кто-то в сени шибко-шибко стучится (Зин. № 387). Вот прилегли они, раз, *слышут*. (А все закрыто кругом — тишина, спокойно.) *Слышут*: шаги, шаги приближаются. Подходит время к 12, *слышат* издали шаги точно так же: подошел, темную дверь хлопнул, опять подходит, но робость берет всех, какие бы не были комсомольцы, а все же (Пух. № 563). *Слышу*: мужик храпит (Зин. № 402). И вот только немного проехал, *слышу*, у меня сзади-то: «Стой!» (Зин. № 406).

- ²³ Промаявшись какое-то время и вспомнив о годовщине смерти жены мужа, я начала засыпать и вдруг у самого уха *услышала* шепот: «Ну, как он тут?» Я сразу поняла, что это покойница-мать спрашивает о сыне (Пух. № 577). Однажды ночью Нина *услышала* стук в дверь. Она подошла к двери и спросила: «Кто там?» А за дверью сказали: «Нина, открой, это я, твоя мать, я принесла тебе хлеб» (Пух. № 585).
- ²⁴ *Чувствую*: шаркат вот таким образом по полу (Зин. № 410). *Чувствую*, он за ней идет, бежит аж. Токо она вбежала в избу, закрыла дверь, он как закричит: «Иришка!» (Чер. № 8).

слышать	подслушать ²⁵	родственники реципиента
	послушать ²⁶	реципиент
слушать	прислушаться ²⁷	реципиент
	слышно ²⁸ , слышать ²⁹	нет
быть слышным	слышаться ³⁰ , послышаться ³¹	нет
	слышаться ³²	нет
	чудиться, мерещиться ³³	неопределенный субъект (что-то)

- ²⁵ Тут к одной, к Настасье, ходил. Ездил вместе с ней за дровами. Нарубит, на сани складет, привезет и во дворе все сделает. Свёкор *подслушал*: «Ты с кем разговариваешь?» — «То Федор пришел» (Чер. № 9).
- ²⁶ Вовка говорит: «Пойдем в дом, сядем *послушаем*» (Зин. № 409). «А вот *послушай*» (Зин. № 409).
- ²⁷ А мы, в натуре, *прислушались*: петухи поют (Зин. № 409). Я *прислушался*: «Че тако? Неужели кто из ребят? <...>» Ишо поближе, ишо! Шурудит (Зин. № 411).
- ²⁸ Каменный пол-то, *слышно* — шоборчит (Зин. № 411). Шаги *слышно* — дело было зимой — и ажно снег хрустит (Зин. № 387).
- ²⁹ На вторую ночь слышу, как в сенях обдирают лыко. Лутошку-то обдерут и бросят. *Слышать!* (Зин. № 384).
- ³⁰ Еще по ночам ей *слышался* голос, зовущий ее по имени, звуки шагов (Пух. № 590).

Как покойник «ходит»? Из наблюдений над лексикой...

родственники реципиента	речь МП и реципиента	+
реципиент	невербальные акустические сигналы	+
реципиент	невербальные акустические сигналы	+
реципиент	невербальные акустические сигналы	+
реципиент,	невербальные акустические сигналы, речь МП	-
обобщенный субъект (люди)	невербальные акустические сигналы	-
реципиент	невербальные акустические сигналы	-

- ³¹ У одной женщины умер муж. Она очень сильно убивалась, она слабела с каждым днём. Однажды ей *послышался* голос с печи: «Чему быть, того не миновать». Ей сразу стало легче, исчезла слабость (Пух. № 559).
- ³² В доме происходили странные вещи. Пропадали вещи, ночью ходили по дому какие-то люди, *слышались* на чердаке шаги. Говорили, что души детей поселились в доме и пугают хозяев (Пух. № 564). Одна знакомая рассказывала мне, что когда умерла ее некрещеная дочь, то в доме стали *слышаться* разные стуки, шорохи, прыжки (Пух. № 587).
- ³³ — Да вот так и так... В каптерке кто-то играют на инструментах! <...> Дядя Миша, вот так и так... У нас *чудится* тут че-то!
— Как *чудится*?
— А вот так и так. *Мерещится* че-то. То то, то друго... (Зин. № 403).

Л. Н. Виноградова

Оппозиция «единичный/
множественный» как один
из идентифицирующих
признаков мифологических
персонажей

В разработанной более двадцати лет назад сотрудниками Отдела этнолингвистики Института славяноведения РАН «Схеме описания мифологических персонажей» в самом первом блоке анкеты (среди вопросов, касающихся названий, ипостасей, особенностей внешнего вида, атрибутов) под пунктом пятым фигурирует раздел «Взаимоотношения мифологических персонажей». Он начинается с параграфа: «Количественная характеристика: единичность — парность — семейность — множественность» [Схема 1989: 81]. В общем списке признаков (наиболее существенных для идентификации того или иного класса демонов) эта особенность редко оказывается центральной и определяющей: она остается как бы на периферии основного круга сюжетобразующих мифологических мотивов. Тем не менее, как теперь становится ясно, важно было не упустить этот показатель в составе прочих демонологических характеристик. Речь идет о противопоставлении мотивов: «появляться во множестве» (он отмечается, например, в наборе признаков восточнославянских русалок, севернорусских шуликунов, западнославянских блуждающих огоньков, южнославянских самодив, самовил и др.) либо «действовать в качестве единичного образа» (напри-

Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 14-0400526 «Народная демонология Полесья»).

мер: домовой, леший, вампир, змей летающий и др.). Следовало бы только, как мне кажется, внести в этот параграф упомянутой «Схемы описания» некоторые уточнения, связанные с разными оттенками значений этого противопоставления: а) «одиноким — ведущий семейный образ жизни»; и б) «единичный персонаж — действующий в группе себе подобных». Имеется в виду либо семейная модель существования демона, либо количественная характеристика персонажей одного класса и одного статуса, т. е. приходится учитывать, действует ли данное мифическое существо в одиночку или это дватри (несколько, много) единосущностных персонажей, идентичных по своим гендерным, возрастным, этиологическим, функциональным признакам. При такой трактовке понятие «парности» может пониматься и как числовая категория (два однотипных демонических существа), и как семейная модель (супружеская пара).

Предметом нашего рассмотрения будет именно такой, количественный показатель. Что же касается семейной модели, то вообще она в славянской демонологии разработана весьма слабо, во всяком случае она не представлена в виде развернутых сюжетов о внутрисемейных отношениях того или иного демона. Чаще всего мы имеем дело лишь с лаконичной констатацией факта наличия у мифического существа членов семьи, тогда как в поверьях и быличках он обычно изображается как одиночный персонаж. Пожалуй, можно отметить, что намеки на некие семейные связи чаще обнаруживаются в характеристиках демонических женщин (ср., например, сюжеты о брачных связях мифической женщины с реальным человеком; о приглашении бабы-повитухи принять роды у мифической роженицы; о сестринских связях среди множества женских образов, олицетворяющих болезнь, прежде всего лихорадку). Болгарские поверья о «самодивах» и «юдах» как сестрах [Попов 2009: 181], по-видимому, тоже определяются характерной для них функцией насыщать болезни. Интересно при этом, что семейно-родственная модель активно проявляется в других сфе-

рах славянской мифологии: например, в народных названиях ряда календарных праздников и хрононимов [Толстая 2005: 385–390]; в южнославянских поверьях о родственных связях между святыми христианского культа [Попов 2009: 170–183]; в астрономических представлениях о семейных связях между небесными светилами и т. д.

Напомню, однако, что семейная модель в комплексе «низшей» мифологии остается вне поля нашего внимания. Основным объектом изучения в настоящей статье будет количественная характеристика демонологических персонажей. Для каких же из них характерно свойство «появляться во множестве»? В чем заключается смысл такого умножения однотипных мифических существ, если они выступают как носители одной и той же демонологической функции?

Если учитывать общий список персонажей славянской демонологии, то по преимуществу как одиночные образы описываются прежде всего духи-«хозяева» локусов: домовый, леший, водяной, полевик, банник, гуменник, ови́нник, колодечник, дух мельницы и под. И хотя типовым «общим местом» в сообщениях о них являются свидетельства типа: «домовой живет в каждом доме», «в каждом водоеме есть свой водяной», «в любом лесу хозяйничает свой леший» и т. д. (что вообще-то предполагает наличие множества единосущностных персонажей в пространстве одного села или в окружении ближайшего природного ландшафта), — подобные персонажи предстают в мифологических рассказах и поверьях чаще всего как действующие в одиночку. И более того, они не терпят присутствия второго такого же мифического «хозяина» в своем локусе (ср. сюжет быличек о драках двух домовых, дворовых в пространстве одного дома или двора). То же самое можно сказать о южнославянских духах-«хозяевах» (часто выступающих в облике змеи-*стопанки*), т. е. о мифическом защитнике конкретного села, окоლოსельских угодий, виноградников, а также о духе-охранителе построек, происхождение которого связано со «строительной жертвой». Исключение

составляют западнославянские (точнее, серболужицкие и западнопольские) поверья о локативных духах в виде множества маленьких человечков: домашних, лесных, горных, подземных гномов, карликов и «краснолюдков». Но поверья о них не являются характерными для большинства славянских традиций, более известны они в немецкой и западноевропейской мифологии. Вообще же к группе «действующих поодиночке» можно причислить большинство персонажей общеславянской мифологии, таких как Змора, Волкулак, Вампир, Подменыш, Полуница, Ходячий покойник, змееподобные существа (Змей Летящий, Змей-любовник) и ряд др.

Рассмотрим более подробно признак множественности в наборе характеристик тех или иных классов мифологических персонажей. Бросается в глаза, что он является показательным для женских образов, олицетворяющих повальные болезни. Прежде всего это касается лихорадки, отличительной особенностью которой во всех славянских традициях выступает их множественность: они якобы появляются (в зависимости от вариантов разных локальных верований) как 7, 9, 12, 14, 25, 27, 30, 40, 70, 77 либо «как девять раз по девять» женщин, сестер, иродовых дочерей, змеиных дочек, женщин-красавиц, уродливых старух [Усачева 2004: 118]. В меньшей степени признак множественности характерен для других болезней: чумы, оспы, тифа [Агапкина, Усачева 1995: 226]. Представления о множественном составе духов болезней косвенно отразились в самом раннем древнеславянском тексте молитвенного заговора, обнаруженном среди новгородских берестяных грамот XIII в. В переводе на современный русский язык он представлен в следующем виде: «Тридевять ангелов, тридевять архангелов, избавьте раба Божия Михея от лихорадок (в подлиннике — *от трасавиче*) молитвами святой Богородицы». Архаическая мифологическая основа заговора проявляется в осознании необходимости призвать на помощь такое количество святых помощников именно потому, что «трясовицы» в народных поверьях пред-

стают как некое множество единообразных духов [Виноградова, Толстой 1996: 222].

Свойство появляться группой по трое (либо в составе пяти, семи, девяти мифических женщин) приписывается в южнославянской мифологии духам судьбы — «судженицам», «наречницам», которые появляются в доме роженицы в первые ночи (в третью, девятую ночь после родов) и предрекают младенцу его судьбу [Плотникова, Седакова 2012: 199]. Но надо, однако же, учитывать, что подобная количественная характеристика (счет от двух до девяти) — это не то же самое, что понятие множественности.

Наиболее типичным этот мотив (появляться во множестве) оказывается в составе признаков так называемых сезонов демонов, т. е. периодически появляющихся в земном пространстве персонажей календарной мифологии. В нашей совместной со С.М. Толстой публикации (в которой были сопоставлены данные о восточнославянской «русалке», польской «богинке», болгарской «самодиве» и сербской «виле») под пунктом «Время появления» было отмечено: «Отличительной чертой этих мифологических персонажей является их сезонное (преим. весеннее-летний период) пребывание на земле» [Виноградова, Толстая 1989: 98]. А под пунктом пятым («Количественная характеристика») значится: «Хотя в поверьях и быличках часто фигурируют одиночные женские персонажи, однако в целом именно множественность следует признать их наиболее типичной чертой. Считалось, что русалки появляются группами, по несколько, *огромными кучами, стайками*; богинки ходят по трое, по пять-шесть, по несколько, по многу; самодивам и вилам тоже свойственно совместное времяпрепровождение» [Там же: 94].

Среди персонажей «низшей» мифологии славян есть, как известно, особая категория демонов, появление которых среди людей ограничено определенными календарными сроками. К весенне-летнему периоду (троицко-купальский цикл праздников) приурочен «приход» женских персонажей (восточно-

лавянские *русалки*, южнославянские *русалии*, *самодивы*, *самовилы*). Менее отчетливо проявляется такая сезонная приуроченность в характеристике южнославянских и карпатоукраинских демонических существ (происхождение которых связано с душами умерших некрещеных детей), именуемых *нави*, *навяци*, *мави* (зап.-болг., вост.-серб.) или *нявки*, *мавки* (карпатоукр.); но все же по ряду свидетельств временем их появления на земле иногда называют Благовещение, пасхальную неделю, Вознесение, Троицу. К категории святочных духов относятся широко известные в мифологии Русского Севера *шулихуны*. А в демонологических верованиях сербов, болгар и македонцев к персонажам, которые появляются только в период святок, причисляются *караконджулы*, *буганци*, *поганче*. Наконец, в мифологии славян восточнобалканского региона (сев.-вост. Сербия, сев. Болгария) первая неделя Великого поста, называемая «Тодоровой неделей», считалась опасным временем, когда на земле появлялись души «нечистых» покойников в облике невидимых хромых коней или всадников на конях; их называли «тодорцами».

Тем из них, время появления которых в земном пространстве приурочено к весеннее-летнему периоду календаря, посвящено специальное исследование Т.А. Агапкиной [Агапкина 1999: 145–160; Агапкина 2002: 373–406]. Рассмотрев поверья о восточнославянских русалках и южнославянских «русалях/русалийках», «тодорцах» и «навах» (душах умерших некрещеных детей), она выделила в качестве наиболее показательных и устойчивых следующие их характеристики: 1. множественность, порой нерасчленимая (это отражено и в терминологии: *нави*, *мави*, *русалии*, *тодорци*, эвфемизмы типа *оне* 'они'; ср. также рум. вариант названий «русалиев» — *ele* 'они'); 2. генетическая связь с «нечистыми» покойниками; 3. календарная приуроченность, которая проявляется в фактах совпадения названий этих сезонных демонов-мертвецов и хрононимов, обозначающих определенные календарные периоды их появления, ср.: Тодорова неде-

ля — *тодорци*; Русальная неделя — *русалки, русалии*, а также, возможно, *нави* — Навский день (четверг на пасхальной неделе) [Агапкина 1999: 154–159].

Если проанализировать по этим же параметрам (множественность, календарная приуроченность, связь с душами умерших) данные о персонажах зимней календарной мифологии, то следует назвать уже упомянутых нами выше святочных духов: сев.-рус. шуликунов (и ряд сходных с ними множественных персонажей, называемых на Русском Севере *кулеши́, кулеши́мэ́нцы, кудеса́, святьё, святки́, шишки́, шишкуны́*). Они описываются как маленькие человечки, которые редко появляются поодиночке; обычно их видят целыми «ватагами», «артелями», «толпами», «скопищами», «вереницами» [Зеленин 1999: 82–99; Власова 1998: 563]. Происхождение их специально не оговаривается, но по единичным (вологод.) данным шуликунами становились якобы «проклятые» или загубленные матерями новорожденные дети. Подобный генезис этих святочных духов косвенно подтверждается некоторыми дополнительными признаками (малый рост, высокая степень подвижности, проказливости, стремление похищать детские игрушки, куклы), а также тем, что объектом их преследований чаще всего выступают дети. Широко представлен в этом круге поверий мотив связи шуликунов с водой. Считалось, что они выскакивают из рек и водоемов; выезжают из проруби на конях, «на маленьких лошадаках», в санях, в повозках; скачут или едут в железных ступах, на сковороде, ухвате, кочерге; скользят по снегу на воловьей коже, на одном полозе от саней и т. д. [Березович, Виноградова 2012: 583–585].

В болгарско-македонских и сербских поверьях к разряду святочных духов относятся *караконджулы*. Представления о внешнем виде и ипостасях этих персонажей чрезвычайно разнообразны и многовариантны в разных локальных традициях; среди прочего упоминается облик получеловечка-полуконя либо всадника; иногда — вид маленьких голых человечков, появляющихся во множестве [Раденковић 2001:

259–260]. Одним из первых, кто отметил черты сходства шуликунов и караконджулов, был Н.И. Толстой. По его мнению, некоторые севернорусские, сибирские и южнославянские лексические сближения, отмечаемые в терминах типа *шуликуны*, *шилюки*, *шулек* и под., не покажутся случайными, если будут поддержаны демонологическими поверьями, согласно которым «...сербские и болгарские караконджулы имеют много параллельных черт с шуликунами» [Толстой 1995: 272]. Например, считалось, что те и другие выходят в святочные дни из воды: по болгарским свидетельствам, караконджулы весь год «спят в реках», а в святочные недели выходят на землю [Георгиева 1993: 173–175]. Происхождение их устойчиво связывается с определенной категорией «нечистых» покойников: с душами самоубийц; молодых людей, не успевших до наступления смерти вступить в брак; либо тех, кто родился (либо умер, либо был зачат) в «поганые», т. е. святочные, дни [Мицева 1994: 79–80; Раденковић 2001: 259]. Подобно шуликунам, караконджулы наказывают людей за неурочное прядение/тканье в святочные дни; способны завести путников на бездорожье; затащить в прорубь; преследуют детей, гуляющих на святки поздно вечером.

В более ослабленном виде привязка к календарному времени отмечается в поверьях славян-католиков (поляков, чехов, лужичан, словаков, словенцев, хорватов) о множестве бесприютно блуждающих в земном пространстве, осужденных на покаяние душ грешников, не принятых на том свете. Типичной их ипостасью являются светящиеся объекты, б л у ж д а ю щ и е о г о н ь к и, горящие свечки, которые появляются преимущественно в предрождественские, адвентные ночи «целыми толпами» (*całymi gromadami, występują gromadnie*). Их множественность проявляется в терминологических названиях типа: *ogniki, błędne ognie, błędne światła* (о.-пол.); *światła, świetłoki* (зап.-пол., серадз.); словац.: *svetlá, svétari, svietelka*; чеш. морав. *adventové svetla* [Baranowski 1981: 287; MŚ 2011; Dźwigoł 2004: 141–149; Sychta 1967: 43–44]. Одним из важных идентифици-

рующих признаков этих мифологических персонажей можно признать то, что их генезис связан не столько с «нечистыми» покойниками (как это наблюдается в большинстве поверий о происхождении нечистой силы), сколько с душами тех грешников, которые нарушили некие морально-этические нормы поведения. Имеются в виду люди, которые при жизни обмеривали, обвешивали покупателей (купцы, продавцы); обкрадывали заказчиков при расчете за услуги (мельники); недоливали напитки посетителям (содержатели корчмы); обманывали при размежевании земных наделов (землемеры); либо это души церковных служек, укравших в храме свечи, присвоивших себе часть пожертвований прихожан или не поблагодаривших их за подавание в пользу церкви; либо души судей, выносивших за взятку несправедливые приговоры; либо, наконец, это души клятвопреступников и злых помещиков, жестоко притесняющих своих подданных, и т. п. Поскольку им был назначен свыше некий срок для очищения от грехов ради спасения души, они воспринимались как мифические существа — несчастные, не слишком опасные для людей, а сами люди считали, что должны им помочь в этом очищении (помолиться за них, водрузить крест в их честь, заказать церковную службу, совершить символический ритуал крещения и т. д.).

Несмотря на то, что души-скитальцы, как считалось, обречены отбывать покаяние в земном мире некий неопределенный срок (никак не связанный с календарным временем), в поверьях славян-католиков их появление часто соотносится с предрождественским периодом (Адвентом) либо с поминальными днями католиков — праздником Всех Святых (1–2.XI); реже — с кануном дня св. Яна (24.VI). Такая календарная приуроченность позволяет обнаружить факт сближения «блуждающих огней», с одной стороны, с нечистой силой, которая активизируется в ночь на Ивана Купалу, а с другой — с душами умерших, появляющихся в период осенних поминок и в адвентные недели. В селах словацко-моравского пограничья мифические огоньки назывались *adventové svetla* [Václavík 1930:

423]; так же именовались они и в р-нах Словацкого Рудогорья (Гемер) — *adventovo sverlo* [GM 2011: 372].

Итак, среди так называемых множественных персонажей славянской демонологии на первое место по значимости выходят (помимо духов болезней) демонические существа, появление которых определяется календарным временем и генезис которых связан с душами умерших людей. Само по себе противопоставление «единичный/множественный» (в составе признаков одного и того же персонажа) может иногда раскрыть разные этногенетические истоки в происхождении мифологического образа. Это, как мне кажется, можно продемонстрировать на примере восточнославянских поверий о русалке.

При подготовке к публикации материалов Полесского архива по народной демонологии мне пришлось иметь дело с массовыми полевыми свидетельствами о русалке; всего в материалах этого архива было обнаружено примерно полторы тысячи текстов об этом персонаже, более тысячи из них включено во 2-й том «Народной демонологии Полесья» [НДП 2012: 466–700]. Обращает на себя внимание часто повторяющийся в архивных записях мотив: «русалки появляются во множестве». Он представлен следующими формулировками: *русалки ходять огромными кучами, стайками, гуртом, табуном*; на Русальной неделе их можно было видеть: *страшно много, полно их, цэлый рядок, ланьцугом ходять, вельми багато их було, штук з висим, дивок з дэсят а мо й бильше; двенаццать девок танцуютъ ў круга*. Работавший в Житомирском Полесье украинский этнограф В. Галайчук приводит аналогичные свидетельства: «русалки бігають не поодинці, а гуртом», «ланьцюжком» (т. е. вереницей); «казали, шо ключем (т. е. клином) ходять тие росавки», «бігають не поодинці, а рійчиком» (т. е. стайкой, роем) [Галайчук 2008: 349, 359]. Кроме таких прямых свидетельств, свойство русалок «появляться во множестве» восстанавливается в большинстве мотивов «русалочьего» круга: они устраивают совместные занятия и развлечения (бе-

гают все вместе в житном поле, качаются на деревьях, поют, танцуют, веселятся, водят хороводы, купаются и т. д.). В быличках русалка, конечно, действует нередко как единичный персонаж, но из затекстовой информации становится ясно, что речь идет об отделившейся от своей группы русалке. Таковы, например, сюжеты о «хромающей русалочке», которая не поспевает за остальными подружками и просит человека «снять путы с ее ног», «вынуть занозу», «подрезать длинную рубашку», чтобы ей было удобнее ходить; или сюжет об оставшейся на зиму в хате русалке, которая сидит за печью, питается паром от горячей пищи, молчит, а при наступлении следующей Русальной недели кричит: «Наши идут, наши идут!» и воссоединяется с общей массой пришедших в земной мир русалок и т. д.

И вот такая интересная закономерность была мною обнаружена при сплошном просмотре полесских «русалочьих» текстов. Признак множественности весьма последовательно оказывается актуальным для такого круга сообщений, в которых действуют русалки более или менее привлекательного (либо нейтрального) вида: девушки в свадебном наряде, молодые женщины в той одежде, в которой были похоронены, девочки-подростки, дети; генезис их со всей определенностью соотносится с людьми, умершими в молодом возрасте, не успевшими вступить в брак, либо с душами умерших некрещеных детей. Это такой тип русалок, которые якобы любят музыку, пение и танцы, вредят лишь тем, кто вторгается на их территорию в период Троицкой недели (в житное поле, лес, прибрежные участки): изгоняют, щекочут до смерти, топят в воде и т. д.; контролируют соблюдение людьми троицких запретов; поучают людей, как правильно себя вести на Русальной неделе; наказывают нарушителей правил (губят посевы злаков, портят пряжу и полотно); просят у своих родственников любимую одежду; упрекают их за несоблюдение поминальных обычаев.

В то же время исключительно как единичный персонаж описывается тип русалок в виде «страшных» баб с огромными «цыцками», «кошлатых», иногда с ребенком на

руках. Они никогда (ни в одном из текстов Полесского архива) не появляются стайками, группами, процессиями, их основная функция — преследование детей. Сведения о таких «страшных» русалках встречаются в круге текстов с мотивами: русалка нападает на детей (похищает, душит, бьет, щекочет, заставляет сосать ее «цыцку», грозит истолочь в ступе); крадет оставленного в поле ребенка жницы; одаривает человека, укрывшего платком одиноко лежащего в лесу младенца; и особенно часто этот образ фигурирует в клишированных формулах, используемых для запугивания детей («не ходи в жито — схватит русалка»). Среди вредоносных способов воздействия на детей фигурируют такие необычные и экзотические приемы, когда «страшная» русалка якобы использует свои непомерно большие груди. По материалам нашего архива [ПА] этот мотив фиксируется почти исключительно в брестско-гомельских районах Полесья: русалка в виде страшной бабы «убивает детей цыцкою большой» (брест.); «цыцка зализная у ей, дитэй убивае» (брест.); «каменной цыцкой убье, як поймае» (гомел.); «ў ступу вона тэбэ всадыць и товкачэм — то цыцка — это значыць, эту цыцкою тэбэ затовчэ там у той ступы, говорылы» (брест.); «русалка догонит, зашчэкочэ, глянянную цыцку даст» (гомел.); «прижме к своим грудям, так и задушит человека» (гомел.); «цыцку пхае, пхае; задуша цыцкою, старые казали» (гомел.); «цыцку сваю даюць дытыни, каб ссала» (гомел.); «груды у йих велики, бутто гаршок, чугун; замучаюць цыцкою ў рот, каб ссала, и ссала» (гомел.). По данным белорусского лингвиста Ф.Д. Климчука, этот же мотив отмечен на пограничье Ивацевичского и Березовского районов Брестщины, где такой тип русалок обозначается особым термином — *цыццохі* [Клімчук 2003: 221].

Создается впечатление, что под именем *русалка* в Полесье объединились два разных мифологических комплекса: с одной стороны, поверья о сезонных женских персонажах из разряда календарных демонов-покойников (сроки появления которых соотносятся с троичским периодом), а с

другой — поверья о некой мифической бабе страшного вида, опознавательной чертой внешности которой является гипертрофированная форма груди (иногда перекинутой на спину). И признаком, разграничивающим эти разные комплексы можно признать оппозицию единичный — множественный. Указанная особенность внешнего вида (непомерно большая грудь) позволяет отметить черты явного сходства полесских «страшных русалок» с женским персонажем, широко известным в тюркской, иранской, монгольской, кавказской мифологии, — Албасты, в наборе наиболее устойчивых признаков которой фиксируются мотивы: грудь, перекинута на спину; особая вредоносность по отношению к роженицам и новорожденным детям; привычка расчесывать длинные волосы, сидя возле водного источника; в числе постоянных ее атрибутов — гребень; сожительствует с людьми; кормит своим молоком охотника, что придает ему особую магическую силу. Д.К. Зеленин приводит данные из Астраханской губ. и Кизлярского пов. Терской обл. о мифической женщине с огромными грудями, именуемой *лобаста*, способной защекотать человека до смерти; причем щекочет она сосками своих грудей [Зеленин 1995: 177]. Признак одиночно действующего персонажа (мифической женщины с непомерно большой грудью, перекинутой за плечи на спину) отмечается также в укр.-карпатской демонологии. Например, согласно верованиям гуцулов, некая мифическая баба (именуемая *богиня*, *богиньи*), основной функцией которой является подмена человеческого ребенка на своего младенца-уродца, «має такі великі груди, жо як біжит, то їх закидає через рамена на плечі...»; «волоси має по пояс, цицки великі» [Хобзей 2002: 107].

Нам уже приходилось писать о том, что на Русском Севере не часто встречающийся термин *русалка* относится к женскому персонажу, ничем не напоминающему одноименный украинско-белорусский вариант: это действующее в одиночку мифическое существо, появляющееся у воды, расчесывающее свои длинные волосы золотым гребнем, заманивающее про-

хожих в воду; появление его на земле никак не связано с конкретными календарными сроками, а происхождение остается неясным (нет указаний на связь с душами умерших). Именно такой персонажный тип в сев.-рус. говорах чаще всего именуется: *водяника, водяница, хитка, шутовка, чертиха, лобаста*. По свидетельству ряда исследователей, «почти везде, где отмечены эти названия, слово *русалка* народному языку не свойственно» [Зеленин 1995: 143; Черепанова 1996: 145]; часто оно трактуется носителями севернорусской традиции как позднее заимствование, ср. следующие свидетельства: «А сидит женщина, волосы по плечам, вот так распушены <...> Вот водяная или какая русалка тут, или кто? Нонь-то русалками всё зовут, а раньше-то всё: водяница да водяница»; «Сидит на берегу девка гола и чешет волосы. По-деревенски — воденик, а поученому — русалка» [Криничная 2001: 452]. Таким образом, термин *русалка* изредка фиксируется в сев.-рус. говорах, но относится он к персонажу, действующему в одиночку, не включенному в рамки календарного времени и не обнаруживающему связей с душами умерших людей.

Поскольку мифоним *русалка* со всей очевидностью восходит к названию романских, южнославянских, восточнославянских хрононимов с корнем **rusal-* (служащих для обозначения ряда весенне-летних поминальных праздников), более исконным и первичным можно признать такой образ «русалки», который имеет признаки сезонного духа, появляющегося в троицко-русальский период (в местах у воды или среди цветущих растений) и обнаруживающего отчетливые генетические связи с покойниками (душами умерших незамужних девушек или детей). А мотив «появляться во множестве», присущий персонажам календарной мифологии, позволяет, как нам кажется, реконструировать некие архаические представления о посещении земного мира — в разные сроки годового цикла — душ умерших: людей разных половозрастных групп (для весенне-летнего периода как будто более характерны женские персонажи, а для святочного и адвентного — мужские) либо

различающихся по характеру смерти: «своей/не-своей», «чистой/нечистой».

Однако надо признать, что за пределами этой категории множественных календарных духов остается еще одна разновидность персонажей, которые никак не связаны с календарным временем, но для которых мотив «появляться во множестве» оказывается чрезвычайно значимым. Речь идет о вездесущих, неисчислимых, незримых либо имеющих вполне определенный телесный облик чертах и мелких бесах. Тот общеизвестный факт, что образ черта вобрал в себя признаки почти всей нечистой силы в целом, затрудняет идентифицировать его однозначно как тип «единичных» либо как тип «множественных» персонажей. В «единичном» образе Черта просматриваются свойства противника верховного божества, одного из демиургов дуалистических мифов, либо владыки подземного мира, либо Антихриста христианских верований. А в образе множества одинаковых по виду чертенят и бесов, которые находятся в подчинении у главного Сатаны, отражены какие-то невнятные народные (по-видимому, дохристианские) представления о постоянно присутствующих на земле злокозненных по отношению к людям духах. По свидетельству работавших на Русском Севере этнографов, крестьяне знали о черте-Антихристе из особого рода фольклорных легенд и преданий, но в своей повседневной жизни, как они утверждали, сталкивались с множеством духов (бесов) совсем другого типа [Власова 1998: 533]. Эта повседневно контактирующая с человеком нечистая сила лишена однозначно определенных характеристик, не имеет ясного облика; общим и устойчивым остается лишь представление о ее вездесущности и множественности [Там же: 588]. Речь идет прежде всего о категории «ч е р т е н я т - п о м о щ н и к о в», состоящих на службе у колдунов и ведьм. В их табуированных названиях отмечаются следующие признаки: антропоморфные, множественные, маленькие, одинаковые по виду: *шутики, шишки, кулеши, маленькие, мальчики, кузутики, работники, сотрудники, солдатiki, красные шапочки,*

бесы и т. д. [Черепанова 1996: 170; Власова 1998: 419–421]. Считалось, что мелких бесов-помощников имели в своем распоряжении вообще все «знающие» люди-специалисты (строители, кузнецы, мельники, пастухи и др.). Чтобы избежать мучительной агонии, эти «знающие» люди старались перед смертью *передать своих маленьких* кому-нибудь из родственников, чтобы мифические помощники им в дальнейшем служили.

Кроме того, множество мелких незримых бесов, по народным представлениям, носилось в воздушном пространстве, пребывало в воде, сбивало с пути подвыпивших людей, проказничало на молодежных посиделках, вселялось (с едой и питьем) в людей, вызывало болезни и стихийные бедствия и т. д. Согласно восточнославянским легендам, бесконечное множество чертенят возникло: по одной версии, из водяных брызг, которые главный Черт стряхивал со своих мокрых рук; по другой — из искр, высекаемых из кремня архангелом Михаилом [НБ 2004: 57–65]. Широко известен общеславянский сюжет о превращении свергнутых с неба ангелов в чертей, которые, упав в воду, становились водяными; упав в лес — лешими; упав в дома людей — домовиками. «Вот почему их зовут по-разному, а все они бесы одинаковы» (рус. саратов.) [Толстой 1995: 246]. Другая классификация множественных бесов (распределяемая не только по локасам природного и жилого пространства, но и по вертикали) зафиксирована в сербской демонологии. Из сброшенных с неба бесов якобы образовались три разновидности: летающие в вихрях между небом и землей — «ветряники» (*ветрењаци*); пребывающие среди людей в земном мире — «нечестивые» (*нечастиви*); постоянно обитающие в аду — «пекельники» (*паклењаци*) [СМР 1970: 116]. По сравнению с ангелами, число которых считалось постоянным, черти якобы продолжают множиться на земле, так как вступают в греховную связь либо со своими женами-чертихами, либо с женщинами-утопленницами (и удавленницами), либо с обычными живыми женщинами, от которых рождаются дети-чертенята (рус. вологод.) [РКЖБН 2007: 70].

Эта множественная масса злокозненных духов наделяется в народных верованиях совершенно иными демонологическими характеристиками, чем одиночный образ черта-богоборца и владыки пекла. Среди белорусских «нечистиков» Н.Я. Никифоровский выделил группу маленьких, лишенных индивидуализированных признаков, чаще всего невидимых, не слишком вредоносных духов, так называемых *повсюдных*, т. е. вездесущих: *шэшки, касны, паралікі, наветрыкі, прахі, кадуки*; каждой разновидности духов из этих персонажных групп свойственно нападать на человека *вялікім гуртом*, всегда появляться во множестве, действовать «скопом» [Никифоровский 1907: 37–39]. Как некое множество слабо персонафицированных мелких духов неясного облика и происхождения описываются в «низшей» мифологии многих народов бестелесные или невидимые существа, способные вселяться в тело человека. При отсутствии устойчивой терминологии, эти персонажи могли обозначаться (помимо общеизвестного варианта *черти/бесы*) то через названия болезненных состояний человека, вызванных болезнетворными духами (*паралики, кадуки, икотка*), то через имена собственные людей (укр. *янек, фэдъо*; пол. *jurek, kuba, michałk, iwan*), то через названия насекомых (*у него мухи в голове, тараканы в голове* 'о ненормальном человеке'). В коми-пермяцких поверьях подобные «вселяющиеся духи» определяются термином *шева* и имеют все те же демонологические признаки, что и севернорусская *икотка* [Христофорова 2012: 141].

Наконец, среди множества духов, постоянно контактирующих с людьми в земном мире, выделяется еще одна группа так называемых «невидимых», «тайных», «скрытых» людей, которые чаще всего не причисляются к разряду бесовской рати, не считаются однозначно злокозненными, но требуют почтительного к себе обращения со стороны человека и мстят людям за их неправильное поведение. Так, судя по поверьям Архангельской и Новгородской обл., от нечистой силы существенно отличается так называемая *невидимая сила* или некие

тайные люди, т. е. пропавшие без вести, исчезнувшие по причине родительского проклятия дети, погубленные матерями некрещеные младенцы, выкидыши, которые якобы незримо пребывают в жилом пространстве рядом с людьми, свободно проникают в избы, похищают пищу, не благословленную хозяевами [Власова 1998: 346–347]. Вера в существование «тайных людей» была очень широко распространена в Жиздринском уезде Калужской обл. Считалось, что они представляют собой нечто среднее между обычными (пропавшими без вести) людьми и злыми духами: «Э, злые духи, то дело отдельное, а это люди, такие же, как мы, только тайные» [РКЖБН 2006: 125]. К особому разряду «невидимых людей» в какой-то степени можно отнести персонажей, которые известны в поверьях жителей восточной Белоруссии (на левобережье р. Сож) и западных районов Брянщины под названием *доброхожие, невидимые богатыри, цёмныя людзи, невидимцы*. Они — как считалось по некоторым свидетельствам — не только не принадлежат к разряду нечистой силы, но и определяются носителями традиции как «духи Бога», «святые», «з таго света людзи», «хорошие людзи, только невидимые». Однако встреча с ними все же считалась нежелательной и опасной, так как *доброхожие* часто наказывали путников за нарушение правил поведения: «они добрые, только нельзя было их абижаць» [Боганева 2009: 15].

Согласно русским новгородским верованиям, окружающий мир постепенно заполняется «невидимыми поселёнными людьми» (главным образом — погубленными детьми; домами им служат деревья). Тяжесть огромного числа невидимых давит на землю, отчего становятся ниже холмы и пригорки, изменяется ландшафт» [Власова 1998: 346]. В Холмском р-не Новгородской обл. некрещеные умершие дети обозначаются термином — *невидимые* [ТФНО 2001: 226–227]. Они якобы продолжают незримо пребывать на земле, обитая в расщепленных молнией деревьях: «Я в детстве не видела расщепанных дярэвьев. А теперь так много! А, говорят, много нявидимых людей! Вот, ко-

тории некрещёны. И оне вот, вот еты-то погубленные дети, им служить вот еты деревья домам! А когда им смерть приходит, от Бога-то должна была бы быть, когда б оны были непогубленные, то их Господь убивает грозой. Поэтому еты дярвья и разбивать, где оны живутъ» [ТФНО 2001: 319].

Этот известный в той или иной форме у всех славян мотив (верховное божество убивает громом чертей) сближает образ дьявола (либо бесов) со множественными духами, генетически связанными с душами умерших некрещеных младенцев. Приведенное выше новгородское свидетельство не является единичным в славянских верованиях. В монументальном исследовании польского этнографа К. Мошиньского «Народная культура славян» впервые была опубликована карта «Демоны и демонические души людей, которых убивает гром» (она была составлена в 30-е гг. XX в. на основе собранных к тому времени массовых польских и выборочных западноукраинских, западнобелорусских фактов). Согласно представленным на ней данным, из всех обследованных областей примерно в 150-ти пунктах зафиксированы поверья о том, что гром поражает чертей; в районах же юго-восточной Польши, а также в некоторых западных районах белорусско-украинской зоны отмечено более 50-ти свидетельств о том, что гром убивает: души самоубийц, утопленников и умерших некрещеных детей (либо молния ударяет в места их захоронений) [Moszyński 1967: 736]. Более подробный польский материал на эту тему представлен в недавно опубликованном очередном выпуске люблинского «Словаря народных стереотипов и символов» [SSSL 2012: 411, 420, 436–437].

Можно предположить, что одной из исторически ранних основ для формирования образа черта/беса славянской мифологии послужил пласт архаических верований о множественных душах умерших детей (либо других категорий умерших в молодом возрасте людей), именуемых в народной традиции *нави* (ю.-слав), *нявки* (укр.). Во всяком случае, следует обратить внимание на совпадение признаков: появляющиеся в ночное время,

множественные, невидимые, которые характерны как для этих персонажей народной демонологии, так и для упомянутых в летописном свидетельстве, датированном 1092 г., таинственных «навий», которые нападают на людей и характеризуются как «бесы» [ПВЛ 1996: 91]. В этом смысле более понятными становятся уникальные полесские свидетельства (брест., гомел.) о том, что умершие некрещенные дети служат колдуну в качестве духов-помощников: они по его приказу находят потерявшийся скот или оберегают его в лесу [НДП 2012: 250–252].

В статье «Какого роста демоны?» С.Ю. Неклюдов назвал множественных маленьких духов-помощников колдуна «не локализованными духами», так как неизвестно, где они пребывают и откуда являются; поэтому для них свойственно искать себе пристанище вблизи человека, от них трудно избавиться. В качестве главной особенности он отметил предельную неиндивидуализированность маленьких духов, «которые предстают как групповой персонаж, как “кишащая слитность”, состоящая из кажущихся абсолютно тождественными единицами, носителей одного имени» [Неклюдов 2012: 92]. Признак «очень маленький», по его мнению, представляет собой простейшую метафору, используемую для обозначения *невидимого/бесплотного* [Там же: 108]. Точно такие же свойства присущи, как об этом пишет О.А. Седакова, мифологическим персонажам, генетически связанным с душами умерших людей: они не столько индивидуализированные существа, сколько функции, или, говоря народным языком, — *силы*; «они множественно-единичны, безымянны, безличны, равны между собой» [Седакова 2004: 33].

Поскольку такие размытые, неконкретные представления о вездесущих, соседствующих с людьми «силах» являются универсальными в разных этнических традициях, они признаются многими специалистами наиболее архаическим пластом демонологических представлений. По-видимому, прав был Н.И. Толстой, высказав предположение о том, что «до христианства, в представлении 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 1995: 265]. Однако надо признать, что в самых ранних исторических памятниках (XI–XII вв.) о высших божествах славян обычно говорится как о единичных персонажах, тогда как о персонажах «низшей» мифологии — вилах, навях и лихорадках — как о множественных существах; ср. прямое указание на это в «Слове некоего Христолюбца»: «... веруют в Перуна, и в Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и в Рьгла, и в вилы, их же числом тридцать» [Гальковский 2000, 2: 41].

Сокращения

- ПА — Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А–Г; 1999. Т. 2. Д–К (Крошки); 2004. Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка); 2009. Т. 4. П (Переправа через воду) – С (Сито); 2012. Т. 5. С–Я.

Литература

- Агапкина, Усачева 1995 — *Агапкина Т.А., Усачева В.В.* Болезнь человека // СД 1995.
- Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весеннее-летний цикл. М., 2002.
- Агапкина 1999 — *Агапкина Т.А.* О тодорцах, русалках и прочих навях (мертвецы-демоны и «нечистые» покойники в весеннем календаре славянских народов) // *Studia Mythologica Slavica*. Т. 2. Ljubljana, 1999.
- Березович, Виноградова 2012 — *Березович Е.А., Виноградова Л.Н.* Шуликунь // СД 2012.
- Боганева 2009 — *Боганева Е.М.* «Харошыя были людзи, только их не видзеў ніхто...» (Мифологические тексты о доброхожих по материалам экспедиций 2002–2004 гг.) // *Живая старина*. 2009. № 4.
- Виноградова, Толстая 1989 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персон

- нажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. София, 30.VIII – 6.IX. 1989: Проблемы культуры. М., 1989.
- Виноградова, Толстой 1996 — *Виноградова Л.Н., Толстой Н.И.* Древнейшие черты славянской народной традиции // Очерки истории культуры славян. М., 1996.
- Власова 1998 — *Власова М.Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Галайчук 2008 — *Галайчук В.* Демонологічні уявлення Середнього Полісся про русалок // Вісник Львівського університету. Серія історична. Вип. 43. Львів, 2008.
- Гальковский 2000 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1–2. Репринтное издание. М., 2000.
- Георгиева 1993 — *Георгиева И.* Българска народна митология. Второ переработено и допълнено издание. София, 1993.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
- Зеленин 1999 — *Зеленин Д.К.* Загадочные водяные демоны шуликуны у русских // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999.
- Клімчук 2003 — *Клімчук Ф.Д.* Заходнепалескія русалкі // Проблеми ўсходнеславянскай этналінгвістыкі. Матэрыялы Першай Міжнароднай навуковай канферэнцыі. Памяці этналінгвіста-славіста акадэміка Расійскай, Македонскай і Аўстрыйскай акадэміі навук Мікіты Талстога. Да 80-годдзя з дня народжэння. Мінск, 2003.
- Криничная 2001 — *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. В 3 т. СПб., 2001. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах».
- Мицева 1994 — Невидими ношни гости / Подбор и научен коментар: Е. Мицева. София, 1994.
- НБ 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. Отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 2004.
- НДП 2012 — Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). М., 2012. Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост.: Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская.
- Неклюдов 2012 — *Неклюдов С.Ю.* Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., РГУ, 2012. Вып. 1.
- Никифоровский 1907 — *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.
- ПВА 1996 — Повесть временных лет / Подг. текста, перевод, статьи и комм. Д.С. Лихачева. СПб., 1996.

Оппозиция «единичный/множественный»...

- Плотникова, Седакова 2012 — *Плотникова А.А., Седакова И.А.* Судженицы // СД 2012.
- Попов 2009 — *Попов Р.* Родственные отношения святых в календарной традиции болгар // Категория родства в языке и культуре. М., 2009.
- Раденковић 2001 — *Раденковић Љ.* Караконцула // Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд, 2001.
- РКБЖН 2006 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2006. Т. 3. Калужская губерния.
- РКБЖН 2007 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2007. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды.
- Седакова 2004 — *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- СМР 1970 — *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Схема 1989 — Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. София, 30.VIII - 6.IX. 1989: Проблемы культуры. М., 1989.
- Толстая 2005 — *Толстая С.М.* Семантическая модель родства в славянском народном календаре // *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- ТФНО 2001 — Традиционный фольклор Новгородской области (Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры — по зап. 1963–1999 гг.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. Научн. ред. А.Ф. Некрылова. СПб., 2001.
- Усачева 2004 — *Усачева В.В.* Лихорадка // СД 2004.
- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Христофорова 2012 — *Христофорова О.Б.* Как выглядит икота? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. Вып. 1.
- Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- Baranowski 1981 — *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Dźwigoł 2004 — *Dźwigoł R.* Polskie ludowe słownictwo mitologiczne. Kraków, 2004.
- GM 2011 — Gemer-Malohont. Národopisná monográfia / J. Michálek a kol. Martin, 2011.

Л. Н. Буноградова

- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2: Kultura duchowa. Cz. 1.
- MŚ 2011 — *Podgórcy B. i A.* Mitologia Śląska czyli przywiarki ślonskie. Leksykon i antologia Śląskiej demonologii ludowej. Katowice, 2011.
- SSSL 2012 — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2012. [Cz. 3]. Meteorologia.
- Sychta 1967 — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967. T. 1.
- Václavík 1930 — *Václavík A.* Luhačovské Zálesí. Příspěvky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Hané. Luhačovice, 1930.

Е. Е. Левкиевская

Что общего
у русского водяного
и польского *topielnika*?
(Польская и русская мифо-
логии в их взаимодействии
с христианством)

Данная статья скорее является постановкой вопроса (или, вернее, — множества вопросов), вынесенного в ее заглавие, нежели ответом на него. В равной степени это связано и с масштабом самой темы, и с ее сравнительно малой исследованностью. Что касается степени изученности данной темы, то, как ни парадоксально, при огромном количестве работ, посвященных русской и польской народным традициям, их сопоставление ни разу не становилось предметом всеобъемлющего и последовательного анализа, притом что каждая из них весьма неплохо изучена как по отдельности, так и в общеславянском контексте (наиболее полная библиография работ по славянским традиционным культурам, в том числе по польской и русской, содержится в [СД 1: 17–63]). Можно назвать ряд ценных работ в области фольклористики и этнолингвистики, посвященных сравнению отдельных жанров традиционной культуры обоих народов, например, зимней и весенне-летней календарной обрядности (ср., например, [Виноградова 1982; Агапкина 2002]); богатый сравнительный материал в области символики животных содержится в [Гура 1997]; сопоставлению польской и русской мифологической лексики посвящена кандидатская

Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 14-0400526 «Народная демонология Полесья»).

диссертация О.В. Санниковой [Санникова 1990]; структурно-сравнительный анализ наиболее важных концептов народной культуры на материале всех славянских традиций (в том числе польской и русской) можно найти в [СД 1–5]. Важную роль в выявлении особенностей иерархии ценностей и различий в национальных картинах мира мог бы сыграть аксиологический словарь славянских культур, чьи принципы были разработаны профессором Ежи Бартминьским [Bartmiński 2009: 214–228]. Но он до сих пор находится в проекте и далек от реального воплощения.

Такое положение дел характерно не только в области сравнительного анализа русской и польской традиций, но и вообще в области сопоставления отдельно взятых славянских народных традиций друг с другом. Может показаться невероятным, но нам не известно ни одной обобщающей работы, посвященной сопоставлению даже русской и украинской или русской и белорусской народных традиций (если не считать классического труда Д.К. Зеленина «Восточнославянская этнография»), не говоря уже о сравнительном анализе русской традиции с ее западно- или южнославянскими «родственниками». Хотя, безусловно, по отдельным аспектам сравнения славянских традиционных культур накоплен богатейший фактический и теоретический материал, но их системное сопоставление до сих пор остается делом будущего.

На наш взгляд, этому существуют две причины. Первая и главная заключается в том, что в научной практике сложилась тенденция рассматривать славянские народные традиции с точки зрения их общеславянского наследия — как близкородственные культуры, сопоставление которых должно выявлять и эксплицитировать их родственное начало. Это начало преимущественно и рассматривалось в научных работах. В XIX в., когда область исследований народных традиций только складывалась, не был накоплен в достаточной мере фактический материал для обобщающих сравнений, не были разработаны теоретические подходы к этой проблеме. В течение XX в. (от-

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

части по политическим причинам, отчасти следуя логике развития науки) большее внимание уделялось проблеме славянского единства, нежели проблеме различий внутри славянского мира.

Безусловно, и русская, и польская традиции содержат в себе общеславянское ядро, доставшееся им в наследство от эпохи праславянского единства и определяющее их родство. Но после распада этого единства каждая из культур прошла самостоятельный и уникальный путь развития, самостоятельного становления под влиянием как внутренних, так и внешних факторов. В результате к рубежу XIX–XX вв., когда начались серьезные систематические исследования славянских народных культур, каждая из них обладала, если вспомнить слова Е. Баратынского, «лица необщим выраженьем». К этому времени в живой традиции общеславянское наследие существовало уже в значительно трансформированном состоянии и нуждалось в воссоздании, поэтому реконструкция праславянского ядра традиционной культуры стала приоритетом научной мысли всего XX столетия, особенно его второй половины — именно на данную задачу работали две наиболее серьезные научные школы второй половины XX в.: Московская этнолингвистическая и Московско-Тартуская (вспомним хотя бы круг работ Н.И. Толстого, В.В. Иванова и В.Н. Топорова в области реконструкции праславянской мифологии в 60–80-е гг. прошлого столетия). Что касается польской научной мысли, то в большей части она была сосредоточена на изучении собственной культурной традиции как самостоятельной ценности и вообще не была заинтересована (во многом по политическим причинам) в ее серьезном сопоставлении с русской традицией. Почти единственным исключением здесь является Казимеж Мошиньский — этнограф и фольклорист энциклопедического уровня, чье фундаментальное и обобщающее исследование, посвященное описанию и сопоставлению всех славянских традиций, было серьезным прорывом в славистике середины XX в. [Moszyński 1967: 1–2].

Вторая причина, по которой серьезный сопоставительный анализ народных славянских культур долгое время оставался в тени, лежит в области природы самой традиционной культуры. В отличие от письменной культуры, любой устной традиции не свойственны прямолинейные, эксплицированные рефлексии по поводу особенностей собственного сознания и собственной картины мира и тем более не свойственно выражение этих рефлексий в идеологических моделях и создаваемых на их основе философских или публицистических текстах. Эти идеологические модели существуют, но они растворены в самой структуре традиции и в ее «живой ткани» — в формах повседневного бытия и поведения, в смыслах, которые стоят за совершаемыми обрядами. Они существуют имплицитно и усваиваются всем членам сообщества с детства, но их усвоение не подразумевает ни их теоретического осмысления, ни передачи в другие слои общества.

Из сказанного очевидно, что традиционную культуру можно изучать двояко. Во-первых, с точки зрения классической фольклористики — как совокупность ритуалов, магических практик, фольклорных жанров и бытовых форм, которые в силу своей архаичности представляют самостоятельную национальную ценность и изучение которых направлено на дешифровку, реконструкцию их прасостояний и древних смыслов. Во-вторых, традиционная культура может изучаться с точки зрения аксиологии — как живая и изменяющаяся форма бытия определенных слоев общества, в опосредованном виде отражающая особый тип национального сознания, свойственный носителям этой традиции, и особую иерархию ценностей. Но особенности этого сознания и этой ценностной системы не лежат на поверхности — для их обнаружения требуются специальные методологические усилия.

Уделяя большое внимание структуре и семантике обрядовых форм и фольклорных жанров, фольклористика (как и другие дисциплины, изучающие народную традицию) долгое время видела в этом самоцель исследования народной культуры, не

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

пытаясь понять, как и в какой степени все эти обряды и тексты отражают определенные ментальные структуры, составляющие народное сознание. И уж тем более никто не пытался под этим углом зрения сопоставить русскую и польскую (как и любую другую славянскую) традиции. Как уже говорилось, эта проблема лишь сравнительно недавно была поставлена при разработке проф. Ежи Бартминьским принципов славянского аксиологического словаря.

Проблема сопоставлений национальных культур долгое время преимущественно (и не без успеха) изучалась на материале книжной, «высокой» культуры, где особенности и изменения ментальности представлены в своем «обнаженном» виде — в совокупности текстов и идеологических моделей, выявление которых не требует специальных методов реконструкции. Носителями «книжной» культуры были и есть в основном образованные слои общества, привыкшие рефлексировать по поводу своего сознания и делать эти рассуждения объектом общественного обсуждения. Но книжная культура во все века лишь косвенно и опосредованно влияла на народное сознание и не могла изменить его базовых особенностей. Все те интеллектуальные игры в «сарматизм» или в «третий Рим», в которые «играли» люди книжной культуры, мало затрагивали сознание основного носителя традиционного типа — те слои общества, которые принято именовать «простым народом» (преимущественно крестьянство, отчасти ремесленников и мещанство), т. е. людей устной культуры.

В последние четверть века как русская, так и польская научная мысль от привычного изучения фольклорных текстов и обрядов постепенно перешли к изучению форм сознания, которые стоят за этими текстами и обрядами. В настоящее время польские и русские исследователи движутся схожими путями — анализ традиционных славянских культур происходит через выделение суммы концептуальных понятий, важных для народной традиции, их описание и сравнение в рамках этнолингвистического словаря. Совокупность описанных концептов и состав-

ляет разложенную на отдельные составляющие национальную картину мира. Наиболее значимыми в этой области представляются достижения Московской этнолингвистической школы, основанной Н.И. Толстым, и Люблинской этнолингвистической школы, которую возглавляет профессор Ежи Бартминьский. Этнолингвистические словари «Славянские древности» [СД 1–5] и «Słownik stereotypów i symboli ludowych» [SSSL 1–2], подготовленные этими двумя коллективами, организованы несколько по-разному, но решают одну задачу — описание картины мира с точки зрения традиционной культуры через описание ее основных элементов. Первый словарь это делает на материале всех славянских традиций, второй ограничен исключительно польским материалом.

При сопоставлении польской и русской традиций, прежде всего необходимо учитывать естественные диалектные различия двух славянских культур, возникшие в глубокой древности. Диалектность славянской народной культуры (о которой много писал Н.И. Толстой, уподобляя ее языковым диалектам) — ее естественная составляющая. Можно предположить, что отчасти она досталась славянам в наследство со времен индоевропейской общности, отчасти стала возникать по мере расселения славянских племен на огромном пространстве между Волгой, Эльбой, Вислой и Балканами. Таким образом, первый пласт различий между польской и русской традицией (как и вообще славянских традиций между собой) относится к древнейшей эпохе славянского этногенеза и касается прежде всего корпуса мифологических мотивов, особенностей обрядовых и жанровых форм, сюжетов фольклорных текстов и т. д., закрепившихся за той и другой культурой, но не изменивший их общего типа. Выявление этого круга древнейших культурных диалектизмов относится к числу задач реконструкции славянского прасостояния.

Второй круг различий гораздо более серьезного идеологического уровня сложился уже после принятия обоими наро-

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

дами христианства и связан прежде всего с выбором одной из двух ветвей христианства — православия и католицизма. На наш взгляд, это и есть тот ключевой параметр, который пронизывает все уровни традиции и рассмотрение которого дает возможность выявить «точки соприкосновения» и «точки отталкивания» двух традиций на историческом этапе их развития и проследить основные, принципиальные различия в типологии двух культур.

Эти два круга различий, несмотря на свою разную природу и время возникновения, тесно связаны друг с другом, и без изучения первого нельзя понять второго и наоборот. Поясним эту мысль на некоторых примерах. Состав мифологических персонажей и мифологических мотивов, закрепившихся в каждой традиционной системе, безусловно, принадлежит к уровню этнокультурной диалектологии. Но тип отношений человека с мифологическими существами, отраженный в народных верованиях, а также принципы описания «иномирных» существ уже относятся к области идеологических стратегий, которые выбирает та или иная культурная традиция в зависимости от выработанной системы ценностей. Особенности структуры календарных обрядов принадлежат к уровню диалектологии. Но социальное и сакральное осмысление этих ритуалов, их включение в те или иные общественные практики ради достижения тех или иных целей принадлежат к области выбора идеологических стратегий общества под влиянием характерной для нее аксиологической модели. Не имея возможности в рамках небольшой статьи очертить весь круг имеющихся сопоставлений русской и польской народных традиций, мы попробуем подробнее рассмотреть, как одна и другая культуры (и под влиянием каких факторов) выбирают разные идеологические стратегии при реализации общих элементов мифологической системы.

В конце 90-х гг., подводя некоторые итоги в исследовании славянской мифологии и намечая перспективы ее дальнейшего изучения, В.Н. Топоров обозначил имеющиеся в этой

области две большие лакуны, одна из которых — лакуна в изучении взаимоотношений языческого субстрата и христианского суперстрата на славянских территориях. «Речь идет о соотношении языческой традиции и “большой” религии, в данном случае христианства, <...> с точки зрения сохранения преемственности при встрече двух антагонистических (во всяком случае, на уровне самосознания каждой из этих традиций) религий — языческой и христианской, которая вела непримиримую борьбу с первой, кончившуюся — по крайней мере официально — полной победой над язычеством. Но религия, новое религиозное учение никогда не приходит на пустое, не заполненное ничем место: придя, она находит там, на этом месте, иное целое религиозной природы, в котором, однако, присутствует и то, что если не глубже, то шире религии, — традиция, представления о себе и о мире, весь жизненный уклад, свой тип рефлексии, свои правила, свое “можно”, “нужно”, “нельзя» [Топоров 1998: 31].

Можно сказать, что одна из главных (если не главная) проблем, касающихся различий в польской и русской традициях, — это проблема взаимодействия пришедшего на славянские земли христианства (в двух его вариантах — православном и католическом) с вполне сложившимся языческим субстратом, который не собирался добровольно сдавать свои позиции. И перед католическим Костелом, и перед православной Церковью со всей остротой встал вопрос — какую стратегию выбрать при взаимодействии с доставшейся в наследство языческой традицией: уничтожить местные верования, обряды и фольклор или терпеть и христианизировать? Каждая из христианских церквей выбрала свою собственную линию поведения в данном вопросе. И от выбора этой линии во многом зависело, каким путем стала развиваться каждая из народных традиций и какие очертания она приобрела ко второй половине XIX века, когда стала возможной осмысленная научная фиксация крестьянской культуры.

В.Н. Топоров, анализируя это напряженное взаимодействие христианства со старой, языческой, традицией на сла-

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

вянских землях, говорил о компромиссе, на который были вынуждены идти обе взаимодействующие стороны, чтобы обеспечить себе дальнейшее выживание: «...“новая” религия и “своя” традиция — независимо от того, как они оценивают ситуацию, вольно или невольно вынуждены идти на компромисс, далекий от паритета, но все-таки предполагающий раздел сфер влияния и/или уровней, контролируемых той или иной из двух инстанций — “новой” религией или “старой” традицией». И далее: «Христианство как мировая религия, претендующая на универсальность, не может облегчить свою задачу и рассчитывать на унифицированный или опустошенный субстрат. Оно должно найти ключ, отмыкающий любую религию, с которой ему приходится встречаться» [Топоров 1998: 32]. Перефразируя слова В.Н. Топорова, можно сказать, что основная разница между польской и русской народными традициями заключается в выборе разных ключей, использованных двумя ветвями христианства для «отмыкания» старых традиций, с которыми им пришлось сосуществовать долгие века.

Необходимо подчеркнуть, что реальная практика взаимодействия с языческим субстратом, выбиравшаяся сельскими священниками (а именно они были главными проводниками христианской идеологии и главными субъектами взаимодействия с народной традицией), в обеих культурах часто и весьма существенно отличалась от заявленных деклараций, которые и у русской Церкви, и у польского Костела были примерно одинаковыми. Как русские, так и польские исследователи, описывавшие воздействие обеих христианских церквей на народную культуру, не раз подчеркивали, что в обоих случаях это воздействие принимало характер нетерпимости по отношению к дохристианскому наследию и беспощадной борьбы новой идеологии со старой традицией. В частности, Петр Караман в работе «Обряд колядования у славян и румын» утверждал, что народные формы новогоднего колядования в Польше были

утрачены «в результате нетерпимого отношения католического костела к любому древнему нехристианскому обряду» [Сарган 1933: 234]. Примеры многовековой борьбы православной церкви против русского (и шире — восточнославянского) язычества собраны в работе Н.М. Гальковского [Гальковский 1, 2; см. также: Бернштам 2005: 100–106].

Итоги этой борьбы двух христианских конфессий, согласно исследованиям, также примерно одинаковы. В результате в обеих культурах получился сложный синтез дохристианских верований и христианской религии, который в отечественной научной литературе принято называть термином «двоеверие» и который в реальности был не двоеверием, а именно синтезом, сплавом двух идеологических моделей. Этот сплав в русской традиции вслед за о. Георгием Чистяковым, посвятившим данной проблеме отдельную статью, можно назвать «язычеством, инкорпорированным в православие и слившимся с ним» [Чистяков 1996]. К схожим выводам относительно результатов христианизации польского языческого наследия приходят и польские ученые: «Этим результатом [взаимовлияния христианства и язычества на польской почве. — *Е.Л.*] стало создание культуры на основе особого типа народно-христианской религиозности. Такова польская народная культура, какой мы ее знаем по записям XIX и XX вв.» [Бартминьский 2005: 436]. Исследования о влиянии Костела на польскую народную культуру были подытожены в работе [Chodzidło 1969].

Фрагменты дохристианских верований корректнее называть нехристианскими, а не языческими потому, что в поздние эпохи многие подобные элементы были уже не прямым продолжением языческой традиции, а порождались и воспроизводились заново по имеющимся образцам. Проходивший процесс не был уникальным для русской и польской культур. Ряд исследователей, в том числе В.М. Живов, считают его общим как для славян, так и для Западной Европы, где «возникали одни и те же проблемы сочетания языческого наследия с христианским просвещением и их решение реализовывало одни

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

и те же модели: сознательная ассимиляция одних элементов в локальных христианских верованиях, сохранение других в качестве нечестивой магической практики и постепенная десемантизация третьих в результате смешения обычаев и верований разного происхождения» [Живов 1993: 54]. Вполне соглашаясь с выводами В.М. Живова относительно общеевропейского характера взаимодействия христианства и язычества, позволим себе усомниться в том, что на всем пространстве от Лондона до Москвы решение этой проблемы реализовывалось в одних и тех же моделях. Если это было так, то почему реализация одних и тех же моделей привела к столь разным результатам? Почему для Западной Европы традиционные верования достаточно давно приобрели декоративный характер милого этнографизма, а для современной России они до сих пор являются живой и весьма востребованной частью актуального сознания? В полемическом ответе на упомянутую выше статью о Георгия Чистякова некто Силуан Авернский (вероятно, псевдоним), утверждая, что «язычество на Руси никуда не исчезало и не исчезнет...», указывает на «тонкую ткань народной души, в которой и для Христа есть место, и для лешего из соседнего болота. И еще не известно, каким был бы в ней Христос, не будь лешего!» И далее: «...православие в России... — это и христианство, и элементы дохристианских культов племен, населявших древнюю Русь, и особый этнопсихологический склад, — совокупность не доктринальная, но ткань живая, дышащая, видящая» (Письмо Силуана Авернского о Георгию Чистякову. «Русская мысль», 10–16.10.1996. Цит. по [Чистяков 1996])¹.

¹ Нужно заметить, что в отечественной гуманитарной мысли серьезное теоретическое осмысление соотношения христианского и нехристианского элементов в народной традиции в большей степени принадлежит светской науке, нежели церковному богословию. Об историографии вопроса, а также о терминологии, выработанной в этой области, см. [Смилянская 2003: 7–24].

Приходится констатировать, что ни польскому католицизму, ни русскому православию не удалось достичь полного успеха в вытеснении неугодной и противостоящей им языческой культурной модели из народного сознания. Обеим ветвям христианства пришлось идти на компромиссы. Но здесь как нельзя уместны известные слова Ленина о том, что есть компромиссы и компромиссы, потому что компромиссы у двух ветвей христианства на русской и польской почве получились достаточно разные. В связи с этим стоит пересмотреть известный тезис о решительном неприятии христианством обеих конфессиональных разновидностей языческих культурных форм.

Наиболее удобно разницу идеологических стратегий между русским православием и польским католицизмом по отношению к языческому наследию рассмотреть, во-первых, на одном из фрагментов общеславянской календарной обрядности, а именно на совокупности весенне-летних земледельческих обрядов, направленных на усиление роста хлебов, плодородия полей и обеспечение урожая, известных в научной литературе как «хождение в жито». Во-вторых, полезно будет сравнить мифологические представления обоих народов, а именно то, каким образом в польской и русской мифологических системах описываются отношения человека с демоническими персонажами.

Система календарных обрядов интересна для рассмотрения потому, что она, с одной стороны, самой структурой и семантикой ритуалов тесно связана с мифологией и магией (т. е. областью потустороннего), а с другой — является прямой проекцией норм социального поведения, принятых в обществе (ср., например, запреты на участие в календарных и семейных обрядах бобылей, старых дев, сирот, т. е. людей в социальном отношении неполноценных, а также запреты на вступление в брак для девушек, не прошедших весенне-летние посвятительные обряды, для парней, не прошедших обряды инициации, формы наказания для лиц, вовремя не вступивших в брак, в рамках масленичной обрядности и т. д.).

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

И русская, и польская народные календарные системы (не смотря на очевидную разницу между православным и католическим календарем) сохраняют двойственный способ членения времени — одновременно с точки зрения языческой и христианской временной модели. В обеих культурах старые, дохристианские календарные доминанты, построенные на естественной смене природных циклов и аграрной магии, сохраняли себя, «привязываясь» к ближайшим сакральным датам новой, христианской календарной системы. Так, древние славянские культы, связанные с периодом зимнего солнцестояния, были сконцентрированы вокруг Рождества и переоформлены в святочную обрядность у восточных славян и в празднование Адвента в западославянской традиции. А культы, связанные с летним солнцестоянием, у всех славян были переосмыслены в рамках купальско-троицкого обрядового цикла.

Возвращаясь к весенне-летнему обрядовому комплексу «хождения в жито», напомним, что в русской традиции он был чаще всего привязан к Семику, Вознесенью, Иванову дню и Пасхальной неделе. Его основной смысл заключался в том, чтобы подвинуть землю к плодоношению, о чем свидетельствует вся структура обряда. У русских в один из праздничных дней крестьяне отправлялись в поле, обходили посевы, после чего возле полей разводили костер и устраивали ритуальную трапезу — жарили сало, яичницу, которые тут же и съедали. Важным элементом обряда была стимуляция роста хлебов, которые участники обряда своими действиями старались заставить расти более интенсивно — для этого подкидывали вверх ложки, яйца, специальное ритуальное печенье «лесенку», по которой Христос должен подняться на небо. Обязательным элементом этого обряда было кувырканье или катание по земле с целью передать полю производящую силу человеческого тела. В одних случаях хозяева полей сами катались и кувыркались по ниве, в других случаях принято было катать по полю священника или дьячка в церковном облачении [Зеленин 1999: 35–48; Агапкина 2002: 410–411]. Во многих местах России эта

часть обряда совершалась после окончания общественного молебна, происходившего в поле. Тотчас по окончании молебна «одна здоровая и крепкая баба, и непременно должна быть баба, поцеловав крест, схватывает священника поперек, во всем облачении, и перебрасывает через себя три раза; потом и простолоудины принимаются катать его по ниве, несмотря ни на грязь, ни на кочки. Если бы священник воспротивился такому обряду, то мужики замечают ему с неудовольствием, говоря: “Ты, батюшко, верно, не желаешь нам добра; не хочешь, чтобы у нас был хлеб; а ты же, наш отец, кормишься нашим хлебом!” Священник невольно должен был покориться невежественному предрассудку» [Зеленин 1999: 38]. Анализируя приводимые в статье материалы, Д.К. Зеленин приходит к вполне закономерному выводу о том, что православный священник замещает в данном обряде языческого жреца, выполняя его производительные функции оплодотворения земли. Обычай катать священника по полю в рамках весенне-летней обрядовой магии был распространен исключительно в русской традиции (у других славян он не известен) и фиксировался почти до начала XX века. Одно из подобных «суеверных бесчинств» было засвидетельствовано в 1779 г. митрополитом Рязанским Симеоном в Данковском уезде Рязанской губернии в рамках пасхального обхода дворов и общего мирского молебна: «Как совлечется священник одежда, выходит женщина, одетая в платье на изворот, и, схвативши священника, валется с ним необычно по земле, а другие такие же женщины — с дьяконом, дьячком и пономарем. По окончании сего позорищного происшествия пьют, едят и поздравляют попа и причт с теми женщинами, приговаривая: “Дай нам, Боже, такие снопы нажинать, каков поп, дьякон и другие!”» (цит. по [Бернштам 2005: 104]). Возмущенный «пагубным поведением» своих подчиненных, митрополит Симеон издал указ об искоренении этого обычая. Приходским священникам вменялось в обязанность читать его за воскресными и праздничными литургиями в течение шести лет. «Однако, — замечает в 1880-х гг. священник И. До-

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

бролюбов, разыскавший данный документ, — обычай “катания” практикуется во многих уголках Рязанской губ., хотя бы над младшими членами причта» [Люстров 1884: 34–35].

Из сказанного очевидно, что русская календарная система и к XX в. сохранила общеславянское ядро с его дохристианскими смысловыми доминантами, которые выражаются в соответствующих ритуальных действиях: обходе поля хозяином или группами крестьян, приготовлении на поле обрядовых блюд с символикой плодородия, подбрасывании вверх различных предметов, символизирующем рост жита, а также в катании по полю только что отслужившего молебен священника, заменившего собой в этой процедуре языческого жреца. Нельзя сказать, что христианство никак не повлияло на первоначальную структуру и смысл данного обрядового комплекса, — в нем присутствует и крестный ход в поля, где священник служит молебен и освящает посевы, и переосмысление части ритуальных действий в свете христианских идеологических моделей. В частности, необходимость печь обрядовые хлебцы «лесенки», которые приносили с собой в поле и подбрасывали вверх, объяснялась уже в свете православного календаря — чтобы «Христу было легче взобраться на небо» (напомним, что часто «хождение в жито» приурочивалось к Вознесенью). Но и в этом случае смысловые акценты делались не на евангельском смысле праздника, а на его «приспособленности», адаптированности к древним аграрным практикам — Христос, поднимаясь в Вознесенье на небо, должен «потянуть» за собой вверх посевы и этим усилить рост жита. Поэтому, подкидывая вверх «лесенки», крестьяне в некоторых местах произносили магические формулы типа: «Иди, Христос, на небеса, потяни мою рожь за волоса» [Агапкина, Кабакова 1995: 403]. В подобные магические практики часто включались не только отдельные элементы христианской сакральности (например, иконы, освященные свечи, ладан, кусочки ризы и пояс священника и т. д.), но и целые фрагменты православной службы могли переподчиняться старым, дохристианским смыслам. Например, в Орловской

губ. все с той же целью усилить рост хлебов был обычай совершать общественный молебен в полях в один из весенних дней, когда посевы уже пошли в рост. В этот день крестьяне «поднимали богов на зеленыя» — с разрешения священника брали из церкви иконы Спасителя и Богоматери и с пением «Христос воскрес» несли их в поле. Через некоторое время к ним присоединялся священник с причтом, служили молебен, затем здесь же, в поле, устраивали общественное угощение [Громыко 1991: 178]. Очевидно, что обычай «поднимать образа в поле» имеет ту же аграрную семантику, что и поднимание и подбрасывание вверх ложек, яиц, обрядовых «лесенок» во время «хождения в жито». Если вспомнить приведенные выше слова В.М. Живова о «сознательной ассимиляции элементов в локальных христианских верованиях», то, безусловно, в русских календарных (и не только календарных) обрядах такая ассимиляция была глобальной и касалась всех сторон совершения ритуала. Вопрос заключается только в том, кто кого сумел ассимилировать. Приведенные примеры показывают, что во многих случаях мы наблюдаем не «язычество, инкорпорированное в православие», а православие, подчиненное дохристианским семантическим моделям и обрядовым структурам. Характерно, что субъектами этого процесса были не только крестьяне, но и сельские священники, призванные быть главными борцами с языческими рецидивами «на местах», но в реальности вольно или невольно являвшиеся их участниками и исполнителями.

Польская календарная обрядность также включает в себя общеславянский обычай коллективных обходов полей с целью придания им большей урожайности. Однако в том виде, в каком этот обряд фиксировался в XIX — начале XX века, он имеет мало общего с описанным выше русским ритуалом, хотя и развился из одного с ним корня. В польской традиции весенне-летние обходы полей обычно совершались в день ап. Марка или приурочивались к выходам в поле на Иванов день. Это были по преимуществу церковные обходы, которые предусматривают освящение посевов священником, молебны возле придорожных

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

крестов, капличек, распятий и фигур святых, чтение четырех Евангелий с четырех сторон поля [Агапкина 2002: 430]. Как считает С. Двораковский, эти церковные процессии, возглавляемые священником, вытеснили из обрядовой практики архаические весенние обходы полей, остатки которых еще оставались на востоке Польши [Dworakowski 1964: 97]. Нельзя утверждать, что польские весенне-летние аграрные практики, перерожденные в церковные обходы полей, были образцом христианского благочестия и что в них отсутствовали архаичные нехристианские элементы. Тот же обычай читать четыре Евангелия по четырем углам поля (безусловно, повторяющий структуру крестного хода с остановками у западной, южной, восточной и северной сторон храма) вполне соотносится с архаичным способом создания магического круга при помощи обхода границ охраняемого пространства и коррелирует с существовавшим в этот день обязательным обычаем втыкать по четырем углам полей ветки плодовых деревьев или крестики в качестве оберегов. В польской и, шире, западнославянской народной традиции, как и у православных славян, процесс «втягивания» элементов христианской сакральности в сферу старых магических практик был распространен повсеместно на всех уровнях народной культуры. Например, на западе Львовской области (на границе с Польшей) еще в конце XX века существовал обычай при закладке дома класть по четырем углам под первый венец дома портреты четырех евангелистов. Безусловно, эти портреты являются христианизированным замещением древней строительной жертвы, широко распространенной у всех славян (ср., в частности, обычай класть под углы первого венца дома зерно, деньги, овечью шерсть и другие символы плодородия, хорошо сохранившийся у восточных славян). На вопрос, не клали ли также по углам деньги или шерсть, информант ответил, что так поступают только нехристи, «а мы — истинные христиане, поэтому кладем портреты евангелистов» (с. Чернява, Мостиский р-н Львовской обл., 1991 г., архив автора). Таким образом, весьма архаичный (и абсолютно не христианский) обычай строитель-

ной жертвы был переосмыслен носителями традиции уже как форма христианского поведения, а очевидные элементы язычества (зерно, деньги, шерсть и т. д.) заменены образами христианских святых. Подобное поведение прекрасно иллюстрирует тот «особый тип народно-христианской религиозности», о котором говорил Бартминьский по отношению к польской культуре. Попутно заметим, что польский католицизм давно и серьезно исследует проблему «народной религиозности» и ее соотносительности с церковным канонам (см. подробнее [Religijność 1983; Tosiek 2008])².

² В частности, современное католическое богословие различает понятия «народная религиозность» (*religijność ludowa*), «народная набожность» (*obożność ludowa*) и «традиция» (*tradycja*). Под «народной религиозностью» понимается общественная, универсальная форма религиозности, необязательно христианской, функционирующая в социальной действительности и присутствующая «как в сердце каждого человека, так равно и в культуре каждого народа»; «народная набожность» представляет собой «различные культурные манифестации, личные или общественные, которые в рамках христианской веры в основном выражаются не каноническим способом, а в формах, происходящих из духа отдельных народов или социальных групп и их культуры», — такие формы имеют особое значение для групп невоцерковленных, которые не участвуют в литургической церковной жизни, но принимают участие в традиционных и массовых практиках (как, например, церковное освящение пищи или принятое в неформальной католической практике деление облатками). Т. е. здесь речь идет о таких формах религиозных практик, которые произрастают из собственно церковных обрядов, но в массовом сознании наделяются дополнительными смыслами, не предусмотренными канонам. Наконец, понятие «традиция» подразумевает религиозную традицию, включающую в себя практики, наиболее типичные для каждого периода литургического круга, как обязательные для каждого католика (например, еженедельная Евхаристия), так и необязательные, как, например, участие в так наз. *majówkach* — майских богородичных культах, сформированных на основе народной майской обрядности, достаточно поздно ассимилированной Костелом. Подробнее см. [Stępniaк 2010].

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

Сравнение русского и польского вариантов весенне-летней аграрной обрядности (вышедших, повторим, из некогда общего корня) наглядно демонстрирует, что выбор моделей поведения и стратегий взаимодействия с язычеством (тех «ключей», о которых говорил В.Н. Топоров) в обеих культурах был принципиально разным. В одном случае христианское «обрамление» аграрного обряда (молебен, крестный ход во главе со священником, окропление святой водой полей, иконы, хоругви и т. д.) довольно слабо повлияло на его архаичную структуру и его первоначальные смыслы. По существу, христианская составляющая более-менее механически была присоединена к дохристианскому ритуалу, никак серьезно не переработав его, не изменив ни его акционального, ни семантического ряда. Более того, в некоторые его моменты языческая модель подчинила себе христианскую составляющую, перенеся на православного священника функции жреца. В этом случае священник при служении был вынужден более или менее пассивно терпеть подобные нехристианские включения, идя на поводу у сложившейся народной традиции, но не редуцировать ее и не подчинять ее целям пастырского служения. Даже прямой запрет со стороны церковных властей на участие священнослужителей в подобных обрядах (и многократное провозглашение этого запрета в церкви) до конца не искоренил подобные реалии жизни, о чем красноречиво свидетельствует фиксация обряда в его неизменном виде и столетие спустя после провозглашения запрета.

Во втором случае — в католической традиции — произошла серьезная и глубокая трансформация дохристианского ритуала под активным и целенаправленным влиянием христианской обрядности. При сохранении внешней формы (коллективный весенний выход в поле) принципиально была заменена его идеологическая модель (коллективный выход в поле — крестный ход вокруг полей во главе со священником), кроме того, были нивелированы все сколько-нибудь заметные дохристианские составляющие (изготовление и поедание ритуальной трапезы,

действия, связанные с символикой плодородия), которые были заменены посещением под руководством священника христианских сакральных объектов — капличек, придорожных крестов и т. д. Оставшиеся от древней структуры нехристианские элементы (втыкание по границам полей веток) уравновешены чтением Евангелий по углам поля и не несут в себе явной языческой семантики. В этом случае приходской священник стоит во главе процессов ассимиляции, возглавляя проявления народной обрядовой активности и постепенно изменяя их в нужную сторону. Активная ассимиляция католицизмом дохристианского наследия проявляется и в других формах — при сохранении старых, дохристианских обрядовых механизмов христианизируются их атрибуты, заменяясь элементами с христианской символикой (ср. замену денег и зерна портретами евангелистов в обряде закладки дома).

Чтобы понять такую красноречивую разницу в выборе стратегий по отношению к нехристианскому наследию в русской и польской культуре, нужно рассмотреть позиции польского Костела и русской Церкви по отношению к этой проблеме. Причем это касается не столько словесных деклараций о борьбе с суевериями (которые были весьма схожими у обеих Церквей), сколько конкретной позиции сельского приходского священника, который был главным субъектом этой борьбы со стороны Церкви. От его пастырской активности, его статуса на селе и форм его взаимоотношений с крестьянской общиной напрямую зависело, каковы будут результаты этой борьбы.

Что касается польской богословской и миссионерской мысли, то она следовала общекатолическим и, значит, общеевропейским тенденциям в вопросе об отношениях с языческой традицией. И здесь стоит вспомнить о доктрине, впервые выработанной иезуитами и распространенной ими и на польские территории, провозгласившей, что местные верования могут представлять собой «полезный фундамент религиозной жизни» (цит. по [Bartmiński 1995: 9]). Таким образом, польский Костел свою непримиримость в борьбе с обрядовы-

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

ми формами язычества видел не в уничтожении этих форм, а в подчинении их своим интересам, нивелировании наиболее явных языческих рефлексов и наполнении их новым идеологическим содержанием. Уместно вспомнить слова, приписываемые Екатерине II: «Если не можешь запретить — возглавь, если не можешь уничтожить — обними», — их вполне можно считать руководством к действию для сельских католических пастырей. Конечно, не следует преувеличивать степени либерализма и веротерпимости польского Костела — когда надо, он умел быть чрезвычайно жестоким и беспощадным, о чем свидетельствует хотя бы борьба с ведьмами, которая велась со всеми атрибутами общеевропейской инквизиции, — «охота на ведьм» особенно активизировалась с 1548 г., когда Краковский сейм передал под юрисдикцию Костела все дела о чарах и колдовстве (см., в частности, [Baranowski 1952; Pełka, 1987: 194–195]).

Говоря о статусе польского ксендза и его роли в духовном окормлении своей паствы, уместно привести цитату из размышлений на этот счет ксендза Яна Мельза, подвизавшегося в Верхней Силезии (находившейся в составе Королевства Прусского) во второй половине XIX в.: «Поляки в немецкой Верхней Силезии не имеют светской интеллигенции. Мы, капланы, являемся их интеллигенцией; мы являемся их вождами, от Бога им данными. Поэтому мы должны за них хотеть и привести их к их праву, также до их права на язык. Было бы бессердечно и бессовестно предоставить самому себе этот бедный, зависимый люд, притесненный и распущенный... Мы не должны сваливать ответственности на родителей, как скоро мы, как священники, отвечаем и за детей, и за родителей» (цит. по [Kossakowska-Jarosz 1995: 222]). Безусловно, надо принимать во внимание, что данное высказывание — авторефлексия самого ксендза, отражающая романтическое стремление образованного священника служить своему народу в ситуации потери национальной самостоятельности. Реальная действительность была и сложнее, и неоднозначнее данного деклара-

тивного лозунга. Анализ писем прихожан с жалобами на местных церковнослужителей на рубеже XIX–XX вв. выявляет две основные темы конфликтов — это финансовые злоупотребления со стороны ксендзов, касающиеся пожертвований прихожан, и нарушение священниками моральных норм (в связи с проблемами целибата). Многие прихожане жаловались на надменность ксендзов, их высокомерное отношение к простым прихожанам — «это было типичное отношение шляхтича к мужику. Духовенство, по большей части мужицкое, демонстрировало стиль шляхетской жизни. Часто были случаи избияния прихожан» (Люблинское воеводство, рубеж XIX–XX вв. [Krisań 2008: 67–112]). Для сравнения можно упомянуть, что в России приходское духовенство только в 1801 г. было избавлено от телесных наказаний, а его низкий гражданский статус, холопская зависимость от помещика и сохранение тесных связей с крестьянством не лучшим образом сказывались на духовной жизни православного прихода.

Однако образованность и стремление не только к катехизации прихожан (что входило в прямые обязанности настоятеля), но и к их светскому просвещению, а также активная общественная позиция сельского пастыря в рамках своего прихода были сильной стороной польского ксендза. Важно, что образованность, склонность к наукам и социальная активность священника были плюсом, а не минусом в глазах прихожан и положительно ими оценивались. Были случаи, когда ксендз выписывал для своего прихода по несколько экземпляров газет «и каждое воскресенье или праздник после вечерни читал нам полезные книжки и газеты» [Krisań 2008: 87]. Важным обстоятельством, повлиявшим на статус католического священника, было то, что он назначался церковным руководством сверху, а не выбирался крестьянской общиной, как это было в православной среде. Кроме того, демократизации отношений между настоятелем прихода и его паствой способствовала возможность публично и гласно высказать свое мнение о приходском священнике в письмах в церковные газеты, такие как «Przegląd Katolicki» или «Gazeta

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

Świateczna», обращения в которые дают наглядное представление о жизни польского сельского прихода второй половины XIX в. Таким образом, несмотря на все конфликты и противоречия между ксендзом и паствой, лидерская роль настоятеля и его способность влиять на умонастроения своих прихожан были реалией жизни польского сельского прихода. И этот статус использовался католическими священниками для последовательного воздействия на традиционные формы крестьянского сознания и поведения.

В качестве обратного примера можно привести случай из русской приходской практики того же времени. В «Записках сельского священника» 1880 г. рассказывается, что после службы, во время которой новый священник прочел людям проповедь, мужики потребовали, чтобы он больше в церкви ничего от себя не говорил, а только читал «по большой книге», так как в церкви не говорят и не учат: «Ты читай по книге, мы и будем знать, что ты читаешь божественное; а то что? Говорит, не знай что, да глядит на людей». Возражения, что в таком случае они ничего не поймут, не возымели действия: «Это все равно. Мы будем знать, что батюшка говорит нам Божье писание». Священник был вынужден проповедовать, не поднимая глаз от книги и имитируя чтение [Мельникова 2011: 127]³.

Что касается русской культуры, то активное преследование русским православием «богомерзких действий» начинается лишь с середины XIII в., когда язычество было объявлено враждебной христианству религией, — до этого отношение Церкви к вновь обращенным и еще нестойким христианам было увещательным и осторожным [Бернштам 2005: 100]⁴. Однако, несмотря на многовековые грозные декларации православных

³ Приношу глубокую благодарность Д.И. Антонову, указавшему мне на этот пример.

⁴ О взаимоотношениях западного христианства с нехристианскими компонентами в культуре и социальной жизни см. [Гуревич 2007: 462–483].

иерархов относительно непримиримой борьбы с языческими суевериями, к началу Петровской эпохи ее результаты оказались столь неутешительными, что дело в свои руки взял сам Петр, по существу переложив на плечи государства заботу об идеологической чистоте своих подданных: «Глобальная борьба с проявлениями язычества и суеверия развернулась в начале синодальной эпохи, но уже силами не столько Церкви, сколько государства. Духовный регламент провозгласил, что народ (главным образом крестьянство) находится в диком состоянии и не может “рассудить между десным и шуим”, в чем недвусмысленно подразумевалась вина его пастырей» [Бернштам 2005: 101]. Основной причиной такого положения вещей, на наш взгляд, был статус сельского пастыря в русской сельской традиции, прямо вытекающий из правил его поставления, существовавших с первых веков христианизации Руси до начала XVIII в. (подробнее о социальном и юридическом положении сельского священника в России см. [Бернштам 2005: 62–95]). Это были народные выборы настоятеля храма «излюбом», т. е. путем признания его крестьянским миром. Несмотря на критику такой практики Собором 1666/1667 гг., она существовала и в более позднее время: «всякого рода люди облекались в священный сан... Беглых из рабства, из крестьянства ставят в попы и диаконы... постригаются не духовного ради спасения, но не хотя в рабех и крестьяне в крестьянстве быть» (цит. по: [Бернштам 2005: 69]). Без утверждения священника помещиком и крестьянами он не мог быть поставлен на сельский приход даже по прямой протекции архиерея: «...епископы над церквами воли не имеют, а владеют церквами мужики», которые ставят в попы «какого-нибудь крестьянишка» [Знаменский 1873: 22]. Таким образом, грозные указы и постановления церковных иерархов об искоренении «языческих суеверий» просто не могли быть реализованы теми, кто призван был исполнять их «на местах», — священники не могли возглавить борьбу с традиционным сознанием по той простой причине, что зачастую сами оставались носителями этого сознания, ни

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

по стилю жизни, ни по уровню богословской образованности принципиально не отличаясь от вверенной их духовному попечению паствы. Кроме того, обремененные большой семьей, священники и экономически напрямую зависели от крестьянской общины — идейный конфликт с ней мог поставить семью священника на грань нищеты.

Рассмотренный фрагмент календарной обрядности показывает, что, развившись из общего праславянского корня, русская и польская календарные системы к началу XX в. пришли с весьма разными результатами и очень разной степенью христианской ассимиляции, не в последнюю очередь из-за разных стратегий, выбранных католицизмом и православием при решении данной проблемы.

Второй фрагмент народной традиции, на котором было бы удобно проследить различия между русской и польской традицией, касается мифологической сферы, вернее — коммуникативной стратегии в отношениях с потусторонним миром, выбранной одной и другой традициями. И в русской, и в польской культурах система мифологических представлений прекрасно сохранялась до XX в., а многие верования (особенно в русской культуре) продолжают быть актуальными до сих пор. Эта часть народной традиции у обоих народов гораздо лучше, чем система обрядов, сохранила свое дохристианское наследие, поскольку былички и поверья в силу их вербальной природы и частных условий рассказывания в меньшей степени были доступны для влияния, чем обряды, имевшие акциональное и публичное выражение.

Мифологические системы обеих культур сохраняют общеславянский круг верований. Ядро представлений, сформированное в эпоху праславянского единства (и, вероятно, во многом являющееся еще индоевропейским наследием), является тем краеугольным камнем, на котором сформировались и развивались элементы как русской, так и польской традиций. Прежде всего это касается общего и чрезвычайно важного для

всех славян представления о «правильной», «чистой» и «неправильной», «нечистой» смерти. Покойники, прожившие свой век, умершие естественной смертью и похороненные надлежащим образом, составляют класс предков, с которыми живые поддерживают сложные, но необходимые обеим сторонам отношения (ср. польский и русский культ умерших родственников — «dziadów», «родителей»). Покойники, по разным причинам умершие неестественной смертью, не дожившие своего века (самоубийцы, дети, умершие до крещения, девушки, умершие до вступления в брак, убитые и умершие от ран и т. д.), а также похороненные с нарушением погребальных обычаев, составляют класс «нечистых» покойников, из которых и в русской, и в польской традиции происходит значительная часть демонов (вампиры, русалки, водяные и др.). Эта общеславянская часть мифологии наиболее глубоко и полно описана в научной литературе (см., в частности, [Виноградова 2000; Зеленин 1995; Pełka 1974]).

Второй составляющей общеславянского мифологического наследия является круг верований, связанных с колдовством и чарами (ведьмами, колдунами, возможностью насылать сглаз и порчу, магическими способами отнимать благо — молоко у чужих коров, урожай с чужого поля, здоровье и плодovitость у людей и скота). Эта часть традиции также прекрасно исследована, поэтому нет смысла об этом говорить подробно. Общеславянская основа в мифологии обоих народов — чрезвычайно важный фактор ее развития, и даже в начале XXI в. именно этот круг верований продолжает оставаться наиболее актуальным и жизнеспособным в современной живой традиции обеих культур. Свидетельство этому — свежие полевые материалы фольклорных и этнолингвистических экспедиций, как польских, так и отечественных ученых.

Несмотря на общую основу, даже беглое сопоставление польской и русской мифологических систем ясно показывает их удивительную несхожесть, их, говоря языком геометрии, несимметричность друг другу. Это касается как самого состава

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

мифологических персонажей, так и способов выражения мифологического в верованиях обоих народов. Безусловно, нужно учитывать тот факт, что за многие века самостоятельного существования польская и русская мифологии развивались по-разному, под влиянием различных факторов, как внутренних процессов конвергенции и дивергенции, так и внешнего влияния. Немалое значение здесь имеет взаимодействие с угро-финской традицией в формировании русской демонологической системы и (в меньшей степени) влияние германской мифологии на польскую.

Наиболее яркая черта русской традиции, отличающая ее не только от польской, но и от других славянских мифологий, — это система персонажей — покровителей домашних и природных пространств (домового, банника, овинника, лешего, полевого, водяного и т. д.), являющаяся важнейшим ядром русской мифологической системы. Во многом это отличие касается и наиболее близких украинской и белорусской мифологических традиций, где представления о подобных персонажах или значительно редуцированы, или отсутствуют вовсе. Как полагает большинство исследователей, такая система персонажей — хозяев локусов в результате тесного и длительного взаимодействия была привнесена в русскую традицию из угро-финской, где подобные существа занимают основное место в мифологических верованиях. В данном случае важно то, что именно эта часть угро-финской субстратной культуры была не просто заимствована русской традицией, но и воспринята как своя собственная, став центральной частью русских мифологических верований, перестроив и изменив в русской традиции всю первоначальную мифологическую структуру, идущую от праславянского наследия.

Чем же можно объяснить такое положение вещей? Основное отличие указанных персонажей от известных в других славянских традициях всевозможных демонов и духов, обитающих в воде, лесу, поле, — то, что персонажи-покровители мыслятся единственными и безраздельными хозяевами окру-

жающего пространства, где человек выступает не как свободный субъект, действующий по своему усмотрению, а как гость и даже проситель, перемещающийся из «зоны влияния» одного «хозяина» в «зону влияния» другого и вынужденный считаться с их главенством.

Для польской мифологии такой взгляд на мифологический мир принципиально чужд. В польской традиции также существуют персонажи, пребывание которых закреплено за определенным пространством, к примеру, это водяной дух *topielnik*, демон, происходящий из душ выкидышей и некрещеных детей *latawiec*, обитающий в воздухе, домашний демон *skrzatek*, полевой демон *poludnica*, появляющийся в полдень и наказывающий тех, кто жнет в это время. Но они — не хозяева и не покровители, а просто демонические обитатели данных пространств, обладающие каждый своим набором вредоносных функций. В рамках мифологической системы их образы не образуют единого смыслового и функционального ряда, как в русской мифологии. Польский водяной *topielnik* — это не хозяин реки или озера, а опасный демон, происходящий из утопленников. Его нужно бояться, от него можно и нужно спастись оберегами или пытаться его обезвредить, но никто не будет искать его покровительства, приносить ему жертвы или пытаться с ним подружиться. Польский домашний демон *skszatek* (он же *klobuk*, *plonek*, *chobold* и т. д.), хотя и живет в доме, является полной противоположностью русскому *домовому*. Домовой мыслится как дух предка рода, живущего в доме, хозяин и опекун семьи и усадьбы, от которого зависит все благополучие в доме — здоровье людей, плодovitость скота, нормальный уклад жизни. При этом он сам и является источником этого благополучия, а его присутствие в каждом доме считается нормой. Польский домашний демон *skszatek* — это не хозяин, а наемный слуга, которого заводят нечестивые люди (ведьмы, колдуны и т. д.), чтобы незаконным образом получать чужое богатство. Важно, что *skrzatek*, в отличие от домового, сам не может производить ни благо,

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

ни богатство, он может только его воровать у других людей и приносить своему хозяину [Левкиевская 1996: 185–212]. В польской традиции отношения человека и домашнего демона, как и отношения с чертом, основываются на договоре — при жизни человек владеет *skrzatk*'ом, а после смерти тот получает человеческую душу. Таким образом, в польской мифологической картине мира функция подателя блага закреплена только за представителями христианской сферы (Богом, Богородицей, святыми) и четко отделена от получения этого блага магическими, нечестивыми способами с помощью демонов, за что человек, рискнувший пойти на это, расплачивается своей душой. В русской традиции продолжает сохраняться вполне «законный» источник производства земного блага, «параллельный» божественному, — это предок дома, воплощенный в фигуре домового.

Русский взгляд на мифологическое устройство земного пространства, весьма близкий к пантеизму, продолжает (в несколько редуцированной форме) оставаться актуальным до сих пор, о чем свидетельствуют экспедиционные материалы рубежа XX–XXI века: «Я всех хозяевами зову — и лесной хозяин, и водяной — хозяин, и Бог — хозяин» [Хотеново, Каргопольский р-н Архангельской обл., 1997 г., архив автора] или: [А в поле есть хозяин?] — «Есть. В лесу — хозяйнушко, в поле идешь — поклонись также полевому» [Там же]. Таким образом, в русской традиционной картине мира, в ее земной части, большинство мест занято «хозяевами» — местными демонами, патронирующими принадлежащие им пространства: домовый опекает дом и усадьбу в целом, леший — лес, водяной — реку и прочие водоемы, полевой — поле и т. д. При этом даже христианский Бог не противопоставляется этой системе мифологических покровителей, а мыслится как один из них, как главный из «хозяев». Такое устройство мира удивительно напоминает дохристианский пантеон богов с их распределением функций и сфер влияния и стоящим во главе системы верховным богом. Старая языческая система богов утратила свою

актуальность и исчезла из национальной памяти примерно к XV–XVI вв., но сам архаический принцип организации мира, по существу, был воспроизведен в русской мифологии уже на другом, низшем уровне — в системе природных и домашних божеств, заимствованных у соседних народов, но ставших своими собственными.

В результате такого «устройства» демонологической системы все пространство, окружающее человека, оказывается поделенным между мифологическими хозяевами, с которыми человек с раннего детства учится выстраивать отношения — «договариваться», чтобы достичь своих практических целей. Важно, что умение «договариваться» с «иномирным» покровителем пространства, в котором предстоит работать, никогда не относилось лишь к сфере абстрактных верований — оно являлось практической частью социальных навыков и форм поведения, усваиваемых русским человеком с младых ногтей. Этим персонажей боятся и уважают, от них оберегаются, их кормят и задабривают, им подносят приношения (по существу, взятки), с ними заключают договоры, им пишут письма и прошения, как, например, лешему, и, наконец (вершина интимности отношений с мифологическим существом, безусловно, неведомая польскому католику!), с ними даже христосуются, принося им крашеное пасхальное яйцо в лес в Светлую Христову заутреню. Ср., например, обряд христосования священника (!) с овинником, известный еще в начале XX в. в Дмитровском крае: «Когда иконы приносят на гумно, хозяин прячется в подлаз овина и на трехкратный возглас священника “Христос воскрес!” отвечает: “Воистину воскрес!” Спрятавшийся крестьянин изображает овинника... После этого считается, что овинник не будет хозяину вредить» [Зернова 1932: 23]. В профессиональные обязанности русского пастуха всегда входило умение договариваться с лешим (в северных и центральных областях России скот обычно пасли в лесу), выторговывая себе право пасти стадо в том или ином лесу за два куриных яйца в сезон. Мельник и рыбак обязанности были поддерживать хорошие отношения с водяным, чтобы

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

он не ломал мельницу и не рвал сети. Любой хозяин должен был знать, как вести себя с домовым, банником и овинником, чтобы дом и хозяйственные постройки содержались в порядке, скот не болел, а овин не страдал от пожаров.

Мысль о том, что русская мифологическая система во многом воспроизводит архаические принципы дохристианской религиозности, можно подтвердить еще и тем, что в ней отношения между человеком и мифологическим существом могут строиться не на основе магического принципа, а на основе религиозного поклонения. Первый подразумевает взаимодействие с «иномирным» существом с помощью суммы «технических» приемов, устанавливающих жесткую причинно-следственную связь между магическим действием человека и реакцией на него со стороны персонажа. Второе основано на ином принципе взаимоотношений, предполагающих наличие у «иномирного» существа свободной воли и уважение этой воли со стороны человека, способного в этом случае только просить, но не приказывать. Это выражается, в частности, в том, что в русской традиции широко употребляется молитва как форма обращения к мифологическому существу, что указывает на отсутствие в русском традиционном сознании четкой грани между сферой мифологического и сферой сакрального, христианского. Примером этому может служить поведение человека в случае болезни.

Зачастую болезнь считалась наказанием со стороны лешего (или другого «хозяина») за какую-то обиду или провинность, совершенную заболевшим. Поэтому больной должен был, придя в лес, трижды попросить у лешего прощения, сопровождая свою просьбу поклоном: «Царь лесовой и царица лесовая и лесовые малые детушки, простите меня, в чем я согрешила» [Харузин 1889: 11]. Приводя этот и подобные примеры взаимоотношений человека с «хозяином» пространства, Н.Н. Харузин делает важное замечание: «Считаю долгом отметить, что упомянутое обращение к лесовику самими крестьянами называется молитвой. Дело в том, что население в обращении своем

к духам, населяющим природу, делает резкое различие между молитвой и заговором, который называется просто “слова”. Последний имеет обязательную силу: заговор, произнесенный без ошибок, обязывает к совершению или несвершению известных действий духа, к которому заговор относится. Молитва имеет лишь просительное значение. К таким относится и воззвание к лесовику. Оно не обязывает лесовика ничем: он волен или неволен исполнить просьбу просителя» [Харузин 1889: 12]. Этот пример показывает, что для русского традиционного сознания в сферу религиозных отношений между человеком и «иным» миром включались не только субъекты христианской сакральности (Бог, Христос, Богородица, святые), но и существа мифологического мира. Более того — в русском традиционном сознании отсутствовала жесткая граница, отделяющая христианскую сферу от нехристианской. Часто подобные «молитвы», о которых говорил Харузин, бывают взаимозаменяемо обращены либо к христианским святым, либо к демоническим персонажам, либо ко всем возможным покровительствующим силам одновременно без различия их «идеологической» принадлежности. Ср. современные примеры таких текстов из Сямженского р-на Вологодской области, где подобные «молитвы» называются «статейками»: «Егорий-батюшка, Микола-матушка, Вознесенье Христово, Троица всех святых, батюшка-доброходушка и матушка-доброходница, пой, корми и храни матушку-скотинку... Господь вам Христос, храни, Господи, матушку скотинку. Батюшко-дворовой, батюшко-лесной, батюшко-полевой, чтобы Бог хранил овечек» [Сайфиева, Степанов 2007: 13]. Как верно отмечают опубликовавшие этот текст авторы, «христианские персонажи (Егорий, Богоматерь, Христос), сохранив от своей ортодоксальной сущности только номинативы, наполняются традиционным содержанием, составляя вкупе с демоническими существами единое покровительствующее поле» [Сайфиева, Степанов 2007: 13]. Здесь нельзя не вспомнить приведенные выше слова о Георгия Чистякова о русской культуре как о «язычестве, инкорпорированном в православие».

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

Нужно ли говорить, что для католической традиции такая религиозная «интимность» в отношениях с мифологическими существами была просто невозможной, как невозможным было молитвенное обращение к демоническому существу. В польской традиции существует похожее понятие «молитвы» в ее народном, неканоническом значении — это так наз. «modlitewka» (молитовка) — специфический жанр польской традиции, представляющий нечто среднее между собственно молитвой и заговором, но они всегда обращены к представителям исключительно христианской сферы, хотя и могут включать в себя некоторые элементы народной магии (ср., например, весьма распространенные «молитовки», обращенные к св. Николаю о благополучии скота, «молитовки» перед отходом ко сну и др., подробнее об этом [Brzozowska-Krajka 1995: 183–200]).

Характерно, что в отношениях с мифологическим существом в русской традиции возможно резкое переключение регистров от религиозной почительности к социальному конфликту. Если с «хозяином» не удавалось «договориться по-хорошему» на «местном» уровне и на все подношения он отвечал «беспределом» (например, леший начинал чрезмерно воровать у крестьян скот), последним аргументом русского крестьянина оставалась угроза обратиться «наверх», к царю как к верховному распорядителю отношений не только между своими подданными, но и между людьми и мифологическими персонажами. Например, вологодские крестьяне, обиженные на проделки местного лешего, писали «грамотку» царю леших Мусаилу, прося наказать виновного. В противном случае обещали, что «будет послана грамотка царю в Москву, и царское величество пришлет два отряда московских стрельцов да две сотни донских казаков, и вырубят они лес в пень» [Зеленин 1: 254]. Примечательно, что эта вологодская традиция общения с лешим в форме посылаемых ему «грамоток» до сих пор не утратила актуальности, о чем свидетельствуют недавние экспедиционные материалы [Сайфиева, Степанов 2007: 15–22].

Эти примеры показывают, что в русской традиции формы отношений человека с представителями мифологической системы достаточно явно воспроизводят систему иерархической подчиненности, реально существующую в обществе. При этом в русском традиционном сознании, в отличие от польского, граница между сферой божественного и сферой мифологического в достаточной степени размыта, а религиозные отношения распространяются не только на представителей христианского мира, но и на мифологических существ, которые мыслятся во многом как божества определенных пространств, от милости которых зависит благополучие человека. В связи с этим принципиально разными оказываются коммуникативные стратегии, которые выбирают русский и поляк при взаимодействии с представителями потустороннего мира, а также оценка этих стратегий с точки зрения норм христианского поведения. В польской традиции «договор» с существом потустороннего мира (чертом, домашним демоном) может существовать только как отступление от христианского благочестия, за которое человек несет ответственность перед Богом. В русской традиции умение «договариваться» с мифологическими «хозяевами» — бытовая практика каждого крестьянина, которая не выключает человека из рамок христианской морали ни с точки зрения его самого, ни с точки зрения общества. Такая практика отличается от продажи души черту колдуном, которая однозначно трактуется как смертный грех и подвергается однозначному осуждению.

Рассмотренные в рамках данной статьи фрагменты двух областей традиционной культуры — календарный обряд и элементы мифологических представлений — дают возможность увидеть, что русская традиционная культура в гораздо большей степени, чем польская, сохранила архаические, нехристианские формы в неассимилированном виде, а сама граница между христианским и нехристианским в русском сознании оказалась сильно размытой, а иногда и просто отсутствующей. Такое положение во многом явилось результатом двой-

Что общего у русского водяного и польского topielnika?

ственной политики со стороны Церкви — декларативное неприятие языческих практик со стороны церковных иерархов сочеталось с попустительством этим практикам со стороны приходских священников, во многом сохранивших традиционное сознание. В польской культуре традиционные практики и традиционное сознание, сохранив свою структуру, в гораздо большей степени подвергались осознанной и более или менее последовательно проводимой ассимиляции со стороны Костела, что привело к трансформации этих практик и наделению их новыми, христианскими смыслами.

Литература

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агапкина, Кабакова 1995 — *Агапкина Т.А., Кабакова Г.И.* Вознесенье // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
- Бартмицкий 2005 — *Бартмицкий Е.* «Ширится Бог»: Пример христианизации народной новогодней колядки // *Бартмицкий Е.* Языковой образ мира. Очерки по этнолингвистике. М., 2005.
- Бернштам 2005 — *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни. СПб., 2005.
- Виноградова 1987 — *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1987.
- Виноградова 2001 — *Виноградова Л.Н.* Народная мифология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Гальковский 1, 2 — *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1; М., 1913. Т. 2.
- Громыко 1991 — *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991.
- Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гуревич 2007 — *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Средневековый мир. СПб., 2007.
- Живов 1993 — *Живов В.М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia Slavica.* К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

- Зеленин 1999 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянские земледельческие обряды — катанье и кувыркианье по земле // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999.
- Зернова 1932 — *Зернова А.Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3.
- Знаменский 1873 — *Знаменский П.* Приходское духовенство со времени реформы Петра. Казань, 1873.
- Левкиевская 1996 — *Левкиевская Е.Е.* Славянские способы коммуникации между *тем* и *этим* светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Люстров 1884 — *Люстров Ал.* Поучение против неприличного обычая катать по земле причетника при служении на Святую Пасху молебна // Приложение к Пензенским епархиальным ведомостям. Пенза. 1884. Т. 4.
- Мельникова 2011 — *Мельникова Е.А.* «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб., 2011.
- Сайфиева, Степанов 2007 — *Сайфиева А.Ю., Степанов А.В.* «Леший-черт, отдай мою животину» (Материалы по демонологии Сямженского района Вологодской области) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2007. Вып. 7.
- Санникова 1990 — *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Канд. дисс. М., 1990.
- СД 1–4 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4; 2012. Т. 5.
- Смилянская 2003 — *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Ере-тики. М., 2003.
- Топоров 1998 — *Топоров В.Н.* Некоторые вопросы изучения славянской мифологии // *Studia mythologica slavica*. Ljubljana, 1998. Т. 1.
- Харузин 1889 — *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудо-ожского уезда Олонецкой губернии. М., 1889.
- Чистяков 1996 — *о. Георгий Чистяков.* Откуда эта злоба? // Русская мысль. 1996. 10–16 октября. № 4144. Цит. по: tapirg.narod.ru/ekklesia/chistyakov/esse/s_avernsky.htm
- Baranowski 1952 — *Baranowski B.* Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII w. Łódź, 1952.
- Bartmiński 1995 — *Bartmiński J.* Formy obecności *sacrum* w folklorze // *Folklor — Sacrum — Religia*. Lublin, 1995.
- Bartmiński 2009 — *Bartmiński J.* Projekt i założenia ogólne słownika aksjologicznego // *Stereotypy mieszkają w języku*. Lublin, 2009.
- Brzozowska-Krajka 1995 — *Brzozowska-Krajka A.* Między magią a religią. O modlitewkach ludowych // *Folklor — Sacrum — Religia*. Lublin, 1995.

Что общего у русского водяного и польского топиельника?

- Caraman 1933 — *Caraman P.* Obrzęd kolędowania u Słowian i Rumunów. Kraków, 1933.
- Chodźdło 1969 — *Chodźdło T.* Kościół a kultura ludowa // Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce. Lublin, 1969. T. 3.
- Dworakowski 1964 — *Dworakowski S.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.
- Kossakowska-Jarosz 1995 — *Kossakowska-Jarosz K.* Religia a problemy narodowe i cywilizacyjne na Górnym Śląsku na przełomie XIX i XX wieku // Folklor — Sacrum — Religia. Lublin, 1995.
- Krisań 2008 — *Krisań M.* Chłopi wobec zmian cywilizacyjnych w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX — początku XX wieku. Warszawa, 2008.
- Moszyński 1-2 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2.
- Pełka 1974 — *Pełka L.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
- Religijność 1983 — *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana / Red. W. Piwowarski.* Wrocław, 1983.
- SSSL 1-2 — Słownik stereotypów i symboli ludowych. Lublin, T. 1. Zsz. 1. 1996. Zsz. 2. 1999.
- Stępniać 2010 — *ks. Marek Stępniać.* Religijność ludowa jako droga przekazu tradycji // Łódzkie studia teologiczne. Электронный ресурс: archidiecezia.lodz.pl/lst/wordpress/?p=360
- Tosiek 2008 — *Tosiek M.* Znaczenie pobożności ludowej w duszpasterskiej misji Kościoła. Studium pastoralne. Warszawa, 2008.



*«А то ещё был случай...»:
былички и о быличках*

В. В. Запорожец

«У меня тут
бес под мышкой»:
Мифологические
рассказы М. Гайдук
Публикация

Весной 2010 г. мне посчастливилось встретиться с интересным человеком, приехавшим в Москву с Украины на недолгое время. Это Мария Кирилловна Гайдук, 1978 г. р., родом из Львовской обл. (с. Задельское Скольского р-на), молодая женщина, жена священника, которая хранит в памяти рассказы своих бабушек, родителей, а также истории, очевидицей или участницей которых была сама. Ниже приводятся записанные мной от нее былички и поверья.

1. У нас вот деревня — одна улица составляет и вдоль улицы течёт река. Река с периодичностью пересекает эту дорогу, и вот есть место, где... километр-полтора, ну большое расстояние, где с одной стороны дороги только один дом, поблизости домов нету, а с другой стороны — стоят несколько крестов — там умерли люди.

Соб.: На дороге?

На поле, когда трудились, шо в старину, и в нас так там принято, если человек трудился на поле и умер — то на том месте ставили крест, или не дай Бог, погиб — ставили крест.

Соб.: Каменный?

Деревянный, каменный — когда где какой, иногда на этом месте строили каплыцю, её такую маленькую часо-

венку, как вот в России здесь делают каменную, а у нас деревянную только, маленькую делают такую красивую, резвлённую маленькую часовенку. Часовня — это типа храм, только без алтаря. Там можно все таинства совершать, кроме литургии. Вот, и мы раз дружно идём с танцев, с гулянки, ну, как правило — село на две части разделенное, ну и одни шли в один конец села, а другие шли в другой, и — кто парами, тот пытался улизнуть, чтоб, не дай Бог, никто не увидел, что ты с кем-то идешь. А остальные — все шли толпой. Ну и естественно, каждый свернёт с дороги, и тут уже, метров сто-двести от дороги — дом. Под горку у каждого. Дорога, она ж посреди гор, но горы не настолько высокие. Ну и мы идём по-мимо этого, там так речка дорогу пересекает, и что меня бес дёрнул оглянуться назад? А там дом этот пустой, женщина давно-давно умерла, я её не знаю даже. Я смотрю — Поликарпыха играетя камнями. Что ни есть, играет камнями и всё, у воде. Причём — перебирает. Как вот дети, бывает, в воде камешками играютя — вот так вот. Сидит и в воде камнями играетя. А кругом снег, и река мерзлая, а там местина так вроде вода и цветочки на берегу, и она играетя у воде камнями. И я возьми и скажи: «Гляньте, Поликарпиха камнями играет!» И все в ту сторону посмотрели. Она как встала — метра два — два с половиной ростом такая стала, и как полетел в нас камнепад! Как она стала этими камнями в нас кидать! Просто вот булыжники здоровые! Вдобавок, это ж зима, ну как зима — это перед Великим постом, уже морозов таких нету, но и не тепло, потому что это в горах, это может там 15 градусов морозу, причём, вот где то место, где она была — там вода что ни есть и по круги как зелень мне показалось, что было странно. Причём, потом я как рассказывала, в чём я её видела как она была одета — так говорили точно как она похоронена была — такая тёмная юбка, кофта белая с вышивкой по длинным рукавам и на груди

и такая, у нас так носят без рукав такие сверху на кофту и тоже она вышивку такую имела... Но она умерла раньше чем как я родилась, я её не видела вообще, просто знали, что там она жила, и потом её дом пустой так стоял... Как мы пустились со всех ног! Пацаны вперёд девчонок бежали! Ну мы с горем пополам умудрились добежать до ближайшего дома — и до утра уже с этого дома уже никто не вышел. Даже разбудили людей несчастных посреди ночи, перепуганные. Вдобавок, не только что девчонки, но — ребята, причём среди нас были на порядок старше, если, к примеру, мне было 15, то там были ребята и по 25, и по 30 — вот такие, ну как правило — те, кто не женатый, потому что женатые уже на танцы не ходят, ходили только неженатые. Кто взрослые, те тоже забились в угол и напрочь до утра отказывались выходить. Ну, утром, уже когда расцветало, рассвело всё, этой толпой мы вышли — шо самое вот было самое — что булыжники были посреди дороги! Вот просто, ни с сего, ни с того. Откуда вот, если везде снег? И булыжники во льде! Причём не мало, там были от вот таких камней (*показывает с кулак размером*) до больших размеров.

Соб.: Больше головы?

Да! То есть камни были здоровые! Что было странно. Потому что водитель, у нас автобус идёт: в 6:25 утром на город выезжает из деревни, он утром выезжает и вечером приезжает, только один раз, как получается, в сутки идёт автобус, вот, и ему пришлось эти булыжники откатывать. Говорит: «Кто... какой этих булыжников накидал?» Вот в чем дело.

Соб.: А интересно, она и при жизни высокого роста была, эта женщина?

Её звали Поликарпиха, она стала очень большого роста.

Соб.: В тот момент?

Да. Хотя при жизни, как рассказывали, она не была большая. Она как поднялась — то оказалась здоровая так вот

как будто, как великан как будто вот. То есть, и ручищи у неё были огромные. Но вот в этот момент, рассказывали, вот как её похоронили: платочек, юбка, всё — так она и сидела в воде. Ну, как дети играют, бывало, мы камушками игрались, вот наподобие ребёнка она игралась в воде этими камушками. И бес дёрнул меня сказать, что она играет этими камнями! Все повернулись, и в нас булыжники полетели. Так в одну девчонку попал этот булыжник один, в плечо, так её потом батюшка отчитывал, и чашу на голову ставил, она как помешанная стала, на неё что-то находило. Да. Прямо кидалась на стенку, как бес в неё вселился, и её к батюшке водили потом, он её отчитывал.

2. В старину люди говорили, что если человек занимался нечистой силой, то могло происходить разное, разные бывали случаи. Вот были люди такие, вот бабушка рассказывала, что они носили беса под мышкой.

Соб.: Как это?

Ну, вот тако вот. И что они ему приказывали — они делали. Вот если вдруг петух запоёт днём, бывало если, то ему просто голову рубили. А когда вот курица, бывало, несла маленькое яйцо, это яйцо называли «зносок». Почему — не знаю. Ну, обычно курица несёт стандартное яйцо, а то — маленькое, и оно не как яйцо, немножко не такой формы, оно как шарик. Вот это яйцо называлось «зноском». Его, как правило, перекидывали через дом, чтоб оно разбивалось. Почему через дом — не знаю. Но, если у нас дома, бывало такое случалось, потому что дома животные были, это яйцо перекидывали, мама строго запрещала заносить его в дом, его надо было перекидывать через дом. А один раз даже такое — были у нас дома куры-лилипуты, и они несли маленькие яйца, а мы решили, что это зноски и тоже покидали их через дом, на улицу. Но вот у нас была женщина, которая выносила. Носила этот зносок под мышкой. Его надо носить... почти два

«У меня тут бес под мышкой»

года, мыться с ним, и спать с ним, всё. Когда она выносила это, этот зносок, вылез с этого зноска бес, и вот она уже потом как в храме исповедовалась, потому что он её очень мучил, и она на всю церковь орала, она как бесноватая. И он выскочил и говорит: «Кто кем будет командовать: я тобой или ты мной?» Она очень сильно перепугалась, этот бес был маленький человечек, маленького роста, это даже меньше гнома, ну как кукла, типа, только говорящая, манюсенькая (*показывает с ладонь величиной*).

Соб.: С ладонь?

Да, вот манюсенькая, токо что, говорит, с головы как торчали... что-то красное, говорит, во-первых, в темноте не сильно разглядишь, потому что он выдупился на полнолуние. Вот, и луна в окно светила. У нас, как правило, в деревне не вешали шторы на окна, не знаю по какой причине, или от бедности, или чего, ну у нас даже были шторы дома, ну мы их на окна не вешали, мы эти шторы, мы их повесили на дверь. По какой причине тоже не знаю, хотя дверь была глухая. Вот вешали где дверь, а на окна считалось не надо. Окна, во-первых, не очень большие были в доме. И вот луна когда светила, он, говорит, прямо вот выскочил, и она от страха сказала, что он ею будет командовать. Не она им. То есть надо было... Потому что там ещё одна женщина (она сказала кто носит даже, кто имеет таких бесов и почему как кто не может умереть), то есть она когда заходила в храм, видно или от святынь или чего, она не могла лгать, то есть она могла говорить только правду. Вот, и он очень сильно издевался над ней, насиловал её, заставлял её чтоб она ему есть варила, высыпал ей еду на голову. Ну как можно ошпариться кипяченым борщом, чтобы облиться сверху? Вот. Когда её забрали в больницу, вызвали скорую, потому что у неё всё лицо было. Как вот можно было ошпариться, это ж не ребёнок, чтобы на себя вот так? Все удивлялись: как так можно было ошпариться? Она ж не признавалась-то

всем, что она имеет беса, и он её очень сильно мучил, и она решила жизнь покончить самоубийством. Повеситься. Он говорит: «Ну ладно, повесишься, а ты думаешь, что тебе там рай будет?» И он ей стал показывать вот это вот, что ты будешь, типа, делать. Она от всего от этого от страха, прибежала посреди ночи до батюшки и требовала закрыть её в храме, в надежде, что он её не тронет. Но куда она вот это, он — раз! — ей под мышку — и всё. Она его могла проносить. И он её очень сильно как щекотал или что, чтоб она вышла, потому что он говорил: «Мне здесь жарко, душно, мне вообще жжет, мне неприятно, мне противно», то есть — выходи из храма и всё. «Не целуй эти иконы». Она как бы сама задавала себе вопрос и сама на него отвечала. Вот, и она рассказала, что одна женщина имеет беса. А все поражались, что человеку 80 с лишним лет, она первая управлялась с огородами, никогда никто не слышал, чтобы она как-то болела или чего. Вот бывали такие случаи, что идёт по дороге, всё — легла. Умирает на дороге, всё, умирает, как её завели в дом, перевели, она порог дома переступила — и она всё, как будто она не болела. Как ни странно. И она сказала, что она умеет вот это всё, она имеет дело с нечистой силой. Вот, и вот это дело её частенько мучило. И всё-таки в конце концов она поехала в Почаево. Как поехала? Она шла пешком! Говорит: «Что бы ты со мной ни делал — я буду идти пешком». И она одевала крестик, а он её душил крестом, чтобы она сняла. Тогда, чтобы он её не душил верёвкой, крестом, она этот крест приколотла к этому. Он булавкой стал колоть её тело, булавка всё время растёгивалась, чтоб она потеряла. Тогда она взяла в рот крест этот. И, ничего не говоря, только про себя: «Господи, помилуй!», топала в Почаев. Она пошла в Почаев к Иову Почаевскому в пещеру. Она почему-то верила, что если она зайдёт в туда, у пещеру, то бес с ней зайти не сможет. И он действительно не смог туда зайти. И

«У меня тут бес под мышкой»

сначала, он же сидел у ней под мышкой, и получается вот как бы, всё в пещеру пролазит, а рука у неё не пролазит. Получается, что голова вот, всё, а часть вот тела вот эта — как на улице. И она там как застряла. И она батюшке стала орать, что, говорит: «У меня тут бес под мышкой, он туда боится идти, а меня туда не пускает, протолкните меня!», тогда батюшка посухом туда её! И бес выскочил. И он как, он выскочил не как в виде беса, или как она его видела в виде маленького человечка или гнома, а в виде как ветра, как вихрь, говорит, как что-то вылетело такое воздушное оттудова, причём с треском! И она вот там молилась, просила Иова Почаевского и осталась в монастыре. И она молилась-молилась, и говорит: «Мне почему-то пришло на голову, что если я три сутки отлучу в монастыре, в храме — то я буду». Но батюшки, как правило, не благословляют, потому что бесовские такие нападки! Такие, что ты себе даже представить не можешь. Ну, это как? Самое что ни есть — нападают бесы. Просто вот они терзают человека и мучают так, что иногда вот — может, смотрели фильм «Вий»? Вот. Вот это типа вот этого. То есть настолько вот, что они даже иконы, вот мимо них проходя, обжигая самих себя, нападают на человека. Потому что у храме-то чистота, и они вот могут... А в храм, получается, вошла нечисть, в эту нечисть они пытаются все слететь. Ну, и она взяла благословение, и батюшка всё-таки её благословил. Она три ночи читала псалтырь в храме и Евангелие, не спавши ничего. Её закрыли в подвальном храме. «И пришли когда монахи на четвёртые сутки, нашли меня без сил. Накормили-напоили, я, — говорит, — поспала, но что самое странное, я спать вообще не хотела. И всё, — говорит, — помню: как я лежала, как меня монахи выносили — всё. Вот, хотя я была без сил, так меня бесы измучили».

То есть разного рода как случаи. Были потому что очень многие люди, которые занимаются разным колдовством,

из-за этого всё происходило по-разному. Нельзя так, вот я поставлю свечку Богу и бесу, и ничего за это мне не будет. А она ещё вдобавок ходила в храм. Если человек ходит в храм, и знает, что это грех, и говорит, что это грех, то с этого Господь очень строго спросит. Если Господь спросит с людей неверующих, не знающих веры и творивших зло, спросит с них, но не так строго, но если знает, что это грех, что это плохо, и делали это — то с них спросится по полной строгости. Вот, и она осталась в монастыре.

3. *Соб.*: А что это за мост у вас там был?

Ковалийский. Это где дедушка у меня обменял файку (трубку. — *В.З.*) на стебло от боба и конячку, навоз лошадиный? Дедушка работал на млыни (на мельнице. — *В.З.*), он был по профессии тракторист, единственный тракторист был на весь район, но вдобавок у нас ещё был млын и он туда ходил работать, потому что, например, выдавали зерно, не платили же деньгами, а в основном выдавали продукцией всё. Это ж послевоенные годы были. И дедушка ж шёл с млына ночью. И говорят ему: «Слушай, ты пойдёшь, а ночь...» — «Ну, а чего, — говорит, — пойду да й пойду». «Ночь, — говорит, — была морозная, ну так, знаешь — то луна зайдёт за облаки, то выступит». Идти вполне возможно было, не так уж и темно, да вдобавок прохладно. Ну и бабушка думала, что он где-то там заночевал. А он выпил маленько и пошёл. Ну — чо будет. Уж не скажешь: «Буюсь ийти». И пошёл. Ну и там через мост, там такое... Вот этот мост и находится на этом месте, где вот эта женщина выросла огромная, Поликарпиха, так дорога, речка поворачивает через дорогу, вот и получается, что по дороге вот так, кривулина такая. «И вот по этой дороге, — говорит, — смотрю, едет пан на брычке, три лошади»... Ну, куда царское время, были в деревне паны, и паны так ездили. А у него родители умерли, и он был сирота, дедушка, и, естественно, он служил у панов. «Вот, — говорит, — смотрю,

едет пан, вот что ни есть — настоящий пан. И я маленько был поражён — пан едет. Ну и он, — говорит, — со мной поздоровался: “Здравствуй, Николай!”»

Соб.: За руку?

Да. «Я с ним поздоровался. Он говорит: “Ну что, махнём не глядя?” Ну, я, — говорит, — смотрю, у него файка курится, чувствуется — дорогой табак, файка вся та золотая!» А у дедушки-то файка была деревянная та обычная, что он сам смастерил, и табак-то — самосад обычный на огороде. «Ну, я ж говорю: “Та как же ш я могу-то, пан?” Он говорит: “Меняйся не глядя!”» Ну, дед на радостях поменял. Куда ходил, куда блудил — никто не знает! Ну, дед пришёл под утро практически. Приходит, говорит: «Гля, старая!» Она его называла «старый», а он её — «старая», так у них заведено было, название «старой», «старая». Говорит: «Гля, старая, какую я файку обменял!» Она говорит: «Какую файку? На какое-то говно в руках у тебя!» Когда дед от этого состояния выпал — то он обалдел, что у него было стебло от боба и в руках конский навоз. И когда он к батюшке сходил, батюшка говорит: «С бесом весело поменялись». «Ну, мне, — говорит, — казалось, что это панин. Он, — говорит, — и поехал себе дальше». Только дед бродил там недалеко. «Всё, — говорит, — иду-иду — и никак, и всё — через этот мост, и всё — через этот мост». Куда, — говорит, — какими кругами он ходил, что всё — через этот мост. Пока под утро уже аж не стало светать, под утро он прибрёл домой.

А Ковалийский — там недалеко жил коваль, кузнец, и поэтому назвали Ковалийский мост, и он там... по каким причинам там нашли его мертвым, замученным, в этой кузне. Там как мостик, речка, а вот тут кузня была, поэтому этот мост, когда поставили, проходили... он сам-то этот мост и поставил, сковал, вот эти железные. Потому что, когда были сильные дожди, а речка-то она горная, маленькая, но когда шёл ливень весной, река мгновенно

становилась огромнейшей, буквально в течение десяти минут, выливался такой поток воды и грязи огромный, что просто заливало всё. И эти доски, лавки, что были кинуты, их называли «лавками» ещё, через которые люди проходили, там можно было спокойно перепрыгнуть, речка-то самая большая глубина — это выше колена она, это самое глубокое место в речке, вдоль всей деревни. Если туда дальше — она может уже и глубже, но поначалу, куда она с гор берёт, она узенькая есть местами, что она два-три метра шириной, но зато по глубине она не выше косточки, она вот такая. Ну, а где она узкая — бывает по колено, выше колен... Да, и он сварил вот этот железный каркас и как-то набил на него досок, прикрутил доски эти, и каркаса железные столбы вбил в землю, что если бы вода шла через этот мост, что не смыла его бы вода, потому что ему надоело постоянно эти лавки ставить и забивали штири, палки деревянные, чтобы было за что держаться, чтобы перейти через эту лавочку, потому что, бывало, шли и пьяные. И этого кузнеца нашли мёртвым, после того как он сделал эту лавку, и так назвали Ковалийський мост, потому что коваль, то есть кузнец его сделал. Кто говорил, что его бес убил за то, что он доброе дело людям бескорыстно сделал, кто говорил, что просто — несчастный случай; не знаю. И вот на этом мосту дед и выменял.

Соб.: А крест был при дедушке?

По-моему, он крест тогда чего-то с собой не взял. Как правило, дед всегда носил крест и по воскресеньям читал Евангелие. А ещё у нас стояло польское радио, и по воскресеньям всегда служилась служба. Он втихаря брал это радио, оно выводило всегда в одну точку, то есть если направить в угол дома, эту антенну он подносил вот туда в угол, только так можно было услышать службу, по-другому у нас в деревне радио вообще не брало. Только туда, в этот угол, и только брало польскую передачу. А в этот момент он, наверное, крест дома оставил, но факт того, что дед об-

менял вот на это стебло свою файку. И бабушка, они часто рассказывали, сидели за столом и разные истории рассказывали, и я вот помню, мы всё слушали, бабушка постоянно над дедушкой подтрунивала, что он поменял на стебло и конячку свою файку. Вот так вот.

4. А то ещё, у нас за печкой, то бывает, делают припечек. Почему — не знаю. Ну, вот как печка, у нас вот печка идёт снизу, вот это стояк, но не к стенке, а чуть в стороне — это называется прыпичек. А там ещё за прыпичком от этой стенки буквально не докладывают вот так — полкирпича, почему — не знаю. У полкирпича, что называется, к стенке не прикладывается саму печку, то есть получается как по кругу можно — по комнате. И вот за этим прыпичком у людей, женщина вот когда, говорили что она жила с бесом, и она вот не могла умереть. Вот вынимали вот эту часть от потолка, чтобы она умерла. Да, где этот прыпичек, чтоб она умерла. Женщина никак не могла умереть. А никто, а они же ещё когда умирают, если кто колдует — то передают. Передают по родственникам. И ещё ж, говорят, надо, называется «мизинец» — последний ребёнок, называют его «мизинцем», вот, и желательно передать последнему ребёнку. Нельзя ни первый, ни средний, ни пятый, ни десятый, а последнему. По какой причине — не знаю. А куда у неё детей не было, а чужим — можно любому человеку передать, но чужие — никто не хотел. Как правило — никто не хотел. А когда он эту нечисть отдавал другому, то человек умирал. Но людей таких зачастую боялись, и никто не хотел. Тогда в этот прыпичек прорезывали дырку, и она умирала. И когда разбирали дом, дом старый стал, и порушился, и дом тот разобрали, а печку разобрать никак не могли, он не давал всё. Он всё там жил.

Вот почему говорят: когда разрушишь храм — то там ангелы всё время стоят, совершают службу, всё время, а есть если люди с какой нечистью живут — то там бес не покидает это

место. Но если он покинет это место, то ему надо найти пустоту, то есть то место, куда бы человек его принял. Тогда он найдёт поселение в доме этого человека. Вот как.

5. А то ещё был случай, ну, это всё тоже с рассказов бабушки. Говорят, что если всё выбелить и вот это место вот почему-то делают, что там даже рука не белила, не пролазит, — она умудрилась как-то это забелить. А там всё время грязно и чёрно, и он оттудова... Я даже дома, вот почему мы даже заложили это место дома, я говорю: «Ну, какой резон оставлять вот такую полоску пустую?» Заложили, чтоб его вообще не было. То есть взяли набили туда камней, насыпали цемент и всё засыпали. Я говорю: «Какой резон?» — «Вот, в старину делали...» Я говорю: «Мало ли что в старину делали!» Ну, вот она как-то умудрилась щеточкой от краски и забелила вот это место. Выбелила. И он вылез, и он не давал ей покоя. Но он ей появлялся не как бес, а как молодой муж — у неё когда-то давно умер — и стал приходить к ней. И спать с ней домогался. И покуда она уже бабушка, а он приходил как молодой. Дело в том, что он умер в молодости и приходил как молодой, а не как старый дед. И требовал с ней спать. А она один раз в воскресенье в храм не пришла, другой, батюшка и спрашивает. Ну, она потом и стала рассказывать. Говорит: «Вот так и вот так, — говорит, — он меня так вымучает, что я-то и в храм идти не могу». И тогда батюшка освящал дом, и её отправляли переночевать к другим людям, а батюшка должен переночевать был в этом доме. И бес ушел. Если нет, не уйдёт — то надо тогда было бы идти и искать другого жилища. А батюшка освятил ей, перебыл и всё, и бес ушёл.

6. Это папа был в молодости, бабушка как вышла замуж, это было в послевоенное сразу время, и в деревне были колхозные овцы и лошади, была ферма с овцами и с лошадьми, а в соседней деревне — коровники были боль-

шие, а у нас были овцы, ну, бараны там и лошади. Папа охранял лошадей, это он рассказывал, я не была тогда, он ещё не женатый был. Это особенно зимой или в Великий пост, когда чистили бобы, — вот эти все истории и рассказывали. Нас собиралась толпа девчонок, пацанов, и кто-то со взрослых рассказывал эти истории. Папа рассказывал, вот такой конь пасётся недалеко от фермы, просто, говорит, не предсказать! Вот и нога, и копыто, и грива у него, и идёт он прямо вот, можно сказать — царский конь, не просто там какого-то там помещика, а царский конь, такой вот просто! И папа пытался его поймать. И говорит: «Я всё время не могу его поймать, он меня, — говорит, — то забрызгает грязью, то ещё что и уйдёт. То есть, поймать его не могу». И он говорит: «Я его подстрелю, и он будет моим». А охранял он с оружием. Когда он с двухстволки решил его подстрелить, то просто это ружьё вылетело вверх — пульнуло, счастье, что его самого не убило. Он от страха посреди ночи прилетел домой. А бабушка ходила в храм, хоть это и советское время было, ну, она уже в возрасте достаточном была — во-первых, она очень поздно замуж вышла, почти в 36 лет, и родила его у 38, и считай ей было где-то 60 на тот момент, и она ходила в храм, и в Великий четверг, помимо того, что они освящали там, а в Великий четверг ещё освящают соль, она добавляется в просфоры, то есть, когда пекут просфоры на следующий день, вот эту освященную соль добавляют, она и освящала патрон. Вот как говорили — от всякой нечисти. Покуда ходило всё, там же ж в горах трущобы, разные места, и чтобы, говорит, не это, от всякой нечисти — держали вот эту пулю освященную, носили. Считалось, что если нападут враги, то лучше себя застрелить освящённой пулей, чем простой, это как бы не такой был страшный грех самоубийства. Это скорее всего поверие людское, но считалось, что это лучше. И если ты держишь пулю освященную, то

тебя не возьмёт вражеская. То есть если кто-то как-то мог держать оружие в руках, кто мог обороняться в деревне, потому что у нас недалеко поляки же были и часто были польские набег — наехали, забрали и всё, кто ты, чей ты — никто и не знал, кто каким чудом кто как и пропал. И она дала папе, как говорит, эту пулю, которую 12 раз освящала. Говорит, пойди и стреляй этой пулей. И когда папа прицелился в коня стрелять, говорит, вот он начал брыкаться, и я когда, говорит, в него выстрелил, то такое чувство, что вихрь налетел Бог зна какой, и вот это сделалось как простыня, только огненная. Только взлетела и в сторону, и ушло. То есть — не поднялось в небо, никуда, а просто вот так улетело, как вихрь, говорит.

7. И ещё, у меня свёкор — он отчитывает, он священник и отчитывает людей, и мы со свекровью копали огород. Я, будучи беременная уже на седьмом месяце, да, семь месяцев это было уже Кирюшей у меня, копаем огород, там называли «в Дубках», хотя там берёзы, там росли каким чудом оказались два дубка, небольшие, дубки. Ну, в центральной России встретить дуб — это очень редко. И поэтому это место все называли «в Дубках». А у свёкра дом стоит — вроде в центре города, но рядом с помойкой. Почему-то там образована помойка. Там когда-то была очень большая река Вазуза, а Сычёвка почему — это Екатерина Вторая назвала её Сычёвка. Там было когда-то 15 храмов и 8 монастырей. Так храм от храма был в расстоянии пятиста метров. И когда она плыла по Вазузе, было очень много сычей, из-за этого она назвала, этот город по-другому назывался, она говорит: «Этот город будет Сычёвка. В честь сычей». Так этот город и остался Сычёвка. И там получается пристань, где корабли. Ну, она, эта пристань, намного выше дома. Вазуза, когда сделали Вазузское водохранилище, которое поит всю Москву, она обмелела просто напрочь. Она была очень широкая, по ней

ходили корабли, по этой речке. И очень большая река. И там пристань, ну, она, наверное, метров 10, она на порядок даже выше дома нашего, хотя дом не так уж... а дом стоит на том месте, где была ещё река. Вот. И там почему-то помойка. Ну, вот речка идёт и дорога недоделанная. Сверху сделали центр, парк, всё классно, а вот тут, получается, в центре города помойка образовалась, хотя вот город идёт сам как — за рекой. И вот тут такое место: стадион и палисадник, и трасса на выход с города — то есть такой кружок с километр туда и сюда, что нету домов, и вот тут получилось, что помойка образовалась. И недалеко родительский дом. И свёкр когда отчитывал, а мы копали огород и в этот момент... Ну, на дереве даже бывает, когда ветра нету, просто ветки колыхаются, а то — ни одного шевеления веточки не было. Ни ветерка, ничего... Поднялась — ну, как тебе сказать, завертелось, типа смерча — мусор. Причём ветер мимо нас не дул. И вот этот мусор кинуло всё свёкру в окно! В ту сторону. Ну, у него окно, как раз от этой дороги, там у него называется кабинет «Воскресная школа»: там иконы, там людей отчитывает в том углу дома, в другом месте дома он не отчитывает — только там. И туда, вот в это окно как бухнуло, так, что разбило стекло! Папа выбежал, ругаться: «Кто разбил стекло?!» Когда мы ему сказали — он даже не желал верить, считая, что мы обе с мамой врём. Я говорю: «Папа, да не врём мы! С какой стати?» Причём подняло весь мусор, хлам, это закрутило, кинуло в окно, и больше ветра никакого не было. Тут не дул ни ветер, ни гроза, на небе ни облачка, ни тучки — ничего. Солнечно, прекрасно. Как ни странно, весной здесь бывает холодно, но мы копали в футболках — было настолько жарко. То есть тепло на улице. Прекрасный был день. Вот это подняло и кинуло ему в окна. А на следующий день он вышел посмотреть, как мы работаем, а люди у него там стояли, которые лечились, он часто их оставлял, и они там стояли с мощами, выгнать чтобы вот этих бесов, что самое

странное, что на следующий день всё это при нём повторилось. И когда он увидел, что эти... мусор ему в окна кидает, он тогда перестал людей отчитывать, и он стал освящать, ходить с иконами вокруг дома, чтобы вот эту грязь убрать. Я говорю: «А ты считал, что мы тебе в окна камни кидаем». Это же как говорят: и ангелы и бесы живут рядом с нами, и скорее люди поверят во всяких домовых и попридумывают себе всяких, но не хотят поверить, что бесы так дают напоминание о себе.

8. *Соб.*: А как ты рассказывала, что ночью на горе...

А, это Илейка бегает.

Соб.: Что где бегает?

Илейка. Это с отцом мы на тракторе ехали. Это человека, которого смолотила молотарка. Это была семья, и отец у них был коммунистом, и его отец бросил крест в туалет. Он бросил крест в туалет, и говорит: «Что мне ваш Бог сделает?! Ничего!» А женщина была очень-очень пожилая — это рассказывала бабушка — она говорит: «Тебя Бог уже наказал — ума лишил». Зачем крест было кидать в туалет? И потом этот дяденька повесился. Причём как, как он повесился — жена его выпивала, его жена, когда началась советская власть, она порядком выпивала, ну, покуда он — коммунист и в начальствах, ну, и он имел все привилегии по сравнению с деревенскими, им бесплатно всё строили. И он мог зайти в любой дом, и забрать картошку, и не спрашивать, что ты трудился. Ну, они коммунисты, а ты — не коммунист. Ну, короче вот эти все слюнтяи, неверующие крестьяне превратились вот в таких людей. И он когда стал вешаться, как говорили, что он ещё не упал, а только залез и решил повеситься. А как: она по пьяни переспала с кем-то там, ну, а это в деревне огромный позор, вот, и он решил повеситься, а она пьяная пыталась его стащить и выбила ему эту табуретку из-под ног, и, что называется, сама его повесила. Вот так эта история произошла. А её

сын работал, зерно осенью молотили. Там же как — косил комбайн, и надо было в эти старые комбайны поправлять, подавать, когда шло. Вот эта молотарка молотила, и за рулём был один, а он — сзади на этой молотарке работал, и ему зацепило рукав фуфайки. Так его, как правило, вытаскивали руку и с себя мгновенно снимали, она не так быстро крутилась ещё, то есть многие так делали, если ткань неплотная — то мгновенно отрывали, а если нет — то пускали туда — пусть оно молотит, ну, не человека. Видно так Бог дал, чтоб его смолотило. Что он не хотел снимать, и его запустило всего и его смолотило в этой молотарке. Вот представь — что вышло с него. Причём он же там застрял, и его лупило, так же когда зерно идёт со стеблом, его молотит, а это ж человеческие кости, что ой, его лупило этими вёслами, короче — вышла как такая тряпочка. Я никогда не видела, не знаю, это ещё папа был только-только маленький. А папа у меня был тоже трактористом, как и дедушка, только дедушка закончил два класса, а он закончил 8 классов, потом ещё один — выучился на тракториста, ну, папа был ещё и комбайнёром, а дедушка, когда его немцы забрали в плен, то он у немцев научился работать на этой всей технике. И покуда он очень интересовался техникой, он сам себе придумывал разные приспособления, чтобы легче было работать. То есть если бы он учился, то мог бы чего-то достичь, а так он был просто самоучка. И папа тоже к этому потянулся. А так как я очень любила папу, и мама, чтоб куда-то кого-то спихнуть, покуда нас у неё было 8 детей, она часто нас спихивала к папе, и он нас целыми днями на этом тракторе или комбайне возил. И так начиная с ранней весны и до поздней осени, пока снег не выпадет. Мы всё время катались с папой. Мы так и спали на этих ящиках железных, на ключах (между прочим, не было места удобнее, чем поспать у тракторе). А на комбайне! То нас почти 8 человек спали на кроватях на деревянных, да на соломе, а папа (там в длину 4 метра и в ширину два с

половиной) туда сена накидает, тряпок и мы там спали! Там же такие зубы шли, когда сено берёшь чтобы, и круг, и штыри, и между этими штырями мы спали. То есть, выпасть нереально было. Если папа не косил, а надо было целый день ехать куда-то и там ночевать, то маме за радость было половину нас сбагрить. Надаёт нам хлеба, сала, картошки! Это было самое счастливое время, пока не пришло время работать. И едем мы с папой на тракторе, и гроза! Покуда в деревне дороги не было вообще никакой, была только одна тропинка в деревне. А у нас были даже такие места в горах — тут скала, а тут обрыв, и по тропинке, примерно дорожка такая сто метров, и если встречались два человека, то один разворачивался и шёл обратно, потому что разминуться нельзя было. И мы поехали где покорооче, покуда уже ближе к ночи было, то поехали не с той стороны, а где горы, чтоб было намного проще. И когда мы поехали, разразилась сильнейшая гроза, гром грохочет, молнии стреляют невозможно. А я грозы боялась, а папа решил пошутить надо мной, говорит: «Сейчас придёт Илья и нас напугает». Мы как раз выехали на то место, где его смолотило. Его называют «ривнэ». Это горы обычно с вершинами, а тут вершины нет, гора, а сверху такая поляна, ровное место, километра три в длину, но узкая, вот и назвали «ривнэ», то есть ровное, оно как степь. И там, только папа сказал, палка попала под гусеницу и как бахнет, так и папа перетрухнул. Я ору: «Не хочу никакого Илейку!» У нас Илейка его звали, считалось, что там Илейка бродит, то есть дух его. Вот. Ну, что делать, гусеница слетела, и трактор не едет. Надо гусеницу поставить на место. И папа мне показывал, как нажимать, там в тракторе два рычага, если нажимаешь правую педаль, то надо левый рычаг и наоборот... И папа вылез на улицу, а я этими рычагами, и он одевал эту гусеницу. Мы там полночи возились, пока уже дождь кончился. Мы приехали домой, нас мама в дом не пустила: «Идите мойтесь! Где это вы так?»

А мы все в болоте! Ужас! Замёрзли! И ещё на улице всё с себя стирали и под дождём ещё раз помылись. Там вода с дождя в бочках набралась — мы прямо холодной! И папа рассказал, что, говорит, вот так и вот так. А бабушка уже старая была и говорит: «Дёрнул тебя бес нечистого в непогоду поминать. Вот будешь знать». Говорили, что душа там его летает, потому что его не отпевали даже. А потом уже, когда советская власть кончилась, то тогда только отпели. А то люди всё его видели, что он ходит, он как бы себе места не находил. И мать его, жена того коммуниста, умерла от пьянки, нашли её под горой. А ещё одного сына у него задавила машина. А другого — он уехал на заработки в Сибирь — убило в лесу деревом. А ещё один сгорел, и через неделю только нашли — почему-то ни череп, ничего, только руку и кишки.

9. В Почаевской лавре у Иова-Почаевской пещере было дело. Я когда приехала в Почаев, там же много паломников, там в одной пещерке сидит батюшка-монах и исповедует, кто не может вылезти. Ну, не все, ну, бывало, что застре-вали, ну, исповедуются и... А главное, что самое странное, иногда бывает, что толстые здоровые тётки, там дырочка — вот такая (*показывает — небольшое отверстие*) — проныривают только так, а бывают худющие как незнамо что — и пролезть туда не могут. Многих ещё не пускает, даже не могут войти. Она войти вошла в эту пещеру, а вылезти не могла. Батюшка стал её исповедовать, каяться в грехах, а она всё никак не вылазит, она не рассказывала этот грех. И потом, видно, как Господь дал, этот батюшка говорит: «Ты не всё рассказала, что-то ещё утаила, раз вылезти не можешь». Она вот застряла, вот душит её и всё. Она потом как заорёт: «Да я, — говорит, — мать свою убила, она у меня в шкафу уже 8 лет лежит!» Прикинь? Вот. И её оттуда как выкинуло прямо! Не просто, что она вылезла, её как вышвырнуло! Она как заорёт, люди как ша-

рагнулись! Прикинь, всякие вот бывают. И тогда батюшка говорит: «Ты хочь похорони её». Она говорит: «Как я её похороню в гроб, я за неё копейки, пенсию получаю». И я не знаю, посадили её или нет, но факт тот, что батюшке она исповедовалась, и он ей сказал предать тело земле. Вот это было в Почаево, этот случай происходил. Там владыка Сергей Тернопольский принимает. Это было в 1996 году на Иова Почаевского в сентябре месяце, не помню, какое число, или 11 сентября, потому что 7 июня 96 года мы поженились, а осенью и лето — поехали в Тернополь в Почаев. Потому что есть Киево-Почаевская лавра — это дальше, а это в Тернополе именно Иова-Почаевская лавра — вот там и был этот случай. Она как заорала, её главно — не просто, что она вылезла там, или люди, когда исповедовались и вылазили, а она худющая была вдобавок, и её выкинуло аж с этой пещеры. Она вот исповедовалась-исповедовалась, и вот всё вроде, батюшка говорит: «Такого быть не может, значит, какой-то грех». И как заорёт: «Да я свою мать убила, она у меня уже 8 лет в шкафу!» И её вышвырнуло оттуда. Это достоверные факты.

10. Это у нас даже диск с записями был, но он сторел, наверно, но это отчитка такое зрелище, что лучше не присутствовать и не видеть этого, там так и орут, и что только не бывает. Спать невозможно потом, всё перед глазами мерещится. Это свёкор отчитывал, и там была одна женщина, она стояла на коленях и как юла крутилась, когда её отчитывали. Я такого не видела никогда, чтобы человек крутился, как вот юлу дети крутят, вот так, что и лица не было видно. Она стояла на коленках и её вот так как-то крутило, это жутко. И она объясняла так, что она крутилась, что она плевала на икону, танцевала с ней, типа: «Мне ничего не будет», и бесновалась потом. Я вообще, честно говоря, стараюсь не присутствовать при этом, потому что потом долго перед глазами стоит и ужасно как-то всё это.

Е. Е. Левкиевская

О некоторых мотивах
карпатской мифологии
(Комментарии
к быличкам М.К. Гайдук)

Жена священника Мария Кирилловна Гайдук родилась и выросла в предгорьях Карпат, в с. Задельское Сколевского р-на Львовской обл., длительное время жила в с. Медном Тверской обл., где находился приход ее мужа. Публикуемые здесь тексты были записаны В.В. Запорожец в том виде, в каком они были рассказаны информанткой, то есть по-русски, с небольшими вкраплениями украинизмов.

Важная особенность рассказов М.К. Гайдук (объясняющаяся особенностями ее биографии) заключается в том, что рассказчица обладает культурным «билингвизмом», который проявляется уже в самом репертуаре нарративов, усвоенных ею как из местной, карпатской традиции, так и из специфического прицерковного дискурса, общего для всей восточнославянской православной среды. Это объясняет ощутимый жанровый «сдвиг» ее рассказов, совмещающих в себе трактовку мифологических событий с точки зрения народной традиции, усвоенной в детстве, и религиозное переосмысление народных сюжетов с точки зрения христианского нравоучения. В ряде случаев традиционные мифологические мотивы используются в качестве основы для дальнейшего религиозного нравоучительного повествования (особенно характерен в этом отношении второй текст подборки).

Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 14-0400526 «Народная демонология Полесья»).

Первые пять мифологических рассказов М.К. Гайдук включают в себя основные сюжетные линии, характерные для карпатской традиции: ходячая покойница появляется возле своего дома и вредит прохожим; женщина выводит из особого яйца домашнего демона, выполняющего за нее хозяйственные работы; человек, имеющий домашнего демона, не может умереть, пока не передаст его другому человеку; черт меняется с человеком трубкой, которая превращается в конский навоз; нечистая сила в виде коня морочит человека, а потом улетает вихрем. Вторая часть текстов скорее принадлежит к тому дискурсу, который принято называть «прихрамовым» фольклором, и содержит общие сюжеты для восточнославянской религиозной среды (ср., например, сюжет о наказании свыше за попрание креста, сюжет о мести бесов священнику, отчитываемому бесноватых).

*1. Покойница появляется возле своего дома
и бросает камнями в прохожих*

Сюжет о «ходячем» покойнике, пугающем людей и бросающем в них разные предметы (в том числе и камни), встречается на Карпатах, как и в других славянских традициях. Однако рассказ М.К. Гайдук имеет три существенных особенности: во-первых, покойница показывается сидящей в воде; во-вторых, вокруг места, где сидит покойница, растаял снег, цветут цветы и зеленеет трава, хотя дело происходит зимой; в-третьих, сама покойница на глазах визионеров увеличивается в размерах и становится очень высокого роста, несмотря на то, что при жизни была невысокой.

Что касается первого мотива (покойница сидит в воде), то можно предположить (хотя информантка об этом не упоминает), что речь идет не просто о «ходячем» покойнике, но об утопленнице — так наз. «потопельники» в карпатской мифологии представлены в качестве самостоятельной группы «нечистых» покойников, и с ними связывается несколько иной набор сюжетных линий, чем с другими категориями «ходячих» покойников, в частности, представление о том, что утопленники показываются сидящими в воде,

купаются, бегают по воде, бьют по воде ладонями [Гнатюк 1912/2: 54], по вечерам сидят на прибрежных камнях [Онищук 1909: 55], Второй мотив, связанный с зеленеющей вокруг покойницы травой, нам из других источников не известен. Третий мотив (мифологический персонаж увеличивается в размерах на глазах зрителей) достаточно редко, но встречается в карпатских текстах. Таким образом может вести себя *страх* — особый вид нечистой силы (иногда сливающийся с чертом), который появляется на дороге перед путником обычно в виде какого-либо животного (ср., например, шестой текст настоящей подборки), морочит его, сбивает с дороги, заводит на бездорожье и потом исчезает часто в виде порыва ветра или вихря. В одной из львовских быличек страх появляется перед человеком в виде пса и начинает расти вверх, становится очень большим, после чего исчезает (Жидачевский р-н Львовской обл., [Гнатюк 1904: 34]). Сам покойник может также показываться человеком чрезмерно высокого роста — «до трех локтей» (около двух с половиной метров, как и в рассказе М.К. Гайдук), но в данных случаях мотив увеличения в размерах отсутствует (Рогатинский р-н Ивано-Франковской обл., [Гнатюк 1912/2: 16, 24]).

«...она как поднялась — то оказалась здоровая так вот как будто, как великан как будто вот. То есть, и ручки у неё были огромные...» — в данном рассказе основной сюжет частично контаминирован с мотивом, характерным для представлений о великанах (неплохо известных и на Карпатах) — мифологических людях огромного роста, чья деятельность, как правило, носила разрушительный характер. В частности, общим для славян является мотив бросания великанами разных предметов — огромных камней, палиц, стрел [Белова, 1995: 301–302].

«...она была одета — так говорили, точно, как она похоронена была...» — появление ходячего покойника в той одежде, в которой его похоронили, — распространенный мотив украинских (а также южно- и западнославянских) поверий об этом персонаже. В белорусской традиции подобные персонажи обычно показываются в той одежде, в какой ходили при жизни [Народная демонология 2: 362–363].

«...в одну девчонку попал этот булыжник один, в плечо, так её потом батюшка отчитывал, и чашу на голову ставил, она как помешанная стала, на неё что-то находило...» — с точки зрения информантки, результатом воздействия на девушку со стороны ходячей покойницы явилось душевное помешательство больной, потребовавшее отчитки священника. Отчитка, как часть обряда экзорцизма совершается над бесноватыми, т. е. рассказчица, не говоря прямо, связывает душевную патологию девушки со вселением в нее бесов в результате попадания в нее камня, брошенного покойницей. В славянских традициях тактильный контакт с покойником, даже косвенный, обычно кончается смертью человека (реже — тяжелой физической болезнью), которую нельзя предотвратить. Нам не известны народные представления о том, что в результате контакта с ходячим покойником человек становится бесноватым. Подобная интерпретация — переосмысление информанткой традиционного сюжета с точки зрения христианской идеологической модели. Не очень понятно указание на то, что священник возлагал ей на голову чашу (вероятно, имеется в виду Чаша со Святыми Дарми). В русской церковной практике такой обычай не известен. Однако неформальная церковная традиция возлагать Чашу со Святыми Дарми на головы прихожан существует в Юго-Западной Руси: во время литургии при последнем появлении Св. Даров после возгласа: «Всегда, ныне и присно, и во веки веков» священник возлагает Чашу на головы молящихся со словами: «По вере вашей будет вам». Данный обряд не имеет оснований ни в православном Уставе, ни в общеобязательной практике, он совершается над всеми прихожанами в храме и не связан с лечением бесноватости.

2. Женщина выводит из яйца домашнего демона

Сюжет о выведении из яйца домашнего персонажа, находящегося в услужении у хозяина дома, — один из наиболее частотных в карпатском ареале, хорошо известный также в большинстве сла-

вянских традиций [Левкиевская 1996: 185–212; Левкиевская 1999: 147–150; Хобзей 2002: 173–174; Гнатюк 1912/1:155–172]. Первая часть рассказа содержит все характерные черты былички о высиживании из яйца-«знóска» демона-слуги, который приносит своему хозяину богатство, воруя его у других людей, выполняет за хозяина всю работу, поэтому такие люди выделяются своей зажиточностью и способностью выполнять непомерно большой объем работы (которую за них делает демон), что подчеркивается и в рассказе М.К. Гайдук: «А все поразились, что человеку 80 с лишним лет, она первая управлялась с огородами, никогда никто не слышал, чтобы она как-то болела или чего...» Приобретение такого персонажа однозначно осмысливается как вступление в договор с нечистой силой, соответственно обладание им приписывается ведьмам и колдунам.

На Карпатах такой персонаж обычно называется: *свий* (т. е. «свой»), *хованец*, *выхованец*, *годованец*, *домовик*, *черт*. Однако рассказчица, осмысляющая описываемые события с позиции христианской терминологии, называет данный персонаж *бéсом*, избегая номинаций, принятых в местной культуре, и этим дистанцируясь от нее. Такой прием дает ей возможность во второй части нарратива переключить повествование в иной культурный регистр и интерпретировать всю ситуацию в рамках уже другого, христианского, сюжета о вселении в человека беса и его изгнании с помощью обряда экзорцизма. По сути данный нарратив представляет собой контаминацию двух сюжетных линий, одна из которых взята из местных мифологических представлений, другая — из церковного корпуса сюжетов, связанных с одержимостью и экзорцизмом.

«...носить зносок под мышкой два года, не вынимая — спать с ним и мыться с ним» — В быличке указан наиболее распространенный в карпатских поверьях способ получения домашнего демона из яйца, которое нужно непрерывно носить под мышкой определенное время (чаще всего — девять, двенадцать или сорок дней). «Зносок» — первое или последнее яйцо, снесенное курицей, маленькое, неправильной формы, не имеющее зароды-

ша. В ряде случаев полагают, что такое яйцо может снести старый петух, достигший трех, пяти или семи лет, черного цвета. При «высиживании» демона выполняют ряд условий, которые позволяют истолковать процесс его выведения из яйца как акт отречения от христианского мира и контакт с потусторонним миром: не креститься, не молиться, не расчесывать волосы, не стричь ногти, соблюдать молчание, сидеть за печной трубой и пр. Среди наиболее распространенных условий, соблюдаемых в этот период, — запрет мыться и менять одежду, поэтому упоминание о том, что, вынашивая яйцо-«зносок», человек моется вместе с ним, можно считать определенным искажением традиции в памяти информантки.

«...его надо было перекидывать через дом...» — перебрасывать что-либо через дом — в карпатской (и шире — славянской) традиции распространенный способ ритуального уничтожения опасных предметов. Так обычно обезвреживают «зносок», не желая высиживать из него домашнего демона: «Зносок — цэ пэрэкидатэ чэрэз хату, кажуть, шо у ним чортыки водяца, щоб нэ були ў хати, пэрэкидатэ дальшэ» (Самаково Путильского р-на Черновицкой обл., 1987 г., АЕЕЛ).

«...этот бес был маленький человечек, маленького роста, это даже меньше гнома...» — в данном случае информантка использует нехарактерный для местной традиции язык при описании этого персонажа, очевидно, ориентируясь на слушателя, не знакомого с данной традицией. В карпатских быличках его внешний вид описывается с помощью устойчивой формулы — данный демон похож на маленького хлопчика с рогами и в красных штанах или «паныча» (человечка, одетого в господский, городской костюм, т. е. одежду человека из другой социальной среды; ср. следующий рассказ информантки, в котором черт имеет вид пана, типичный для данного ареала).

«Кто кем будет командовать: я тобой или ты мной?» — вопрос персонажа связан с его амбивалентным статусом по отношению к человеку: с одной стороны, домашний демон имеет статус слуги и обязан выполнять все распоряжения своего хо-

зяина при его жизни, но, поскольку отношения человека с этим персонажем осмысляются как заключение сделки с чертом, то после смерти человека его душа поступает в распоряжение этого демона. В одной из быличек человек, носивший под мышкой «зносок», в последний момент раскаивается и перебрасывает его через дом. Сидевший в яйце демон восклицает: «Если бы ты носил меня еще сутки, то имел бы хованца. Был бы я твой, а ты мой» (Бучачский р-н Тернопольской обл., [Гнатюк 1904: 97]). Часто в карпатских текстах вылупившийся из яйца домашний демон спрашивает, для какой цели человек его вывел — для богатства, для успеха в определенном ремесле (например, в торговле, в скотоводстве, для игры на скрипке) — именно в этом виде деятельности демон и будет помогать человеку [Левкиевская 1994: 252].

«...он вылупился на полнолуние...» — обычно в быличках с данным сюжетом нет указания на полнолуние как время выведения из яйца домашнего слуги, хотя в карпатской (как и вообще в славянской) традиции появление мифологических персонажей при определенной фазе луны бывает весьма маркированным. В полнолуние обычно появляется ходячий покойник и *топелец* — водяной демон, происходящий из утопленников.

«...и он очень сильно издевался над ней...» — домашний демон, как и другие демоны-помощники, находящиеся в подчинении у колдунов, должен быть все время занят каким-либо делом (даже бессмысленным, например, при отсутствии другой работы им поручают вить веревки из песка или считать листья в лесу), в противном случае они начинают мучить своего хозяина (или членов его семьи) и могут даже убить его (ср., например: [Левкиевская 1994: 252; Левкиевская 1996: 191]).

«...насиловал её...» — представление о насильственных сексуальных отношениях домашнего черта с выведшей его женщиной нечасто, но все же встречается в карпатской традиции: «Зносок, його, кажут, трэба носэтэ дэвять дэнь пид пахоў... [Тогда вылупится] свий, взхованэц... Мусэтэ с ним спатэ, му-

сэтэ йему истэ варэтэ...» [Зносок, его, говорят, нужно девять дней носить под мышкой... Тогда вылупится *свой, выхovanец...* Вы должны с ним спать, должны ему есть варить] (Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл., 1988 г., АЕЕЛ). Ср. аналогичный мотив в верованиях амурских казаков [Логиновский 1904: 14].

«...заставлял её, чтоб она ему есть варила...» - в карпатских верованиях домовый демон нуждается в ежедневной пище, обязательно несоленой (поскольку соленая еда — отличительная черта человеческого мира): хозяйка каждый день должна оставлять ему несоленую яичницу, молочную кашу или молоко [Левкиевская 1994: 252]. Если забыть его накормить или случайно посолить предназначенную ему пищу, он жестоко отомстит — сожжет дом и может убить своего хозяина (см., в частности: [Гнатюк 1912/1: 177]).

Во второй половине текста рассказчица меняет жанровую природу повествования, переводя его в рассказ об изгнании нечистой силы из бесноватого, характерный для прихрамового фольклора. В местных представлениях домашний демон никогда не вселяется в человека — он просто забирает себе его душу после смерти. Конец традиционной былички о домашнем демоне обычно имеет три типовых варианта: хозяин избавляется от него с помощью хитрости, например, продает его на рынке вместе с какой-либо вещью (обычным способом от домашнего слуги избавиться нельзя); хозяин передает его перед смертью ничего не подозревающему человеку (так как в противном случае он не может умереть и долго мучается); хозяин забывает накормить демона или случайно кормит его соленой пищей, и тот в отместку убивает всю семью и сжигает дом.

3. Черт в виде пана встречает человека на мосту и меняется с ним трубками

Сюжет об обмене трубками с чертом хорошо известен в карпатской традиции. Золотая/серебряная трубка черта позже пре-

вращается в нечто негодное: мундштук — в бобовый стебель, а чубук — в кучку навоза (ср.: Гнатюк 1904: 7–8, 73–75; Гнатюк 1912/1: 31–33; Онищук 1909: 94). Как правило, в такую ситуацию попадает ремесленник: мельник, сапожник, кузнец, пастух (характерно, что дед информантки, поменявшийся с чертом трубкой, работал на мельнице). Этот сюжет является частью более общего представления о том, что все дары и деньги, полученные от нечистой силы, позже превращаются в мусор и нечистоты (например, деньги, полученные от черта, превращаются в черепки [Гнатюк 1912/1:34]).

«*Ну и там через мост, там такое...*» — встреча с чертом, как — с другой нечистой силой, часто происходит на мосту или на плотине, на границе сел, т. е. на семиотическом пограничье между мирами (в первой быличке из настоящей подборки покойница Поликарпиха показывается именно около этого моста).

«*...смотрю, едет пан, вот что ни есть — настоящий пан...*» — Пан, курящий трубку, — общий и наиболее стереотипный облик черта в западноукраинской и белорусской традициях (социальный и этнический чужак, одетый в богатую городскую одежду — кафтан с золотыми пуговицами, ливрею и под.). Часто в виде пана/паныча, курящего трубку, представляется домовый демон-слуга [Гнатюк 1912/1: 162; Гнатюк 1912/2: 409, 423].

«*его бес убил за то, что он доброе дело людям бескорыстно сделал...*» — хотя этот мотив не имеет прямого соответствия в карпатской мифологии, он вполне коррелирует с другими местными сюжетами о кузнеце и черте, в которых кузнец противостоит черту как представитель и защитник христианского мира: кузнец, выковывая железо, время от времени бьет молотом по наковальне, чтобы упрочить цепь, на которой в аду сидит сатана [Онищук, 1909: 70]; кузнец хвалится своим кузнечным мастерством, говоря, что черт не сумеет сделать то, что умеет он, — черт хитростью выигрывает у кузнеца спор [Гнатюк 1904: 12].

*4. Женщина, имеющая черта, не может умереть,
пока не передаст его другому человеку*

Данный рассказ является логическим продолжением сюжета о женщине, высидевшей из «зноска» домашнего демона (текст № 2). В рассказе реализуется общеславянское представление о том, что смерть человека, знавшегося при жизни с нечистой силой, трудна и мучительна. В карпатской традиции это представление распространяется и на людей, имеющих домашнего демона. Такой человек не может умереть, пока каким-либо образом не избавится от имеющегося у него демонического помощника, например, обманом не передаст его другому, ничего не подозревающему человеку, который станет невольным обладателем такого персонажа. Чтобы дать возможность душе умирающего покинуть тело (по другой версии, чтобы выпустить сидящих в его теле чертей), нужно создать для нее ненормативный выход — обычно у всех восточных славян для этого проделывали в потолке отверстие, вынимая из него несколько досок, открывали печную трубу, клали умирающего под отверстие для выхода дыма, реже — выкапывали отверстие под порогом [Народная демонология 1: 107–116].

«...у нас за печкой, то бывает, делают припечек...» — как можно понять из контекста, в данном случае под припечком, вероятнее всего, понимается лежанка. Второе значение слова *припечек* — ‘шесток, место перед устьем печи, где обычно ставят горшки’ не подходит по значению — информантка говорит, что припечек по отношению к печке расположен «не к стенке, а чуть в стороне», т. е. сбоку. В данном случае важно то, что в этом и следующем рассказе реализуется общеславянское представление о печи и месте за печью (между припечком и стеной), с одной стороны, как медиаторе между мирами, через который душа умершего перемещается на «тот» свет, а с другой, — как о своеобразном «филиале» «иногo» мира, пространстве, где пребывают мифологические персонажи и души умерших родственников. В карпатской традиции печь и запечье — место, где

в доме обычно находится домашний демон (а в ряде случаев и место, где его высиживают из «зноска»).

«Вот вынимали вот эту часть от потолка, чтобы она умерла. Да, где этот припичек»; «...в этот припичек прорезывали дырку, и она умирала...» — как уже было сказано, для выхода души человека, знавшего с нечистой силой, создавали специальное отверстие, чаще всего выламывая в потолке несколько досок, — это представление широко распространено, в том числе, и на Карпатах. Однако из рассказа не ясно, где в данном случае проделывали отверстие — в потолке над припечком или в самом припечке.

«...вот, и желательно передать последнему ребёнку...» — в разных славянских традициях последний, как и первый, ребенок в семье наделялся особыми магическими, но обычно позитивными качествами: ему приписывали способность лечить людей, останавливать град, обезвреживать ведьму [Кабакова 2009: 415–416]. В данном случае интересно, что последний ребенок наделяется не свойственными ему характеристиками — способностью содержать демонического помощника, что сближает его статус со статусом колдуна.

«...печку разобрать никак не могли, он не давал всё. Он всё там жил...» — этот мотив несколько противоречит карпатским представлениям о поведении такого персонажа и тому, что ниже говорит сама рассказчица (персонаж не покидает дом, лишь пока там живут люди) — см. следующий комментарий. Хотя эта деталь вполне соответствует более широким представлениям о том, что нечистая сила обитает в старых, разрушенных, брошенных помещениях.

«...если люди с какой нечистью живут — то там бес не покидает это место. Но если он покинет это место, то ему надо найти пустоту, то есть то место, куда бы человек его принял...» — рассказчица вполне точно отражает местные представления о том, что домашний демон, оставшись без хозяина, не может долго существовать сам по себе, он стремится найти себе новый дом и нового хозяина: «...як нэмá кому годува́тэ, ходэ́т по лю́дэх

и пристайё до вас, пропаў бэ» [если некому за ним ухаживать, ходит по людям и пристаёт к вам, чтобы он пропал бы] (Луги Раховского р-на Закарпатской обл., 1989 г., АЕЕЛ). В этом мотиве поведение такого демона сближается с поведением беса, вызывающего кликушество, или икоту в русской традиции: такой персонаж также долго не может существовать самостоятельно и ищет случая быстрее вселиться в человека.

*5. Черт живет в доме за печком,
когда место за печком замазывают,
он приходит к женщине в виде ее умершего мужа*

Данный рассказ в изложении информантки является контаминацией сюжета о домашнем демоне, выведенном из яйца, и сюжета о черте, который принимает вид умершего мужа и ходит к его жене как «ходячий» покойник. Такая контаминация персонажей не характерна для карпатских верований — обычно корпус сюжетов о домашнем демоне и корпус представлений о «ходячем» покойнике не пересекаются. Однако для карпатских (и шире — восточнославянских) верований характерно представление о том, что к женщине в облике ее умершего мужа приходит черт. В интерпретации М. Гнатюк облик умершего мужа принимает тот же самый персонаж, который был выведен женщиной из «зноска».

«...вот она как-то умудрилась щеточкой от краски и забелила вот это место...» — в украинской и белорусской традиции широко известен запрет белить печь или хату в поминальные дни и в сорокадневный период после смерти кого-либо в доме, отчасти из-за боязни забрызгать, загрязнить души умерших, отчасти из-за боязни примазать душу к печке или к стене — в этом случае она вынуждена на год остаться в доме и будет беспокоить хозяев. Если все же побелить необходимо, оставляют небеленым небольшой фрагмент печи — для души [Народная демонология 2: 71–73; 150–151; 216–218]. Однако во всех этих случаях речь идет о душах предков, т. е. «правильных» покой-

ников. В рамках этих представлений становится понятным, почему нарушение запрета белить место за припечком беспокоит умершего мужа и приводит к тому, что он начинает себя вести как «ходячий» покойник.

«...Но он ей появлялся не как бес, а как молодой муж — у неё когда-то давно умер — и стал приходить к ней. И спать с ней домогался...» — в рассказе реализуется традиционный восточнославянский сюжет об умершем муже, приходящем к своей жене и вступающем с ней в супружеские отношения. Такие отношения описываются в традиции как насилие над женщиной («он меня так вымучает, что я-то и в храм идти не могу...»), в результате чего она начинает слабеть и умирает, если не вмешается кто-то со стороны. Данный сюжет широко известен в карпатской традиции [Левкиевская 1996а: 225–246].

*6. Нечистая сила в виде коня морочит человека.
Человек пытается поймать/убить «коня»,
но тот улетает в виде вихря*

Сюжет рассказа относится к категории распространенных на Карпатах быличек о *страхах* — разновидности нечистой силы, которая в одних случаях сливается с чертом, в других воспринимается как самостоятельный персонаж, способный внезапно менять свой облик [Гнатюк 1904: 18–95; Гнатюк 1912/1: 71–154]. Основная функция страха — морочить, пугать и сбивать с дороги путника, представляясь ему в виде различных животных, особенно их детенышей (козленка, ягненка, жеребенка, коня, кота, собаки и др.), реже — предметов (мешка, полотна, клубка, бочки и пр.). Характерно, что рассказчица избегает называть этот персонаж (удивительного коня) тем термином, который принят в карпатской традиции, т. е. страхом.

«Это особенно зимой или в Великий пост, когда чистили бобы, — вот эти все истории и рассказывали. Нас собиралась толпа девчонок, пацанов, и кто-то со взрослых рассказывал эти истории» — рассказчица упоминает о важном для традицион-

ной культуры механизме передачи культурной информации от старшего поколения к младшему: рассказывание «страшных» историй в традиции обычно приурочивалось к определенным календарным периодам (чаще всего — к периоду святок, когда такие истории рассказывались на посиделках) или к разного типа коллективным работам, в которых были заняты представители разных поколений и дети усваивали былички, рассказывавшиеся взрослыми.

«...эту пулю, которую 12 раз освящала. Говорит, пойд и стреляй этой пулей...» — многократное (трех-, семи-, девяти-, двенадцатикратное) освящение предметов придает им особую магическую силу и увеличивает их действенность. По карпатским поверьям, убить упыря можно, выстрелив в него девять или двенадцать раз освященной пшеницей или ранив его девять раз освященным ножом, а поймать ведьму можно семь раз освященным поясом от мужских штанов [Левкиевская 2004: 564].

«...вот так улетело, как вихрь, говорит» — заморочив человека, страх исчезает часто в виде вихря или порыва ветра [Гнатюк 1904: 28], как и другая нечистая сила, особенно черт (ср. в быличке о домашнем демоне, выведенном из «зноска», он при отчитке священником вылетает из женщины в виде вихря — «как нечто воздушное»).

7. Бесы бросают мусор в окно священника, отчитывающего бесноватого — сюжет о противодействии и мести бесов священнику, отчитывающему бесноватых, широко распространен в православном прихрамовом фольклоре и не имеет отношения к карпатской мифологии.

8. Бог наказывает семью человека, бросившего нательный крест в туалет — широко известный в православной среде сюжет о наказании свыше тех, кто в период советского богоборчества осквернял религиозные святыни (см. подробнее: [Левкиевская 1997: 96–101]).

Илейка бегаёт по полю во время грозы — в основе рассказа лежит любопытная трансформация хорошо известного на Карпатах сюжета о черте, во время грозы спасающемся под человеком (под животным, деревом, камнем) от молний, которые в него посылает Бог. Отсюда запрет находиться под отдельным деревом или на открытом месте во время грозы, потому что под человеком может спрятаться нечистая сила (ср., например: [Гнатюк 1904: 2–3]). Данный рассказ интересен тем, что в качестве нечистой силы, спасающейся под комбайном от грозы, выступает неуспокоенная душа сына местного коммуниста Илейки, погибшего в молотилке в наказание за кощунство отца. Таким образом, совершенно новый сюжет о наказании за осквернение святыни, возникший в советское время как реакция на богоборчество, вписывается рассказчицей в один из древнейших славянских сюжетов о громовержце и его хтоническом противнике, который с точки зрения В.В. Иванова и В.Н. Топорова, является частью так называемого «основного мифа» — базового для славянской мифологии [Иванов, Топоров 1974].

9. Женищина, убившая свою мать, не может войти в Почаевскую пещеру на исповедь к монаху — сюжет прихрамового фольклора: человек пытается скрыть от исповедника страшный грех, но оказывается изобличённым, поскольку святое место, куда человек пришел на исповедь, не пропускает или отторгает от себя грешника.

10. Рассказ об отчитке бесноватой — в рассказе реализован традиционный мотив, общий как для прихрамового фольклора, так и для народных представлений о кликушестве, — женщина, в которой сидит бес, не выносит присутствия христианских святынь — они вызывают у нее сильнейшие припадки [Краинский 1900: 178–182].

Литература

- АЕЕЛ — Личный архив Е.Е. Левкиевской.
- Белова 1995 — *Белова О.В.* Великан // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
- Гнатюк 1904 — *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1904.
- Гнатюк 1912/1,2 — *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33. Вип. 1; Т. 34. Вип. 2.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1982.
- Кабакова 2009 — *Кабакова Г.И.* Ребенок первый, ребенок последний // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 4.
- Краинский 1900 — *Краинский Н.В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.
- Левкиевская 1994 — *Левкиевская Е.Е.* Материалы по карпатской мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Левкиевская 1996 — *Левкиевская Е.Е.* Славянские представления о способах коммуникации между *тем* и *этим* миром // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 185–212.
- Левкиевская 1996а — *Левкиевская Е.Е.* Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- Левкиевская 1997 — *Левкиевская Е.Е.* Народ безмолвствует? (Советское богоборчество глазами русского крестьянина) // Родина. 1997. № 8.
- Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е.Е.* Освящение // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004.
- Логиновский 1904 — *Логиновский К.Д.* Материалы к этнографии Забайкальских казаков // Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела РГО. Владивосток, 1904. Т. 9. Вып. 1.
- Народная демонология 2 — Народная демонология Полесья. М., 2012. Т. 2.
- Онищук 1909 — *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології. Львів, 1909. Т. 11.
- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.

Д. И. Антонов

«Свидетель внутренний»
и «свидетель внешний»:
апеллятивная стратегия
в быличке

Как известно, во многих речевых ситуациях быличка строится как диалог, активным участником которого является слушатель: именно ему рассказчик делегирует роль угадывания и называния мифологического персонажа, в результате чего возникает коммуникативное соавторство, когда рассказчик верно — с точки зрения традиции — описывает встреченного «незнакомца», а слушатель узнает его¹. Эту речевую стратегию Е.Е. Левкиевская

Работа выполнена в рамках исследовательской программы «Тексты–традиции–практики в устной культуре: структурно-семиотический, функциональный, коммуникативный аспекты» Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС.

¹ «Распределение ролей собеседников в «быличковом агоне» состоит не только в том, что слушающий сменяет говорящего, рассказывая ответную быличку, но и в том, что Т.Г. Винокур называла «коммуникативным соавторством» [Винокур 1993: 84]. Быличка как законченный текст в ее «классическом» виде представляет собой *двучленное высказывание*, полнота и законченность которого в равной степени создаются и говорящим, и слушающим. По существу, эта двучленность является не чем иным, как парной репликой в диалоге, или минимальной диалогической единицей, когда реплика говорящего «вынуждает» ответную реплику собеседника [Баранов, Крейдлин 1992: 95]. Двучленность былички заключается прежде всего в том, что на говорящем лежит функция рассказывания типологически адекватного повествования, своего рода —

уподобляет архаической загадке, функция которой — упорядочить и классифицировать окружающий мир, а форма — не вопрос-ответная, а соотносительно-опознающая [Левкиевская 2006: 178–180; Левкиевская 2008: 349–350]. Если слушатель ведет себя неверно и, вместо узнавания, просит самого рассказчи-

«картинки», соответствующей той или иной семантической модели, известной в данной традиции и обладающей необходимым количеством релевантных признаков, необходимых для правильного «опознания» слушающим этой картинки. Однако обязанность «отождествить» представленную «картинку» с возможным именем-идентификатором лежит отнюдь не на рассказчике (как думают многие наши фольклористы), а на слушателе, на что чрезвычайно точно обратила внимание Е.А. Мигунова: «В традиции мифологический рассказ существует, как правило, в диалоге, и, с этой точки зрения, вопрос собирателя “А что это было?” — неадекватен. Историю для того и рассказывают, чтобы собеседник отреагировал на нее и сам объяснил или объявил рассказчику, “что это было”, а в качестве доказательства своего понимания привел аналогичный пример — еще один рассказ. Состояние удивления или недоумения, с которым сам потерпевший/рассказчик повествует о произошедшем событии, заставляет его на вопрос “А что это было?” отвечать: “А Бог его знает”. Но он же охотно назовет другому рассказчику или очевидцу события имя мифологического персонажа из услышанной им истории. Даже человеку непосвященному с точки зрения носителя традиции (например, собирателю) рассказчик не всегда считает нужным что-либо объяснять. Это позволяет предположить, что в традиционном бытовании былички пояснения подобного типа не входят в функции рассказчика. Поэтому, вероятно, он испытывает затруднение и даже раздражение, когда привычный ход беседы нарушается неуместным, с его точки зрения, вопросом. По сути, он, наоборот, ждет, что слушатель вступит в диалог и сам назовет имя мифологического персонажа или расскажет свою “встречную” историю, тем самым приведя структуру общения в равновесие: один собеседник сообщает историю, а другой — имя. В противном случае, как показывают наблюдения, коммуникация нарушается» [Мигунова 2002: 245]» [Левкиевская 2006: 176–177; Левкиевская 2008: 347–348].

ка назвать персонажа по имени, тот может либо уйти от ответа, либо принять на себя роль второго участника диалога, исказив нормативную ситуацию.

Е.А. Мигунова, отметившая эту особенность мифологических рассказов, и Е.Е. Левкиевская, подробно описавшая финальную мену ролей в их структуре, усматривали диалогичность былички в двух моментах: 1 — слушатель должен назвать персонажа, завершив историю (подобно тому, как загадка завершается верным ответом); 2 — он должен привести свою быличку в ответ на услышанную [Мигунова 2002: 245; Левкиевская 2006: 176; Левкиевская 2008: 347] — тем самым история «легитимируется» в рамках традиции. Однако такая стратегия имеет более широкий спектр применения и может использоваться в разных позициях по ходу рассказа. Иногда она связана не с именем персонажа, а с другими сюжетными деталями, а ее функция заключается не в идентификации героя или ситуации, но в убеждении конкретного слушателя: рассказчик стремится произвести пусть минимальную мену ролей, чтобы предельно снизить фактор субъективности и повысить достоверность истории. На основе быличек Марии Гайдук, публикуемых в нашем альманахе, я хочу рассмотреть, как действует этот прием и как варьируют в мифологическом рассказе некоторые стратегии убеждения.

Первая быличка М. Гайдук посвящена встрече с заложным покойником. Встреча происходит у моста, который фигурирует и в следующих рассказах: он расположен в отдалении от обитаемого пространства, меж холмов, рядом с заброшенным домом, часовней и могильными крестами — все это естественно превращает мост в «дурное» место, пограничный локус. Рассказчица, по ее словам, возвращалась с друзьями с танцев перед Великим постом — соответственно, время — суточное (поздний вечер) и календарное (масленица) — тоже оказывается переходным, что, вполне естественно, провоцирует встречу с демоническим персонажем. Уже миновав мост, героиня совершает неверное действие — оборачивается («и что меня бес дернул обернуться назад?») и видит

Поликарпíху, умершую обитательницу дома, которая играет в воде камнями. Само место, в котором она находится, подчеркивает ее принадлежность к иному миру — несмотря на зимнюю пору, вокруг растут цветы и стоит зеленая незамерзшая вода: «вот где то место, где она была — там вода что ни есть и по кру́ги как зелень мне показалось, что было странно». Реакция героини вновь оказывается неверной — она привлекает внимание к покойнице: «И я возьми и скажи: “Гляньте, Поликарпíха камнями играет!”» (в конце рассказа — второй комментарий: «бес дернул меня сказать, что она играет этими камнями!»), и та немедленно атакует людей: «Она как встала — метра два — два с половиной ростом такая стала, и как полетел в нас камнепад! Как она стала этими камнями в нас кидать!».

Рассказчица не только называет демонического персонажа по имени, но и стремится убедить слушателя, что безошибочно узнала его, сообщая, что покойница была одета в те самые юбку и кофту с вышивкой, в которых ее похоронили, — на другой день это подтвердили свидетели похорон, что доказывает правоту героини и косвенно говорит о реальности самой встречи.

Атакованные мертвецом люди бросились в бегство и спрятались в ближайшем доме, где и провели время до утра. История о встрече с покойником на этом, фактически, заканчивается², однако текст продолжается: если раньше рассказчице было важно доказать, кем на самом деле был встреченный ей персонаж, то теперь стратегия убеждения меняется и обращается на поведенную историю в целом. Выйдя на рассвете из дома, участники ночного происшествия увидели булыжники на дороге — это доказывает, что агрессивная покойница была не мороком и не плодом коллективной паники. О том же говорят и свойства камней: огромные булыжники (соответственно, их не

² Уже в конце, после вопросов собирателя, рассказчица добавляет, что одна из девушек, в которую попал камень, стала бесноваться, и ее отчитывал священник — как и в других случаях, народный сюжет здесь «христианизируется», объединяясь с церковной интерпретацией.

мог бросить обычный человек) лежали посреди дороги и были покрыты льдом (знак того, что брошены из воды). Наконец, оледенелые валуны увидел посторонний человек — водитель утреннего автобуса, которому пришлось даже откатывать их в сторону: таким образом, героев истории нельзя заподозрить в том, что они повредились в уме или от страха преувеличили размеры обычных камней.

Таков сюжетный план. Однако, чтобы убедить собирателя в подлинности истории, рассказчица использует не только «фактологические» детали, но и важные коммуникативные стратегии, на которых я бы хотел остановиться подробнее. Стратегии эти вполне естественны для ситуации, когда слушателя важно уверить, что ни сам рассказчик, ни «надежные люди», поведавшие ему о встрече с демоническим персонажем, не ошиблись в своих наблюдениях и не домыслили историю в фантастическом/недостоверном ключе.

Первый из таких приемов — *намек*, сообщение с неполным содержанием, которое актуализирует известную для слушателя информацию с расчетом на то, что тот самостоятельно «достроит» необходимый рассказчику смысл [Берестов 2008: 551]. Именно так сообщается новая информация о найденных камнях — и их размер, и оледенелость подталкивают слушателя к верному выводу, однако сделать его должен он сам³. Используя намек в истории о встрече с покойницей, рассказчик как бы оставляет слушателю место для «встречного шага» — самостоятельной догадки, которая должна естественно совпасть с

³ Ср. такой прием в рассказе о явившемся мертвец: «Стучат, урят, и сту[чат]... Выходит — никою и нэма. И собака, улавное, нэ уавкаэ. Ну, собака, она б почуяла б сразу» [КАВ]. Заложенная информация — гость не пахнет, как пахнут живые люди, соответственно собака не чует его и не реагирует так, как реагировала бы на приближение обычного прохожего. Дальше информант утверждает, что собаки начали выть — это другой вариант аномального поведения, который указывает (опять с помощью намека) на страх животного перед покойником.

навязываемой интерпретацией (прием, хорошо известный и в риторике, и в дидактике).

Второй коммуникативный ход — *отстранение* от контекста, которое позволяет рассказчику удивиться сообщаемой им самим информации и задать вопрос. Повествователь не просто заново переживает прожитое, испытывая аналогичные эмоции [Мигунова 2002: 245], — в данном случае он как будто переключает регистр — от включенного в канву действия героя к внешнему наблюдателю. Если герой-рассказчик прекрасно знает, откуда взялись камни, так как еще недавно уворачивался от них, то рассказчик — внешний наблюдатель не понимает, откуда они появились на дороге. В нарративе это переключение происходит быстро и порой незаметно для слушателя: «...толпой мы вышли — шо самое во было самое — что булыжники были посреди дороги! Вот просто, ни с сего, ни с того. *Откуда во, если везде снег?* И булыжники во льде!». Нетрудно заметить, что следующая же фраза через намек дает слушателю ключ к ответу, откуда взялись булыжники (во льду = из воды). Однако важен сам вопрос. Он повторяется чуть позже, при описании реакции водителя автобуса: «Говорит: “Кто... какой этих булыжников накидал?”».

Такая стратегия преследует несколько целей. Вопрос *рассказчика*, очевидно риторический, с четко выраженной апеллятивной функцией (обращение за поддержкой или подтверждением высказывания), важен в коммуникативном аспекте — он заставляет слушателя включиться в беседу, провоцируя его на ответную реакцию, не обязательно выраженную словесно: это может быть мимика, жест или звук, свидетельствующие об удивлении, недоумении, угадывании и других разделяемых с рассказчиком мыслях и эмоциях. Такое взаимодействие очень важно для речевой стратегии беседы, которая предполагает живое участие слушателя: по сути, это «приглашение к удивлению», которое помогает выстроить коммуникативную ситуацию, нормативную для былички.

Вопрос, недоуменная фраза либо просто недоумение, приписанные *герою* рассказа, который не видел произошедшего, но

удивился его наблюдаемым *post factum* «следам», функционируют в рассказе как независимое подтверждение описанных событий: герой играет роль «стороннего эксперта», который свидетельствует о подлинности явления, заведомо ему не известного, что говорит о честности и объективности его свидетельства (на дороге действительно лежали камни странного происхождения). С одной стороны, эта деталь относится к сюжетным подтверждениям достоверности. С другой — иллюкутивная цель рассказчика, который вводит в свою историю такого «удивляющегося» персонажа, остается аналогичной — убедить слушателя в достоверности фактов, спровоцировав его на внутренний ответ. Вопрос, вложенный в уста персонажа-свидетеля, или же фиксация самого факта его удивления — такой же апеллятивный ход, адресованный слушателю, как и риторический вопрос самого рассказчика.

В быличке о Поликарпихе диалогическая структура редуцирована на уровне описания персонажа: о нем сказано практически все. Однако рассеянные по тексту риторические вопросы заостряют диалогичность речевой ситуации, и при этом решают более масштабную задачу — слушатель должен подтвердить достоверность всей истории. Удивление рассказчика, который будто бы забыл о том, что говорил раньше, и недоумевает по поводу обнаруженных наутро следов происшествия, не просто заставляет слушателя включиться в беседу, но провоцирует его на то, чтобы поменяться с ним ролями — теперь сам повествователь выполняет роль «несведущего» человека, в то время как слушатель, в идеальной ситуации, поясняет, что произошло на самом деле, — хотя это пояснение, сам вывод, логично следует из услышанной им только что былички. Таким образом, рассказчик попросту заставляет слушателя стать «внешним экспертом», который подтверждает достоверность всей истории. Если «внутренний эксперт» — герой, включенный в сюжет (в нашем случае — водитель автобуса), свидетельствует о реальном наличии знаков — следов происшествия, то «внешний эксперт» — слушатель, эксплицитно или нет, дает им оценку, подтверждая

(вербально, акционально или лишь внутренним согласием), что встреча со сверхъестественным действительно имела место.

Последовательность таких апеллятивных жестов (которыми могут быть риторические вопросы, намеки, паузы в речи, адресованная слушателю жестикуляция, мимика) может объединяться в единый коммуникативный ход (или, в определении Х. Хенне и Х. Рехбока, дискурсивный акт, см. [Макаров 2003: 183]), провоцирующий второго участника беседы к верной ответной реакции. Цель такого хода — кратковременная, но очень важная для рассказчика мена коммуникативных ролей⁴.

Очевидно, что реакция слушателя может быть разной: от лаконичной (покачивание головой или мимика удивления) до активной (узнавание мифологического героя, вывод, сделанный «за» рассказчика)⁵. Точно так же и сама стратегия «отстранения», применяемая рассказчиком, может проявляться в слабой позиции (вопрос или намек, за которым немедленно следует ответ самого рассказчика, — «редуцированный» риторический прием, замещающий мену ролей в диалоге), в более сильной (сопровождаясь паузой, жестом, вербальным знаком, дающим слушателю возможность среагировать и осуществить мену ролей) и в крайней (после верной догадки, высказанной слушателем, рассказчик продолжает настаивать на собственном «неведении»). Отказ самостоятельно интерпретировать

⁴ Ср.: «Для беседы необходимо, чтобы говорящий и слушающий постоянно менялись ролями. Иными словами, беседа складывается из достаточно большого числа реплик обоих участников, длина которых сравнительно невелика — этим обеспечивается “плотность общения”» [Левонтина 1994: 73]. В быличке «плотность общения» не должна быть высокой, но ее отсутствие часто разрушает ожидаемую рассказчиком структуру коммуникации.

⁵ Ср. пример «верной» мены ролей в рассказе о бедняке, который взмолился Богу о помощи:

ДАД: Утром встаю, а в ёго — золото во дворе. Откуда взялося?

Соб.: То ему Бог дал?

ДАД: Боу дал. Да! Вот тебе и помо... помоуал Боу! [ДАД].

факты («может быть, не знаю»), если перед нами не следствие реальной неуверенности, вызванной, к примеру, размыванием традиции, нацелен на то, чтобы убедить слушателя в полной беспристрастности рассказчика: последний играет роль своеобразного хроникера, который сообщает факты, но не хочет давать им оценки, что, в свою очередь, повышает доверие к сказанному — как к «чистым фактам».

Былички предполагают в этом плане особый тип коммуникативного соавторства. В нем ярко выражается важный принцип диалога, сформулированный Т.Г. Винокур: «Взаимная заинтересованность обоих участников диалога в успехе коммуникации помогает как бы равномерному распределению ответственности за нее между говорящим и слушающим» [Винокур 1993: 85]. Дело не только в том, что верная реакция слушателя — удивление, угадывание персонажа, идентификация ситуации и т. д. — свидетельствует об успехе рассказчика (как верная ответная реакция необходима в рамках любого диалога), но в специфических стратегиях самого повествователя, который совершает определенную манипуляцию, переводя себя из ранга «знающего» (сообщает информацию) в ранг «незнающего» (недоумевает, удивляется рассказанному), чтобы сделать слушателя соавтором мифологического текста и тем самым а) минимизировать фактор субъективности, получив так или иначе эксплицированную «коллективную санкцию» для своей истории, б) убедить слушателя в достоверности всего рассказа. Прагматику такого речевого хода легче всего охарактеризовать через известный принцип, сформулированный популярным американским психологом Дейлом Карнеги: «Пусть ваш собеседник почувствует, что идея принадлежит ему; это поможет вам добиться сотрудничества». Сотрудничество, к которому стремится рассказчик, — разделенная между ним и слушателем ответственность за конечные интерпретации.

Естественно, этот прием не срабатывает в том случае, когда адресат былички плохо включен в традицию и не знает правильного ответа (если требуется угадать персонажа) либо же

хочет получить исчерпывающие сведения от самого рассказчика и, вместо того чтобы верно «достроить» историю, начинает сам задавать вопросы («Так что это было?» и проч.), отказываясь принять передаваемую «эстафету знания». У рассказчика остается выбор: либо ответить на вопрос, потерпев своеобразную коммуникативную неудачу (она будет ощущаться тем сильнее, чем активнее применялась в рассказе апеллятивная стратегия), либо снова утверждать свое незнание / неспособность проинтерпретировать факты⁶. Во втором случае это может быть либо попыткой еще раз навести слушателя на правильный ответ, либо способом разрешить ситуацию, завершив несостоявшуюся/неудачную беседу. В любом случае здесь происходит рассогласование иллокутивных намерений собеседников, и диалог в определенной степени разрушается.

Апеллятивная стратегия действует и в других позициях. О том, что рассказчик иногда обращается с вопросом к слушателю, чтобы подтвердить правдивость своей истории, писал В.П. Зиновьев. Однако его наблюдение относилось к предваряющему (или обрамляющему) тексту в структуре былички — «информационному фону», который подводит слушателя к встрече с неизвестным и располагает его к доверию рассказчику *перед* тем, как речь заходит непосредственно о встрече с мифологическим персонажем (а в некоторых случаях и *после* того, подтверждая достоверность истории *post factum*). На такой вопрос слушатель должен либо ответить утвердительно, либо подсказать необходимую информацию — в любом случае, здесь тоже моделируется своеобразное «соавторство» («Раньше рожали — бабничала бабка. Ты это хорошо помнишь?» [Зиновьев 1987: 392]; «После того еще — пацаны издыли на кладбище. Знаете?» [КАВ]). Вопросы эти могут относиться к обстоятельствам места, времени и проч. деталям,

⁶ Соб.: Что же это было — собака, человек?

КАВ: ...Так шо це було. Я шо бачил, то и бачил. Как үрится. И всь. Брэхать не буду [КАВ].

косвенно связанным с последующим или уже озвученным рассказом. Такой апеллятивный ход лишь внешне похож на описанный выше. Как видим, он вынесен за рамки центральной части истории, не связан напрямую с мистическим опытом, не идентифицирует ситуацию. Слушатель должен лишь подтвердить знание деталей, не домысливая ничего «за» рассказчика. Соответственно, вопрос оказывается уже не риторическим: он предполагает не достраивания смысла, а получение «сторонней» уточняющей информации. Конечно, рассказчик может использовать и в этой позиции намек или риторический вопрос, если сам прием ему близок, и он по какой-то причине хочет добиться «разделенной ответственности» на протяжении всего рассказа. Однако в этой позиции такой ход будет встречаться редко и скорее свидетельствовать об отсутствии уверенности и навыка, так как рассказчику важно доказать, что он четко помнит детали происшествия, а намек, и тем более вопрос, допускающий сомнение, не соответствуют такой установке. Иными словами, апеллятивная стратегия в обрамляющей части рассказа не предполагает мену ролей «знающего» и «незнающего».

В истории о покойнице М. Гайдук использует и сюжетные ходы, и апеллятивную стратегию, пытаясь уверить слушателя в достоверности сообщаемых фактов (сперва касательно персонажа, затем — истории в целом), — к этому сводится прагматика большей части рассказа. Эскалация таких приемов возможна в ситуации, когда собственная история в конкретной коммуникативной ситуации кажется рассказчику неординарной, т. е. выходит, по его мнению, за горизонт ожидаемого адресата. Это может быть спровоцировано многими факторами: сюжетом истории (если определенные детали необычны в рамках традиции), речевым/ситуативным фоном (быличка, рассказанная в неподходящем контексте; «неправильное» время и место), статусом/коммуникативными навыками рассказчика (предполагающими низкий уровень доверия) либо статусом

или реакцией слушателя⁷. Если рассказчик понимает, что слушатель плохо знаком с традицией, он может максимально стараться включить его в диалог, наводя на ответ, давая «ключи» и пытаясь навязать соавторство, либо, если это не срабатывает, давать ответы самому, ограничиваясь риторической формой «вопрос–ответ», либо же, наконец, переходить к прямым утверждениям, сближая быличку с поверьем⁸.

Нетрудно заметить, что, по мере рассказа, М. Гайдук выбирает последнюю стратегию, постепенно меняя вопросительную структуру на утвердительную. Во второй быличке — о бесе, рожденном из яйца-зноска, — так же, как в первой, используются риторические вопросы: «Ну как можно ошпариться кипяченым борщом, чтобы облиться сверху? <...> Как вот можно было ошпариться, это ж не ребенок, чтобы на себя вот так?» и вопросы «внутренних наблюдателей», которые выполняют и апеллятивную, и «подтверждающую» функции: «Все удивлялись: как так можно было ошпариться?». Затем рассказчица старается нащупать общее с собирателем понятийное поле, апеллируя к известному фильму: «...может, смотрели фильм “Вий”? Вот это типа вот этого». После этого она уже не прибегает к вопросам — вместо

⁷ Ср. замечание Н.Н. Панченко о том, что «достоверность есть сложное когнитивное образование, в концептуальное пространство которого входят три базовых концепта — истина, искренность, доверие, взаимосвязанные между собой и коррелирующие с компонентами прагматической структуры дискурса: условие искренности соотносится с субъектно-авторским началом, установкой говорящего на правдивое поведение; условие доверия — с адресатом, потенциалом восприятия информации; отражаемая в речи действительность связана с условием истинности, соответствием содержания высказывания действительности» [Панченко 2010].

⁸ Ср. наблюдение С.Е. Волосковой о том, что рассказчик, адресуя быличку «непосвященному», стороннему, собирателю, стремится «объективно» описать произошедшее и «в какой-то мере отстраниться от оценки истинности излагаемого события» [Волоскова 2004: 41].

этого четвертая быличка сводится к поверью: «Вот почему говорят: когда разрушишь храм — то там ангелы все время стоят...». В конце пятой формулируются правила действия: «И бес ушел. Если нет, не уйдет — то надо тогда было бы идти искать другого жилья». В рассказах возрастает удельный вес пояснений, шестая быличка наполнена внутренними комментариями («...то есть, когда пекут просфоры на следующий день, вот эту освященную соль добавляют»; «Вот как они говорили — от всякой нечисти»; «Считалось, что если нападут враги, то лучше себя застрелить освященной пулей...»; «И если ты держишь пулю освященную, то тебя не возьмет вражеская»). В седьмой есть сюжетные элементы, подчеркивающие необычность происшествия: «Тут ни дул ни ветер, ни гроза на небе ни облачка, ни тучки — ничего <...> Как ни странно, весной здесь бывает холодно, но мы копали в футболках — было настолько жарко», но попытки совершить мену ролей уже нет — рассказчица самостоятельно выводит заключение-поверье: «Это же как говорят: и ангелы и бесы живут рядом с нами...». В восьмой быличке, о встрече с «Илейкой» на горе во время грозы, поясняются все ключевые элементы, связанные с персонажем: «У нас Илейка его звали, считалось, что там Илейка бродит, то есть дух его», «Говорили, что душа его там летает, потому что его не отпевали даже». Наконец, в девятой быличке — о женщине, которая не могла выйти из пещеры, пока не открыла монаху на исповеди свой главный грех, — М. Гайдук окончательно переходит к «информационно-дидактической» стратегии: изложив события, она уточняет конкретные место и дату, где они произошли: «Это было в 1996 году на Иова Почаевского в сентябре месяце, не помню, какое число, или 11 сентября, потому что 7 июня 96 года мы поженились...», затем повторяет еще раз все основные моменты истории и завершает ее, постулируя: «Это достоверные факты», т. е. самостоятельно выносит резолюцию о достоверности рассказа. Отчасти это вызвано тем, что М. Гайдук рассказывает несколько церковных историй «патерикового» типа, где назидательность вполне естественна, однако эта стратегия влияет и на былички.

Разумеется, все эти речевые формы: от диалогической, убеждающей, до дидактической, сближающейся с поверьем, сосуществуют в традиции и применяются рассказчиком в зависимости от обстоятельств. Диалогическая форма естественна для ситуации, когда былички рассказывают равные носители традиции, обычно в определенное календарное и суточное время (у М. Гайдук: «Это особенно зимой или в Великий пост, когда чистили бобы, — вот эти все истории и рассказывали»), если же вторым адресатом оказывается ребенок или другой «непосвященный», на первый план выступает дидактическая функция [Мигунова 2002: 252]. При этом в общении с собирателем рассказчик может применять разные стратегии, нащупывая ту, которая больше соответствует его собеседнику, — от «навязчиво»-апеллятивной до назидательно-информативной. Во многом это программируется самим собирателем и стратегией интервьюирования: обилие вопросов и стремление собрать максимум информации структурирует общение таким образом, что ситуация естественной беседы искажается и апеллятивная стратегия чаще всего не используется — собиратель оказывается в роли «инквизитора», а не равного собеседника; его нужно снабжать информацией, следуя навязываемой череде вопросов, а не убеждать, поведав об удивительной встрече с мифологическим персонажем. Интервью М. Гайдук — пример того, как рассказчик «настраивается» на слушателя в ходе беседы, подбирая те формы, которые кажутся ему более органичными.

Список информантов

КАВ — Коваленко Алексей Викторович, 1984 г. р., с. Самойловка Саратовской обл. Запись 03.07.2012. Собиратели: Е.Е. Левкиевская, А.И. Шевелева, Н.В. Коптев, И.О. Шувалова.

ДАД — Дубовенко Антонина Дмитриевна, 1935 г. р., с. Ольшанка Саратовской обл. Запись 07.07.2013. Собиратель: Д.И. Антонов.

Литература

- Баранов, Крейдлин 1992 — *Баранов А.Н., Крейдлин Г.Е.* Иллокутивное вынуждение в структуре диалога // Вопросы языкознания. 1992. № 2.
- Берестов 2008 — *Берестов Г.И.* «Сказка — ложь, да в ней намек...» // Логический анализ языка. Между ложью и фантазией / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М., 2008.
- Винокур 1993 — *Винокур Т.Г.* Говорящий и слушающий. Варианты речевого поведения. М., 1993.
- Волоскова 2004 — *Волоскова С.Е.* Севернорусская быличка: структура текста; языковые характеристики жанра. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2004.
- Зиновьев 1987 — *Зиновьев В.П.* Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.
- Левкиевская 2006 — *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. М., 2006. Вып. 10. Семантика и прагматика текста.
- Левкиевская 2008 — *Левкиевская Е.Е.* Быличка как речевой жанр // «Кирпичики». Фольклористика и культурная антропология сегодня. М., 2008.
- Левонтина 1994 — *Левонтина И.Б.* Время для частных бесед // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994.
- Макаров 2003 — *Макаров М.А.* Основы теории дискурса. М., 2003.
- Мигунова 2002 — *Мигунова Е.А.* К вопросу о функции мифологического рассказа // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. СПб., 2002.
- Панченко 2010 — *Панченко Н.Н.* Достоверность как коммуникативная категория. Автореф. дисс... док. филол. наук. М., 2010. В электронных ресурсах: <http://www.dissercat.com/content/dostovernost-kak-kommunikativnaya-kategoriya>

Сведения об авторах

Антонов Дмитрий Игоревич — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории культуры РГГУ, старший научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований РАН-ХиГС. Научные интересы: древнерусская культура, семиотика иконографии, средневековая демонология, «народная Библия» славян. Основные публикации: Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М., 2009; Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011 (совм. с М.Р. Майзульсом); Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013; М., 2014 (совм. с М.Р. Майзульсом); «Беса поймав, мучаше...»: Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 1; Концовки волшебных сказок: путь героя и путь рассказчика // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2011. № 2. E-mail: antonov-dmitriy@list.ru

Бакус Григорий Владимирович — научный сотрудник АНО НИЦП «Тверьком», руководитель проекта «Russian Warfare. XX Century». Научные интересы: медиевистика, интеллектуальная история, история ученой культуры Западной Европы позднего Средневековья — раннего Нового времени. Основные публикации: Так кто же судьи? Судебная процедура в отра-

жении exemplum XV века // Право в средневековом мире. 2010. М., 2010; Суеверие» (superstitio) и «злонамеренное колдовство» (maleficiū) в концепции «Молота ведьм» и их восприятие ученой культурой Германии конца XV – XVI столетий // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. 2010. № 24; Физиология сверхъестественного: природа демонов и ее репрезентация в немецких демонологических трактатах к. XV— нач. XVI в. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 42.

Виноградова Людмила Николаевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН. Научные интересы: славянская мифология, народная демонология, фольклорная традиция и обрядность славянских народов. Автор более 400 научных работ, в том числе: Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982; Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000; Народная демонология Полесья (Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века). Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост., введение и науч. комм. Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. М., 2010; Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост., введение и науч. комм.: Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. М. 2012. E-mail: lnv36@yandex.ru

Запорожец Валентина Васильевна — специалист по русскому фольклору. Научные интересы: современные формы традиционного фольклора, городской фольклор, южнорусские устные традиции. Основные публикации: Сны и видения как часть ясновидения // Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2002 (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»); публикации фольклорных записей на страницах журнала «Живая старина» (1995. № 3; 1998. № 3; 1999. № 4; 2000. № 2; 2001. № 3; 2002. № 4; 2003. № 2, № 4; 2004. № 2, № 4; 2005. № 2, № 3; 2006. № 2; 2007. № 3; 2009. № 1, № 3; 2010. № 2, № 4; 2011. № 1, № 2, № 3; 2012. № 4; 2013. № 1; 2014. № 1).

Зеленина Галина Светлоярловна — кандидат исторических наук, доцент Центра библеистики и иудаики РГГУ. Научные интересы: иудео-христианские отношения в Средние века, история испанского еврейства, история инквизиции, гендерная проблематика средневековой (еврейской) истории, история памяти, устная история советского и постсоветского еврейства. Основные публикации: Между каменным веком и Советским Союзом: Средневековье для рассерженных горожан и новых хипстеров // Шестое Средневековье / Под ред. М.А. Бойцова и А.В. Шаровой. М., 2014 (в печати; сокращ. версия: <http://gefter.ru/archive/9009>, 13.06.2013); «Вся жизнь среди книг»: советское еврейство на пути от Библии к библиотеке // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 3, 4. 2012; Конверсо и инквизиторы: Соискание святости // Средние века. 2011. Вып. 3–4; Сефардские мудрствующие, фантомная ересь и слава шпанского короля // Ab Imperio: Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. № 3. 2008; От скипетра Иуды к жезлу шута: придворные евреи в средневековой Испании / Ин-т всеобщей истории РАН. — Иерусалим: Гешарим; М., 2007; 2008. E-mail: galinazelenina@gmail.com

Левкиевская Елена Евгеньевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра типологии и семиотики РГГУ. Сфера интересов: этнолингвистика, славянская традиционная культура, славянская мифология, народная религиозность, диалектология, прагматика текста. Автор около 400 научных публикаций, в том числе: Мифы русского народа. М., 2000; Славянский оберег: семантика и структура. М., 2002; Народная демонология Полесья (Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века). Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост., введение и науч. комм. Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. М., 2010; Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост., введение и науч. комм.: Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. М., 2012. E-mail: elena_levka@mail.ru

Майзульс Михаил Романович — преподаватель Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока РГГУ. Научные интересы: визуальная культура средневековой Руси и западноевропейского Средневековья, древнерусская демонология, средневековая визионерская литература и ее социальные функции. Основные публикации: «Демоном сокрушнице»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. 2009. № 5; Реальность символа и символ реальности в визионерском опыте Средневековья // Одиссей. Человек в истории. 2009. М., 2010; Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011 (совм. с Д.И. Антоновым); Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013; М., 2014 (совм. с Д.И. Антоновым). E-mail: maizuls@gmail.com

Махов Александр Евгеньевич — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН и ИМЛИ РАН, профессор РГГУ. Научные интересы: история европейской поэтики и литературоведения, культура Средневековья, христианская демонология, ренессансная эмблематика. Автор около 200 публикаций, в том числе: Musica literaria: Идея словесной музыки в европейской поэтике. М., 2005; Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. М., 2006; Средневековый образ: между теологией и риторикой. М., 2011. E-mail: makhov636@yandex.ru

Неклюдов Сергей Юрьевич — доктор филологических наук, профессор, научный руководитель Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Автор более 500 работ, посвященных проблемам теоретической фольклористики, мифологии, эпосу и традиционной литературе монгольских народов, современному русскому городскому фольклору. Основные публикации: Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: Наука, 1982 (совм. с Ж. Тумурцереном; нем. пер.: Wiesbaden, 1985); Героический эпос монгольских народов. Устные и ли-

тературные традиции. М.: Наука, 1984 (кит. пер.: Хух-Хото, 1991); Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сегалом; англ. пер.: The Hague — Paris: Mouton, 1974; нем. пер.: Aachen: Rader-Verlag, 1986; франц. пер.: Quebec, 1992; итал. пер.: Palermo: Sellerio editore, 1977); Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик). E-mail: sergey.nekludov@gmail.com.

Полонская Алина Валентиновна — преподаватель Центра библеистики и иудаики РГГУ. Научные интересы: иудаика, европейский романтизм, гендерные исследования. Основные публикации: *Солдатов А.* Большой идиш-русский словарь. М., 2012 (редактор); Левите Авром. Введение к планируемой антологии «Ойшвиц» // «Время и место». Вып. 4 (24). Нью-Йорк: Shikhman Publishing, 2012 (перевод с идиша под ред. П. Поляна); Романтическая героиня // Вестник РГГУ. Литературоведение и фольклористика. № 11. 2010; Трансформация романтической героини в романах Достоевского // Вестник РГГУ. Философия. Социология. № 13 (56). 2010. E-mail: polonalina@gmail.com

Тогоева Ольга Игоревна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН. Научные интересы: история средневековой Франции, история права и правосознания, правовая и политическая символика. Основные публикации: «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. М., 2006; Пространство рукописи. От формы внешней к форме внутренней. Материалы конференции / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М., 2010; Человек читающий: между реальностью и текстом источника. Сборник статей / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2011; От текста к реальности. (Не)возможности исторических реконструкций. Сборник статей / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2012; Ретроспективная информация источников: об-

разы и реальность. Сборник статей / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М., 2013; Событие–образ–реконструкция. Историко-художественные тексты как основа исторической реконструкции. Коллективная монография / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский // История. Электронный научно-образовательный журнал. 2013. № 6 (22). E-mail: togoeva@yandex.ru

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 несказочная 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; Упавшая крыша и дочь колдуна, или о коллективности представлений и индивидуальности толкований // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Ред.-сост. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М.: РГГУ, 2013 (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»); Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013 (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»). E-mail: okhrist@yandex.ru

Черванёва Виктория Алексеевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы Воронежского государственного педагогического университета, докторант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Научные интересы: язык фольклора, славянский мифологический текст, семиотика сказ-

Сведения об авторах

ки. Автор более 60 научных работ, в том числе: Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира. Воронеж, 2004 (в соавторстве с Е.Б. Артеменко). E-mail: viktoriya-chervaneva@yandex.ru

Dr. Sara Kuehn, Marie Curie/EURIAS fellow at the NEC-Institute for Advanced Study, Bucharest. The main fields of research: Visual piety in Islamic art; devotional artefacts and religious material culture in the Turco-Iranian world; ritual and religion; Islamic art objects; pre-Islamic and medieval Islamic religious, cultural, scientific and artistic history; cross-cultural aspects of medieval visual culture with a focus on Islamic, Eastern Christian and Jewish artistic interactions. The main works: *Ancient Iconographies in Western Asia: 2500 BC to 650 AD*, Reimer Verlag: Berlin, 2014 (forthcoming); *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, with a Foreword by Robert Hillenbrand, Islamic History and Civilization: Studies and Texts 86, Brill: Leiden, Boston, 2011; “The Dragon in Transcultural Skies: Its Celestial Aspect in the Medieval Islamic World”, *Transcultural Research — Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context*, eds., Herren, M., Michaels, A., and Wagner, R., Heidelberg, 2014; “The Dragon in Medieval Islamic Astrology and Its Indian and Iranian Influences”, *Proceedings, 01–04 February, 2012, Indira Gandhi National Centre for the Arts*, New Delhi, 2014.



ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА

Альманах

ВЫПУСК

3

Корректор *А. А. Макарова*
Оригинал-макет *А. С. Старчеус*

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

INDRIK Publishers has the exceptional right
to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by

e-mail: nina_dom@mtu-net.ru
or by tel./fax: +7 495 959-21-03

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×84 ¹/₁₆. Печать офсетная.

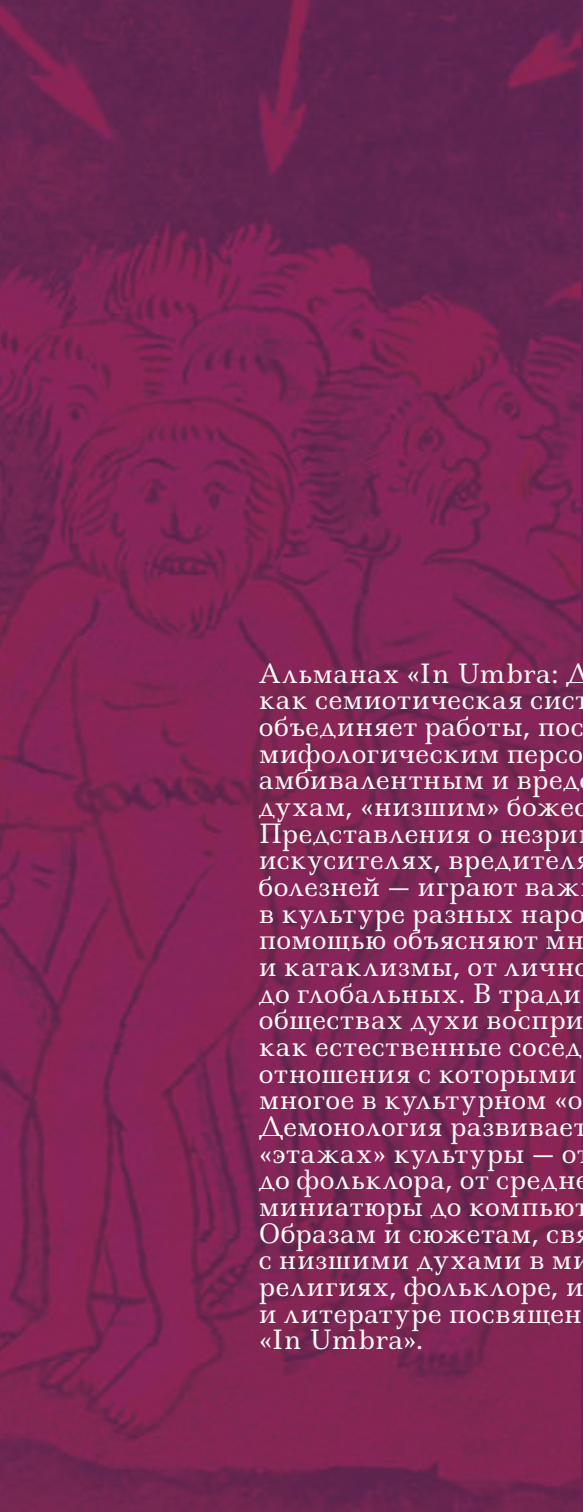
29,0 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87



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