

IN UMBRA



5

ВЫПУСК

ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК
СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА



РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ ФОЛЬКЛОРА

ОТДЕЛЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ



Альманах

ВЫПУСК

5

IN UMBRA

ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА



Москва «ИНДРИК» 2016

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 5 / Отв. ред. и сост.: Д. И. Антонов,
О. Б. Христофорова. — М.: «Индрик», 2016. — 360 с., ил.

ISBN 978-5-91674-401-9

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

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

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

© Текст, авторы статей, 2016

© Оформление,

издательство «Индрик», 2016

ISBN 978-5-91674-401-9

Содержание

Д.И. Антонов

О духах и оборотнях: Вступление / 7

Оборотни и оборотничество

С.Ю. Неклюдов

Оборотничество: «природа вещей»,
объем понятия, региональные версии / 13

Д.Ю. Доронин

Красавица-алмыска и душа шамана:
оборотничество в мифологии алтайцев / 35

В.А. Черванёва

Одежда ведьмы в описаниях оборотничества
(на материале восточнославянской мифологической прозы) / 89

Дьявол как оборотень

М.Р. Майзульс

Саморазоблачающаяся иллюзия. Внешняя и внутренняя
перспектива в иконографии дьявольских наваждений / 105

А.Е. Махов

Оборотень-теолог: в поисках богословских ключей
к «странным» дьявольским обличьям / 161

Наука о демонах

Philip C. Almond

Science, Witchcraft, and Demonology:
The *Saducismus Triumphatus* of Joseph Glanvill and Henry More / 185

Содержание

Sara Kuehn
The Eclipse Demons Rāhu and Ketu in Islamic Astral Sciences / 203

Невидимая агрессия и защита от духов

О.И. Тогоева
«Мне день и ночь покоя не дает мой черный человек...»: демоны одержимых во Франции XVI века / 239

О.Б. Христофорова
Опознать беса. Часть 1: Вернакулярные теории болезней и методы символического лечения / 259

О.Д. Журавель
Демонологические представления урало-сибирских староверов-часовенных XX в. / 276

Сири́н и Алконост: Славянская демонология

О.В. Белова, В.Я. Петрухин
«Сирины нарицаются, рекше вилы»: от хронографа к фольклору / 295

Л.Н. Виноградова
Перспективен ли оценочный признак *добрый/злой* для классификации демонологических персонажей? / 309

Е.Е. Левкиевская
Мифологические механизмы взгляда: агрессоры и их жертвы (на материалах полесской традиции) / 333

Сведения об авторах / 351

Д. И. Антонов

О духах и оборотнях:
Вступление

Пятый выпуск — это маленький юбилей нашего альманаха. *In Umbra* «вышла из тени» в 2012 г. и за пять лет привлекла множество авторов и нашла свой круг читателей. Публикации в альманахе, а вместе с ними конференции по демонологии и оборотничеству, которые мы проводили в РГГУ и РАНХиГС в 2010, 2012 и 2014–2016 гг., познакомили и объединили специалистов из разных областей и слушателей, интересующихся мифологией, иконографией «врага» или средневековыми представлениями о падших духах. За эти годы презентации *In Umbra* проходили в России и Европе, в США и Австралии, собирая везде заинтересованную аудиторию, что вселяет надежду на будущие юбилеи.

Лейтмотив этого выпуска — оборотничество. По сути, это гипертема, объединяющая множество разных мотивов и сюжетов, связанных одним, предельно общим ядром — представлениями о мифологических персонажах, вынужденно или добровольно изменяющих свой облик и способных вернуться в изначальное состояние. На периферии этой гипертемы располагаются множество самостоятельных тем. Одна из них — одержимость, которую можно рассматривать как явление духа в чужом теле и, следовательно, мену личин. Это крайний случай, так как речь по сути идет не об одном, а о двух субъектах — мифологическом персонаже и его носителе, — однако второй (человек

или животное) лишается своей воли и становится вместилищем и временной оболочкой иного создания, что роднит оборотничество и одержимость.

Метаморфозы духов, которые являются человеку в разных обликах, — еще одна самостоятельная тема, связанная с оборотничеством¹. Мифологического персонажа часто описывают как незримого, недоступного человеческому восприятию, хотя параллельно традиция наделяет его устойчивым набором облик-ипостасей, в которых он является людям в определенные моменты. Так, ангел показывается белоснежным, сияющим юношей, домовой — в личине старика, кошки или ласки, дух *икота* — в виде мухи, ящерицы или рыбки и т. п. Разумеется, такие ситуации во многих аспектах отличаются от мотивов, связанных с оборотнями-людьми, меняющими зримые физические тела, как ведьма или волколак. Вервольф, образ которого активно транслирует масскультура XX–XXI вв., вовсе не похож на бесплотного духа. Тем не менее, переход из нульморфной (невидимой) в зримую ипостась, безусловно, представляет собой мену личин — в этом плане такие ситуации синонимичны трансформации материального облика. Иногда это ярко выражается в нарративе: домовой, покойник, полтергейст и т. п. могут в одном рассказе чередовать зримые и незримые оболочки (проявляя себя аудиальным, тактильным, акциональным способом). В иконографии невидимые тела духов визуализируются и функционируют для зрителя на равных основаниях с теми, которые наблюдает сам герой истории. Наконец, в традиции чаще всего отсутствует рефлексия над тем, какова природа тела, принимаемого духом (за исключением таких разработанных систем, как христианская теология), а следовательно, нельзя сказать, чем отличается, к примеру, личина черта,

¹ См. подробнее: Оборотничество в русской иконографии, книжности и фольклоре: стратегии репрезентации // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации: Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015. С. 14–25.

явившегося в образе собаки, барана или вихря, от личины ведьмы, которая обернулась тем же вихрем, лягушкой или свиньей, — разница будет лишь в указании на конкретного персонажа и в комплексе связанных с ним мотивов.

В христианской культуре перевоплощения ангелов и демонов уже более четко связаны с представлением об их особой, неземной природе. Духи бестелесны по сравнению с людьми или животными, но в определенном смысле телесны, так как четко ограничены в пространстве; их тела нематериальны, так как легко проходят сквозь любые преграды, но в то же время материальны — в том плане, что состоят из некоей субстанции. Часто речь шла об особой «тонкости» этих тел (их определяли как «огненные», «воздушные», «эфирные» и проч.), которые легко могут принимать разные зримые и незримые формы — в этой способности могли отказывать только низшим бесам в иерархии падших ангелов. Кроме того, демоны входят в различные предметы и действуют в них, к примеру, заставляя двигаться и говорить языческие идолы. То же самое происходит с человеческим телом, которое бесы используют в качестве материальной оболочки.

Впрочем, иногда преобразования бесов трактовали не как мену реальных — чужих или собственных — тел, а как иллюзии, «мечтания», «клюки», т. е. воздействие не на материю, а на психику человека². Однако в семиотическом плане мы в любом случае имеем дело с ситуацией мены тел, относится ли она к «зримой» или «мечной» реальности, происходит «наяву», «в видении» или «в тонком сне» — нарратив, как правило, выстраивается по одним моделям независимо от рефлексии автора над природой такого явления.

Более сложный вопрос — имеет ли смысл относить однократную/необратимую мену личин к гипертеме оборотничества.

² См. подробнее: *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* «Мечтания» и «illusions»: Дьявольские наваждения между книжностью и иконографией (Часть 1, 2) // *Россия XXI.* № 4, 5. М., 2012.

Примеров тому множество: это Актеон, превращенный в оленя и убитый богиней Дианой, или Дафна, ставшая лавровым деревом, это участники свадьбы, обращенные колдуном в волков, или персонажи, после смерти превратившиеся в камень, скалу и т. п. Как ни странно, тема одержимости, в которой физические трансформации персонажей часто вовсе не выражены или описаны минимально, оказывается гораздо ближе к оборотничеству, чем зримое, но однократное превращение. Необратимая трансформация лишает персонажа способности к дальнейшей мене личин и попросту переводит в другое состояние / качество. Вполне понятно, почему исследователи часто исключают такие случаи из круга мотивов, связанных с оборотничеством.

Всем этим и многим другим вопросам была посвящена конференция «Оборотни и оборотничество», прошедшая в РАНХиГС в конце 2015 г.³ Многие статьи, вошедшие в пятый выпуск альманаха, стали результатом этого форума.

³ См. сборник материалов конференции: *Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации...*



Обротни и обротничество

С. Ю. Неклюдов

Оборотничество:
«природа вещей»,
объем понятия,
региональные версии¹

1.

Оборотничество в широком смысле слова — это магическое изменение каким-либо существом своего внешнего вида. Подобными способностями обладают многие персонажи «низшей» мифологии, прибегающие к различным превращениям, хотя подчас и имеющие излюбленные личины (например, коня, козла, барана, овцы, свиньи, зайца и др. у черта в славянских традициях [СД 3: 467–469 (*Виноградова Л.Н.* «Оборотничество»)], либо — в специфической ситуации бегства от грозы — котенка, черного ягненка и пр. [Померанцева 1975: 137]).

Особый случай — леший, домовый, бес, которые принимают образ родственника или знакомого, выступая, кроме того, в качестве ложного брачного партнера, выдающего себя за умершего / отсутствующего жениха (~ невесту, мужа, жену) [Неклюдов 1996: 4–7]. Наконец, настоящими демонами-оборотнями являются подменыши, дети инкубов и суккубов, подбрасываемые на место похищенных новорожденных [Махов 2007: 204].

Мотив оборотничества базируется на комплексе архаических представлений о двойной, зоантропоморфной, природе мифо-

¹ Статья представляет собой переработанную и дополненную версию публикации в сборнике материалов конференции «Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации» (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) [Неклюдов 2015: 7–13].

логических персонажей — тотемных первопредков и культурных героев (причем грань между ипостасями человека и животного подчас трудноуловима), а также представлений о возможности воплощения души человека в животном (растении, предмете); известную роль могла сыграть и практика охотничьей (~ игровой) маскировки. Следует, наконец, обратить внимание на разнообразные манифестации духов, у которых вообще отсутствует «изначальный» облик², и на воплощение «внешней души» мифологического персонажа в каком-либо животном, растении и даже человеке.

Не исключено, что мотив оборотничества связан с переходными обрядами, санкционирующими перемену состояния человека, которая интерпретируется как смерть в одном статусе и рождение в другом, что сопровождается пересечением пространственно-временных рубежей между областями мифологического космоса. Вспомним чудесные трансфигурации сказочно-эпических персонажей (включая их околдовывание), метаморфозы фольклорного героя при его перемещениях по шкале «высокое — низкое» и т. п. Прибыв в царство невесты («чужое», запредельное, иногда хтоническое), богатырь архаического эпоса и сказки подчас принимает облик беспомощного, социально отверженного существа — ребенка (сироты) или, реже, старика, приближаясь тем самым к рубежу 'смерть / рождение', и сохраняет «обращенный» облик вплоть до своего полного утверждения в новом статусе — статусе мужа. То же происходит в сюжетах о зооморфном брачном партнере [АaTh 401 и др.], который сбрасывает звериную (птичью, рептильную и др.) личину ночью (временной рубеж) и совсем отторгает ее при окончательном утверждении в новом статусе (обычно — после путешествия героя / героини

² Так, при попытке изобразить *дему* папуас чертит «три зигзагообразные линии, означающие нетленные внутренности демы, вместилище его жизненной силы», обводит их овалом, который должен изобразить кожу, и добавляет: «Снаружи он может выглядеть по-разному. Это нарисовать нельзя». Демы «могут принимать любой облик, выступая то в образе человека, то снова в образе зверя или дерева и т. д.» [Неверман 1960: 272 и 32].

в потусторонний мир для поисков мужа или жены, исчезнувших из-за нарушения запрета).

Оборотничество в узком, собственном смысле слова — это временное, произвольное (чаще) или непроизвольное обретение чужого облика с последующим возвратом к своему первоначальному виду [СД 3: 466]; обычно подобные превращения имеют множественный, даже регулярный характер — ежегодный или ежедневный. В связи с их «годовым циклом» вспомним известное сообщение Геродота (IV, 105) о племени невров:

Эти люди, по-видимому, колдуны. Скифы и живущие среди них эллины, по крайней мере, утверждают, что каждый невр ежегодно на несколько дней обращается в волка, а затем снова принимает человеческий облик [Геродот 1993: 213].

Примером «сезонного оборотничества» может служить следующий случай:

Жители франко-канадской деревушки сняли зимой со льдины юношу, который оказался хорошим работником, стал ухаживать за одной из первых местных красоток, но весной, во время ледохода, вдруг сильно переменялся, перестал обращать на нее внимание, а потом исчез. Ночью в лесу местные жители повстречали огромного волка, который, уходя от погони, вскочил на льдину и уплыл на ней [Бестон 1985: 114–116; Акимов 1996: 133].

Обратим внимание: оборотень исчез так же, как появился (со льдины — на льдину), а временным рубежом в его «трансформационном цикле» оказалась весна, начало ледохода, видимо, обладающего лиминальным значением. Что же касается «суточного цикла», то он хорошо иллюстрируется скандинавской традицией: люди, склонные к оборотничеству, назывались «спящими по вечерам»:

...вечером они впадали в бессознательное состояние и лежали неподвижно <...> окружающие же толковали это так, будто из спящего вышла душа и бегает в волчьем облике [Ярхо 1931: 260].

Нечто подобное рассказывается об одном из исландских первопоселенцев по имени Ульв ('волк'):

[Он] каждый раз, когда вечерело, начинал избегать людей, так что лишь немногим удавалось завести с ним беседу. К вечеру он делался сонливым. Поговаривали, что он оборотень, за что был прозван Кведульвом («вечерним волком») [Стеблин-Каменский 1956: 63–64, 106, 110].

Данные представления встречаются преимущественно в сфере актуальной демонологии и в зависимых от нее нарративах. Согласно им, способность к оборотничеству может быть обретенной, предопределенной судьбой или врожденной; бывает она и наследственной [Новичкова 1995: 448]. Оборотнем можно родиться в результате проклятия родителей, зачатия под Пасху, соития женщины с волком. Оборотни осмысливаются и как «особая порода людей», причем «мужики чаще обращаются в медведя, а женщины — в свинью» [Власова 1995: 262]; впрочем, принимают они также облик лошади, волка, собаки, кошки, совы, сороки, петуха, рыбы, змеи, жабы, лягушки, ежа и т. д. [СД 3: 468].

Способность к оборотничеству устойчиво приписывается ведьмам и колдунам. Согласно народным рассказам, колдун может превратиться в птицу и проникнуть в дом жертвы в качестве соглядатая³ или в образе коршуна похитить ребенка из чрева бе-

³ Ср.: именно с разведывательными целями гении-хранители трех шарайгольских ханов превращаются в «небесную птицу Ганга» (*Гурван хааны сахиус тэнгэр Ганга шувуунд хувилж*), которую Рогма-гоа сразу опознает как демоническую птицу-оборотня (*мангасын хувилгаан шувуу*) [Козин 1935/1936: 141–142; Arban jüüg-ün ejien I: 177–178].

ременной женщины [Зин. 1987: ГП 15; ГП 7] и т. п. Самые разные личины умели принимать знаменитые разбойничьи атаманы (которым вообще приписывались колдовские свойства): Степан Разин мог становиться деревом, Игнат Некрасов превращался в кого захочет, саратовский разбойник Галяев «был способен оборачиваться в разных животных, причем нередко из-под носа своих преследователей улетал в виде птицы — ясного сокола», вологодский разбойник Блоха был прозван так потому, что мог превращаться в блоху, и т. д. [Рыблова 2003: 41–45].

Кроме оборотничества, так сказать, активного, встречается также пассивное, «принудительное», т. е. превращение кого-либо в волка, свинью или другое животное на определенный срок (~ навсегда) чарами колдуна [СД 1: 418–419 (*Гура А.В., Левкиевская Е.Е.* «Волколак»); Новичкова 1995: 447–448]: так, колдун превращает в волка юношу, отказавшегося жениться на богатой невесте [Зин. 1987: ГП 23], оборотнем делается парень, проклятый на свадьбе [Зин. 1985: ВП.6], и т. п., частым мотивом мифологической прозы является превращение в волков (~ собак, кошек) участников свадебного поезда или застолья обиженным колдуном (~ ведьмой), причем человеческий облик возвращается (если возвращается) через много лет лишь некоторым, оставшимся в живых [Козл., Степ.: А.1.1.1, А.1.1.2]. Видимо, неслучайна связь такого «объектного» оборотничества именно со свадьбой, учитывая лиминальный характер этого события — не только для его центральных персонажей, но и для всех вовлеченных в него людей. Наконец, иногда превращение происходит вследствие укуса оборотня, принявшего звериный облик (по литовским поверьям, такая разновидность «вторичных» оборотней — *вилктаков* не опасна для человека [МНМ 1: 236 (*Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* «Вилктаки»)]).

Способность к оборотничеству можно обрести, узнав соответствующую заговорную формулу, заполучив талисман или какое-нибудь другое чудесное средство, либо освоив ряд колдовских процедур — перепрыгивание через лезвие ножа, веревку, ветку, коромысло, огонь на печном шестке, осиновою

колоду и прочие вещи, обозначающие рубеж между мирами. Так, следует «в лесу найти срубленный гладко пень, воткнуть в него с приговорами нож и перекувырнуться через него — станешь оборотнем; порыскав волком, надо забежать с противной стороны пня и перекувырнуться обратно»; при этом демонтаж колдовского снаряда не позволяет оборотню вернуться в свой исходный облик («если же кто унесет нож, то останешься навек волком») [Даль I: 232–233], к аналогичному результату приводит незнание или забвение соответствующей формулы (как это случилось, например, в сказке о калифе-аисте Гауфа).

Балансируя на рубеже человеческого и нечеловеческого, в данном случае — звериного, относясь одновременно к обоим мирам [Власова 1995: 262, 265] и часто показываясь в неотчетливом, как бы мерцающем облике, оборотень отражается в воде в образе человека, отбрасывает человеческую тень, сохраняет чувства, мысли и память человека, ср.: «Головы, волосы, голос и вся целиком их наружность / Стали свинями. О д и н т о л ь к о р а з у м о с т а л с я , к а к п р е ж д е» (Одисс., X, 237–240). И, напротив, в самой наружности человека, обладающего соответствующими свойствами, проступают звериные признаки его оборотнической природы (так, по одному только виду Скаллагрима, сына волка-оборотня Ульва, конунг заключает, что он «полон волчьих мыслей» [Стеблин-Каменский 1956: 106]).

У превратившегося / превращенного могут удержаться и «физические», «материальные» признаки / элементы человеческого существа: задние ноги коленями вперед, человечесьи зубы, человеческая плоть⁴, даже четки, кольца, остатки истлевшей одежды, которые обнаруживаются под шкурой убитого зверя; иногда оборотень имеет вид обросшего шерстью мужчины

⁴ Ср. представление о сохранении человеческого мяса под мышками у степного сурка (гарбагана) — след его человеческого прошлого [Потанин 1893: 345].

с волчьей головой или полуженщины-полусвиньи [СД 1: 418; СД 3: 470; Новичкова 1995: 116, 447; Власова 1995: 104–106]. Подобные признаки, впрочем, могут рассматриваться не только как рудименты звериного состояния оборотня, но и как неотчуждаемые приметы демона [СД 1: 419; Власова 1995: 104–105, 265; Неклюдов 1998: 126–137]. Обратный случай — герой былички калечит преследующую его свинью (птицу, кошку, собаку и т. д.), а наутро обнаруживает у соседки, подозреваемой в колдовстве, именно эти телесные повреждения, которые, таким образом, становятся маркерами, служащими для опознания оборотня [Зин. 1987: Г1 8а].

Согласно великорусским быличкам, цели оборотня не особенно вняты. В других славянских традициях среди его поступков упоминается нападение на людей и скот, разведка промыслов, даже — по некоторым древним источникам — гонение туч, проглатывание солнца и луны [СД 1: 419; Власова 1995: 104–105, 265]. Поскольку финальная, достигаемая ипостась оборотня — зооморфная, вампиризм как цель здесь скорее исключение, чем правило⁵, и относится лишь к тем случаям, когда речь идет о душах умерших ведьм и колдунов [Махов 2007: 204], а также нечистых покойников, чья смерть произошла «не по правилам»: самоубийц, некрещеных младенцев [Новичкова 1995: 114–115]. От каннибальских / вампирических намерений обычно слабо отделимы сексуальные устремления демона, подменяющего умершего или отсутствующего брачного партнера: жертва худеет и бледнеет, что дает возможность заподозрить происки оборотня. Поддерживать свое существование за счет чужой крови (~ жизненной энергии) необходимо как «недожившим», так и «пережившим» свой век, откуда и проистекает опасность, которая исходит от создания, «зажившегося на свете» и «заедающего чужой век» [Седакова 1990: 55–56].

⁵ Таков «оборотень, бродящий по ночам ведмаком, волком или пугачем и пр. и засасывающий людей и скотину; кровосос» [Даль I: 506].

2.

Оборотень может иметь разное происхождение и, соответственно, различную «исходную форму» своего существования.

Если тип оборотня, почти безраздельно господствующий в европейской демонологии, — это исходно антропоморфное существо, как правило, с человеческим прошлым (да и настоящим), то иначе дело обстоит в восточноазиатском регионе. Согласно китайским поверьям, оборотни — это звери, птицы, растения, «человекоподобные» корни (женьшень, мандрагора), даже предметы, просуществовавшие на земле больше положенного срока и получившие способность принимать человеческий облик. Прежде всего, как это следует еще из даосского трактата Гэ Хуна «Мудрец, объемлющий пустоту» (Бао Пуцзы, IV в.), имеются в виду животные-долгожители: достигшие более чем пятисотлетнего возраста лисицы, волки, шакалы, змеи, крысы, ежи и др. Есть звери (например, тигры, олени, зайцы), меняющие при этом свой цвет на белый, а иногда затем на черный — по прошествии еще более длительного периода. Птицы же, прожившие тысячу (или даже десять тысяч) лет, по некоторым представлениям, способны обрести лишь человеческое лицо. Оборотнями могут стать очень старые вещи, надолго забытые или, напротив, слишком много бывшие в употреблении, вследствие чего в них переходит часть человеческой души и при достижении своего рода «энергетического наполнения» возникает человекоподобный фантом с наклонностями вампира, высасывающий кровь или жизненную силу из своей жертвы [Рифтин 1972: 12; 1977: 21–22; МНМ 2: 618–619 (Рифтин Б.А. «Цзин»)].

Таким образом, определяющее свойство демона (обретение чужого образа) во всех рассмотренных случаях одинаково, но в китайской традиции соответствующее понятие, совпадая с европейским «по модулю» («смена исконного облика на иноприродный»), оказывается противоположным «по вектору», по направленности процесса: не человек обретает другой вид (обычно звериный), а иноприродное существо (разного происхождения)

получает способность превращаться в человека. Конечно, в китайских волшебнo-сказочных повествованиях эпизоды с превращением людей в животных тоже встречаются, однако они не столь характерны; подобное, в частности, бывает в историях о даосских чудесах, каковые, однако, вполне могут оказаться не настоящей метаморфозой, а мороком, иллюзией, как, скажем, это имеет место в танской новелле о даосе, являющем облик птицы, дабы продемонстрировать степень достигнутого им совершенства (не исключено к тому же, что он и изначально был птицей)⁶.

Аналогичная картина — в японской традиции, где самым распространенным оборотнем является заимствованная из Китая лисица-*кицунэ*, а также другие животные, например, мифологическая дочь морского царя, во время родов обретшая свой, по-видимому, подлинный, образ крокодила, или сказочная журавлиха, принявшая, чтобы вернуть «долг благодарности», облик женщины, или безобидный трикстер *тануки* ('енотовидная собака'), превращающийся в разных людей, также преимущественно в женщин. Однако здесь, как и в Китае, мотив метаморфоз, видимо, не столь уж характерен⁷.

У туркмен большие змеи, которые в течение долгого времени не видели человека, превращаются в огромного дракона-*аждарха*, способного принимать любой облик [Березк. К90], — вполне по «восточноазиатской модели», вспомним слишком длительное отсутствие контакта вещи с человеком в китайской мифологии как причину возникновения оборотня. По бурятским поверьям, демоном *анахаем* становится чрезмерно долго живущая крыса, с которой, кроме того, сходит шерсть [Потанин 1883: 129]. Вероятно, исходно зооморфен и демон, именуемый *ада*, — если его, невидимого, удастся убить, то обнаруживается зверек, вроде хорька, но без шкуры [Хангалов 1958: 333–334] —

⁶ Пример, подсказанный А.Б. Старостиной (личное письмо от 13 ноября 2015).

⁷ Я признателен Л.М. Ермаковой за эти наблюдения и примеры (личное письмо от 16 апреля 2016).

скорее всего, надо понимать: «без меха», «без шерсти», «голый» (как и анахай; ср. изменение цвета животного-оборотня в китайской традиции). Случайно пришибленный дверью, ада оказывается лоскутком старой кошмы или обрубком старой кости [Манжигеев 1978: 14], что, возможно, является его исходной сущностью; до известной степени эти мелкие демоны напоминают европейских *альраунов*, происходящих из корней мандрагоры и также способных превращаться в разных небольших существ — кошек, червей и маленьких детей [Рэдфорд, Миненюк 1998: 252–253].

За вычетом такого корня-оборотня едва ли не единственными в европейском регионе формами, аналогичными китайским, являются восточносербские демоны-оборотни *змеи* и *змеица*, происходящие из змеи-долгожительницы, которой удается не погибнуть в течение 77 лет [Плотникова 1998: 53–55], а также вызывающий засуху демон *змай* (долина Моравы), который появляется из карпа-долгожителя, когда ему исполнится сорок лет [Джокич 1998: 12], что опять-таки полностью совпадает с восточноазиатской демонологической концепцией.

3.

Обратимся к зависимости объема и специфики обсуждаемого понятия от культурно обусловленной семантики слов, с помощью которых данное явление обозначается (в самой традиции и в научном дискурсе). «Базовые» понятия, на основе которых складывается мифологическая идея, по-русски обозначаемая как «оборотничество», в разных региональных версиях принципиально различны.

В европейских традициях прототипической формой является ‘человеко-волк’ (*вервольф* [МНМ 1: 233 (*Юсим М.А.* «Вервольф»)], т. е. получеловек-полуволок, человек, способный превратиться в волка (вспомним ведьм в волчьем обличье, которые со злокозненными целями встречают на дороге свадебный поезд [Козл., Степ., А.І.2], волчицу из «Саги о Волсунгах», обличье которой «через свое волшебство и чародейство» при-

нимала мать Сиггейра-конунга [Ярхо 1931: 108], Скаллагрима, сына Ульва, который в послании конунгу о своей победе говорит о стае волков, топчущей врагов [Стеблин-Каменский 1956: 110], и другие приводившиеся выше примеры). Эти ликантропические значения удерживаются в соответствующих европейских (прежде всего германских) терминах⁸; в связи с базовыми представлениями об оборотне как о «человеке-волке» вспомним опять-таки неврав Геродота. При этом *werwolf* / *werewolf* может обозначать оборотня как такового (а не только волка-оборотня), тогда как, скажем, *werebear* — это именно медведь-оборотень, т. е. человек, превратившийся / превращенный в медведя. Следовательно, композит *wolf* в составе данной формы — не столько ‘волк’, сколько вообще ‘зверь, облик которого принимает человек’, и одновременно показатель семантической валентности, позволяющей появиться на данном месте более конкретному обозначению при уточнении самого понятия (форма, лингвистически напоминающая «внутренний объект» [Плунгян 2011: 297–298] или «пустое дополнение» в китайском, а также в кхмерском, вьетнамском, бирманском и других языках Юго-Восточной Азии⁹).

⁸ Немецк. *Werwolf*, нижненемецк. *Warwolf*, голланд. *weerwolf*, датск. *varulv*, шведск. *varulv*, древнеангл. *werwulf* < протогерм. **weraz* ‘человек, мужчина’ < протоиндоевр. **wi-ro-*) + **wulfaz* ‘волк’, франц. *loup-garou* ‘волк-оборотень’ (диалектн. *gairou*, *varou*; ср. средневек. латинск. *gerulphus*, *garulphus*), где *garou* (через старофранц. *garoul*, *garwaf*, *garval*, *garvalf*, *wareul* [= *werewolf*] < древнефранк. **werwolf* [= *werewolf*]. URL: <http://www.etymonline.com/index.php?term=werewolf>, <https://en.wiktionary.org/wiki/werewolf#English>; <https://en.wiktionary.org/wiki/garou>

⁹ Скажем, кхмер. *кхньём ньям ба:й* ‘я ем’, где слово *ба:й* ‘рис’ обозначает всякую еду вообще, а при конкретизации заменяется на название соответствующего продукта — рыбу, мясо, овощи пр. Благодарю за разъяснения С.Ю. Дмитренко, И.В. Самарину, В.Б. Касевича, С.А. Крылова, принявших участие в онлайн-обсуждении данного вопроса.

В славянской мифологии есть аналогичный термин для оборотня, превращающегося или превращенного в волка (русск. *волкодлак* / *волколак* и др.¹⁰), хотя, как и в случае с герм. *werwolf* (*werewolf* и т. д.), это может быть и любой оборотень: «человек, обращенный в волка, который затем также оборачивается в собаку, кошку, страшилище, в куст, пень и пр.» [Даль I: 232–233], т. е. «волчий облик» расценивается лишь как первая фаза в цепи возможных последующих превращений и, видимо, как их «базовая» модель. Этимологически слав. **вълкодлакъ* значит ‘волчья шкура, волчья шерсть’ (цслав. *длака*, сербохорв. *дла̀ка*, словен. *dláka* ‘волосы, шкура’) [Фасмер I: 338–339], что хорошо согласуется с представлением об оборотничестве как о манипуляциях со звериной кожей / шкурой / шерстью, о надевании волчьей шкуры оборотнем и о лишении звериной шкуры (шерсти, цвета шерсти) как ступени к превращению в оборотня животного, пережившего свой век. Согласно другой гипотезе, название **вълкодлакъ* возникло из сочетания со значением ‘волко-медведь’, соответствующего др.-исл. *Ulfbiorn*, древневерхненем. *Wulfbero* [Топоров 1984: 74]; возможна, наконец, этимологическая реконструкция, объединяющая оба значения (через восстановление праславянского **tlak-a* ‘растительность на теле, делающая мужчину внешне похожим на медведя и волка’ и **vьlko-tlak-ъ* ‘оборотень; мужчина с чертами медведя или волка’) [Иванов 2007: № 4].

Для русской традиции в понятии «оборотничество» на первый план выходит идея «поворота, переворачивания» как инверсии «нормального порядка вещей», что вообще характерно для представлений о запредельных областях космо-

¹⁰ *Волкулак(a)*, *вукула*, укр. *вовкулак(a)*, белор. *ваўкалак*, *волкула́к*, польск. *wilkołak* (откуда литов. *vilkolakis*), чеш. *vlkodlak*, словацк. *vlkolak*, словен. *vokodlák*, сербохорв. *вукодлак*, болг. *вълколак*, *върколак* [МНМ I: 236, 242–243 (Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. «Вилктаки», «Волкодлак»; СД I: 418–420; Власова 1995: 104–107; Новицкова 1995: 114–117].

са (= относящихся к «той», «обратной» стороне мира) — от временного ритма (ночь вместо дня) до перевернутости земных норм и установлений: а н т и п и щ а (в качестве которой выступают несъедобные вещи, испорченные, сгнившие продукты или нечистоты), а н т и р е ч ь (неразборчивая из-за того, что языки у «запредельных людей» растут навыворот), «обращенный» вектор движения (поскольку ноги у них — пятками вперед) и т. п. Поворотом в русском фольклоре отмечается пересечение рубежа между мирами: для перехода из одного состояния в другое надо повернуть кольцо или иной волшебный предмет, повернуться, перевернуться, перекувыркнуться, «перекинуться», соответственно, оборотня называют перекидышем, перевертышем [Даль I: 506; II: 611–612; III: 37–38]. Сюда же относится поворачивание избушки Бабы-Яги, оборачивание копыт коня, выворачивание одежды наизнанку, чтобы преодолеть магию леса и выйти из него (ср., напротив, запрет оборачиваться в легендах о Лоте и об Орфее). «Оборотничество» может осмысливаться, наконец, и как сокрытие подлинной сути под ложной формой, как противопоставление истинного ложному (согласно мотивам колдовского «оборачивания» зрения и речи, подвергнутый данной процедуре видит и говорит нечто не соответствующее действительности¹¹).

На первый взгляд, лисы-оборотни в Китае [Пу Сун-лин 1970]¹² занимают примерно такое же положение, как волки-оборотни в Европе, но это не совсем так: для европейского оборотня личина — волчья шкура, а суть — человеческая природа, тог-

¹¹ «Эти слова двуличны, в них кроется прямой и обратный смысл» (о п р е в р а т н о м , о б р а щ е н н о м «виную сторону») [Даль II: 612].

¹² Данный мифологический образ, распространенный, видимо, не повсеместно и во всяком случае не равномерно, хорошо представлен на северо-востоке страны (Шаньдун, Хэбэй), причем немаловажную роль в его популяризации, очевидно, сыграли широко известные новеллы о лисах-оборотнях Пу Сунлина (1640–1715), особенно — на его родине, в Шаньдуне (А.Б. Старостина, личное письмо от 13 ноября 2015).

да как для оборотня китайского личиной, напротив, является человеческий облик, а подлинной сущностью — естество долгожителя-животного (растения, предмета, стихии). Соответственно, для обозначения оборотня в китайской демонологии уже в сборнике «Обширные записи [годов] Тай-пин» (Тай-пин гуан цзи, X в.) используется слово *цзин* ‘эссенция, экстракт’ (изначально — ‘очищенный рис’), ‘жизненная субстанция’, присутствующая в каждом существе и исчезающая, когда человек умирает [МНМ 2: 618–619]. Следовательно, китайский оборотень *цзин* — это ‘воплощенная сущность’ нечеловеческой природы, обретшая чужую (человеческую) личину и нуждающаяся в постоянном «вампирическом» восполнении дефицита жизненной энергии. Надо добавить, что двуязычный монгольский сказитель переводил китайск. *цзин* через монг. *шолмос*, который в его толковании является, с одной стороны, духом, вселяющимся в человека, и духом умершего, а с другой — одноглазой и одногрудой ведьмой, причем упомянул он также некоего «шолмоса-волка»¹³ [Неклюдов 1994, № 12–22], т. е. речь идет о понятии синтетическом, точнее, о полисемантическом термине, покрывающем сразу несколько близких демонологических значений.

Вообще в монгольском языке понятие «оборотничества» связано с семантическим полем глагола *хувиллах* ‘изменяться’ (например, *болон хувилж* ‘приняв облик, превратившись’, *хувилж төрөх* ‘возродиться, перевоплотиться’). Его производное — *хувилгаан* (‘воплощение, перевоплощение; оборотень’) при переводе буддийских понятий стало эквивалентом тибетского понятия *tulku* (санскр. *nirmānakāya*), обозначающего (1) форму

¹³ В монгольском языке есть и сочетание *хун чоно* ‘человек-волк’, семантически совпадающее с герм. *werewolf* (*werewolf* и т. д.), но построенное, видимо, по модели монг. *хун гөрөөс* ‘дикий человек’ (где *хун* ‘человек’, *гөрөөс* ‘дикий зверь; козуля’); в этом случае слово *гөрөөс* передает обобщенную семантику чего-то дикого и звероподобного, легко заменяемого на обозначение более конкретного образа, как это происходит с компонентом *wolf* в соответствующем германском термине.

проявления Будды в мире, (2) земные перевоплощения разных богов — будд и бодхисатв, (3) каждую очередную форму в цепи их перерождений и, соответственно, (4) религиозно-мифологическую номенклатуру: «чин» или титул сакральной персоны, представляющей собой живое воплощение божества / святого. Термин «хубилган» (*хувилгаан*) прочно освоен речевым обиходом, причем его значение значительно расширяется за счет различных народно-религиозных коннотаций. С одной стороны, он начинает обозначать ‘воплощение потусторонних сил’ вообще [Козин 1935/1936: 38] — можно, например, родиться не только ‘воплощением всех будд’ (*булт бурхадын хувилгаан төрж*), но и ‘воплощением демона’, быть ‘чертовым отродьем’ (*чөтгөрийн хувилгаан*) или эпическим демоном: ‘подобный горе черно-пестрый тигр, перевоплощение демона-мангуса северной стороны’ (*умар зугт Мангасын хувилгаан уулын чинээ хар эрэн барс*)¹⁴. «Воплощением потусторонних сил» могут быть самые разные персонажи, например, жена Гесера ‘Рогмо-гоа, перевоплощение небесной девы’ (*дагинасын хувилгаан Рогмо гуа*), ‘Торный хан Ова Гунчид — отец моего воплощения на золотой земле’ (о Гесере; *Уулсын хаан Овоо Гүнжид алтан дэлхийн хувилгаан эцэг минь*); ‘добрый молодец-хубилган’ (*сайн хувилгаан эр*), ‘30 хубилганов-богатырей’ (*гучин хувилгаан баатрууд*) и т. п.

В таком качестве персонаж обладает особыми способностями, действуя своей ‘хубилганской природой’ (*хувилгаан биеэр*), ‘подавляя хубилганским величием’ (*хувилгааны сүрээр дарав*), поступая ‘по-хубилгански’ (*хувилгаанаар*), ‘хубилганской силой, чудесным образом’¹⁵, т. е. речь идет о волшебстве, к которому

¹⁴ Здесь и далее — примеры из книжноэпической Гесериады [Arban jüüg-ün ejien I, II].

¹⁵ «Хубилганской силой» можно заклинать (*хувилгаанаар шившиж*), строить дом (‘стенка к стенке, унины к унинам’ — *хувилгаанаар ханыг ханаар, униг униар босгоцгоов*), что-нибудь узнать (*хувилгаанаар мэдэв*), кому-либо затмить взор’ (*нүдийг хувилгаанаар халхалж*), пасти скот (*малыг хувилгаанаар адуулж*), сделать кривым дерево (*хувилгаанаар өргөст мод болгоно*), накормить множество людей мясом

способен хубилган¹⁶. С другой стороны, воплощение бога / духа отнюдь не предполагает полного перехода его сущности в земное тело. Можно пребывать одновременно в двух и более ипостасях¹⁷, и эта возможность широчайшим образом эксплуатируется сказочно-эпическими нарративами: 'В теле Дзуру хожу по золотой земле, а в теле хубилгана — по небу' (*Жур биеэр алтан дэлхийгээр очиж, хувилгаан биеэр огторгуйгаар очив би*); 'он появляется, становясь через свою хубилганскую силу то двадцатью человеками, то [роем] ос' (*нэг бүлэг хувилгаанаар хорин хүн болон хүрэв. Нэг бүлэг хувилгаанаа хатгагч зөгий хэдгэнэ болгож хүрэв*). Подобное «умножение сущностей» позволяет весьма своеобразно реализовать идею «внешних душ» демона, которые могут иметь самые разные воплощения (в людей, в животных, в природные и рукотворные объекты) — собственно, быть его «оборотнями» и одновременно «работать» как своего рода сторожевые заставы на подступах к его логову: 'две [движущиеся] скалы, хубилганы-оборотни демона-шулмаса' (*шулмасын хувилгаан хоёр хад*), 'колышущееся дерево, хубилган-оборотень демона-мангуса' (*мангасын хувилгаан нэгэн эрвэн сэрвэн мод*) и т. п.

(*хувилгаанаар олон хүн болон махыг булт идэж*), 'набрать большие котлы' (*их тогоо хувилгаанаар хурааж*), убить семь демонов-альбинов (*долоон албиныг Гэсэр хувилгаанаар алав*) и т. д.

¹⁶ Ср. в устной традиции: «Волшебный (= хубилганский) способ пришедшего...» (*xubilgān argig xereglesen...*) [Неклюдов, Тумурцерен 1982: № I, стк. 1470]; «человек, обладающий особым даром, шаман, умеющий [как] хубилган воздействовать на разум другого человека, призывает [шаманского духа] онгона от Хурмаст-тэнгри и подчиняет себе других людей» (*Онцгой авьяас билигтэй нөгөө хүнийхээ тархи оюун ухааныг эзэмдэх хувилгаан чадалтай бөө нар л онгодоо Хурмаст тэнгэрээс дуудаж авраад бусдыг эрхийгээлдээ оруулдаг*) (Инф. 1); 'говорят, хубилганы и хутухты (святые) видят невидимое' (*Хувилгаан, хутагт хүн тэгж хардаг байсан юм гэсэн*) (Инф. 2), и т. д.

¹⁷ Ср. в христианской мифологии: душа человека может уже страдать в аду, а тело, оживленное дьяволом, вести на земле преступную жизнь [Махов 2007: 205].

4.

По-видимому, оборотень в собственном смысле слова не может считаться универсальной фигурой народной демонологии. Типы персонажей, объединяемых общей мифологической идеей, которая предполагает возможность смены «естественного» облика на иноприродный, достаточно разнообразны и могут быть распределены по нескольким группам.

- Человек, отчасти (временами) являющийся волком (~ другим животным) — «ликантропическая» модель, которая представлена у германцев, славян и балтов, а также отмечается у некоторых других народов (в частности, Центральной и Восточной Азии). О «базовом» характере этой модели в европейских традициях говорит тот факт, что композит 'волк' (*wolf*; *влък*) в составе термина, обозначающего данного персонажа, получает значение 'зверь вообще, в которого может превратиться оборотень'.

- Человек, получивший способность при определенных обстоятельствах показываться в иноприродном облике, обретая его в действительности (превращение «в чистом виде») или создавая соответствующую иллюзию (адресную — для определенного контрагента, либо массовую — для всех окружающих).

- Дух, вселившийся в чужое тело (мертвое/живое, человеческое/звериное), либо воссоздавший его подобие (граница между обоими случаями трудноуловима) — модель «демонической одержимости», являющейся частным случаем перевоплощений «шаманского типа».

- Душа, оставляющая тело и в качестве оборотня летающая птицей или бегающая зверем (в том числе волком).

- Животное (растение, предмет), обретшее облик человека вследствие неестественно долгого существования или слишком длительного контакта с человеком (либо, напротив, его отсутствия).

Центральная мифологическая проблема, которая решается при этом, — нарушение гармонического соотношения «истинной сути», с одной стороны, и соприродной ей «внешней формы», с другой, причем сохраняемое естество оборотня может иметь как «духовный», так и «физический» характер:

- «подлинная» человеческая плоть, которая остается под чужой шкурой, надетой при превращении;
- человеческие мысли и чувства, сохраняющиеся у превращенного в его иноприродном (зверином) теле;
- дух (демон), вслившийся в чужое тело (человека, животного), но не изменяющий свою природу.

Соответственно, ритуал переодевания в волчью шкуры сохраняется у многих народов Европы [МНМ 1: 242 (*Иванов Вяч. Вс.* «Волк»)], а оборотничество понимается как «материальное платье, которое можно надеть и скинуть и даже одолжить другому» [Ярхо 1931: 259], название же оборотня у славян **вълкодлакъ* этимологизируется как ‘волчья шкура, волчья шерсть’. Согласно «восточноазиатской модели», начальными фазами превращения животного в оборотня становятся различные изменения, происходящие с его кожей / шкурой / мехом. Изменение масти на белую, а затем на черную, по-видимому, является не обретением новой расцветки, а, напротив, ее поэтапным обесцвечиванием, что синонимично потере животным шерсти (даже кожи), его полному «обнажению» и снятию звериной шкуры для перехода в «человеческое состояние».

Сам переход есть пересечение рубежа, относящегося к странству и времени (в приведенных примерах: вечер; весна; ледоход; лезвие ножа и т. д.), а также состоянию персонажа (человек — зверь — растение — предмет, сон — бодрствование, тело — душа и пр.). В «точке разрыва» царит неустойчивость, происходит ослабление коммуникаций и утрата твердых ориентиров для последующего движения. Оборотень перед превращением становится нелюдимым и неразговорчивым, перестает замечать окружающих, делается сонливым и неподвижным, впадает в бессознательное состояние. Это можно

интерпретировать как «полусмерть», за которой следует переход в новое качество (кстати, оба цвета животного-оборотня, белый и черный, последовательно сменяющие друг друга в китайской традиции, различным образом связаны с символикой смерти).

Наконец, сохранение рудиментов предшествующего («исконного») состояния оборотня рождает миксантропические формы (мужчина с волчьей головой, полуженщина-полусвинья, птица с человеческим лицом и т. п.), консервирующие промежуточную фазу магической трансформации, всегда осуществляющейся не полностью и не до конца. Подобные «противоестественные» композиции, как и утрата правильного сочетания «сути» и «формы», фиксируют процесс разрушения устойчивых структур, представляя собой проявления мифологической энтропии, в конечном счете — образы хаоса. Они, как и лежащие в их основе религиозные представления и практики, сами по себе достаточно архаичны, однако этого нельзя сказать о конкретных демонологических персонажах. Региональные конфигурации образов данной группы в каждом случае весьма своеобразны и, видимо, сложились под сильным воздействием культурно-специфических импульсов относительно поздних эпох — уже за пределами более глубокой бесписьменной архаики.

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

Литература

- Акимов 1996 — *Акимов Ю.Г.* Трансформация образа волка в фольклоре франко-канадцев // Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конференции; октябрь, 1996. СПб., 1996.
- Бестон 1985 — *Бестон Г.* Река Св. Лаврентия. М., 1985.
- Березк. — *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/167_27.htm
- Власова 1995 — *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий / Иллюстрированный словарь. СПб, 1995.
- Геродот 1993 — *Геродот.* История, в девяти книгах / Пер. и примеч. Г.А. Стратоновского. М., 1993.
- Даль I–IV — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М., 1989–1991.
- Джожич 1998 — *Джожич Д.* Верования, связанные с демоническими существами, в долине Моравы в районе г. Пожаревац и в Стиге // Живая старина. 1998. № 1.
- Зин. 1985 — *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Исследования и публикации. Новосибирск, 1985. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev1.htm>
- Зин. 1987 — *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П.Зиновьев. Новосибирск, 1987. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm>
- Иванов 2007 — *Иванов Вяч. Вс.* О соотношении унаследованного («генетического» в лингвистическом смысле) и ареального в структуре славянских языков // Ареальное и генетическое в структуре славянских языков. Материалы круглого стола / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов; отв. сек. и составитель П.М. Аркадьев. М., 2007.
- Козин 1935/1936 — Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мергенхане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступит. ст. и коммент. С.А. Козина. М.; Л., 1935/1936.
- Козл., Степ. — *Козлова Н.К., Степахина А.С.* Сюжеты восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova5.htm>
- Манжигеев 1978 — *Манжигеев И.В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.
- Махов 2007 — Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Автор-составитель А.Е. Махов. М., 2007.
- МНМ 1, 2 — Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. 1980; Т. 2. 1982.

- Неверман 1960 — Сыны Дехевая. Предания о демонах и рассказы охотников за головами, собраны проф. Г. Неверманом в этнографической экспедиции на юг Новой Гвинеи. М., 1960.
- Неклюдов 1994 — *Неклюдов С.Ю.* Экскурс в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического сказителя // Знак. Сборник статей по лингвистике, семиотике и поэтике. Памяти А.Н. Журицкого / Отв. ред. В.И. Беликов, Е.В. Муравенко, Н.В. Перцов. М., 1994.
- Неклюдов 1996 — *Неклюдов С.Ю.* Ночной гость // Живая старина. 1996. № 1.
- Неклюдов 1998 — *Неклюдов С.Ю.* Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / Ред. Т.А. Агапкина, А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая. Т. II. М., 1998.
- Неклюдов 2015 — *Неклюдов С.Ю.* Откуда берутся оборотни? // Оборотни и оборотничество: механизмы описания и интерпретации: Материалы международной научной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.
- Неклюдов, Тумурцерен 1982 — *Неклюдов С.Ю. Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982.
- Новичкова 1995 — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова. [СПб.], 1995.
- Плотникова 1998 — *Плотникова А.А.* Мифологические рассказы из восточной Сербии // Живая старина. 1998. № 1.
- Плунгян 2011 — *Плунгян В.А.* Введение в грамматическую семантику. М., 2011.
- Померанцева 1975 — *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Потанин 1883 — *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Пу Сун-лин 1970 — *Пу Сун-лин.* Лисьи чары: рассказы Ляо Чжэя о чудесах / Пер. с кит. акад. В.М. Алексеева. М., 1970.
- Рифтин 1972 — *Рифтин Б.Л.* Герои и сюжеты китайских сказок // Китайские народные сказки / Пер. с кит. Б.Л. Рифтина. М., 1972.
- Рифтин 1977 — *Рифтин Б.Л.* Художественный мир дунганской сказки // Дунганские народные сказки и предания. М., 1977.
- Рыблова 2003 — *Рыблова М.А.* Казачий атаман: «путь», функции и атрибуты (по фольклорным материалам // Мужчина в традиционной культуре народов Поволжья. Материалы международной научно-практической конференции. Астрахань, 2003. URL: <http://www.astramong.ru/index.php/science/article/347/>
- Рэдфорд, Миненюк 1998 — Энциклопедия суеверий / Сост. Э. и М.А. Рэдфорд; Е. Миненюк. М., 1998.
- СД 1, 3 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995; Т. 3. М., 2004.

- Седакова 1990 — *Седакова О.А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, А.Г. Невская. М., 1990.
- Стеблин-Каменский 1956 — Исландские саги / Ред., вступ. ст. и примеч. М.И. Стеблин-Каменского. М., 1956.
- Топоров 1984 — *Топоров В.Н.* Прусский язык. Словарь. К-Л. М., 1984.
- Фасмер 1 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. Под ред. и с предисл. проф. Б.А. Ларина. Т. 1. М., 1986.
- Хангалов 1958 — *Хангалов М.Н.* Материалы по изучению шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. I. Улан-Удэ, 1958.
- Ярхо 1931 — Сага о Волсунгах / Пер., предисл. и примеч. Б.И. Ярхо. М.; Л., 1931.
- AaTh — The Types of the Folklore. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC N 3) / Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications. № 184).
- Arban jüüg-ün ejien I — Arban jüüg-ün ejien Geser qayau-u toγujii orosiba. Kökeqota; Begejüing, T. I. 1955. T. II. 1956.

Информанты

- Инф. 1 — Дагвадорж, ок. 70 лет, халхасец, писатель, г. Булган Булганского аймака. Зап. 27.08.07.
- Инф. 2 — Тумуртоого Лувсан, 96 лет, луйжинч хандамаа. Баян-Мунх. Зап. 03.08.2008.

Д. Ю. Доронин

Красавица-алмыска
и душа шамана:
оборотничество
в мифологии алтайцев¹

Способностью к изменению своего облика в алтайских мифологических системах² обладают различные персонажи: духи-хозяева гор и источников-аржанов (ээзи), демонические существа алмысы, эпические богатыри, шаманы. При этом наиболее типичными воплощениями, которые принимают, оборачиваясь, живые шаманы, являются: звери (медведь, жеребец, свинья), птицы (гусь, лебедь, журавль, сова), рыбы, насекомые (бабочка, пчела) и камни разного цвета (Инф. 1–7). Мертвые шаманы могут оборачиваться вихрем [Яданова 2008: 175]. Эпический богатырь, прячась или проходя испытания, превращается в медведя, лису, птицу, червя, нитку, нищего старика (Инф. 8). Грядущий мессия-

¹ Статья выполнена в рамках проекта НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС и представляет собой значительно дополненный и переработанный вариант нашей более ранней публикации [Доронин 2015].

² Имеются в виду преимущественно актуальные мифологии алтайцев (*алтай кижы*) и теленгитов. Мифологические тексты извлечены из интервью, записанных нами во время полевой работы в Республике Алтай в 2003–2015 гг. В свою очередь, в мифологии каждого из указанных народов приводимые тексты принадлежат мифологическим системам меньшего порядка: охотничьей, шаманской, сказительской, бытового шаманства [Функ 2005: 34–35].

правитель части алтайцев и телеутов Шүңү-батыр в облике ясновидящей собаки-көстүктү³ с желтыми отметинами над глазами провожает уходящих на фронт в 1941 г. алтайцев:

Они есть и у монголов такие собаки — большие, черные. *Тайгылы*, или монголы их *хотоши* зовут. Они, говорят, нечистую силу видят. Еще до войны *Шүңү* превращался в такую собаку и провожал людей на фронт, до Бийска, в сорок первом году. Были люди, которые знали, что это *Шүңү* рядом шел, они сказали, что «это он нас провожает». И люди знали, что с ними, значит, и покровитель большой, богатырь. Это мне рассказал сказитель Табар Чачияков (Инф. 9).

Духи и *алмысы* имеют более широкий спектр обликов для превращения — атмосферные явления, растения, люди, предметы и, прежде всего, животные с *холодным дыханием / носом*:

Ну, могут прийти в виде животных: козы, лисы, собаки. Может и в виде ветра прийти: вроде так, когда ветер поднимается и маленьким смерчиком крутится. В форме кошки может прийти, сам черт — это кошка. В тех животных, у кого нос холодный, они все — демонические существа (Инф. 9).

Чаще всего метаморфозы облика мифологического персонажа описываются с помощью глагола *кубулар* — ‘изменяться, переменяться’, ‘превращаться во что-либо’, ‘переливаться различными оттенками’, ‘принимать иной вид’ (*алт.*). В формулах героического эпоса сказители часто пользуются причастными и деепричастными формами этого глагола: *Тастаракай боро карчага болып кубулып алды* ‘Тастаракай в серого сокола, став, обратился’ (*алт.*) [Баскаков 1947: 93]; *Чымын болуп кубулала* ‘Мухой став, обернувшись’ (*алт.*) [Маадай-Кара 1973: 225].

³ *Көстүктү* — ‘обладающий тщательным, пристальным видением / всматривающийся / видящий’ (*алт.*)

В эпосе и мифологических рассказах для описания перемены облика может употребляться и глагол *болор* — ‘быть, становиться, делаться’ и соответствующее причастие *болын*, например, в сказке: *бойы алтын күүк болын ийди* ‘сама она в золотую кукушку превратилась’ (алт.) [Баскаков 1947: 33], или в быличке о превращении *алмыса*: *ак эчки болын* ‘белой козой став’, *натуральна киши болтуран ол* ‘натурально человеком становится он’ (алт., теленг.) [Яданова 2013: 182–183, 192–193]. Реже в подобных случаях используется глагол *башкаланар* — ‘измениться, сделаться другим’ (алт.) [Баскаков 1947: 28]. Кроме того, в живой речи информантов встречаются различные варианты этих слов (диалектные формы, стяжения и пр.), например, *кубулјат* (стяжение от *кубулып јат*) (Инф. 5), *куулгат* ‘принимать облик’ (алт.) (Инф. 2), *болкалар / болкалтурар* ‘становился’ (теленг.) [Яданова 2013а: 176].

Воплощение, оборотничество, одержимость

В алтайском фольклоре с помощью указанных глаголов могут быть описаны разные типы метаморфоз героев (человека, эпических или демонологических персонажей). Например, ситуация, когда один персонаж магически превращает во что-то / в кого-то другой персонаж, передается формой глагола *кубулар* — *кубултан*. Так, в эпосе «Мадаай-Кара» дочь Эрлика⁴ по имени Кара-Таади превращает дочь правителя Ай-Каана в старуху, чтобы богатырь Когюдей-Мерген не смог ее узнать [Маадай-Кара 1973: 226, 415]. Но обладающий чудесными способностями богатырский конь дает герою наставление:

Поздоровайся за руку со старухой,	Карган кижинин колынаг тут,
Это — дочь Ай-Каана,	Ай-Каанын кызы эмтир,
Кара-Таади ее [так] изменила.	Кара-Таајы кубултан.

⁴ *Эрлик* — владыка и судья подземного мира мертвых, глава духов Нижнего мира, один из творцов мира и человека.

С помощью этих же глаголов могут быть описаны превращения, изучаемые в фольклористике и антропологии как:

а) *воплощение духа* из нульморфной ипостаси в одном из n -го множества характерных для него, видимых человеком обличей [Антонов 2015: 14; Левкиевская 2015: 28];

б) *оборотничество*, в широком смысле связанное со способностью мифологического существа или «знающего» человека магически изменять свой облик. В более узком значении слова к оборотничеству относят временные (обратимые) метаморфозы персонажа с последующим возвратом к его первоначальному облику [СД 3: 466 (Виноградова Л.Н. «Оборотничество»); Неклюдов 2015: 7, 9; Виноградова 2015: 33].

в) *одержимость* — изменение облика через вселение демонического существа в тело человека [Христофорова 2015: 91].

В некоторых исследованиях воплощение невидимого духа и одержимость рассматриваются как разновидности оборотничества [Антонов 2015; Христофорова 2015; Неклюдов 2016].

В алтайских мифологических системах эти разновидности метаморфоз представлены различным образом: в одних нарративах их различие не значимо, в других — рассказ о превращении типологически близких персонажей (например, различных духов природы) может выстраиваться по одной и той же схеме. Например, большинство превращений эпических персонажей [Маадай-Кара 1973] однотипно и, как будет показано ниже, может быть отнесено к оборотничеству. Определяется это прагмасемантикой персонажа и тех ситуаций, в которые он попадает: богатырь — человек, который, по разным причинам скрываясь под временной личиной, в итоге должен вернуться к своему исходному облику, чтобы жениться, управлять своим народом и т. п. Исходный облик духов и демонических существ в актуальной мифологии либо нульморфен, либо неизвестен, либо спорен (различные мнения у разных рассказчиков), либо вопрос о начальном облике может вообще не ставиться. Поэтому среди нарративов об их превращениях скорее преобладают «тексты о воплощении», отличающиеся от «текстов об оборот-

ничестве» регистром, оптикой описания: если в первом случае сюжет практически целиком посвящен действию персонажа в определенном облике, то во втором случае интрига сюжета определяется именно сменой обликов.

Облик и функции ипостаси, в которой мифологический персонаж (например, дух-хозяин местности) является человеку, воплощаясь из нульморфного состояния, зависит от особенностей их взаимоотношений. Так, к совершающему обряд алтайцу *Тайгаан ээзи* 'хозяин горы' (*алт.*) приходит в образе мудрого Белого старца, всадника или людей в старинных национальных одеждах, а охотнику-браконьеру является устрашающая и карающая ипостась *ээзи* — например, падающее дерево, от которого невозможно уклониться, или разъяренный медведь.

Может медведь показаться, бывает. Вот случай был недавно в Бийке, с Крускановым Семеном. Он живицу добывал, работал. Ну, кажется ему: медведь вот идет на него! Он полез на дерево. Сидел, сидел на дереве. Вот кажется ему, что медведь за ним гонится! Видит он, а на самом деле медведя не было! Оказывается, это ему казалось просто. А потом опомнился — никакой медведя нету! А он потом болел-болел и все — и умер! Это *Тайгаан ээзи* был, Хозяин тайги его ненавидел, значит, выгонял! Хозяин тайги ему показался вот так, и уташил его! Семен медведей ходил убивал-убивал, а Таежный хозяин его и убрал! Медведей он много убивал, вот за это ему так и показался! Не надо брать, по нашим поверьям, медведя. Много убивать, много добывать нельзя! А сколько хочешь — взял, больше не убивай, хватит! (Инф. 14).

Из зооморфных ипостасей *ээзи* следует упомянуть хищных, зубастых, когтистых, рогатых, больших зверей, или животных с какими-то особенностями внешности / поведения, например, обитающих в земле или связанных с водой, альбиносов, меланистов, с особенной отметиной. *Тайгаан ээзи* также воплощается в птиц-вестников

(кукушка, дятлы, в т. ч. желна, ворон, рябчик), с этим связано много примет о прилетающих к дому (к добру или не к добру) лесных птицах. Вестниками *Тайгаан ээзи* могут быть и змеи. Подобная изменчивость облика характерна также для духов-хозяев источников (*аржанын ээзи*) и водоемов (*суунын ээзи*). *Ээзи аржана* может принимать вид цветка, бабочки, змеи, маленькой девочки, девушки, «вид любого животного, растения» [Дьяконова 2001: 173].

«Текстов об одержимости», согласно нашему полевому опыту, в алтайской актуальной мифологии меньше, чем «текстов о воплощении» и «текстов об оборотничестве». Здесь мы приведем два типичных текста о вселении *алмыса* в человека, в которых оборотничество и одержимость не разделяются рассказчиками как отдельные самостоятельные виды метаморфоз. Действительно, с одной стороны, в них говорится о некой разновидности одержимости человека, которая, в отличие от оборотничества, предполагает пассивность одержимого и активность вселяющегося в него духа. С другой стороны, употребляемые глагольные конструкции сообщают об активности человека, меняющего свой облик: *человек сам становится алмысом / человек как бы превращается чисто в алмыса*. В семантике употребляемого здесь алтайского глагола *алмыстаган* оборотничество и одержимость также не разделяются: его буквальный перевод — ‘пошел в *алмысы*’ (*алт.*), а в пояснениях переводчика указывается, что *человек попадает во власть алмыса, становится зависимым от алмыса* [Яданова 2013: 250].

Говорят, что *алмыстаган* — человек сам становится *алмысом*, и он ни с кем не разговаривает, только вот с *алмысом*, а *алмыс* невидим. Выводят из него *алмыса*, говорят. Не может произнести слово «*алмыс*», он все «мыс, мыс» говорит. А когда вот «*алмыс*» произнес — вышел вот от него *алмыс*. Она вот общается только с *алмысами*, и, вот, для нормальных людей она как бы сошла с ума, потому что она что-то там делает, общается с кем-то, непонятно с кем, не видно. А на самом деле оказывается — с *алмысом* (Инф. 5).

Вот раньше у нас, мама тоже рассказывала, человек иногда заболевает: со всякими чертями разговаривает. И вот этот человек как бы превращается чисто в *алмыса*, в черта. Убегает от людей, но, вот, шизофрения по-вашему, по-русски, получается. Человек нормально живет-живет и становится как бы шизофреником. Но, становится человек *алмысом*, вселяется дух *алмыса* в человека. Ну, бывает такое явление. И чтобы вылечить вот этого человека, люди ловили вот этого человека: у него ногти становятся как будто длиннее и тверже что ли, такое явление происходит. И чтобы предотвратить это явление, ловили человека, вводили в баню и хлестали колючим *тегенеком*⁵, такое растение, у него шипы длинные. Хлестали до тех, и вот этот человек должен в конце концов выговорить слово «*алмыс*». И когда только он произнесет это слово, он вылечивается и становится как бы прежним. Но, вылетает из него дух *алмыса*, и он становится обратно нормальным человеком. Это мама нам все рассказывала, говорит, при ней такое было, только так и лечили. В Язуле это было, там у мамы родня была, старая бабушка. Тут еще урочище такое было, сейчас вот Малый Улаган, сейчас такого села нету, мама все время так рассказывает — там людей, ну, в наше, научное время это говорится как «шизофрения», а тогда у людей говорили, что это от *алмысов*. И так вылечивали много, говорят (Инф. 18).

В ходе наших интервью мы несколько раз переспрашивали информантов о том, становится ли сам человек *алмысом* (оборотничеством), или же *алмыс* как дух вселяется в человека (одержимость) с необходимостью последующего экзорцизма. В ответ мы получали неуверенные, невнятные пояснения, из которых выходило, что и человек сам становится *алмысом*, и человек становится как *алмыс*, и даже — *алмыс начинает так жить среди людей, легализуется*.

⁵ *Тегенек* — шиповник, колючка, шипы' (*алт.*) [Баскаков 1947: 145].

Неразличение оборотничества и одержимости, типичное для подобных алтайских нарративов, может быть осмыслено в русле идеи Е.Е. Левкиевской: такое сложное явление как оборотничество «даже в рамках одной традиции заведомо не может иметь четких границ» [Левкиевская 2015: 30]. В своей статье она предлагает рабочую модель описания оборотничества, состоящую из ядра с типичными / безусловными ситуациями и периферии с пограничными и спорными случаями [Левкиевская 2015: 30]. Превращение *алмыски* в бабочку, щенка или козу, как и метаморфозы эпического богатыря, вероятно, следует отнести к ядру — типичным примерам оборотничества в алтайской мифологической системе. Изменения облика человека, *идущего в алмысы*, можно считать периферийной областью или же вообще не оборотничеством, а каким-то другим видом метаморфозы.

Кроме того, ситуации неразличения / смешения различных видов трансформаций могут определяться и тем, что С.Ю. Неклюдов назвал генеральным свойством духов и некоторых демонологических существ центральноазиатских мифологий, имея в виду исходное непостоянство и неопределенность их облика, его принципиальную неустойчивость, континуальность, текучесть, или же вообще отсутствие изначального облика у персонажей, соотносящееся с особой легкостью их внешних метаморфоз [Неклюдов 1994: 262–268; 1998: 135; 2010: 101–120].

В ряде случаев это можно отнести и к алтайским персонажам, в первую очередь к шаманским духам и духам-хозяевам местности. Так, например, со слов своих информантов А. Халемба определяет уже известную нам глагольную форму *кубулып* как способность духов «превращаться, показывать себя людям в разных обликах, сами духи при этом понимаются как своего рода энергия, само существование которой главнее, чем разные формы, которые она принимает» [Халемба 2006: 524]. «Образы, которые принимают духи, различны.

Они н и к а к и е <...> духи могут принимать любой вид, чаще человека», — говорит один из алтайских информантов [Тюхтенева 2006: 434].

Поскольку «текстам о воплощениях» алтайских мифологических персонажей на примере духа-хозяина горы мы уже посвятили одно из наших исследований [Доронин 2013], в данной статье нас будут интересовать в первую очередь «тексты об оборотничестве».

Статья выстроена следующим образом: сначала для того, чтобы показать допустимость применения понятия «оборотничество» к алтайскому материалу, нами будут приведены такие типичные ситуации превращений, которые и сами алтайцы связывают с оборотничеством. Следующие разделы будут посвящены некоторым относительно устойчивым ситуациям в алтайских нарративах об оборотничестве: полной, частичной, однократной и ступенчатой метаморфозе. Вопрос о том, как превращается персонаж — на самом деле или же это некая кажимость, часто волнует рассказчиков и слушателей, поэтому небольшой раздел статьи мы посвятим и этой теме.

В последнем разделе мы рассмотрим ситуации, когда оборотничество персонажа (шамана или *алмыса*) происходит в целях зачатия ребенка. Затем будет описана специфическая разновидность превращения, предположительно восточноазиатского (китайского) происхождения, в которой оборотничество связано со старыми / долгоживущими существами или предметами. В заключении как разновидность оборотничества в широком его понимании будут рассмотрены трансформации «внешней души» человека [МНМ 2: 235; Виноградова 2015: 33]. Будет приведено несколько любопытных текстов о служебных духах и трансформациях шамана, связанных, по нашему мнению, с архаическими шаманистскими представлениями о «душах-двойниках», выходящих из тела живого человека во время его сна или бодрствования.

Есть ли оборотни на Алтае?

Приступая к анализу мифологических текстов, важно выяснить, соизмерим ли наш язык описания (в первую очередь термин «оборотничество» и связанные с ним глаголы) с языком алтайской традиции. В своей недавно опубликованной статье Е.Е. Левкиевская обсуждает подобное несовпадение языков описания, обращая внимание на то, что понятие «оборотничество» почти никогда не используется носителями традиции для обозначения соответствующего мифологического явления. Если научное описание в большей степени предполагает систему имен существительных, то «язык традиции» описывает метаморфозы облика «с помощью устойчивых предикативных конструкций типа делаться, становиться, перекинуться, перевертаться, перетворяться, ходить, бегать (кем-то) и т. п.». Это же наблюдение, полагает Е.Е. Левкиевская, «вероятно, может быть отнесено к другим, неславянским культурам» [Левкиевская 2015: 26–27].

Как было показано выше, в алтайских мифологических системах метаморфозы облика также описываются с помощью глагольных конструкций. Понятно, что проблема соизмеримости здесь предстает в более сложном варианте, включая вопрос о возможности типологических или генетических соответствий между славянскими и тюркскими мифологическими элементами, а также вопрос лингвистической эквивалентности. Поэтому очень важно соотносить «европейские исследовательские конструкты» с теми переводами (в семиотическом и лексическом смыслах), которые создаются самими носителями традиции. В современной алтайской культуре можно указать на существование как минимум двух разновидностей таких переводов:

а) «академические переводы», осуществляемые алтайской интеллигенцией (фольклористами, этнографами, журналистами, профессиональными переводчиками);

б) «низовые переводы», которые создаются чаще всего сельскими жителями, спонтанно в повседневной речи или целенаправленно, в тех довольно разнообразных ситуациях, когда необходимо выразить алтайские мифологические представления

средствами русского языка (ответить фольклористу, написать паблик в соцсетях или в русскоязычную газету, рассказать / поспорить о своей вере и пр.).

Такое разделение достаточно условно, поскольку «академические переводы» зачастую опираются на категоризацию «низовых переводов», которые, в свою очередь, могут попадать под влияние авторитета «академических». В настоящее время абсолютное большинство алтайцев свободно владеют алтайским и русским языками, и количество «ситуаций перевода» мифологических нарративов возрастает. Последнее связано также с пониманием многими алтайцами их традиционной мифологии через понятие *Јан*, которое означает 'вера, порядок, закон, канон, установление, обычай, власть' (*алт.*). Мифологические представления и ритуальные практики собираются, записываются, издаются не только учеными или журналистами, но и сельскими «знающими» людьми. Во многих случаях такую собирательскую деятельность можно считать своеобразной формой религиозного служения. Традиционные верования, предписания и ритуальные практики воспринимаются при этом как «растворенная в народных знаниях» религиозно-этическая система, необходимая для сохранения Алтая и алтайского народа. По этой причине правильный перевод мифологических нарративов может быть весьма важен для верующего алтайца. Перевод важен и потому, что позволяет заявить о своей вере и национальном понимании законов мироустройства на языке государственной власти и господствующей культуры⁶. Все это делает указанные переводы мифологических представлений интересным и весьма содержательным источником.

Выясняется, что сами алтайцы, рассказывая по-русски о метаморфозах эпического или мифологического персонажа,

⁶ В таком аспекте можно рассматривать, например, переводы и публикации «небесных посланий» Алтай Кудая в русскоязычных номерах газеты «Амаду Алтай», издаваемой алтайскими сторонниками *Ак Јан* (Белой веры).

в качестве лексических эквивалентов используют глаголы типа: *превратился, оборотился, обратился, обернулся, стал* и пр. В редких случаях алтайские глагольные формы переводятся существительным «оборотень». Так, например, алтайский фольклорист С.С. Суразаков перевел слова демонической дочери Эрлика *Амадаган ол јеринге кубуларым* как ‘Куда поедешь, там оборотнем встречу’ (алт.) [Маадай-Кара 1973: 223, 412]. Ниже мы приводим несколько наиболее типичных примеров с русскими глагольными конструкциями, которыми пользуются алтайцы⁷:

а) *Превратился* [Маадай-Кара 1973: 149, 335; Яданова 2013а: 175]:

После этого Когюдей-Мерген	<i>Онойтконнын ол сонгында Көгүдей-Мерген</i>
В Тастаракая в холщовой одежде	<i>Таар тонду Тастаракай</i>
Теперь превратился	<i>Эмди ле болуп бу кубулды.</i>
Хлопковогривый темно-Сивый	<i>Көбөн јалду көк төр боро</i>
Хороший его конь	<i>Јакшы ады бу эмди ле</i>
В синего торбока превратился.	<i>Көк төр торбок ол дор болуп бу кубулды.</i>
Прыгнув через костер два-три раза, превратилась в козу.	<i>Отты эки-үч катап ажыра калыйла, эчки болло.</i>

б) *Превратившись, влетел* [Маадай-Кара 1973: 149, 414]:

Хлопковогривый темно-сивый [конь],	<i>Көбөн јалду көк төр боро</i>
В овода превратившись,	<i>Кобүүн болуп кубулала,</i>
Внутри влетел.	<i>Кире коно бербий кайтты.</i>

⁷ Переводы выполнены носителями традиции — алтайскими учеными и сельскими жителями: С.С. Суразаковым, К.В. Ядановой, В.Г. Ядановым. В полевой работе нашими основными консультантами по выявлению и переводу терминов традиции являются: В.С. Дедеева, Э.В. Енчинов, С.К. Кыныев, О.К. Асканаков и др.

Красавица-алмыска и душа шамана

в) *Оборотился* [Маадай-Кара 1973: 163, 351]:

Когюдей-Мерген, мой молодой богатырь, В Тастаракая в холщовой одежде Оборотился.	<i>Көгүдей-Мерген батыр уулум Таар тонду Тастаракай Бу ла болуп бу кубулды.</i>
--	---

г) *Обратился* [Маадай-Кара 1973: 168, 356]:

Хлопковогривый, темно-сивый [конь] В черного марала С рогами, имеющими девяносто ответвлений, Обратился.	<i>Көбөн жалду көк төр боро Тогзон айры ол дор мүүстү Жорго кара сыгын болуп Кубула бербей эмди кайтты.</i>
---	---

д) *Обратившись, побежал / полетел* [Маадай-Кара 1973: 168, 355]:

Храбрый богатырь Когюдей-Мерген, В четырехкрылого черного беркута Обратившись, полетел. Хлопковогривый темно-сивый [конь], В четырехухого синего волка Обратившись, побежал.	<i>Көгүдей-Мерген алып-күлүк Төрт канату кара мүркүт Ол дор болу пол кубулды, Көбөн жалду көк төр боро Төрт кулакту көк төр бөрү Бу лай болуп бу кубулды.</i>
---	---

е) *Обернулся* [Маадай-Кара 1973: 230, 419; Яданова 2013а: 161–162]:

Длиной в шесть аршин Золотой рыбой обернулся, В черное море с девятью заливами Он нырнул.	<i>Алты арчын ол дор сынду Алтын балык бол кубулды. Тогзон айры кара талайга Чомуна бербей эмди кайтты.</i>
В третий раз отправляясь, хотел вернуться, видит: его жена обернулась бабочкой и улетела на запад.	<i>Үчинчизин бараадын, ойто бурыларга турарда, эмеенин көрзө, көбөлөк болло, күнбадыжындоон уча берген.</i>

ж) *Обернувшись, спрыгнул* [Маадай-Кара 1973: 179, 367]:

С верхнего косяка двери, Обернувшись черным медведем-самцом, [Как медведь], заревев, В переднюю часть юрты спрыгнул.	<i>Эжиктердинг ол бажынанг Өгүс кара айу болуп Кубулала, огурала, Төр бажына калып-ий келип түшпей кайтты.</i>
---	--

Демонический персонаж, эпический богатырь или его конь изменяют свой облик в зависимости от преследуемой ими цели. Затем, по ходу повествования, они снова возвращаются к своему первоначальному виду. Для описания этого действия рассказчик может использовать те же формы глаголов *кубулар*, *болор*, *болкалар*, переводя их на русский, либо через указанные выше русские глагольные формы — с добавлением слов *снова*, *опять*, *обратно* или с указанием временной последовательности (ночью становилась *алмысом*, а днем — человеком) [Яданова 2013а: 176]:

Тот человек поправился, теперь видит: оказывается, ночью [она] становилась *алмысом*, а днем становилась его женой.

Байа киши жасылган, эм көртүрар болсо, түнде алмыс болкалар, түште үй кишиси болкалтурар.

Для описания обратных превращений, особенно в эпических сказаниях, может использоваться глагол *силкинир* ‘встряхнуться’, встряхиваться, трястись, стряхнуть с себя, отряхнуться’ (*алт.*) и глагольная конструкция *тура түшти* ‘внезапно стал’ (*алт.*). Так, например, сказатель Алексей Калкин обратные метаморфозы богатыря и его коня передавал с помощью формул *бүткүл бойы бу силкинди* и *бүткүл бойы тура түшти*:

Хлопковогривый темно-сивый [конь],
Встряхнувшись, принял свой прежний вид,
И Когюдей-Мерген богатырь
Принял свой настоящий вид
[Маадай-Кара 1973: 170, 357].

*Көбөн жалду көк төр боро
Бүткүл бойы бу силкинди.
Көгүдей-Мерген батыр эмди
Бүткүл бойы тура түшти.*

Узнав об этом, Когюдей-Мерген,
Встряхнувшись, прежним стал
[Маадай-Кара 1973: 226, 415].

*Оны билген Көгүдей-Мерген
Бүткүл бойы бу силкинди.*

Первую формулу, возможно, из-за эстетического стремления избежать дословного повторения, С.С. Суразаков всякий раз переводил немного по-разному: встряхнувшись, принял свой

прежний вид / встряхнувшись, прежним стал / встряхнулся и самим собой стал / встряхнулся и свой настоящий вид принял / встряхнувшись, настоящий вид свой принял. Вторая формула встречается в тексте эпоса «Маадай Кара» реже и переводится как ‘принял свой настоящий вид’.

В текстах актуальной мифологии, например в быличках об *алмысах*, рассказчик тоже может использовать глагол *силкинир*:

Смотрит: та женщина встряхнулась, видит: рыжий щенок. Превратившись в рыжего щенка, так и ест это. [Тот человек] всё видит. Поев-поев [это], когда снова встряхнулась: стала человеком [Яданова 2013а: 149–150].

Көрөтурса: байа эмеең силкинийерде, көрсө: сары күчүк. Сары күчүк болкалан оны жангыс ла жиин жат. [Байа киши] көр лө туран. Оны жиин-жиин, оито силкинийерде: киши болкалан.

Однако, как видно из приведенного фрагмента, в быличке этим глаголом может описываться любое превращение *алмыса*, а не только обратная метаморфоза, как в эпическом тексте. Что есть первоначальный, а что принимаемый облик богатыря или его коня — это понятно для сказителя и слушателя. В случае же *алмысов* или духов в алтайской мифологической системе не существует общих, не противоречащих друг другу представлений о первоначальном облике. В зависимости от района Республики Алтай, от жанровых особенностей и сюжета текста можно услышать разные версии о соотношении обликов *алмыса*. Например, известный всем на Алтае сюжет о встрече и непродолжительном супружестве охотника с *красавицей-алмыской* может варьироваться в текстах с разными жанровыми особенностями.

В одном случае для рассказчика более важным будет разоблачение *алмыски* как демонического существа: охотник подсматривает за ее превращениями или видит черты ее нечеловеческого, демонического облика, после чего решает избавиться от жены или даже убить ее [Яданова 2013а: 148–150]. В этом случае человеческий облик *алмыса* может считаться вторичным — рассказчик может сам сказать об этом, пояснив, например, что облик красивой девушки

алмыска принимает специально, чтобы обмануть охотника. Это может и не поясняться, а следовать из контекста истории. Наконец, есть варианты, в которых соотношение обликов *алмыса* вообще не важно — его облик просто описывается через смену различных ипостасей и присущие им действия персонажа.

В другом случае смысловой доминантой истории о сожительстве с алмыской будет происхождение сөөка⁸ Алмат или Саранат от детей, прижитых от алмыски⁹. В таком случае мифологический нарратив будет приобретать черты не только былички, но и родовой легенды. В таких вариантах антропоморфная (женская) ипостась алмыса не является опасной и обманной, но становится реальной (через материнство) и более значимой для рассказчика, другая ипостась при этом может лишаться демонических или вообще каких-либо определенных черт [Яданова 2013а: 160–162, 176]. Также здесь есть варианты, в которых соотношение обликов неважно для рассказчика: из контекста следует, что алмыска — просто такое чудесное существо, которое может быть и красивой женой, и, например, бабочкой [Яданова 2013а: 160–162]. В одной ипостаси она сожительствует с человеком, рождает ему детей, превращается в щенка, чтобы питаться (поедать старую обувь), в облике козы убегает от охотника [Яданова 2013а: 174–176]. Распространены варианты, в которых рассказывается и про детей от алмыски, и про ее разоблачение и/или убийство как опасного демонического существа [Яданова 2013а: 165–167].

Похожая неопределенность наблюдается в рассказах о смене человеческой и зооморфной ипостаси. От одних рассказчиков нам приходилось слышать, что *алмысы* — это особые лесные люди, обладающие сверхъестественными способностями, поэтому *алмыс* может быть невидимым или превращаться в козу,

⁸ *Сөөк* ‘кость’ (*алт.*) — род у тюркских немусульманских народов Алтая; обладает всеми основными признаками рода: собственное имя, экзогамия, унилинейность [Батьянова 2007: 11].

⁹ См. об этом подробнее в нашей публикации подборки мифологических текстов об *алмысах* [Доронин 2016].

щенка / собаку. Другие рассказчики склонялись к тому, что коза или щенок — это и есть первоначальный облик *алмыса*, поскольку, например, в таком виде *алмыс* кормится.

Несмотря на различия этих вариантов, общим их элементом будет временная (обратимая) смена облика мифологического персонажа. По нашему мнению, метаморфозы облика *алмысов*, эпических богатырей и их скакунов вписываются в узкое определение оборотничества, которое было приведено выше. Рассказывая по-русски об этих метаморфозах, алтайцы подбирают глагольные формы, используемые в мифологических системах русских для описания разновидностей оборотничества. По этим причинам нам кажется весьма вероятным наличие по крайней мере типологических соответствий между разными видами метаморфоз персонажей в славянских и тюркских мифологических системах. Хотя это предположение и требует дальнейших исследований, в этой статье понятие «оборотничество» мы считаем вполне уместным.

*Однократное и ступенчатое:
только в козу или из камня в птицу?*

Рассказывая о превращениях мифологических персонажей, один и тот же рассказчик в одном случае мог описывать оборотничество как простое однократное превращение, в других же его текстах персонаж претерпевал сложные ступенчатые метаморфозы.

В нарративах об однократном оборотничестве персонаж трансформируется только один раз: например, шаман превращается в медведя, птицу или рыбу; или *алмыс* — в желтую / рыжую или синюю козу, либо в желтого щенка [Инф. 3–6, 8, 9].

Соответственно, такие тексты, как правило, не содержат в себе несколько микросюжетов и посвящены лишь одному линейному действию персонажа: необходимо сплавить рыбой по реке, чтобы узнать ситуацию, либо превратиться в медведя, чтобы напугать / одержать победу, либо в птицу, чтобы улететь из горящей юрты, либо в козу, чтобы заманить человека:

О шаманах рассказывали то, что когда шамана заперли в *айыле* и подожгли *айыл*, и он через *түндүк*, через дымоход взял и превратился в журавля, и улетел. Вылетел оттуда журавль белый, а потом тела этого шамана не нашли. Получается, что это он превратился и вылетел (Инф. 13).

Различные варианты текстов об однократном оборотничестве *алмыса* могут определяться тем, какая из его ипостасей будет описана первой, а какая — как результат превращения. Зависеть это может, видимо, от самых разных причин: например, в высокогорном таежном Улаганском районе чаще и ближе к пространству, обжитому людьми, встречаются горные козы. Конечно, в других районах Республики Алтай они тоже водятся, но не так близко к жилью, и чтобы их увидеть или добыть на охоте, необходимо подниматься на лошади в тайгу (то есть на гору). Поэтому в тех местах, где люди живут ближе к горной тайге и чаще встречают диких коз, вероятно, распространены нарративы, в которых *алмыс* встречается человеку как необычная коза. Затем эта коза принимает антропоморфный облик, чтобы, например, напасть на человека.

Вот, на Улаганском перевале с Саратана дядька на лошади едет, смотрит — козленок. Есть такая монгольская порода — коричневая или рыжая коза. Он взял этого козленка, хотел себе в седло забрать, в это время коза превращается в женщину и на него накидывается, человек начинает драться. Она расsvирепела, что он ребенка, козленка забрал, не хочет его отдавать. И тогда дядька, она его просто рвет, он в фуфайке был, в фуфайке вата же, вата, говорит, клочьями разлетается. Хорошо, говорит, что у него были кирзовые сапоги, он отбилсЯ от нее. На лошадь забрался, козленка давно бросил и в деревню с криком ворвался на лошади, ну, что у него, вот, «такая встреча была, драка была, и вырвался из когтей ее». Через месяц заболел, потом и с ума сошел. Много таких историй, бесконечный разговор (Инф. 9).

Из этого текста неясно, является ли козлиный облик исходной, «естественной» формой, в которой *алмыс* обитает и кормится в горах, или же *алмыска* со своим детенышем специально превратились в коз, чтобы люди не догадывались об их присутствии. В сущности, этот вопрос и не поднимается: рассказ начинается просто с момента необычной встречи с рыжим козленком.

В том же Улаганском районе рассказывают об обратном порядке превращения: *алмыс* меняет антропоморфный облик на зооморфную ипостась.

Алмысы могут превращаться: могут превратиться в собаку, могут в козла превратиться. Но обычно больше всего в козла превращаются! Маленькие дети (*алмысов*) — в овечек, козленка, а постарше — в козла превращаются. Заманивает так человека: она превращается в козла, вот человек видит этого козла, его всегда загоняет. Вот может человек в любой лес за этим козлом уйти, и это — они могут это [убить] (Инф. 10).

Однако и в этом тексте в эпизоде о заманивании сообщается, что человек видит козла, то есть в ситуации встречи, по крайней мере для человека, исходная ипостась *алмыса* зооморфна.

В разных районах Республики Алтай представления о зооморфной ипостаси *алмыса* могут быть представлены как локальные версии: так, например, если на юге-востоке, в Улаганском районе, это рыжая / желтая коза, то в Онгудайском районе (центральная часть республики) это демонические козы-оборотни синего или серовато-синего цвета. Здесь же *алмысов* могут синонимично называть *көрмөсами* (общее название зловредных духов, типологически близкое русскому «черти»).

Вот, например, у нас козы, и *алмысы*, черти-*көрмөсы* — они появляются в виде коз. Вот, особенно они — *көк эчки болор*. <...> Такой синеватый серый цвет. Вот сегодня наши совхозы стали козоводческими, и они все истреби-

ли, все — ни деревьев, ни маральников, ни смородины, ничего не осталось у нас. Ну, и опять же мне мать все это говорила: они всегда, говорит, черти эти, *көрмөстөр*, приходят в образе *эчки*. Они будут ходить среди народа и все прочее, но не знаю, что они делают — что плохое, хорошее, это даже не знаю (Инф. 4).

Известна еще одна, агрессивная, устрашающая ипостась, которую *алмысы* принимают во время битв или опасности — *јес тырмак*¹⁰:

Алмысты могут превращаться в *јес-тырмаков*: это во время опасности она <*алмыска*> слюнями как бы смачивает <лижет>, и ногти — как железные, колючие — длиннее становятся. Это мужики-*алмысты* превращаются в *јес-тырмаков* во время их сражений или во время опасности (Инф. 10).

Ступенчатое оборотничество как цепочка превращений персонажа может появиться в многоходовых нарративах, например в рассказе о путешествиях шамана по разным мирам. Несколько ипостасей логично выводится из многообразия преодолеваемых пространств: где-то герою приходится плыть рыбой, где-то — лететь птицей, а где-то — бежать волком.

Однако даже в таких текстах превращение может быть только одно. В приводимом ниже тексте — некий промежуточный вариант: рассказчик рассказывает о превращении шамана в рыбу и очень подробно описывает его путешествие в этом облике. Далее фразой «потом он поднялся на небо» дается лишь намек на еще одно превращение и, возможно, на

¹⁰ *Јес тырмак* ‘медный коготь’ (*алт.*) — демоническое существо с длинными медными / железными когтями; также, согласно, например, верованиям теленгитов Улаганского р-на, может быть ипостасью *алмыса*.

орнитоморфную ипостась шамана. Однако рассказчик никак не развивает этот микросюжет, он остается в свернутом, зачаточном виде, и сюжетной доминантой остается путешествие по реке в виде рыбы.

У моего отца Кирбика Чепонова дед был знаменитым шаманом, этого человека звали Менди, он умер давным-давно, отец мой с девятьсот шестого года. Он рассказывал такие вещи, что он превратился в рыбу и спустился по реке вниз. Потом — река впадает в Урсул, он — по Урсулу. Потом попадал в Бию и Обь, там, говорил, такие две железяки, и на них — зеленые домики ездят. Люди садятся на эти зеленые домики и едут. Потом видел большой город, потом он поднялся на небо, там узнал, что у того-то и того-то волк утащил овцу или задрал корову. Потом отец рассказывал: «Мы тогда над ним смеялись. Когда я вырос, потом уже ездил, это сам увидел. И как он мог, сидя здесь, железную дорогу и Бийск увидеть?» (Инф. 15).

Классические алтайские тексты о ступенчатом оборотничестве — многоходовые нарративы о попытках убийства шаманов и *алмысов*. Их пытаются безуспешно уничтожить в течение некоторого времени и несколькими последующими попытками; при каждой попытке шаман или *алмыс* принимает новый облик, и убийце приходится браться за дело вновь.

Например, сжигаемый в юрте шаман сначала оборачивается в белый камень, затем в буроватый / золотой камень, огонь приходится разжигать снова, и тогда шаман улетает в дымовое отверстие птиц, а в некоторых версиях после этого опять становится человеком, чтобы возродить шаманство на Алтае [Анохин 1924: 112–113, 129–130].

Это мне бабушка рассказывала: у них в роде Кергил были шаманы. И когда всех шаманов почему-то, я даже не знаю, в каком это году было, когда всех шаманов собрали

в одном *айыле*¹¹ и подожгли их, то один шаман собрал своих детей, укрыл их собою от пожара, превратившись в черный камень. И когда *айыл* весь сгорел, и когда огонь весь упал, он, говорят, превратился обратно в человека, вот, сказал вот как бы: «Живите, плодитесь!» А потом превратился в сову и улетел, а дети его живы остались (Инф. 16).

Кам Тостогош превратился в камень. Когда Ойротхан¹² решил уничтожить шаманов, он начал их сжигать, и только Тостогош превратился в камень, когда их в юрте заперли и подожгли. И потом он превратился то ли в лебедя, то ли в гуся, и взял с собой другого шамана и улетел. Так он потом возродил шаманство на Алтае (Инф. 1).

Тексты о преследовании и попытке убийства *алмыса* устроены схожим образом — как перечень попыток и ипостасей. Инвариант, выделенный из множества текстов, будет примерно таким: *алмыска* превращается сначала в красивую девушку, затем обретает свой уродливый облик, затем, преследуемая людьми, превращается в козу / собаку и, уже пойманная, при угрозе смерти превращается в кусочек старого войлока и затем — в сухую траву (Инф. 5, 10, 11):

Тут бывает поэтапно даже: за *алмысом* гонится охотник, он стреляет в него, и *алмыс* превращается сначала в козу, потом превращается в старый войлок *курумжы*, потом, под конец, в сухую траву. Сухую траву поджигают, такое тоже есть (Инф. 5).

¹¹ *Айыл* — алтайское шестиугольное срубное жилище с конической крышей, очагом и дымовым отверстием в крыше.

¹² *Ойротхан* — «исторический и мифический персонаж, хан, владыка *Дёрбен-Ойрота* — государства *ойротов (джунгаров)*. В мифологии бурханизма — мессия» [Словарь 2010: 428].

Красавица-алмыска и душа шамана

Алмысы могут превращаться на женщину, красивую девушку, могут на козла превращаться. Ну, если на козла, то потом, если люди хотят его истреблять или че-то, убегает, за ним гонишься, хочешь его убить, а оказывается — кошма перед тобой валяется. Старая кошма лежит, и ничего не сделаешь, маленький такой кусочек лежит (Инф. 11).

И отец этого человека поймал вот эту вот *алмыску* на этом вот месте <на трех ярах>, и убил, поди чай. Но она превратилась в желтую собаку! На перепутье трех дорог он вырыл яму маленькую: вот *алмыс* туда попадает, и от туда — в лицо, в рот попадает, как рыбу ловят (Инф. 10).

Иногда рассказчик не только описывает смену обликов, но и пытается выразить связь между конкретным обликом и его функцией, как, например, в следующем *Алкыш сӧс* — ритуальном 'благословении' (*алт.*) шаману Тостогошу:

Когда предчувствуешь доброе,
То порхаешь белой бабочкой.
Когда предчувствуешь злое,
То делаешься плотным, как черный камень,
Подобный меркнувшему месяцу [Анохин 1924: 129–130].

Полное и частичное: шаманские рога и съедобное тело

В алтайских мифологических нарративах может говориться также о полном или частичном оборотничестве: персонаж или полностью меняет свой один облик на другой (человек превращается в медведя или коза в кусочек войлока, без сохранения каких-либо признаков предыдущего облика), или происходит какое-то фрагментарное изменение.

Возможны различные ситуации частичного оборотничества: например, персонаж может превращаться не до конца, сохраняя какие-то черты предыдущего облика. Так, в некоторых

текстах *алмыс* в облике девушки сохраняет демонические или териоморфные «рудименты» (когти, особенные глаза, шерсть на спине), по которым человек узнает в нем не-человека.

Алмыс в человека превращается, и его узнают только по ногтям (Инф. 3).

Важно заметить, что в большинстве случаев ситуация «превращения не до конца» имеет статус исследовательского предположения: информанты не рассказывают специально об этом неполном превращении и не поясняют, что шерсть или когти сохраняются по причине невозможности до конца превратиться в человека. Однако в ряде случаев это можно прочесть из контекста или узнать через дополнительные вопросы к информанту. Весьма распространены представления об *алмысах* как о *другом народе, полулюдях-получертях*: такую «половинчатость» и «недочеловечность» чаще всего просто декларируют, без пояснений, почему *алмыс* находится в таком состоянии:

Не люди, не черти, они чё такое вот? Вот — *алмысы*.
У них ногти длинные (Инф. 10).

Превращения бывают. Просто так превращения и *алмысы*. *Алмысы* — это похожи на людей, говорят. Похожи на людей, но с душами чертей, что ли? Получеловек-получерт. Выглядят как обыкновенный человек (Инф. 19).

Однако о неполном оборотничестве сообщается в нарративах с обратным сюжетом — когда человек (ребенок) обращается в *алмыса*, постепенно утрачивая человеческие черты. Похищенный маленький ребенок, если его вовремя вернуть в мир людей, через некоторое время возвращается к своему человеческому облику:

Нам рассказывали, что *алмысы* детей крадут. Вот, если такого маленького ребенка к себе в пещеру унесут, то он

может жить там и натурализоваться. Маленький ребенок может очень быстро в *алмыса* превратиться. Сначала у него начинает расти шерсть, весь покрывается шерстью, а потом вырастают когти. Рассказывали, что какой-то охотник быстро такого ребенка отыскал, он еще не превратился в *алмыса* — шерсть только на спине немного выросла. Надо такого ребенка быстрее оттуда унести, обратно человеком станет. Он его взял и эти шерстинки у него все выдернул. А взрослый человек не может так в *алмыса* превратиться, поэтому его используют по-другому: или чтобы детей от мужчины родить, или — в котел его. Только в котел положили, руки наружу торчат, *алмысы* — чик-чик — быстро у него пальцы как чипсы отъедают. Рассказывали у нас, в Усть-Кане, ну, специально, наверное, чтобы дети никуда не бегали (Инф. 20).

Другая ситуация неполного оборотничества: когда персонаж, в основном сохраняя свой облик, изменяется лишь в малой степени: например, на время камлания у шамана вырастают оленьи рога, на конце языка — трава, на плечах — по дереву (Инф. 1, 3, 12):

*Камдар*¹³ могли в медведя превратиться. Когда камлет — прямо деревья вырастают на плечах маленькие, *чал* — ‘лиственница’. Когда камлет — могут и рога вырасти, как маральи (Инф. 3).

Уже утвердившись в человеческом облике жены охотника, *алмыска* для чудесного изготовления пищи вынуждена прибегнуть к частичному оборотничеству: свое мясо, срезанное с икр и подмышек, она превращает в мясо дичи, свои кишки — в бараньи / конские вареные кишки, а струпья своей кожи — в чайную заварку (Инф. 9, 10, 13):

¹³ *Камдар* — ‘шаманы’ (алт.)

Могут прямо грязь выскабливать и превращать в еду. Могут кусочки себя отрезать и превращать в мясо (Инф. 3).

То, что было конской *карта* [кишки и нутряной жир], сделалось её *карта*, говорят.

Ол байа аттын карды болтуран немеси ол бойынын карды тийт [Яданова 2013а: 163–164].

Во время превращения в *јес тырмак алмысы* не полностью превращают свой облик, а изменяют только свои когти (см. соответствующий текст в разделе про однократное и ступенчатое оборотничество).

Иллюзорное или настоящее?

Плешивый Тастаракай и медведь для НКВД

Разговор об иллюзорном и настоящем облике при оборотничестве необходимо предварить общим вступлением об иллюзии и обмане, истине и правде в алтайской культуре. Обман, хитрость, одурманивание, выдавание неправды за истину, достижение своих целей через принятие чужого облика, обманные видения — мотивы и сюжеты, связанные со всем этим, широко представлены в алтайских мифологических текстах.

Используемое нами понятие «иллюзорное» относится к иноязычному термину научного дискурса. Хотя в алтайском языке есть лингвистический эквивалент этого понятия — словосочетание *качан да бӱттес сана* [Русско-алтайский 1964: 222], в мифологических нарративах им пользуются редко. Вместо него используется несколько глагольных конструкций, например: *чын деп кӱрӱнген* ‘показалось правдой / как правда показалась’ (алт.) или *чын деп кӱргӱскен* ‘специально с умыслом показал как правду’ (алт.) (Инф. 20). Вопросы, связанные с реальностью или иллюзорностью происходящего, на наш взгляд, значимы для алтайцев, в том числе и по причине весьма давних влияний на их религиозно-мифологические представления буддизма и манихейства (с VI в. н. э., в древнетюркскую эпоху) [Сагалаев

1984: 5]. О значимости этих вопросов косвенно свидетельствует и лексика алтайского языка:

Реальность / действительность — *чын јүрүм / чындык / чын неме / чын болгон неме / чыны*; реальный / действительный — *чынынча бар неме / чып-чын*.

Истина / правда — *чын / чын неме / чындык*;

истинный (как соответствующий истине) — *чын болгон*;

истинный (как действительный, реальный) — *чындык*; правдивый — *чып-чын*; правдоподобный — *чынга јуук / чынга туней*.

Ложь — *төгүн*;

лживость — *төгүни / төгүндери*;

обман — *меке*;

лжец / обманщик — *төгүнчи / мекечи*; лживый / ложный / неправдивый / неправдоподобный — *төгүн / чын эмес*; неправильный / неправильно / неправильность — *јастыра*;

обманчивый — *бүдүмчизи јок / јарты јок*.

Видимость (как обманчивое впечатление) — *көргүзерге ле / көрзин деп*; кажущийся / видимый — *эбелип турган / көрүнип турган*.

Мерещиться — *көскө санабас неме көрүнип турар / азыйда көргөн деп сананар*.

Сбить с толку / сбить с правильного пути / ввести в заблуждение — *јастыр*.

[Баскаков 1947: 50, 109, 155, 183–184; Русско-алтайский 1964: 54, 128, 232, 277, 280, 292, 352, 377, 558, 658].

Приступая к анализу текстов, необходимо было выяснить, действительно ли понятия «иллюзорное», «реальное / настоящее» могут иметь семантические соответствия в алтайских мифологических нарративах, а не только в языке. На наши расспросы об этом алтайские эксперты по мифологии и этнографии ответили следующее:

Иллюзия, несомненно, есть. Да прямой перевод невозможен, видимо. Но семантически — сколько угодно. Люди понимают иллюзию и часто об этом говорят, что, мол, оно <мифологический персонаж> специально напустило иллюзию на человека, животное и т. д. При этом иллюзия часто является инструментом в злых руках / лапах. Сам человек рядом, он это делает осознанно и специально, преследуя определенные цели. Некоторые люди могут казаться окружающим, например, свиньей, хотя это только иллюзия, но эта иллюзия пугает других. [Соб.: Может быть, разговоры об иллюзии — это более поздняя рационализация представлений актуальной мифологии? Более позднее и более философское осмысление? И, например, объяснение тех образов, которые показывают шаманы, их гипнозом — это, кажется, позднее?] Ну, вообще-то моя бабушка была незнакома с философией, тем более с гипнозом, но часто рассказывала легенды про *алмысов*, где как раз присутствует иллюзия. У алтайцев все это развито, на таких персонажах обычно люди распространяют законы, правила *бай*¹⁴ и называют иносказательно, описательно (Инф. 20).

Первым хитрецом и обманщиком в алтайских мифах является один из демиургов, властитель подземного мира Эрлик, который, несколько раз обманывая другого творца Ульгена (Кудая), похищает души людей, участвует в сотворении человека, получает через участок земли величиной с основание посоха животных-слуг, свое царство, создает себе свой народ, лживым обещанием обманывает собаку и пр. [Несказочная 2011: 48–101].

¹⁴ *Бай / байлу* — священное, запретное, заповедное, ритуально запрещенное для обсуждения, использования, взаимодействия без существенной необходимости. См. также [Баскаков 1947: 25].

В эпической традиции и актуальной мифологии весьма распространены представления об обмане с помощью оборотничества или создания видений. Так, например, богатырь Когюдей-Мерген специально принимает облик плешивого бедняка Тастаракая, чтобы, будучи неузнанным, такой хитростью выведать секреты у врагов или у семи знающих всё желтых лам [Маадай-Кара 1973: 167, 355]. Два дня он прислуживал в юрте лам, подавая вино и еду, и смог узнать из их разговора, как отыскать душу злого хана Кара-Кула каана. Услышав секрет, он, вскакивая на коня, тут же принимает свой прежний облик. Насмешливо поблагодарив удивленных лам, Когюдей-Мерген уезжает на поиски души своего врага. Обескураженные ламы, читая Лунную и Солнечную сутру, узнают, кто же был их гостем, и понимают:

Сил у него больше — он их провел, Ийде эмтир — өчөп келген,
Колдовства у него больше — он их Илми артык — ченеп келген.
перехитрил.

Весьма характерно, что сказитель и, как правило, наши информанты не могут сказать о богатырях или шаманах, что они достигли своих целей обманым путем, фактически создавая иллюзии. О столь значимых людях нельзя говорить такое напрямую без риска наказания от их духов, ведь даже имена шаманов прошлого нельзя произносить вслух. Поэтому чаще всего рассказчик использует осторожные, обтекаемые фразы или эвфемистические формулы, предлагая слушателю понять по контексту истории, что на самом деле происходит.

Помимо формулы *чын деп көргүскен* ‘специально с умыслом показал как правду’ (алт.), рассказчик, повествуя или отвечая на расспросы ребенка, может использовать формулы:

јастыра көргүзет ‘неправильно показывает’ (алт.);
тогун көргүзет ‘неправду показывает’ (алт.);
чын болбос немени көргүзет ‘показывает то, что не может быть взаправду’ (алт.) (Инф. 20).

[Соб.: Когда использовались такие обороты рассказчиком? Задавались ли вообще вопросами, реально или иллюзорно увиденное?] Еще как задавались, так как всё, что вне нашего контроля, — уже опасность, многие сами утверждают, что были одурманены и видели то, что могло быть только как иллюзия, часто еще могут совмещать с *кара неме*. Эти обороты использовались при рассказе, ну и когда человек, ребенок уточнял (Инф. 20).

Карра неме — буквально ‘нечто черное’ (алт.), распространенная в актуальной алтайской мифологии эвфемистическая формула для обозначения вредящих человеку духов или их действий. Человек может попасть под морочащее воздействие злых духов, случайно оказавшись в месте их скопления — *тургакту жер* / *тургак* / *турлак*¹⁵. *Тургак* может оказаться в любом месте на пути человека: лошадь / автомобиль или иногда сам человек останавливаются и не могут сдвинуться с места. Попавший в *тургак* может слышать голоса, обращенные к нему, видеть различные образы: например, всадников впереди и позади себя или пьющих *араку*¹⁶ людей.

Ему казалось, что он вместе с этими людьми ехал, что ветки деревьев, касаясь его лица, царапали его.

*Оной ло ол улусла кожо барын
жатхан ошкош, агаитынг
будактары јјзине тийип, јара согуп
тургандый* [Несказочная 2011:
208–209].

В одной из быличек путник вынужден спешиться и присоединиться к выпивающей компании «людей», ему предлагают вы-

¹⁵ От глагола *тур* ‘стоять’ (алт.). Словом *тургак* может обозначаться как злой дух / духи, так и место их скопления / обитания, в которое случайно и чаще всего ночью попадает путник.

¹⁶ *Арака* / *арачка* — молочная водка домашнего приготовления; с появлением магазинной водки используется в ритуальных целях — для угощения духов в локусах их обитания, для угощения родни и гостей на свадьбе и пр.

пить чашечку араки, но чашка оказывается пустой, и путник только делает вид, что выпивает. Человек понимает, что попал в опасную ситуацию и что это вовсе не люди, а духи, которые специально предстают перед ним в облике людей:

Они ведь приняли облик пьющих *Аракы ичкилеп јаткан улус болтыр*
араку людей, как на этой земле. *не, бу јердеги чилеп* [Несказочная
2011: 206–207].

Когда человеку удается выбраться из *тургак*, видение исчезает.

В быличках про *тургак*, как правило, не называется, кто на самом деле предстает перед человеком, это излишне, так как носители традиции и так понимают, что эти иллюзорные образы создаются *кара неме*, злыми духами *тургак*. Эту информацию незнающий профан — ребенок или интересующийся чужак (например, этнограф) — получает в специально проговариваемых для него комментариях, дополняющих историю. Описание опасной ситуации часто состоит из двух частей: описываются действия духов и, посредством особых формул, — состояние человека. Во второй, формульной, части описания может содержаться оценка происходящего как ненастоящего, морочного, иллюзорного. Вот некоторые примеры этих формул:

аймадат ‘человека нечто] одурманивает’ (*алт.*),
бойы аймакалан ‘он одурманен был’ (*алт.*),
кара неме көргөм ‘нечто черное увидел’ (*алт.*),
ол неме көргөм ‘нечто то [того мира] увидел’ (*алт.*) (Инф. 20);
неме табарган ‘он нечто задел / наехал на нечто’ (*алт.*)
[Несказочная 2011: 208].

Три последние формулы — эфемистические, употребляемые по причине запрета *бай* говорить о том, что же на самом деле происходит и с кем столкнулся человек (Инф. 20). Могут также использоваться глаголы: *көрүлди* / *бодолы* в значении ‘показалось’ (*алт.*) (Инф. 21), а также:

јүүлтөр 'сводить с ума' (алт.),
билинбей калган / билинбей калтуран 'впал в забытьё' (алт.),
билинип ле келерде 'когда пришел в себя' (алт.) [Несказочная 2011: 206–212].

Фактически употребление этих формул рассказчиком срabатывает как некое кодовое сообщение, из которого (а также по контексту) слушатели понимают, что происходит.

Согласно нашему языку анализа, действия и метаморфозы духов *тургак* относятся не к оборотничеству, а к воплощению из нульморфного состояния. Мы приводим здесь рассказы о действиях этих духов, чтобы лучше описать лексику и семантику мифологических представлений алтайцев об иллюзии, иллюзорных образах. В некоторых ситуациях оборотничества облик, принимаемый шаманом или богатырем, оценивается как иллюзорный в тех же или подобных конструкциях алтайского языка.

Говоря об *алмысах*, рассказчик может по-разному оценивать их превращения, в том числе, как было сказано выше, как иллюзорные, морочащие человека видения:

На самом деле *алмыс* — не красивая девушка, просто превращается в образ человеческий, с виду он безобразненький, он обманывает людей (Инф. 1).

Информант может не интересоваться, на самом ли деле *алмыска* — девушка или это обманный облик, или просто не говорить об этом, так как это всем известная и потому излишняя информация. В ответ на наши расспросы рассказчик, как ребенку, «разжевал нам всё»:

Алмыска могла казаться (*көрүнгөн / көрүнип турган*) милой девушкой, но при этом в реальности такой не была, но одурманенный человек (*ол бойы аймакалан*) воспринимал именно иллюзию (*ол неме көргөм*). Мало того, он жил с этой иллюзией (Инф. 20).

В другом случае было очевидно, что информант точно не знал или не задумывался про превращения *алмыса*:

Я вот недавно слышал, что *алмыска* бывает козой. Желтая или светлая коза. В Улаганском районе, в Язуле одна старушка рассказывала, что блещет там козой и заманивает за собой. [Соб.: А когда превращается *алмыска* в козу, почему это так? Она сама — коза, или это иллюзия для человека?] Скорее всего, иллюзия, наверное. Людей заманивает просто вот. Где-то там стоит, блещет, и человек — за ним. Она — туда, дальше уходит и блещет, а человек, наверное, видит, что это коза. Наверное, иллюзия (Инф. 8).

Довольно часто рассказчик может объяснять превращения шаманов или образы, показываемые ими, по-современному — гипнозом, силой внушения, которыми обладает могущественный *кам*¹⁷. Возможно, это слово — просто «модный аналог» традиционного понятия *илми* / *илби* ‘колдовская сила / колдовство’ (*алт.*), которой пользуется, например, богатырь, принимая облик Тастаракая: *Ийде эмтир — өчөп келген / Илми артык — ченеп келген.* — ‘Сил у него больше — он их провел, / Колдовства у него больше — он их перехитрил’ (*алт.*)

В нарративах с известным сюжетом «испытание шаманов» сильный *кам*, чтобы испугать своих противников, продемонстрировать свою силу или доказать, что он не обманщик, а настоящий шаман, показывает видения (например, люди на партсобрании видят, как прямо из стен комнаты выходят таежные звери) либо изменяет свой облик полностью или частично (см. соответствующий раздел данной статьи).

Моей матери родной брат был шаман. Кокшын звали его, из *сөөка* Саал. В годы гражданской войны шаманов садили, и его посадили в тюрьму. И там еще одного шамана

¹⁷ *Кам* — ‘шаман’ (*алт.*)

посадили. <...> Как-то собрали народ на площади, привели этих двух шаманов и сказали: «Если вы действительно обладаете гипнозом, народу докажите!» Тогда онгудайский шаман вышел к народу и у него на плече кедр вырос, а на другом плече береза выросла.

Потом сказали моему дяде: «Но, докажи!» Он железо на костре докрасна раскалил и начал это железо лизать, и у него язык не пострадал. А второй <кам>, там три <доказательства> нужно было сделать, он живого медведя из стены вызвал: начал шаманить, и живой медведь туда вошел, в аудиторию, где сидел народ. Люди все испугались, побежали. И тогда они отпустили обоих, они действительно народу доказали, и дали им бумажку, что они действительно обладают такой силой, что их трогать нельзя! (Инф. 12).

В Хабаровке был *кам* Бабан Кабодёков из рода Сойон. Когда их арестовали и собрали, его спросили: «По какой статье, почему?» Он: «Потому что я шаманил». — «А что-то ты можешь показать?» Ну, и с одного плеча у него выросла маленькая береза, а с этого — кедр. Потом он что-то сделал, и отсюда вышел барсук, а с этой стороны — медведь. И его отпустили (Инф. 15).

Как и в других историях о превращениях, рассказчики могут по-разному интерпретировать изменения облика шамана. Кто-то считает, что превращение происходит не на самом деле, а в результате гипноза или как пугающее видение, необходимое для положительного результата в практике шамана как лекаря:

Шаман обладает гипнозом, конечно, он может всякое показать (Инф. 5).

Могли показать это, чтобы получить положительный результат. Испугать, например, для излечения (Инф. 21).

В других случаях информанты могут быть уверены, что превращения происходили по-настоящему, например, в известных историях о том, как сжигаемые шаманы спасались, превратившись в негорючий камень или в птицу, вылетев из юрты:

Тогда не просто была кажимость. Они реально при смертельной опасности спасались таким способом (Инф. 21).

Известны нарративы, посвященные тому, как шаман в облике животных сражается с врагом. В приводимом ниже тексте в животное превращается русский колдун, рассказ насыщен материалистическими подробностями: свинья врывается в юрту, наводя в ней беспорядок. Благодаря этому создается впечатление воплощения в настоящую свинью, а не иллюзорного образа, хотя напрямую рассказчик об этом ничего не сообщает. Ощущение физической реальности превращения могло создаваться физиологическим действием: в облике медведя шаман передвигается, убивает / съедает врага.

Когда первый раз русские приходили, то здесь, в этих местах, было столкновение колдунов ихних с тубаларскими *камами*. В Турочакском районе. И *камы* съедали, ну, побеждали этих колдунов. И был такой случай в Тондошке, в тех местах: был какой-то колдун, очень сильный был. И он враждовал с одним *камом*, отношения не сложились. И, короче, он взял и превратился в свинью, свинья ворвалась в юрту *кама* и все перевернула. *Кам* пришел к этому колдуну и сказал: «Ну, я тебя, — говорит, — прощаю, но в следующий раз я превращусь в медведя и тебя, мол, съем!» Он превратился в самого сильного зверя. Наверное, если бы у нас здесь были слоны — он бы сказал: «Я превращусь в слона». Если бы был динозавр рэкс — он бы сказал: «Динозавр рэкс» (Инф. 7).

Рассказывали, что шаманы могут принимать обличья разные: и в зверей превращаться, и так передвигаться (Инф. 13).

Таким образом, бывают ситуации, когда в рассказе или в пояснении рассказчику / слушателю важно, на самом ли деле или иллюзорно происходит превращение. Метаморфозы считаются настоящими чаще всего в тех случаях, когда обращенный облик необходим для совершения важного для жизни персонажа действия, иногда с физиологической семантикой:

- *алмыс* превращается в *јес тырмак*, чтобы убить своего врага;
- *алмыс* превращается в щенка, козу или бабочку, чтобы съесть свою пищу, возвратиться в свою землю или спастись от смерти [Яданова 2013а: 149, 162, 167];
- шаман превращается в медведя, чтобы одержать победу над своим врагом;
- шаман превращается в камень или птицу, чтобы не сгореть в огне или вылететь из пожара.

Превращение может интерпретироваться как создаваемое видение / кажимость с большей вероятностью в тех случаях, когда действия персонажа в меньшей степени физиологичны: когда он хочет напугать, обмануть, перехитрить, показать свою силу или доказать свой статус.

Жеребец в бане, служебные духи и старые вещи

Еще одна весьма интересная разновидность изменения облика, общая для нарративов о шаманах и *алмысах*, — оборотничество как необходимое условие зачатия ребенка. Смысловой доминантой таких рассказов является не иллюзорное или реальное, не частичная, полная или многократная метаморфоза, а репродуктивный мотив как целевая установка оборотничества.

Рассказчика не заботит, на самом ли деле персонаж меняет облик, главное, что в результате получают дети. Так, например, известный сказитель-*кайчы* Алексей Калкин был известен также тем, что излечивал женщин от бесплодия с помощью

массажа в бане и, по фольклорным версиям, через превращение в жеребца. В рассказе нашего информанта одна женщина повествует о своей, увы, неудавшейся попытке излечиться:

Он ездил на *аржан*, бесплодных женщин лечил — в *аржан* возил их, и они рожали детей, бесплодные женщины. Даже так: некоторые женщины хотят мальчика, а у них все время — девочки, девочки, а потом он каким-то образом так делает, что рождались мальчики, и что интересно — похожие на него. Вроде, люди говорили, что он спал с женщинами. Он, вроде, баню топил, потом массаж делал, потом, видать, он спал с ними. Я с его внуком вместе работал на телевидении, он говорил: «Они, — говорит, — люди врут! Он никогда не спал с ними, он спрашивал у духа, у Алтая, у *Кудая* спрашивал *кут*, ну, зародыш». Но, он так говорил, но в народе все говорят, что он спит.

Вот, одна женщина <...> она рассказывала так. Она же никак не может ребенка родить. Ну, мужчины у нее бывают, видать, но ребенка хочет и не может, а мужа нету. Вот, она пошла к Алексею Григорьевичу, она сама рассказывала мне. Ну, вот, говорит, мы посидели, поговорили, потом он говорит: «Ну ладно, — говорит, — я буду лечить тебя». А жена в *айыле* осталась.

Он, — говорит, — калитку открывает, на крючок закрывает, я захожу. Кладовку открывает, на крючок закрывает. Дверь открывает, я захожу, и дверь на крючок закрывает. Сам, — говорит, — в другую комнату заходит: «Ты, — говорит, — иди туда». «Я, — говорит, — в одну комнату зашла, потом — раз! — смотрю — жеребец! Черный жеребец, прямо, — говорит, — стоит вот так у него, по грудям бьет, по животу». Черный, говорит, жеребец забегает и ржет! «Я как увидела это, я, — говорит, — от страху как выбежала, пинком, — говорит, — сразу как точно попала в крючок! Дверь открываю, выбегаю. В кладовке крючок ногами открываю, — говорит, — на улицу выбежала, там крючок открыла

и убежала, и все». «И, — говорит, — зачем я испугалась? Теперь бы, может, с ребенком была, теперь, — говорит, — до сих пор живу одна, и детей нет». Видать, он в таком образе заходит, в образе жеребца, и стояло все у него (Инф. 2).

В мифологических рассказах *алмысы* часто принимают человеческий облик, чтобы сочетаться браком с людьми:

Алмысы в женщину красивую могут превратиться, чтобы с мужчинами сходиться. Ну, вот, наверное, *Алматы* от туда и произошли (Инф. 6).

Любопытно, что рожденные от людей и *алмысов* дети могли приниматься человеческим сообществом:

Ну, дети оставались, и когда же родителей убивали, этих *алмысов*, они же, дети, куда денутся? Они приходили к людям, потому что голодные, потому что дети. И люди воспитывали их (Инф. 17).

Рассказывая об *алмысах*, информанты иногда более подробно поясняют сам процесс оборотничества, например:

Алмысы превращались в человека. Но это не превращаться, у них там когти отпадали, шкура ли, и они выходили в человеческом обличье, а потом обратно одевали и становились *алмысами* (Инф. 6).

И один раз он сделал вид, что пошел на охоту, а сам спрятался и потом подождал и пришел, и подглядывать начал. А на самом деле она свой обычный облик скинула, *алмыса* обрела. Она была красивой девушкой, а потом она взяла и просто облик скинула, ну, и неопрятная такая, полная, жирная, все у нее висит, и еще когти и лицо страшное, груди свисшие (Инф. 13).

Помимо ситуаций, общих для оборотничества шаманов и *алмысов*, есть и специфические, например превращение *алмыса* (реже — *јзјта*¹⁸ или *көрмөсө*¹⁹) в старые вещи: войлок, кошму, обувь, подошвы, сундук, угол заброшенной юрты:

В Кош-Агаче и по всей республике говорят: вот, *алмыс* потом превратился в войлок-*курумжу*, *кийис*. Может превращаться в старые вещи: в старый войлок, в подошвы от старой обуви (Инф. 5).

Здесь *алмысы* из старых вещей, как из табакерки черт вылезает, типа такого тоже. Из войлока старого, из сундука может вылезти, из угла, например, заброшенного *айыла* может вылезти, из-под земли. И *алмыс*, и *көрмөс* может так, больше черт. *Алмыс*, он больше в природе находится, в горах, где-то из пещеры выходит, из расщелин, больше обитает в тех местах (Инф. 9).

Вполне возможно, что эти тексты (см. также тексты о войлоке в разделе статьи о ступенчатом оборотничестве) являются отголосками китайской мифологической модели оборотничества, согласно которой оборотнем становятся старые вещи или долго живущие животные [Алимов 2008: 49; Неклюдов 2015: 11]. В одной из своих статей С.Ю. Неклюдов приводит типологически близкий алтайскому более восточный (бурятский) материал о зооморфном демоне *ада*, который, будучи пришибленным дверью, в случае смертельной опасности превращается, как и алтайский *алмыс*, в лоскут старой кошмы [Манжигеев 1978: 14].

¹⁸ *Јзјт* — ‘злой дух умершего человека’ (*алт.*) [Баскаков 1947: 171] или его посмертный двойник. В актуальной мифологии может употребляться как синоним понятию *көрмөс*.

¹⁹ *Көрмөс* — ‘злой дух, бес, дьявол, черт’ (*алт.*) [Баскаков 1947: 92]. Известны также понятия *ару көрмөс* и *јаман көрмөс* как наименования посмертных ипостасей «души-двойника» человека.

С.Ю. Неклюдов выдвигает предположение о том, что старая кошма — исходный облик такого рода демонов. Алтайский материал не позволяет нам прийти к такому заключению, большинство наших информантов склонны предполагать, что «истинный облик» *алмыса* антропоморфен или миксантропен.

Превращения «внешней души»

Трансформация «внешней души» человека — еще одна разновидность оборотничества, изучавшаяся в русскоязычной фольклористике и этнографии на материале славянских и сибирских народов [МНМ 2: 235; Виноградова 2015: 33]. Наши алтайские информанты неоднократно рассказывали нам о своеобразных «дистанционных действиях» шамана посредством его «души-двойника» или духа-помощника. На какое-то время важная часть шамана (его «душа») может отделяться от него и, превратившись в насекомое, зверя или птицу, действовать на расстоянии. Шаман умирает в том случае, если кому-то удастся уничтожить эту отделившуюся от него его зооморфную ипостась. Приведем несколько текстов, которые нам удалось записать о действиях таких внешних ипостасей шамана.

Темдек — *кам* был улаганский, потом от него Темдековы пошли, он в Чибиле жил, до войны. Он чего-то много знал, у него еще брат был, тоже *кам* — он в Курае жил. *Сбөөк* — Саал у них, кажется. Они друг с другом разговаривали прямо — один в Улагане, а другой в Курае. В общем, общались. Если один к другому в гости идет, то он уже знает: «Счас придет, — говорит, — этот». Пчела залетает, и он говорит: «Вот, брат уже приехал!» Это *сүне*²⁰

²⁰ *Сүне* — ‘душа человека, выходящая в момент смерти и остающаяся некоторое время около умершего в виде ветра, воздуха, пара’ (*алт.*) [Баскаков 1947: 134]. Посмертный «двойник» человека по истечении срока превращается в *јзүта*. Так же, как и другие названия

его брата, и он знал, что он уже приехал. Пчелу увидел: «Вот, мой брат приехал». Летом в *айыл* залетала. А может, это его посланец — *альчы* был, посланец *кама*. Брату отправляет, чтобы тот знал. Это же не пчела, это, наверное, *көрмөс*. Там же у него разные слуги-то, и *көрмөсы* там всякие (Инф. 3).

Из таких текстов не всегда ясно, кто же превращается — «душа-двойник» шамана (то есть, по сути, сам шаман) или один из его служебных духов. Рассказав историю о летающем шамане, информант может тут же пояснить, что «на самом деле» пчелой / птицей / медведем летает или ходит не сам шаман, а его служебный дух, выполняющий функции вестника, разведчика, посланника или воина (Инф. 3, 5, 9, 12), как, например, в еще одном мифологическом рассказе об Алексее Григорьевиче Калкине:

Про Калкина рассказывали, что он мог птицей лететь и увидеть там даже: знал, что кто-то придет, какие люди

для разного типа «душ» или «душа-двойников» человека, алтаисты рассматривали понятия *кут*, *тын*, *жула*, *сүр/сүрүн*, *ару көрмөс* и *јаман көрмөс*, *жел-салкын*, *үзүт*, выдвигая различные гипотезы об их соотношении. В частности, лингвист Н.А. Баскаков предпринял попытку научной классификации алтайских представлений о «душах-двойниках», выделив группу «прижизненных» и «посмертных названий души» [Баскаков 1973: 134]. Однако, согласно данным других исследователей, представления о прижизненных и посмертных «двойниках» человека окказиональны, вариативны и, за отсутствием какого-либо религиозного канона, не образуют единой и непротиворечивой системы взглядов [Функ 2005: 26–27]. Так, весьма распространены представления о *сүне* как о прижизненном «двойнике»; она может при жизни во время сна, болезни, при испуге человека выходить из его тела или отправляться в путешествия во время камлания вместо самого шамана [Анохин 1929: 19–20; Функ 2005: 32]. Будучи заимствованием из монгольского языка [Потапов 1991: 53], понятие *сүне* во многом синонимично тюркскому *жула* [Потапов 1991: 34, 55–56].

будут, мог заранее предсказать. И туда, где родился, в Улагане — туда, говорят, птицей летал. Он просто узнавал, что там, тетка там как его живет, как люди там живут. Это дух его превращался, *бура*²¹ (Инф. 9).

Типологически схожая история известна про *jarлыкчы*²² Тодыла, который жил в советское время и, как считают те, кто его помнит, в молодости учился в тибетском буддийском монастыре. Сначала из контекста следует, что свиньей обращается сам Тодыла, поскольку колдунья обращается к свинье как к Тодылу. Однако в конце рассказа про Тодыла сообщается, что «он отправлял свинью»:

Раньше в Малом Яломане жил один человек из *сöока* Чапты — Тодыла Абашев, он *jarлыкчы* был, и он лечил очень много людей. И одна женщина его оскорбила — говорит: «Ты врешь все!» И все прочее. И потом она уснула, спит, и ночью в ее *айыл-чадыр* рвется, стучает свинья. А в Яломане в то время свиней не было вообще, мы же не кушаем, не едим его, и русских не было. И она сказала: «Уходи, старый черт! Я тебе сейчас верю!» — все прочее, — «Уходи!» Тут же, говорит, эта свинья ушла. Ну, он отправлял свинью, наверное, мог сделать что угодно. Где-то в семьдесят втором, в семидесятом году он умер, по-моему (Инф. 4).

²¹ *Бура / нура* — ‘верблюд (жеребец)’ (*алт.*) [Баскаков 1947: 35]. Это также может быть любое другое ездовое животное — например, лошадь, лось, олень, бык и др. [Функ 1997: 231]. В шаманистской символике — это ездовые животные духов и божеств [Потапов 1991: 51] или «душа-двойник» ездового животного шамана в его путешествиях по мирам духов, изображаемая на мембране шаманского бубна [Словарь 2010: 421]. Существует также понятие *тын-бура*, означающее одновременно «душу» шамана; главного духа-помощника, входящего в шамана во время камлания и дающего саму возможность камлать; ездовое животное шамана (см. ниже).

²² *Jарлыкчы* ‘вестник’ (*алт.*) — священнослужитель и проповедник в алтайском бурханизме.

Подобным же образом рассказывают, как шаман Таштан с помощью своего духа-помощника (*чалу*) медведя победил духов русской колдуньи, бегавших по дому в образе свиней [Ямаева 1998: 57–58]. Смешение рассказчиком действий *сүне* шамана с действиями и метаморфозами *чалу*, *бура*, *көрмөсов*, то есть служащих ему духов, вполне объяснимо. *Сүне* или *јула*²³ не являются душой человека в христианском смысле этого понятия, это не раз обсуждалось исследователями алтайского шаманизма, предложившими более точное понятие «двойник» [Потапов 1991: 27–58; Функ 2005: 25–33]. Действия «души-двойника» больше напоминают действия духов: она может самостоятельно покидать тело человека и длительное время²⁴ обитать вне него или попадать во власть чужих шаманов, враждебных или благожелательных духов. А.В. Анохин описывают *јула* в верованиях телеутов как самостоятельное существо [Потапов 1991: 31], возникшее в результате отделения и метаморфозы *кут*²⁵:

²³ *Јула* — ‘душа, духовный двойник человека, который может покинуть тело при жизни’ (*алт.*) [Баскаков 1947: 58]. Как уже было сказано, в актуальной мифологии шаманистов зачастую синонимично другому обозначению «души-двойника» человека / шамана — *сүне*.

²⁴ Один из телеутских информантов Е.П. Батьяновой рассказал ей, что прожил без *јула* 16 лет, пока один из шаманов случайно не заметил ее отсутствия и не взялся за ее возвращение в тело. Все эти годы информант хронически недомогал весной и осенью, и врачи лечили его от авитаминоза [Батьянова 1990: 136–137]. Обычно длительная жизнь без «двойника» чревата болезнью и смертью человека [Анохин 1929: 255].

²⁵ *Кут* — ‘1. зародыш, эмбрион; 2. Душа, сила, поддерживающая жизнь человека, животного, растения’ (*алт.*) [Баскаков 1947: 97]. Согласно телеутским материалам А.В. Анохина, *кут* претерпевает ряд метаморфоз: посылаемый извне божеством как бесплотный зародыш, он воплощается в организме матери, принимая вид красного червяка, который затем развивается в плод человека. Затем «кут, давший начало бытию человека, остается жить с ним и расти», но может выйти из его тела через правое ухо, превратившись в *јула* [Анохин 1929: 253–254].

Кут, отделившийся от человека, переживает превращение — метаморфозу. Его превращение или видоизменение начинается с момента выхода из человека и продолжается до момента, когда *кам* (шаман) поймает и возьмет в свои руки для того, чтобы снова возвратить в человека. *Кут* метаморфозный называется *жула* [Анохин 1929: 254].

Жула антропоморфна — имеет индивидуальные черты того человека, из тела которого она вышла; движется легко и бесшумно, не оставляя следы на золе и не пригибая траву [Потапов 1991: 30]. Также она может иметь вид огонька [Потапов 1991: 47]. Или, невидимо витающая в доме или бродящая около него на улице, она обнаруживает себя по ночам свистом [Анохин 1929: 255–256]. *Сүр* может также отделяться задолго (за 7–10 лет) до смерти, обитать на земле в образе человека и проявлять себя стуком около дома, его могут встречать в доме, в поле, на охоте [Анохин 1929: 261]. *Ўзүм*, как посмертный «двойник» человека, может воплощаться в виде ветра, вихря, воздуха, в антропоморфном образе; в доме ночью он также заявляет о себе глухим стуком [Анохин 1929: 262].

Считается, что «душа-двойник» шамана, в отличие от «двойника» обычного человека, имеет свои особенности, в еще большей степени обладая свойствами самостоятельно действующего духа. Он более сильный и после смерти не уходит в «землю духов», а остается на земле, среди духов-хозяев гор, и, со временем, становится духом-хранителем рода, духом-патроном или служебным духом своих потомков-шаманов [Потапов 1991: 50]. Шаманская «душа-двойник» может называться *тын-бура*²⁶, можно ска-

²⁶ Первая часть этого составного понятия, *тын*, — '1. дыхание; 2. душа, способность жизни (дыхания, роста)' (*алт.*) [Баскаков 1947: 164; Функ 2005: 27]. Д.А. Функ полагает, что *тын*, означая просто дыхание и жизненность организма, не имеет отношения к «душам-двойникам». Понятие *тын-бура* имеет совсем иное значение: относя это слово к профессиональной шаманской лексике, Д.А. Функ определяет его как «нечто среднее между самым главным духом-помощником шамана и вообще способностью шамана камлать» [Функ 2005: 27].

зять, что она сочетает свойства индивидуальной души / жизненной силы со свойствами вселяющегося в шамана внешнего духа (одержимость) и, как видно из названия, со свойствами ездового животного. Так, согласно А.В. Анохину, с одной стороны, «это камская душа, как эмоциональная сила, которая делает кама способным совершать служение или иметь интимную связь с духами». С другой стороны, при «камлании тын-бура в кама входит, после камлания — удаляется» [Анохин 1929: 259].

Каждый телеутский *кам* особенно предусмотрительно относится к своему *тын-бура*. На этом основании после совершения обряда он усылает своего *тын-бура* в скрытое место. <...> Во время состязания более сильный *кам* похищает *тын-бура* своего противника, отрубает у последнего ноги и голову. *Тын-бура* умирает; чрез два-три дня умирает и сам *кам*, которому принадлежал он [Анохин 1929: 259].

Также и по телеутским материалам Е.П. Батьяновой, собранным на 50–60 лет позже, в 1970–90-е гг., *тын-бура* — это и душа шамана, и его «лошадь» в потустороннем мире (то есть служебный дух); телеуты рассказывали, что это «лошадь, на которой живет кам», она может быть рыжей или бурой масти, и ее местонахождение всегда держится шаманом от всех в секрете [Батьянова 1999: 323]. Известны легенды о смерти (в 1934 г.) телеутской шаманки Марфы Тодышевой: однажды она не взялась за лечение внука старого телеута Мирона Тушманакова, и мальчик умер. Старик Тушманаков был «знающим человеком» и одним из наставников шаманки, поэтому был в курсе ее секретов. Разгневавшись на свою бывшую ученицу, он поймал ее *тын-бура* и привязал к двум колючим кустам боярышника. Рассказывают, что «душа бляла как овца, плакала, просила: “Оставь меня в покое!”». Из-за игл боярки все тело Марфы покрылось ранами, и она умерла [Батьянова 1999: 317]. О том, что шаман камлает благодаря своему *тын-бура*, старательно прячет

ее от других шаманов, враждебных духов, и умирает без нее, пишет и Н.П. Дыренкова [Дыренкова 1949].

По всей видимости, птицы, пчелы, медведи, свиньи из приведенных выше мифологических текстов типологически и генетически могут быть связаны с представлениями о «душах-двойниках» и тын-бура шамана. В тексте об Алексее Калкине птица просто называется его дух и бура, в других записях, как и в приведенных представлениях о тын-бура, нет четкого различия между самим шаманом и его животным. Кроме того, нет ясности в отличиях *јула* / *сүне* от тын-бура шамана: например, от них обоих зависит его жизнь, а после его смерти они обе как некий дух-помощник передаются шаману-потомку [Анохин 1929: 259; Функ 2005: 28]. Для нашего исследования здесь интересны, во-первых, трансформации шамана или его «души-двойника», и, во-вторых, устойчиво териоморфная ипостась его главного духа-помощника, который в каком-то смысле и есть сам шаман или, по крайней мере, его действующая сила.

Известно, что в славянских мифологиях есть тоже представления о «внешней душе», активной вне тела человека, в том числе при его жизни. Душа, как и *сүне* или *јула* у алтайцев, тоже может выходить из тела во время сна, испуга или смерти, тоже принимает либо бестелесный облик (воздух, пар, туман, ветер), либо является в зооморфной ипостаси насекомого, зверя, птицы и т. п. [Виноградова 2015: 33]. К особенностям алтайской мифологии, как шаманистской, в таком аспекте относятся: продолжительный срок, в течение которого человек может жить без души; специфика профессиональной деятельности шамана, требующей действия «внешней души»²⁷ (камлание, коммуникация с божествами / духами, путешествия в «потусторонние» миры, передача сообщения родственникам / другим шаманам,

²⁷ Впрочем, и в славянских культурах существуют магические специалисты, чья деятельность предполагает обладание несколькими душами, выход души и ее деятельность вне тела, — например, у так называемых *двоедушников* [СД 2: 29–31].

сражение с другими шаманами или духами и пр.); нечеткое разделение между «душой» шамана и его служебным духом.

Таким образом, анализируя алтайские нарративы о «внешней душе» шамана, можно выявить несколько видов ее превращения:

— визуализация (воплощение) из нульморфного состояния в видимую ипостась,

— вселение / одержимость (в случае *тын-бура*, дающей шаману способность камлать),

— метампсихоз (в случае метаморфоз «души» шамана после его смерти),

— собственно оборотничество (в случае как бы единого действия шамана, его «души» и зооморфного духа-помощника).

Заключение

В своем очерке Л.Н. Виноградова определяет оборотничество через способность персонажа «вернуть себе прежний (изначальный) облик, т. е. оборотиться “туда и обратно”» [СД, 3: 466]. В алтайских мифологических нарративах, как правило, более подробно описывается превращение «туда», о превращении «обратно» сообщается не всегда, но это подразумевается рассказчиком и слушателем из контекста. По контексту истории слушающий должен понять сам, что речь идет об оборотничестве, а не о другом типе превращения. Вместе с тем, как уже было сказано, в алтайских верованиях даже в пределах одного текста не всегда есть четкое различие между собственно оборотничеством, вселением (одержимостью) и визуализацией облика из нульморфной ипостаси (воплощение). Также не для всех персонажей можно однозначно выяснить, какая из ипостасей является их «изначальным» обликом. Так, для *алмыса* это может быть и козлиный, и антропоморфный облик, а для шаманской «души» — зооморфная, антропоморфная или нульморфная ипостась.

Кажется, весьма важное обстоятельство для современного состояния сюжетно-мотивного фонда алтайских текстов состоит в том, что христианство, ислам или даже буддизм не имели на

Алтае длительного влияния. Возможно, поэтому здесь мы имеем большее количество представлений о действии «внешней души». Христианская сотериология и буддийская концепция метампсихоза не оказали того мощного цензурирующего воздействия на народные мифологические представления, как это случилось у народов, принявших одну из этих религий. Вероятно, поэтому в алтайской шаманистской мифологии сохраняются не только представления о выходе души во время сна или смерти, не просто представления о «душах-двойниках», но также и о разнообразных ситуациях их превращения, коммуникации или борьбы со сверхъестественным противником. Мотив потаенного, изолированного хранения «внешней души», сохраняющийся в русских сказках о Кощее [Неклюдов 1975: 67], является одним из важнейших элементов в актуальной мифологии и профессиональной практике алтайских шаманов. *Тын-бура* не только сохраняется в секретном месте, обеспечивая шаманскую жизнь и силу, но и, призываемая во время камлания, активно действует в зависимости от целей шамана.

«Истории с разоблачением» духа, принявшего чужой облик, столь значимые для фольклора, книжности и даже иконографии христианских народов [Антонов 2015: 16–24], в алтайской актуальной мифологии значимы, пожалуй, только в быличках об *алмыске* как чудесной жене охотника. В других случаях «истории с разоблачением» предстают скорее как «истории с узнаванием», поскольку узнавание предпринимается не с целью предотвращения контакта или борьбы, а для получения благословения и дальнейшей позитивной коммуникации с персонажем. Так, например, телеуты по глазам / ноздрям лошади и глазам всадника узнают своего грядущего мессию *Шүңү-хана* [Доронин 2014: 218, 262], алтайцы — по белому коню и шубе — *Ойрот-хана*, по белой бороде и старинной национальной одежде — духов-хозяев гор и т. д.

Также в алтайской актуальной мифологии сохраняется такая архаичная разновидность трансформации облика, как явление гор, рек, источников, деревьев в антропоморфной ипостаси к че-

ловеку / шаману во время сна, наяву или в процессе камлания. Яркий пример — гора *Ўч Сүмер* (Белуха). С одной стороны, каждый алтаец знает особенности ее облика как белой трехвершинной горы, этот образ фигурирует в традиционной и современной национальной символике и в ритуальных обращениях-*алкышах* к этой горе. С другой стороны, шаманы знают другую, антропоморфную ее ипостась — это или белый седобородый старец, или Вечная девочка *Кыс бала* [Доронин 2013: 265]. И если, например, для славянских традиций подобная модель представлена в сказочно-эпических текстах, то в сибирских мифологиях подобными персонажами насыщены малые жанры мифологической прозы.

Вместе с тем, помимо своих архаических особенностей, алтайская мифология вбирает в себя представления об оборотничестве из мифологии других народов. Кроме рассмотренного мотива предположительно китайского происхождения о связи оборотня со старой вещью, можно указать на мотив превращения магического специалиста в свинью, очевидно, заимствованный у русских переселенцев в начале XX в.

Возможно, монгольским (буддийским) влиянием объясняется алтайское представление о метампсихозе шаманской души, а также сама лексема, обозначающая в алтайском языке метаморфозу, — *кубулар / кубулып / кубулган*. В монгольском языке соответствующее слово *хувилгаан* 'воплощение, перевоплощение' используется для перевода тибетского слова *тулку*. В монгольском буддизме это понятие используется для обозначения земных перевоплощений будд и бодхисатв, а в народной мифологии — для богатырей-*хубилганов*, шаманов, людей с особым даром, демонов и пр. [Неклюдов 2016]. Соответственно, глагольная форма этого слова в алтайской мифологии используется для обозначения практически всех ситуаций, так или иначе связанных со сменой обликов персонажа.

За ценные советы в работе над статьей благодарю Д.И. Антонова, Е.П. Батьянову, Э.В. Енчинова, С.К. Кыныева (Акая Кине), С.Ю. Неклюдова, Э.Г. Торужева, О.Б. Христофорову, К.В. Яданову.

Литература

- Алимов 2008 — *Алимов И.А.* Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая. СПб., 2008.
- Анохин 1924 — *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л., 1924. (Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. IV. Вып. 2.)
- Анохин 1929 — *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. 1929. Т. VIII.
- Антонов 2015 — *Антонов Д.И.* Оборотничество в русской иконографии, книжности и фольклоре: стратегии репрезентации // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.
- Баскаков 1947 — Ойротско-русский словарь: около 10000 слов / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тошаква; под общ. ред. Н.А. Баскакова. М., 1947.
- Баскаков 1973 — *Баскаков Н.А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая // Советская этнография. 1973. № 5.
- Батьянова 1990 — *Батьянова Е.П.* Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990.
- Батьянова 1999 — *Батьянова Е.П.* Представления телеутов о природе шаманского дара // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. / Под ред. В.И. Харитоновой, Д.А. Функа. М., 1999. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5. Ч. 2.)
- Батьянова 2007 — *Батьянова Е.П.* Род и община у телеутов в XIX — начале XX века. М., 2007.
- Виноградова 2015 — *Виноградова Л.Н.* Метаморфозы души: от бестелесной субстанции к материальным формам // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.
- Доронин 2013 — *Доронин Д.Ю.* Между медведем и ангелом: типология обрядов горного хозяина у народов Алтая // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2.
- Доронин 2014 — *Доронин Д.Ю.* «Правым, ласковым глазом взгляни!»: глаза и взгляд в актуальной мифологии народов Алтая // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2014.

- Доронин 2015 — *Доронин Д.Ю.* Жеребец в бане и медведь для НКВД: модели оборотничества в мифологии алтайцев // *Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.*
- Доронин 2016 — *Доронин Д.Ю.* Между козлом и людоедом: мифологические рассказы об алмысах на Алтае // *Живая старина. 2016. № 1.*
- Дыренкова 1949 — *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // *Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. X / Отв. ред. С.П. Толстов. М.; Л., 1949.*
- Дьяконова 2001 — *Дьяконова В.П.* Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001.
- Левкиевская 2015 — *Левкиевская Е.Е.* Оборотничество: границы понятия и язык его описания // *Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.*
- Левкиевская 2006 — *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10] / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2006.*
- Маадай-Кара 1973 — *Маадай-Кара.* Алтайский героический эпос. М., 1973.
- Манжигеев 1978 — *Манжигеев И.В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.
- МНМ 2 — *Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1982. Т. 2.*
- Неклюдов 1975 — *Неклюдов С.Ю.* Душа убиваемая и мстящая // *Труды по знаковым системам, VII (Уч. зап. ТГУ. № 394). Тарту, 1975.*
- Неклюдов 1994 — *Неклюдов С.Ю.* Экскурс в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического сказителя // *Знак. Сборник статей по лингвистике, семиотике и поэтике. Памяти А.Н. Журина / Отв. ред. В.И. Беликов, Е.В. Муравенко, Н.В. Перцов. М., 1994.*
- Неклюдов 1998 — *Неклюдов С.Ю.* Зоодемонизм // *Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / Ред. Т.А. Агапкина, А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая. М., 1998. Т. II.*
- Неклюдов 2010 — *Неклюдов С.Ю.* Духи и нелюди в недружелюбном мире (о некоторых стратегиях конструирования мифологического образа) // *Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij / A cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore. Napoli, 2010. Vol. II.*
- Неклюдов 2015 — *Неклюдов С.Ю.* Откуда берутся оборотни // *Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.*

- Неклюдов 2016 — *Неклюдов С.Ю.* Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016. Вып. 5.*
- Несказочная 2011 — Несказочная проза алтайцев / Сост. Н.Р. Ойноктинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск, 2011. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 30.)
- Петров 2015 — *Петров Н.В.* «Метаморфозы облика персонажа» в указателях мотивов // *Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.*
- Потапов 1991 — *Потапов А.П.* Алтайский шаманизм. А., 1991.
- Русско-алтайский 1964 — Русско-алтайский словарь: около 33000 слов / Под ред. Н.А. Баскакова. М., 1964.
- Сагалаев 1984 — *Сагалаев А.М.* Мифология и верования алтайцев. Центральноеазиатские влияния. Новосибирск, 1984.
- СД 2 — Славянские древности: этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
- СД 3 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.
- Словарь 2010 — Словарь этнографических терминов // *История Республики Алтай. Т. II: Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.) / Отв. ред. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск, 2010.*
- Тюхтенева 2006 — *Тюхтенева С.П.* Шаманизм // *Алтайцы / Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М., 2006.*
- Функ 1997 — *Функ Д.А.* Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997. (Этнографические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 2.)
- Функ 2005 — *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.
- Халемба 2006 — *Халемба А.* Духовная культура // *Теленгиты / Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М., 2006.*
- Христофорова 2015 — *Христофорова О.Б.* Опознать беса: экзорцизм как визуализация демонического // *Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.*
- Яданова 2008 — *Яданова К.В.* Вихрь *түүнек* в религиозно-мифологических представлениях теленгитов // *Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4/1.*

Красавица-алмыска и душа шамана

- Яданова 2013 — Яданова К.В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013.
- Яданова 2013а — Яданова К.В. Указатель сюжетов и версий по материалам фольклорной традиции: «Встреча охотника с мифическим существом». Горно-Алтайск, 2013.
- Ямаева 1998 — Ямаева Е.Е. Указатель персонажей алтайской мифологии. Горно-Алтайск, 1998.

Информанты

- Инф. 1 — Торусhev Эркem Геннадьевич, 1971 г. р., алтаец, сөөк Сойон, г. Горно-Алтайск, октябрь 2015 г.
- Инф. 2 — Шумаров Кыдраш, 1949 г. р., алтаец, сөөк Төөлөс, с. Кулады Онгудайского р-на, сентябрь 2012 г.
- Инф. 3 — Адылыков Юрий Исакиевич, 1951 г. р., теленгит, сөөк Ак Көбөк, г. Горно-Алтайск, октябрь 2015 г.
- Инф. 4 — Тепуков Кулер Езендинович, 1952 г. р., алтаец, сөөк Тодош, г. Горно-Алтайск, октябрь 2015 г.
- Инф. 5 — Яданова Кузелеш Владимировна, 1979 г. р., теленгитка, сөөк Жабак, г. Горно-Алтайск, октябрь 2015 г.
- Инф. 6 — Айташев Амыр Иванович, 1979 г. р., алтаец, сөөк Иркит, г. Горно-Алтайск, октябрь 2015 г.
- Инф. 7 — Черлояков Иван Геннадьевич, 1978 г. р., тубалар, с. Тондошка Турочакского р-на, лето 2004 г.
- Инф. 8 — Конунов Аркадий Алексеевич, 1974 г. р., теленгит, сөөк Ак Көбөк, г. Горно-Алтайск, октябрь 2015 г.
- Инф. 9 — Санашкин Алтайчи Манкырович, 1960 г. р., алтаец, сөөк Төөлөс, г. Горно-Алтайск, октябрь 2015 г.
- Инф. 10 — Манзырова Мария Михайловна, 1928 г. р., теленгитка, сөөк Жабак, с. Улаган Улаганского р-на, сентябрь 2003 г.
- Инф. 11 — Яданов Владимир Газетович, 1955 г. р., теленгит, сөөк Жабак, с. Ортолык Кош-Агачского р-на, октябрь 2015 г.
- Инф. 12 — Танзаева Прасковья Оруспаевна, 1930 г. р., теленгитка, сөөк Алмат, п. Улаган Улаганского р-на, сентябрь 2003 г.
- Инф. 13 — Тайтаков Тимур Реганович, 1996 г. р., теленгит, сөөк Майман, с. Ортолык Кош-Агачского р-на, октябрь 2015 г.
- Инф. 14 — Тропеева (Отогочева) Анастасия Алексеевна, 1937 г. р., тубаларка, сөөк Токус, с. Старый Кебезень Турочакского р-на, август 2003 г.
- Инф. 15 — Чопонова Марина Кирбиковна, 1956 г. р., алтайка, сөөк Сойон, с. Хабаровка Онгудайского р-на, сентябрь 2012 г.

Д. Ю. Доронин

- Инф. 16 — Меркетова Мария Васильевна, 1956 г. р., алтайка, *сөөк* Комдош, с. Келей Усть-Канского района, сентябрь 2012 г.
- Инф. 17 — Кыдыева Вера Карамаевна, алтайка, 1954 г. р., *сөөк* Чагандык, г. Горно-Алтайск, октябрь 2015 г.
- Инф. 18 — Манзырова Светлана Пантелеевна, 1963 г. р., теленгитка, с. Улаган Улаганского р-на, сентябрь 2003 г.
- Инф. 19 — Сартакова Сурайа Михайловна, 1950 г. р., теленгитка, *сөөк* Сагал, с. Балыкча Улаганского района, август 2003 г.
- Инф. 20 — Енчинов Эркин Валерьевич, 1980 г. р., алтаец, *сөөк* Тодош, г. Горно-Алтайск, октябрь 2015 г., март 2016 г.
- Инф. 21 — Акай Кине (Кыныев Сергей Кимовия), 1964 г. р., алтаец, *сөөк* Тöблөс, г. Горно-Алтайск, март 2016 г.

В. А. Черванёва

Одежда ведьмы
в описаниях оборотничества
(на материале восточнославян-
ской мифологической прозы)

Семиотика одежды — проблемная область, включающая значительный комплекс представлений, довольно подробно описанных в гуманитарных науках. В исследованиях народной культуры и одежды как подсистемы ее предметного кода [Коды повседневности 2011; Неклюдов 2011; СД 3: 523–533] подчеркивается, что в фольклоре важнейшим семиотическим свойством одежды является ее способность маркировать человеческую природу персонажа — его культурный статус и выделенность из мира природы. Таким образом, понятие одежды оказывается включенным в оппозиции «культура / природа», «человек / демон» и соотносится с первым членом этих биномов. Культурно релевантными признаками в этом отношении являются одетость / неодетость персонажа, полнота / неполнота костюма, материал, цвет, покрой, размер, способ ношения, принадлежность одежды [СД 3: 523–533].

В семиотическом комплексе оборотничества мотивы раздевания / одевания / переодевания весьма значимы — они получают широкую репрезентацию в фольклорных текстах различных жанров.

С одной стороны, одежда, являясь знаком человеческой, а не звериной или демонической природы персонажа, представляет собой «социальное» тело человека. Человек в обращенном состоянии, теряя человеческий статус, теряет и одежду, а с приобретением вновь этого статуса приобретает одежду и вместе с ней — человеческий облик.

Мотивы раздевания и одевания, маркирующие смену статуса персонажа, актуальны прежде всего для мифологической прозы¹. Связанные с этим представления были подробно рассмотрены С.Ю. Неклюдовым на материале устных рассказов о проклятых с привлечением обширных сказочных параллелей [Неклюдов 2011]. Аналогичным образом реализуются данные мотивы в славянских мифологических текстах о волколаках — для поведения этих мифологических персонажей характерно раздевание перед превращением в волка, и наоборот, надевание человеческой одежды выступает знаком возвращения персонажа в человеческую ипостась [СД 1: 418–419].

С другой стороны, значимым признаком оказывается не только наличие или отсутствие одежды на человеке, но и ее перемена — в фольклорных текстах переодевание также выступает как форма и некий аналог оборотничества.

Так, в волшебных сказках распространен мотив переодевания, при котором облик персонажа меняется до неузнаваемости. В сказках, где лжегерой низкого социального статуса (слуга) заставляет царевича или царевну поменяться одеждой и с помощью этой уловки выдает себя за истинного героя в той стране, где их никто не знает (СУС 502; 533 А), одежду можно интерпретировать прежде всего как внешний знак социального статуса персонажа. В текстах же, где переодетый герой лично знаком с теми, с кем общается, и при этом остается неузнанным, особенно очевидно, что переодевание осмысляется как действие, полностью меняющее облик человека, — например, в сказках о ведьме-людоедке, которую герои обманывают,

¹ В письменной литературе аналогию можно провести с рассказами о бесноватых — здесь признак наготы персонажа выступает как проявление болезненного («нечеловеческого») состояния и асоциального поведения человека, исцеление же и возвращение к нормальному статусу сопровождается одеванием (ср. евангельское повествование о гадаринском бесноватом (Мк 5: 1–20; Лк 8: 26–39), примеры из житийной литературы — например, исцеление бесноватого юноши св. Епифанием Кипрским [Житие 2003]).

поменявшись местами и одеждой с ее дочерью (СУС 327 В). Сходный мотив встречается и в социально-бытовых сказках — в сказке «Беспечальный монастырь» [Русская сказка II: 300–305] переодетый пьяница успешно выдает себя перед царем за игумена, и хотя царь был лично знаком с этим игуменом, он не заметил подмены.

Показательно, что в мифологических рассказах о «ходячих» покойниках существенной деталью является указание на то, что этот персонаж является после смерти в той самой одежде, в которой его хоронили, и неизменность его костюма как раз выступает знаком «подлинности» покойника и фактором достоверности описываемого события (мотив 16а [НДП 2: 760]).

Приведенные примеры свидетельствуют об осмыслении одежды в фольклоре и как знака человеческой природы в целом, и как личного идентификационного признака человека².

В настоящей статье затрагивается только один из аспектов обозначенной проблемы — комплекс представлений, связанных с мотивом одежды, в описаниях оборотничества ведьмы на материале восточнославянской мифологической прозы разных региональных традиций — Русского Севера [Знатки 2012; Черепанова 1996], Сибири [Новоселова, Калинина 2011; Зиновьев 1987], юга России [Мокшин 2013; Пухова 2009; Пухова, Чернобаева 2012], Полесья [НДП 1].

Способность к оборотничеству является одним из характерных признаков восточнославянской ведьмы — персонажа народных верований, относящегося по своей природе к миру людей, однако способного выходить за его границы и менять ипостась. Возникает вопрос: как соотносится в традиции про-

² Некоторые культурные параллели в осмыслении одежды как аналога телесной оболочки можно обнаружить в книжной христианской традиции: переодевание как метафора перевоплощения, изменения состояния тела после всеобщего воскресения используется и в святоотеческой литературе — например, в толковании блж. Феодорита на Второе послание св. апостола Павла к Коринфянам (2 Кор 5: 2–4) [Толковая Библия].

цесс оборотничества ведьмы с наличием на ней одежды? Что происходит с одеждой ведьмы в момент ее перевоплощения в животное?

Надо сказать, что этот вопрос напрямую связан с другой проблемой: как осмысляется сам процесс оборотничества в традиции — как действительная смена ипостаси или обман зрения? Во втором случае вопрос об одежде оказывается нерелевантен: если оборотничество ведьмы представляется как результат визуального обмана, то, очевидно, она мыслится сохраняющей свой собственный человеческий облик в любом состоянии.

Как кажется, в традиции отсутствует однозначная интерпретация оборотничества. С одной стороны, описание этого процесса как превращения и даже лексика, используемая для описания — *превратиться, перекинуться, скинуться*, — говорят скорее в пользу того, что это явление осмысляется именно как качественное изменение ипостаси, как действительная трансфигурация персонажа.

В то же время немало примеров, подтверждающих противоположный тезис. Так, в текстах о выслеживании оборотня (например, когда человек подкарауливает его в хлеву) описываются средства (например, *борона*), с помощью которых можно увидеть истинную природу оборотня и таким образом его распознать [СД 1: 236], что свидетельствует о представлении об оборотничестве как визуальной фикции.

Наличие такого представления также подтверждают тексты о том, что некоторые люди способны видеть подлинный человеческий облик оборотня, в то время как другие видят в нем животное. Ср.:

Зашел Николай к Сергею и пошли они в другую деревню через этот ров. Идут, а на дороге стоит свинья и хрюкает.

— Серега, глянь, твоя свинья со двора убежала, давай ее обратно загоним.

— Да ты что, это же мой дедушка.

— Какой еще дедушка! Не видишь, ваша свинья убежала.

Взяли они палки и начали свинью бить, а она упирается, не идет. Еле загнали.

На следующий день Николай опять пришел к Сергею. Зашел он в дом, а на печи лежит дед и стонет. Тут выходит Сергей и говорит: «Я же говорил, что это мой дедушка!» [Пухова 2009: 25].

Не имея возможности однозначно решить эту проблему на материале мифологических рассказов, вернемся к первоначально поставленному вопросу об одежде ведьмы во время ее превращения в животное или предмет.

Какой-либо рефлексии на эту тему в фольклорных текстах, конечно же, нет. Более того, большинство примеров описания оборотничества ведьмы свидетельствует о том, что этот вопрос вообще не занимает рассказчика — так же как не описывается подробно сам процесс превращения. В данном случае, судя по всему, находит выражение особенность фольклорного нарратива, подмеченная С.Ю. Неклюдовым: рассказчика не заботит, как соотносятся изображаемые события с реальностью и с визуальным рядом, текст «не только не ориентирован на мысленное воссоздание зрительного образа описываемых персонажей и событий, но и вообще строится в полной некоординированности с подобным образом, подчас будучи совершенно немыслимым» [Неклюдов 2010]. Поэтому говорить о механизмах интерпретации процесса оборотничества в традиции можно только на основе наблюдений над деталями описания сюжетной ситуации перевоплощения.

Семантический анализ текстов мифологических рассказов позволяет сделать вывод о наличии двух стратегий представления оборотничества ведьмы в связи с реализацией мотива одежды:

1) ведьма описывается в единстве тела и одежды в любом состоянии (одежда выступает как неотъемлемая часть человека, его тела);

2) ведьма в обращенном облике раздета, как и положено животному, причем это отсутствие одежды значимо.

Детали описания ситуации оборотничества в рамках первой стратегии свидетельствуют о том, что в момент превращения ведьма одета в свою обычную одежду. Это обнаруживается в текстах с мотивом нанесения увечий животному-оборотню и обнаружения на следующий день аналогичным образом покалеченной односельчанки. В ряде текстов вместо отрезанной части тела оборотня оказывается кусок женской одежды, например:

Эта история, рассказывают, произошла в соседнем селе, по-моему, как раз после войны. Был праздник Пасха. Мужик поутру шёл в церковь. И вдруг под ноги ему стала бросаться свинья, не даёт идти. А он сильный, схватил свинью, вынул нож и отрезал у неё ухо: думает — узнаю, кто хозяин свиньи. Дома достал ухо, а это оказалось — конец покровки [Пухова 2009: 24].

Одна баба с колдуньей Прасковьей поругалась. И эта Прасковья решила отомстить бабе. И вот как баба зайдет в баню, за ней курица бежит. Однажды курицу поймали, схватили, да только перья в руках остались, курица исчезла. Потом эти перья превратились в платок той самой Прасковьи [Новоселова, Калинина 2011: 156].

Также обратим внимание на тексты с весьма распространенным мотивом обезвреживания ведьмы-оборотня, где описывается внезапное возвращение ее в человеческий облик (например, когда она превращается в человека после удара): «На Ивана ведьму застали, зробилася кишкою и сцяла [сосала] корову. Мужык застаў, як ударил — и зробилася суседка» [НДП 1: 182]; «Змеёю скинется, клубком: котица под ноги к людям, як ударят — не клубок, а женщина» [НДП 1: 127].

По деталям описания (а вернее, по отсутствию особых деталей и ремарок) становится очевидно, что эта женщина после обращения имеет вполне обычный, нормативный облик,

то есть она одета, и потому подробные описания оказываются коммуникативно нерелевантны. По крайней мере, очевидно, что в противном случае отсутствие одежды обязательно было бы отмечено рассказчиком как аномальное явление (и такие примеры есть, хотя их и мало — об этом см. ниже).

Также в текстах, изображающих весьма распространенную ситуацию в сюжетной схеме опознания ведьмы, когда ее в превращенном состоянии в образ предмета (колеса, например) привязывают или каким-то другим способом фиксируют в неподвижном состоянии, а наутро обнаруживают в виде человека, по деталям описания становится понятно, что ее облик обычен, узнаваем, необычно только ее положение — она висит на дереве или заборе. В некоторых случаях при этом даже упоминается одежда (ср.: «висит на юбках старуха»):

К одному молодому человеку по дороге пристало решето. Катится за ним следом. Он хотел его пнуть ногой, но не получается, решето отскакивает в сторону. Тогда он хитростью поймал его и повесил на забор.

Утром встал, смотрит, а на заборе висит на юбках старуха из этого же села. Он вышел к ней, а она стала просить: «Сними меня, я больше не буду молодежь будоражить и людей пугать» [Пухова 2009: 37].

Однако среди рассказов о перевоплощениях ведьмы есть примеры, в которых описывается, что при возвращении в человеческий образ ведьма оказывается нагишом — в таких текстах отсутствие одежды выступает как дополнительное свидетельство ее оборотничества:

...На следующий вечер колесо опять появилось возле них. Тогда, поймав его второй раз, ребята с девками решили насадить колесо на плетённый забор — на самый высокий прут (кол). Утром я с девками пошла посмотреть — висит ли колесо. Вместо колеса на колу сидела

голая мертвая женщина. Эту женщину в деревне знали: у нее не было мужа, детей, но она была тихая и спокойная. Я часто проходила мимо ее дома, здоровалась с ней. Никогда бы не подумала, что эта женщина была ведьмой [Пухова 2009: 36].

Пашол мужык в хлев, а там под каровой колесо лежало. Мужык ее за веровку и в хату притёг. Притёг его, колесо, в хату — превратилась ў кота. «Понесу его и избобью». Она превратилась в женшину — голая, как мать родила. С колеса — ў котика, с котика — ў женшину. На коленци упала, стала просицца: «Николи больше делать не буду» [НДП 1: 236].

Вот тоже про оборотней. Бабка у нас тут в свинью превращалась. Люди говорить стали, что ночами гоняется за ними. Мама моя сама ночью от свиньи убегала. Ну вот, невестка с сыном заподозрили, что их бабка ночами куда-то ходит, и дверь закрыли ночью. Под утро она пришла, стучится: «Пустите меня!» Раздетая вся [Новоселова, Калинина 2011: 154].

Эти примеры представляют реализацию второй стратегии — изображения значимого отсутствия одежды персонажа, где рассказчик «продумывает», что же происходит с одеждой ведьмы при ее перевоплощении в животное или предмет, пытается соотнести повествование о событии с его визуализацией: если при возвращении в человеческое состояние ведьма оказывается голой, соответственно, ее переход в звериный облик, как можно предположить, сопровождается предварительным раздеванием.

Вариантом этого мотива можно считать осмысление оборотничества ведьмы как переодевания в звериную шкуру³:

³ Этот мотив имеет обширные сказочные параллели (см. об этом [Пропп 2000: 172–175]).

Адна рассказала: дак тоже, на Ведьмина Ивана абсыпала [маком] до *квортачки, до варот. Тепера всё-таки буду я стерегти, кто ж всё-таки приде. Ну, стереже. А иде воўк. Да пакидае лапы на парог, на квортачку, далее не можна итти ёму. Дак ана асмелилася, да его за уши да наверх на ёго села. Так он и пабег, пабег да дадому. Убегла она [женщина, обернувшаяся волком], ў двор к себе, и кожа ета злезла ўся з ее. Она стаит голая, як мать нарадила. Дак та, каторая ехала на ём, давай кричать, а хазяин спаў её, да вышеў на двор, а та кричыть, а та голая стаит. Дак он её [свою жену] набил да и кинул: «На чорт ты мне». Ен не знал, што ана ведьма [НДП 1: 178].

У одного мужика кто-то каждую ночь грядки рыл. Решил он подкараулить, кто это делает. Раз сидит и слышит, кто-то хрюкает. Смотрит, а это поросенок. Он взял палку и ударил его по голове посильней. Через некоторое время заболела на другой стороне бабка, а потом и умерла. Когда ее хоронили, то под кроватью нашли свиную кожу. И узнали, что это была волхидка [Новоселова, Калинина 2011: 154].

Характерно, что в рассказах об оборотничестве ведьмы часто попутно упоминается о пристрастии этого персонажа к раздеванию и хождению нагишом: «Як жаби, они. А она и собакою, она и котом сэрэд ночи робицца. Косы распустить, гола ходить, зла делае. Коровам роблять в хлевах...» [НДП 1: 129]; «Скинецца ведьма собакой или котом и с подойником бежит в хлев. Там опять обернется женщиной, разденется наголо, волосы длинные расчесет, как русалка» [НДП 1: 54]; «Скинется свинёю, собакою, як захочет челоуика укусить. Скинется голая, как мать родила, ходить. Змеёю скинется, клубком...» [НДП 1: 127].

Вообще обнажение типично для поведения ведьмы [СД 3: 358], однако важным кажется соседство и даже единство таких контекстов, а также то, что обнажение ведьмы описывается в тех

же терминах, что и оборотничество: «Скинется свинёю, собакою... Скинется голая, как мать родила, ходить» [НДП 1: 127]; «Кажуць, скинецца наголу и сбирае» [НДП 1: 46]; «...вона [ведьма] скидаеця голой и идэ пид поле» [НДП 1: 48].

Причем обращает на себя внимание тот факт, что функции голой ведьмы и ведьмы в образе животного идентичны — проникновение в хлев и вредительство там (мотив 16 [НДП 1: 52–59]). Таким образом, наготу ведьмы можно поставить в связь со способностью к оборотничеству как ее аналог и как знак демонической деятельности персонажа — эти характеристики функционально синонимичны.

Итак, в описаниях оборотничества ведьмы одежда выступает прежде всего как признак «базовой» [Левкиевская 2015: 28] человеческой ипостаси персонажа. В случае изображения ведьмы голой ее нагота маркирует переход в звериный облик. А в случае изображения ведьмы одетой (изображения деталей ее одежды при нанесении увечий животному-оборотню) ее «одежда» — идентификационный признак оборотня-зверя, выдающий его истинную природу наряду с другими знаками антропоморфности его облика и поведения.

На эту мысль наводит наблюдение над сходными деталями в описании оборотней разной «этиологии» (жертв колдовства, волколаков и проч.), где одежда или какие-то ее детали на теле оборотня служат свидетельством «человеческого прошлого» персонажа. Например: «А тут я слышала дак и... убили одного волка, рассказыват: шкура это... а видят, что женщина, в общем, красная рубаха. [Убили волка?] Дак это, овернули-то которого волком-то, вишь люди-то всякие, что волк пробежал, дак, может, как и убили, а рубаха красная под шкурой, что он есь» [Знатки 2012: 195–196]⁴.

Таким образом, и нагота как знак демонической ипостаси⁵, и одежда на оборотне-звере как маркер его изначальной челове-

⁴ См. сходные описания [Черепанова 1996: № 335, 336, 339].

⁵ В некоторых мифологических традициях семиотическая маркированность наготы как знака демонической сущности распространя-

ческой природы являются неотчуждаемыми приметам демона-оборотня (см. об этом [Неклюдов 2015: 10]).

В описаниях оборотничества ведьмы одежда как идентификационный признак персонажа может быть поставлена в один ряд с другими — телесными — проявлениями антропоморфности оборотня. Так, в текстах с рассматриваемым выше мотивом нанесения увечья животному-оборотню последующее опознание ведьмы в односельчанке может происходить по «человеческому», а не зооморфному внешнему виду покалеченной части тела животного-оборотня (отрезанные части тела свиньи, жабы, лягушки и проч. становятся человеческими):

Жыў багатый брат и бедный брат. Утром нема молока у коровы бедного брата. Тогда он пошоў ночевать ў сарай. Засоўка атсунулася — жаба прыходзіць, ўлезла карови на ногу и выссала молоко. Это було в пятницу. Потом з суботы на няделю опьять прышоў. Опьять явилась жаба и выссала молоко. На третью ноч пашоў, узяў косу, ён за косу — и лапу её резануў [в тот момент, когда та пыталась отодвинуть засов]. Вон подошшоў — а то члавеччы пальцы. Вон ў платочак завернуў йих. Пашоў рыбу наловиў, пажарыў и брата завёт, а жонка братова лежить на печи з перевязаной рукой. Бедный брат говорит: «Посмотри, цы ў яе уси пальцы на руццы... Вот твоей жонки пальцы!» [НДП 1: 189].

Бабка сделалась свиньей и бегаёт за ребятами, за девками. А один такой боевой парень... У него нож раскладной был, он ей ухо отрезал. И она сразу завизжала, убежала. Убежала. Утром развернул, смотрит: ухо человеческое.

няется на зооморфных персонажей и проявляется в отсутствии шерсти у животного-демона: «По бурятским поверьям, демоном анахаем становится слишком долго живущая крыса, у которой к тому же сходит шерсть» [Неклюдов 2015: 11]. Выражаю благодарность С.Ю. Неклюдову за указание на этот пример.

Приходит, а она лежит на печке, завязана голова [Новоселова, Калинина 2011: 155].

Примеры, когда вместо отрезанной части тела животного оказывается одежда, можно поставить в связь с этими описаниями как демонстрирующими стратегию последующего опознания оборотня по его приметам, а в более широком смысле — и с другими, симультанными, признаками антропоморфности оборотня, проявляющимися как во внешнем его облике, так и в поведении еще в превращенном состоянии: животное-оборотень «пытается заглянуть в глаза» [Новоселова, Калинина 2011: 148], «пронизывающе» смотрит [Пухова 2009: 42], «хихикает по-человечьи» [Новоселова, Калинина 2011: 148], смеется «человеческим голосом» [Пухова 2009: 128], разговаривает [НДП 1: 182], ходит на задних лапах, как человек [Новоселова, Калинина 2011: 166] («як жынка» [НДП 1: 196]).

Итак, в мифологических рассказах одновременно представлены две модели описания ведьмы-оборотня — в единстве тела и одежды в любом состоянии и со значимым отсутствием одежды в обращенном облике. Очевидно, противоречия здесь не возникает — это единая стратегия семиотизации одежды как знака человеческой природы персонажа, который наряду с другими признаками антропоморфности является идентификационным признаком оборотня-зверя (неслучайно мотив одежды появляется в связи с мотивом опознания оборотня).

Амбивалентность оперирования признаком одетости / не одетости в описаниях оборотничества ведьмы находится в связи с пограничным характером самого персонажа, принадлежащего сразу двум мирам. И в то же время семиотическое значение одежды сохраняется, несмотря на различный характер репрезентации мотива. Ситуация, когда один смысл имеет разные, порой противоположные, способы выражения, вполне типична для народной культуры и вписывается в логику традиции.

Литература

- Житие 2003 — Житие святого отца нашего Епифания, архиепископа Кипрского (память 12 мая) // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского: в 12 тт. М., 2003. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/418
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Знатки 2012 — Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под ред. А.Б. Мороза. М., 2012.
- Коды повседневности 2011 — Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда. СПб., 2011.
- Левкиевская 2015 — *Левкиевская Е.Е.* Оборотничество: границы понятия и язык его описания // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.
- Мокшин 2013 — Суеверия и предрассудки крестьян Воронежской губернии: Хрестоматия / Сост. Г.Н. Мокшин. Воронеж, 2013.
- НДП 1, 2 — Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века / Сост., введение и науч. коммент. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами; М., 2012. Т. 2. Демонологизация умерших людей.
- 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. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov52.htm>
- Неклюдов 2011 — *Неклюдов С.Ю.* Голая невеста на дереве // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 11] Виноградье: К юбилею Л.Н. Виноградовой. М., 2011.
- Неклюдов 2015 — *Неклюдов С.Ю.* Откуда берутся оборотни // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.
- Новоселова, Калинина 2011 — Мифологическая проза славянского населения Красноярского края: Хрестоматия: в 2 т. Красноярск, 2011. Т. I. Рассказы о домашних духах и людях со сверхъестественными способностями / Сост. Н.А. Новоселова, С.В. Калинина.
- Пропп 2000 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.
- Пухова 2009 — Былички и бывальщины Воронежского края / Сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж, 2009.

- Пухова, Чернобаева 2012 — Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Часть I / Сост. Т.Ф. Пухова, А.А. Чернобаева. Воронеж, 2012.
- Русская сказка II — Русская сказка. Избранные мастера: В 2 т. / Ред. и коммент. М. К. Азадовского. М.; Л., 1932. Т. II.
- СД 1, 3 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1; М., 2004. Т. 3.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
- Толковая Библия — Толковая Библия, или Комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового заветов / Под ред. А. П. Лопухина. Т. 11. СПб., 1913. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/lopuhin/2posl_korif/index.html
- Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.



Дьявол как оборотень

М. Р. Майзульс

Саморазоблачающаяся
иллюзия. Внешняя
и внутренняя перспектива
в иконографии
дьявольских наваждений

Даниэль Аррас в своих кратких заметках о трансформации средневековой визуальной демонологии на пороге Нового времени обратил внимание на один парадокс. Монструозный дьявол, которого зритель алтарной панели или книжной миниатюры сразу же опознает как дьявола, напоминает ему о том, что в реальности отец лжи вовсе не так легко узнаваем. Если зритель сразу же понимает, кто перед ним, то персонаж или персонажи истории зачастую сделать этого не в состоянии и потому попадают в ловушки, подстроенные им сатаной [Arrasse 2009: 65]. Важно, правда, не забывать, что в точно такой же капкан, как не уставали напоминать клирики, мог угодить и сам зритель.

Если формулировать предельно кратко, то можно сказать, что дьявола в средневековой иконографии чаще всего изображают для того, чтобы показать, где протянуты его сети, отвратить от греха (в т. ч. через страх адских мук) и научить с ним бороться (в т. ч. благодаря примеру святых, прошедших через искушения). Демоны в самых разных обликах появляются не только при визуализации сцен, где дьявол воочию предстал перед человеком, но и там, где его присутствие могло подразумеваться, но оставалось незримо (как в сценах, где фигура дьявола, нашептывающего что-то персонажу, символизирует внутренний голос искушения [Махов 2011: 135–136; Майзульс 2013]), или там, где появление демона просто служило клеймом того, что

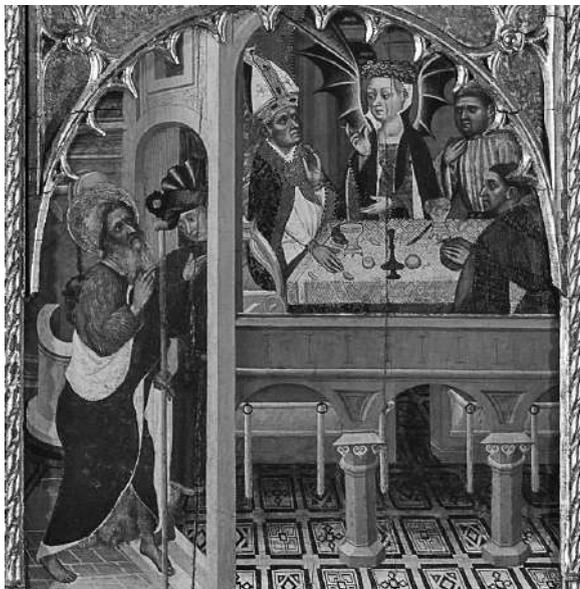
изображенные рядом с ним персонажи — это его подручные: иноверцы, еретики, изменники и пр.

Один из главных инструментов дьявольских искушений в христианской традиции — это наваждения, когда человеку видится то, чего нет (как нагая красавица — аскету-пустыннику), и/или то, что на самом деле скрывает свою противоположность (ангел тьмы является как ангел света — 2 Кор. 11: 14). В отличие от того, как это должно было происходить в реальности, в иконографии наваждений искуститель почти всегда (само)разоблачается — его подлинная природа проступает сквозь иллюзорный облик, словно развеивая иллюзию.

Для того чтобы разоблачить дьявола, который в реальности вовсе бы не спешил раскрывать инкогнито, позднесредневековые мастера чаще всего совмещают две зрительские перспективы: «внутреннюю» и «внешнюю» — и играют на переплетении в одном визуальном пространстве, или чаще в одной фигуре, двух типов элементов: тех, которые видят персонажи изображения, и тех, которые адресованы лишь его зрителям. В этой статье я хотел бы показать, как эта простая знаковая система была устроена и как она трансформировалась при переходе от Средневековья к Новому времени.

Дьявольская паломница

На каталонском ретабле апостола Андрея, созданном ок. 1420–1430 гг. художником, известным как Русильонский мастер, в одной из сцен за столом сидит женщина в богатых одеждах и с серыми перепончатыми крыльями за спиной. Рядом с ней, не сводя с нее глаз, восседает епископ в митре. Женщина — это дьявол, чего епископ, который мечтает с ней согрешить, в этот момент не знает, но знает паломник, стоящий левее за дверью покоев, в которых разворачивается пир. Паломник же — это на самом деле апостол Андрей, явившийся спасти епископа от ловушки, в которую его хочет поймать сатана. Из всех присутствующих в «кадре» паломник-апостол единственный «видит» дья-



Ил. 1

Епископ, дьявол
в ложном обличье
паломницы
и апостол Андрей.

вольские крыла. И, конечно, их видят посетители, останавливающиеся перед ретаблем в нью-йоркском музее «Клойстерс», а когда-то видели верующие, молившиеся перед ним, вероятно, в одной из церквей Перпиньяна [New York. The Metropolitan Art Museum. № 06.1211.1–9]¹ (ил. 1).

История о епископе и мнимой паломнице — одно из посмертных чудес апостола Андрея, о котором во времена Русильонского мастера можно было прочесть, например, в таком «бестселлере» агиографии, как «Золотая легенда» Иакова Ворагинского (ок. 1260) [Graesse 1850: 19–21]². Подобно множеству аналогичных

¹ См. [Barnet, Wu 2007: 123–124, № 88].

² Это чудо, которое порой приписывалось не апостолу Андрею, а апостолу Варфоломею, входило во многие сборники житий и коллекции «примеров» («Tractatus de diversis materiis praedicabilibus» Стефана де Бурбона, «Bonum universale de apibus» Томаса де Кантимпре,

преданий, дьявол здесь предстает как мастер перевоплощений, а маска женщины — как его излюбленный инструмент, призванный губить клириков, обреченных на борьбу с искушениями плоти³. «Золотая легенда» рассказывает о том, что враг рода человеческого ополчился на епископа за его праведность — тот особо почитал апостола Андрея. Решив погубить прелата, дьявол явился ему в образе прекрасной паломницы, которая попросила о том, чтобы он лично принял у нее исповедь. Воспламенившись ее красотой, епископ пригласил ее на ужин к себе во дворец и уже был готов сделать ей непристойное предложение, когда в дверь постучал какой-то паломник — сам апостол Андрей, поспешивший на землю, чтобы вызволить своего почитателя из западни. Всякий средневековый слушатель, читатель и зритель этой истории должен был знать, что сатана и его ангелы тьмы способны принимать облик не только прекрасных дам, но и ангелов света, а порой даже Девы Марии и самого Христа⁴.

«Liber de introductione loquendi» Филиппо да Феррара и т. д.) [Tubach 1969: № 214; см.: Gregg 1997: 100; Whatley, Thompson, Urchurch 2004; Barf 2008: 103].

³ О дьявольских искушениях в ранней монашеской агиографии и в патристике см. [Brakke 2006].

⁴ Например, в «Золотой легенде» Иаков Ворагинский пересказывает знаменитое «Житие св. Мартина Турского», написанное Сульпицием Севером в конце IV в. Дьявол являлся Мартину под маской человека и в обликах римских божеств (Юпитера, Меркурия, Венеры, Минервы). Однажды искустель предстал перед ним как государь, одетый в пурпур и увенчанный диадемой. Сатана заявил, что он Христос (*Christusegosum*). На это святой отвечал, что Христос возвратится не как повелитель, а в том смиренном обличье, в котором его распяли. Услышав эти слова, дьявол тотчас же растаял в воздухе, оставив после себя лишь зловоние [Graesse 1850: 742, 747–748; ср.: Gerson 1706: 46]. См. этот сюжет на миниатюре XV в., где сатана, в соответствии с иконографическими конвенциями того времени, изображен как монарх в длинной мантии, из-под которой предательски высовываются черные хищные лапы [Le Mans. Bibliothèque municipale. Ms. 246. Fol. 13v]. В некоторых сюжетах — например,

Однако, если на ретабле дьявол в облике красавицы сразу же саморазоблачается перед зрителем, «в жизни», как подсказывает неведение епископа, все должно было происходить совершенно иначе. В XIV–XV вв. распространение женского визионерства (Бригитта Шведская, Екатерина Сиенская), которое не вписывалось в институциональные рамки Церкви и покушалось на монополию мужчин-клириков на учительство, всплеск конкурирующих пророчеств в эпоху Великой схизмы [Vauchez 1984], а также первые волны массовых ведовских процессов, «вскрывшие», насколько могущественен и вездесущ дьявол [Тогоева 2013], сделали проблему «различения духов» (*discretio spirituum*, 1 Кор. 12:10) как никогда актуальной. Новая демонологическая доктрина, сложившаяся в целый мифологический комплекс (антихристианская секта колдунов и ведьм, полеты на шабаш, коллективное поклонение сатане и т. д.), заставляла церковных и светских судей с особым пристрастием расспрашивать обвиняемых об их видениях и любых контактах с потусторонними силами⁵. Если допрашиваемые вдруг утверждали, что какие-то высшие силы удостоили их своим посещением, судьи, как правило, стремились переинтерпретировать их видения в демоническом духе и добиться признаний о том, что на самом деле те заключили пакт с дьяволом⁶.

на немногочисленных изображениях, иллюстрировавших один из эпизодов жития св. Петра Мученика (ок. 1205–1252), — дьявол принимал облик Богородицы. Его тоже обычно выдавали когти или перепончатые крылья [Махов 2011: 43–45, Вкл. 4–5; Clark 2013: 288–293, fig. 10.2, 10.3].

⁵ Как пишет О.И. Тогоева, в самом раннем (1413 г.) из сохранившихся во Франции описаний шабаша упоминается о том, что к Жану Перо из Сен-Пурсена по ночам являлась «некая персона, похожая на женщину» (*certaine personne... à lui semblaient estre une femme*). Он раздевался перед ней догола, складывал на землю свою одежду, и она сыпала туда серебро и золото [Тогоева 2013: 70].

⁶ Процесс подобной «перекодировки» был хорошо проанализирован Карло Гинзбургом не только на примере «бенанданти»

В начале XV в. прославленный парижский богослов Жан Жерсон написал два трактата, посвященных «различению» видений: «De distinctio verarum visionum a falsis» (1401) и «De probatione spirituum» (1415). В них он пытался сформулировать практические рекомендации, как отличить божественные откровения от дьявольских наваждений, а сверхъестественные видения, посланные добрыми или злыми силами, от «естественных» снов и иллюзий, которые часто случаются под гнетом болезни или от неустойчивого женского темперамента. Он предлагал набор критериев, которые в основном касались не визуальной стороны видений, а нравственного облика визионера и ортодоксальности того послания, которое ему (якобы) было передано. «Различения духов» — это особый дар, которым Господь наделяет избранных, например, св. Антония⁷. Простым смертным (даже профессионалам истолкования — клирикам) на него уповать не стоит, а посему им, дабы разоблачить козни дьявола, потребен метод. Однако какого-то одного принципа, который позволил бы сразу определить, что перед нами: откровение или наваждение, — как признавал Жерсон, не существует

[Ginzburg 1983], но и на более традиционном ведовском материале. Речь, в частности, идет о процессе над некой Кьярой Синьорини из Модены, которую в 1519 г. обвинили в наведении порчи. После того как она обмолвилась инквизитору, что ей неоднократно являлась Дева Мария в белых одеждах, он приложил все усилия, чтобы разоблачить ее видения как дьявольские иллюзии. Для этого он, в частности, интересовался, не требовала ли Мадонна от Кьяры ее душу и тело, т. е. не заключила ли обвиняемая пакт с сатаной [Гинзбург 2004: 27–43].

⁷ Спустя полтора столетия Иоганн Вейер в своем вызвавшем столько споров демонологическом трактате «De praestigiis daemonum» (1563) преподносил св. Антония как образец стойкости перед лицом бесовских искушений и физических атак дьявола [Weyer 1568: 117–118; 537–538; см.: Cole 2002: 626]. О демонологии Вейера, который отрицал реальность шабаша и пакта ведьм с сатаной, см. [Clark 1999: 198–203].

[Gerson 1706: 37–59; см.: Schmitt 1994: 182–186; Stoichita 1995: 24–25; Caciola 2003; Clark 2013: 283–285]⁸.

В отличие от современных видений, которые всегда можно было заподозрить в том, что они на самом деле насланы сатаной, являются плодом болезни или попросту бабьей выдумкой, иконография наваждений, чаще всего восходящая к житиям святых, переносит нас в пространство определенности. Само собой, в житийных сценах, изображавшихся на алтарных панелях, на витражах или на миниатюрах рукописей, откровения и наваждения, явления ангелов света и ангелов тьмы, пытающихся выдать себя за ангелов света, четко разведены. Традиция уже отделила «овец» от «козлищ», и трудно представить ситуацию, когда бы мастер (его заказчик или клирик-«консультант») гадал, что именно он изображает: подлинное откровение или ложное. Разветвленная иконография преобразований дьявола, конечно, была призвана прославить святых, которые, распознав его ухищрения, демонстрировали его подлинное бессилие. Однако одновременно она предостерегала верующих, лишенных этого дара, от бесовских козней, которые, как напоминали проповедники, подстерегают не только аскетов-пустынников, но и простых смертных. Сама по себе иконография наваждений служила напоминанием о потенциальной (и опасной) двойственности любого визуального опыта. Однако она, безусловно, не могла (да и, видимо, не должна была) служить «инструкцией» по разоблачению сатанинских иллюзий.

⁸ Трактат «De probatione spirituum» был написан Жерсоном на Констанцском соборе (1414–1418) в контексте споров о видениях Бригитты Шведской (1303–1373). Что будет страшнее, — вопрошал парижский теолог, — одобрить ложные наваждения, приняв их за божественные откровения, или отвергнуть их, несмотря на то, что многие, изучив их, признали истинными? В последнем случае объявить их ложными значило бы нанести удар по христианской религии и благочестию многих верующих [Gerson 1706: 38–39].

Рога как авторский комментарий

На многочисленных иллюстрациях к сюжетам о дьявольских искушениях святых или рядовых клириков пытаются соблазнить красотки с рогами, когтистыми лапами или серыми крыльями летучей мыши (как на серии миниатюр, посвященных житиям свв. Антония, Илария Кипрского и Иоанна Ликопольского в рукописи *Vitae patrum*, созданной в Неаполе ок. 1350–1375 гг. [New York. Morgan Library & Museum. Ms. 626. Fol. 5v, 22v, 35, 35v и т. д.]). Иногда эти маркеры демонического полностью меняют вид искусительницы (так что она скорее напоминает дьявола в женской одежде), иногда лишь едва заметны (как хищная птичья лапа, высывающаяся из-под подола платья) и порой развернуты так, что искушаемый, как подразумевается, может их и не видеть⁹ (ил. 2, 3). Рога, когти или перепончатые

⁹ Дьявол, замаскированный под женщину, появляется в житиях и в иконографии множества святых, например, св. Элигия. См. красавицу с рогами в инициале из мартиролога-обитуария (последняя четверть XIII в.), происходящего из аббатства Нотр-Дам в Дуэ [Valenciennes. Bibliothèque municipale. Ms. 838. Fol. 125v]. В позднее Средневековье подобные маркеры, видимо, чаще всего применялись при изображении одного из искушений св. Антония. На бесчисленных книжных миниатюрах и алтарных панелях мы видим, как дьявол в обличье красавицы пытается соблазнить отшельника (причем во многих случаях не только своей красотой / наготой, но и благами мира сего, которые символизировал золотой кубок или какое-то еще сокровище). Этот сюжет, истоки которого восходят к знаменитому житию, созданному в середине IV в. Афанасием Александрийским, затем был расширен и конкретизирован в легенде о св. Антонии, переведенной в 1341 г. с арабского доминиканцем Альфонсом Бонном [Rubenson 1995: 163, note 2; Foscati 2009: 24; Clark 2013: 293–304]. См., например, ретабль св. Антония и св. Маргариты, созданный в Барселоне мастером Ллуисом Карраской (ок. 1360 — ок. 1425). В одной из сцен египетский отшельник, отвернувшись от соблазнительницы, указывает пальцем вниз, видимо, на виднеющиеся из-под ее подола птичьи когти [Vic. Museu Episcopal. № MEV 949]. Ср. с еще одним «Искушением», написанным другим каталонским мастером

Саморазоблачающаяся иллюзия



Ил. 2

Искусительницы
св. Антония.
(Само)разоблачи-
тельные маркеры:
хищная лапа и перепончатые крылья.

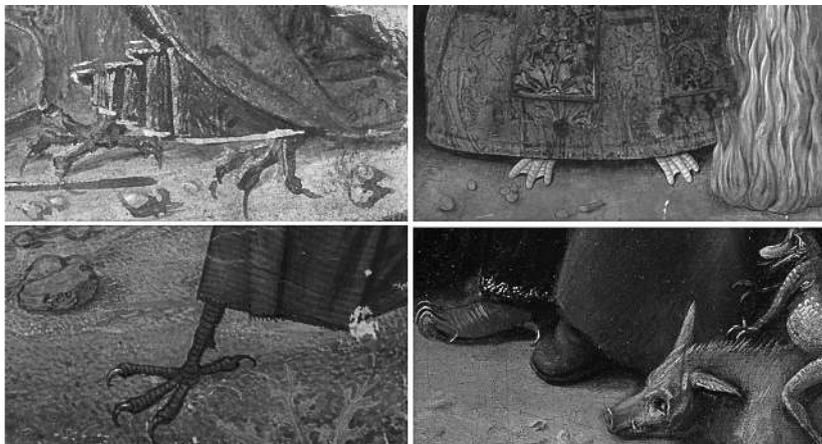
Сверху

Фрагмент миниатю-
ры из фламандского
Часослова начала
XVI в.
[Oxford.
Bodleian Library.
Ms. Douce 112.
Fol. 159].

Снизу

Фрагмент
алтарной панели.
Мастер триптиха из
Оссерванца, Сиена,
ок. 1435–1440
[Yale University Art
Gallery. № 1871.57].





Ил. 3
Хищные лапы,
разоблачающие
дьявола-искусителя
в человеческом
облике.
Нидерланды
и Каталония,
XV–XVII вв.

крылья — это стандартные иконографические атрибуты демонов, которые также активно использовались при изображении различных «негативных» персонификаций, например, Тирании и Алчности на аллегории дурного правления в сиенском Палаццо Публико (Амброджо Лоренцетти, 1337–1340) [Human 2003: ill. 91]¹⁰.

Александр Махов в своем исследовании визуальной демонологии «между теологией и риторикой» справедливо подчеркивает, что маркеры демонического, в изобилии применявшиеся при изображении дьявола в облике Христа, Богородицы, ангелов, святых или простых смертных, были не буквальной визуализацией тех масок, которые примерял иску-

во второй половине XV в.: у искусительницы тоже виднеются лапы, похожие на гусиные [Post 1938: 582–584, fig. 220].

¹⁰ В соответствии с той же логикой, «позитивные» персонификации, например, Надежда (*Spes*), регулярно изображались с сакральными атрибутами — ангельскими крыльями и нимбами [Human 2003: ill. 79; Frugoni 2010: fig. 123].

ситель, а своего рода авторским комментарием к ним. Они раскрывали зрителю подлинную природу гостя, явившегося персонажу, но для него самого словно бы оставались невидимы¹¹.

Если в иллюстрируемом сюжете дьявол, представ перед человеком в облике юной красавицы, стремится его совратить, эта призрачная личина по идее должна быть скроена безупречно¹². Жертва искушения видит перед собой красотку, а ее

¹¹ Например, на одной из миниатюр «Анжуйского легендария» (Болонья, 1330-е гг.) изображены псы с бесовскими рогатыми головами (т. е. демоны в форме псов), которые загрызли юношу. В отличие от его родственников, которые видели просто собак, св. Андрей сразу же понимает, что перед ним нечистые духи. Точно так же, благодаря гибридизации форм, это понимает и зритель миниатюры [Biblioteca Apostolica Vaticana. Ms. Lat. 8541. Fol. 18v; см.: Szakács 2011: 77–78, fig. 1]. Само собой, маркеры демонического — это далеко не единственный случай, когда различные элементы изображения, как подразумевается, принадлежат к разным порядкам реальности, и персонажи некоторые из них не видят. Самый простой пример — это декоративные или синтаксические элементы. Так, в инициале из Градуала, иллюминированного Джованни ди Паоло ок. 1440 г. [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. 27], мы видим коленопреклоненного царя Давида, который обращается к Господу, явившемуся ему в небесах. При этом «тело» буквы «А», в которую вписаны обе фигуры, представляет собой огромного дракона. Его хищная лапа (т. е. горизонтальная перекладина буквы) проходит ровно между царем и Богом. Если не понимать логику изображения, то можно подумать, что это какой-то редкий сюжет, где дьявол мешает молитве или пытается поглотить молящегося. Однако понятно, что лапа дракона относится к другому порядку реальности, чем фигуры, и служит лишь «рамой» для разворачивающейся внутри сцены.

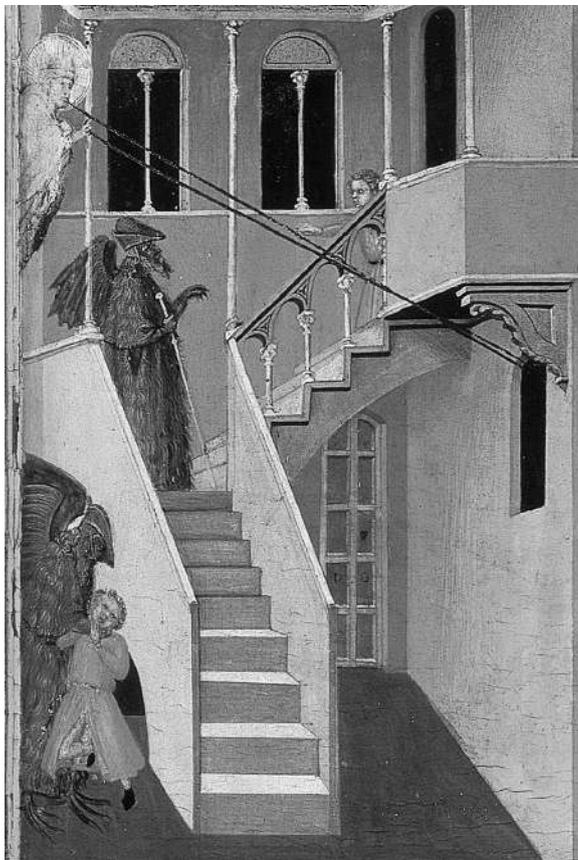
¹² Правда, Джанфранческо Пико делла Мирандола в своем ведовском диалоге «Strix» (1523) упоминает о том, что, преображаясь в человека, дьявол не может полностью скрыть свою природу, и у него остаются лапы, похожие на гусиные [Pico della Mirandola 1555: 58; см.: Cole 2002: 625; Costa 1990]. Очень вероятно, что это представление было не источником привычного иконографического маркера, а его порождением и рационализацией.

разоблачение происходит по ходу действия (благодаря помощи свыше, каким-то огрехам в поведении или речах гостя), а порой для самого персонажа и не происходит вовсе (если это не святой, который сразу же прозревает суть вещей). В отличие от большинства жертв наваждений, зритель, разглядывающий их изображение, сразу же узнает, что перед ним сатана [Махов 2011: 45–48; ср.: Антонов, Майзульс 2012].

К примеру, в той же «Золотой легенде» рассказывается о том, как дьявол в «одежде паломника» явился в дом одного человека, который ревностно почитал св. Николая. Выманив малолетнего сына хозяина подальше от дома, он удушил ребенка [Graesse 1850: 28]. На алтарной панели с четырьмя эпизодами из жития епископа Мир Ликийских, созданной в 1332 г. Амброжо Лоренцетти [Galleria degli Uffizi], мы сразу видим, что под маской паломника скрывается дьявол, чего будущая жертва по идее знать не должна была. Вся фигура «гостя» черна, вместо пальцев — когти, а за спиной — черные крылья [Махов 2011: ил. с. 46; Hуman 2003: 96, ill. 74] (ил. 4).

Аналогичный разрыв между внутренней перспективой персонажей истории и перспективой внешнего зрителя, логикой текста и логикой изображения виден на гравюрах, иллюстрировавших демонологический трактат Ульриха Молитора «De lamiis et phitonicis mulieribus» (1489). Они относятся ко главе, где автор обсуждает возможность плотских сношений между женщиной и дьяволом, явившимся ей в человеческом облике. В различных изданиях (Рейтлинген, ок. 1489; Ульм, ок. 1490; Кельн, 1499–1500; Аугсбург, 1508) мы видим почти идентичные по композиции, но различающиеся в деталях гравюры, где на фоне пейзажа стоит странная пара: ведьма и черт. В одних вариантах он предстает как юноша с несколькими демоническими маркерами (хищной лапой или копытами вместо ступней и хвостом за спиной), в других — и лицо у него полузвериное.

Как отмечает Григорий Бакус, эти анатомические особенности не соответствуют логике текста. «В трактате обсуждается



Ил. 4
Дьявол в обличье
паломника: маркеры
демонического
обращения
не к ребенку,
которого он душит,
а к внешнему
зрителю.

возможность демона появляться в образе человека (*in forma hominis / in menschlicher gestalt*), возможность эта прямо подтверждается, и в этой связи появление хвоста, копыт и т. д. выступает как нечто излишнее. Можно предположить, что эти признаки должны указать аудитории на присутствие нечистой силы, однако достаточно трудно предположить, что владелец трактата не был знаком с текстом, в котором по нескольку раз на странице встречались слова *demon*, *diabolus* или же *teüffel*, *böse gaist*,

и ограничивался только разглядыванием иллюстраций» (при этом исследователь ссылается на американского историка Питера Максвелла-Стюарта, который писал, что хвосты и хищные лапы, помогавшие зрителю гравюр опознать демона, противоречили большинству демонологических нарративов и показаний ведьм, где дьявол являлся без каких-либо зооморфных черт [Maxwell-Stuart 2001: 39, fig. 5]). Раз визуальный ряд вряд ли может вступать в прямое столкновение с текстом, который сопровождает, значит, у этих деталей должен быть какой-то еще символический смысл. Г. Бакус предполагает, что разгадку следует искать в популярном мотиве «неподходящей пары» (старика и девицы; старухи и юноши), который, вероятно, стал прообразом для изображения объятий ведьмы и дьявола. Если это так, то зооморфные черты демона-кавалера выполняют ту же функцию, что подчеркнутое уродство стариков и старух, соблазняющих (покупающих своим богатством) юных партнеров¹³. Они демонстрируют противоестественность подобных отношений, которая должна вызвать у зрителя отвращение [Бакус 2013: 90–97, ил. 1–4; ср.: Zika 2007: 23, fig. 1.7; Kwan 2012: 499, 506–507, fig. 4, 8, 10].

Хотя момент противоестественности здесь, безусловно, важен, иллюстрация — будь то миниатюра в рукописи или гравюра в печатной книге — легко вступает в противоречие с текстом, «додумывает» его и в целом стремится к самодостаточности своего послания, даже если сопровождает текст или сопровождается текстом. Изображая дьявола как гибридное создание, гравюры, иллюстрирующие рассуждения Молитора, ничего не изобретают, а следуют привычной в то время дидактической схеме: дьявол, даже принявший чье-то обличье, должен легко опознаваться как дьявол.

¹³ Как, скажем, у Лукаса Кранаха Старшего на «Влюбленной старухе и юноше» (1520–1522) или на «Неподходящей паре» (1522) [Бакус 2013: ил. 5, 6].

Стратегии разоблачения

Как пишет А. Махов, «сколь бы убедительным и полным ни было переоблачение дьявола, совсем от маркеров демонического — этого аналога авторского голоса в словесном повествовании — иконография, по-видимому, никогда не отказывается» [Махов 2011: 47]. В целом для позднесредневековой визуальной традиции это так, но есть значимые исключения и нюансы. Например, на сохранившемся фрагменте еще одного, на этот раз каменного, ретабля св. Андрея, вырезанном каталонским мастером Бартоломеу де Робио во второй половине XIV в., в самом облике гостыи епископа, судя по всему, нет ничего демонического — «маска» на искусителе сидит идеально [Barcelona. Museu Nacional d'Art de Catalunya. № 122485-000; см.: Ramon i Navarro 1998]¹⁴. Возможно, его распознавание требовало от зрителя предварительного знакомства с историей, было контекстуальным (т. е., скажем, фигура псевдо-паломницы визуально соотносилась с фигурой дьявола на одной из не сохранившихся частей ретабля), или де Робио, вопреки иконографическому «узусу» той поры, просто не счит нужным демонстративно вскрывать иллюзию¹⁵.

Для того чтобы разоблачить дьявола перед зрителем, позднесредневековый мастер чаще всего прибегал к трем пересекающимся стратегиям. Он либо 1) конструировал гибридные образы, где черты демона проступали сквозь маску человека, ангела, святого, Девы Марии или Христа; либо 2) композиционно подчеркивал родство / тождество двух соседних фигур: призрачной личины и дьявола в «собственном» облике¹⁶; либо

¹⁴ Внизу, под столом, видны подозрительные складки, которые можно было бы принять за змеиный хвост, но, судя по моделировке соседних фигур, это все-таки просто изгибы платья.

¹⁵ В «Анжуйском легендарии» (1330-е гг.) мастер изобразил момент изгнания демона, который, словно в сцене экзорцизма, выходит из уст мнимой паломницы [Biblioteca Apostolica Vaticana. Ms. Lat. 8541. Fol. 20v; см.: Szakács 2011: 81–82, fig. 4 (с ошибочной подписью под иллюстрацией)].

¹⁶ Например, на рисунке, который Альбрехт Дюрер в 1515 г. сделал на полях Молитвенника Максимилиана I [Munich. Bayerische

3) действовал не с помощью прибавления и соотнесения, а путем убавления — изображал псевдосвятого или псевдо-Христа без нимба¹⁷. Наконец, в редких случаях природа иллюзии никак не разоблачалась — наваждение представляло таким, как его должна была видеть жертва¹⁸.

Как работает второй метод, хорошо видно по витражу (ок. 1225 г.) в одной из капелл собора Нотр-Дам в Шартре, где рассказывается о противостоянии св. Николая и демона, жившего в статуе богини Дианы. В этом сюжете бес предстает в трех формах: в виде статуи (богато одетая дама, стоящая на пьедестале), в своем «собственном» облике (звероподобное рогатое создание) и под призрачной личиной благородной и благочестивой женщины, в которую он оборотился, чтобы обмануть несколько

Staatsbibliothek. Ms. Clm 23640], иллюзорный характер искусительницы св. Антония становится ясен благодаря тому, что за спиной отшельника стоит звероподобный дьявол. В руках у него меха, которыми он «нагнетает» в голову Антония свои наваждения [Cole 2002: 625, fig. 3; Clark 2013: 300–302, fig. 10.6].

¹⁷ Один из вариантов убавления — это, безусловно, нагота. Обольстительницу, под маской которой скрывался дьявол, часто изображали голой или полураздетой. Однако непристойная нагота (как и непристойная роскошь наряда) несомненно указывала на греховную натуру визитерши, но не обязательно разоблачала в ней именно дьявольское наваждение.

¹⁸ Один из сюжетов, где дьявол в средневековой иконографии периодически предстал с нимбом и без каких-либо разоблачительных признаков, — это изображения «ангела сатаны» (*angelus satanae*), явившегося апостолу Павлу, чтобы тот не превозносился (2 Кор. 12: 7). См. инициал во французской Библии середины XIII в., где лежащий Павел представлен без нимба, а ангел дьявола — с белым контуром (по синему фону) вокруг головы [Alençon. Bibliothèque municipale. Ms. 54. Fol. 355], или другую Библию третьей четверти XIII в., где у Павла и ангела тьмы одинаковые красные нимбы [Arles. Bibliothèque municipale. Ms. 1. Fol. 501]. Краткое толкование этого эпизода можно найти в «Glossa ordinaria» [PL 114: 568].

ких паломников и через них передать св. Николаю склянку с магическим маслом, созданным тремя колдунами. Хотя эта прозрачная «маска» явно перекликается с изображением статуи и мы видим у нее в руках тот же сосуд, который маги вручили дьяволу, в самом облике этой женщины, насколько можно судить, нет никаких демонических элементов. Ее подлинная природа раскрывается лишь контекстуально¹⁹.

По множеству средневековых коллекций чудес Девы Марии и сборников *exempla* кочевала история о паломнике, который отправился в Сантьяго-де-Компостела. Перед тем как тронуться в путь, он провел ночь с проституткой и не исповедал этот грех священнику. По дороге ему явился дьявол в облике апостола Иакова и приказал ему отрезать свой пенис, а потом покончить с собой, перерезав себе горло, — так тот и поступил²⁰.

Во французской рукописи «Чудес Девы Марии» Готье де Куэнси, созданной в третьей четверти XIII в., вся история разделена на две сцены, заключенные в круглые медальоны. Сверху на пути паломника возникает «апостол» Иаков — в нем нет ничего от дьявола, и единственное, что его отличает от подлинного апостола, это — отсутствие нимба²¹. В нижнем медальоне паломник закалывает себя, а его душу хватает серый звероподобный бес. Верхнее изображение обходится без маркеров демонического, потому что природа псевдоапостола раскрывается не через гибридизацию, а через композиционно ясное соот-

¹⁹ См. электронную базу данных по витражам Шартрского собора: http://www.vitraux-chartres.fr/vitraux/29a_vitrail_miracle_st_nicolas/index.htm

²⁰ См. перечень сборников, куда входила эта история, в Оксфордской базе данных по источникам «Кантигас Девы Марии» кастильского короля Альфонсо X Мудрого (The Oxford *Cantigas de Santa Maria* database): http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?narOption=mini&p=poemdata_view&rec=26

²¹ Стоит заметить, что, хотя Христос и Дева Мария в рукописи всегда предстают с нимбами, ангелы (например, на соседнем л. 49) обходятся без них.



Ил. 5
Дьявол под маской
св. Иакова и в «свосм» облике.
Миниатюра из
«Чудес Девы Марии»
Готье де Куэнси.

несение двух частей изображения [Besançon. Bibliothèque municipale. Ms. 551. Fol. 48] (ил. 5)²².

Напротив, в другой рукописи «Чудес» Готье де Куэнси, иллюминированной в 1327 г. французским Мастером «Романа о Фовеле», использована противоположная стратегия. История также разделена на две сцены: слева мы видим будущего паломника, который целует красавицу, справа — он отрезает себе пенис по наущению дьявола — покрытого шерстью рогатого существа, в котором нет вообще ничего от апостола: изображается только суть дьявольского явления, а не его мнимая форма [The Hague. Koninklijke Bibliotheek. Ms. 71. Fol. 24v].

Наконец, в более позднем варианте сюжета, созданном фламандским мастером Жаном де Тавернье в 1456 г., используется гибридный образ, аналогичный по типу тому, что мы видим на ретабле св. Андрея. Дьявол предстает в облике апостола Иакова,

²² Аналогично на витраже (ок. 1215 г.), посвященном св. Антонию Великому, в соборе Нотр-Дам в Шартре дьявольская искусительница, явившаяся пустынною, предстает без каких-либо демонических черт — как девушка с длинными распущенными волосами (эта деталь, правда, роднит ее с персонификациями похоти (*Luxuria*), которые были широко распространены в романской иконографии [Weir, Jerman 1993: 58–79, fig. 21, 28]). Однако в симметрично расположенном сегменте витража представлена другая сцена, где Антонию является звероподобный дьявол с зеленым лицом. Фигуры девушки и беса явно соотносены друг с другом, так что идентичность длинноволосой соблазнительницы должна была считываться композиционно.



почти неотличимом от настоящего апостола, который ходатайствует за душу паломника перед престолом Богоматери в правой части миниатюры. Единственное, что его выдает, — это странные, похожие на две вилки, рога, ясно виднеющиеся на фоне нимба [Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Français 9198. Fol. 47] (ил. 6).

Важно отметить, что маркеры демонического, проступающие сквозь человеческую «маску» или накладывающиеся на нее, часто появлялись даже в тех сюжетах, где никакая маскировка прямо не фигурировала. Прежде всего речь идет о многочисленных изображениях искушений Христа в пустыне (Мф. 4: 1–11; Лк. 4: 11–13; ср.: Мк. 1: 13) — прообразе искушений святых и ставлении для всех христиан.

В романской и готической иконографии сатана, приступивший к Сыну Божьему, чаще всего представлял в своем «собственном» (т. е. давно ставшем иконографической нормой) зверином обличе²³. В евангельских описаниях искушений нет

Ил. 6
Мнимый апостол
Иаков и другие бесы.
Миниатюра из
«Чудес Девы
Марии» Готье
де Куэнси.

²³ Число подобных примеров не счесть, поэтому ограничусь двумя. См. серого звероподобного дьявола, искушающего Христа на трех

ни слова о том, что дьявол явился Христу в какой-то притворной маске или пытался от него скрыть, кто он²⁴. Тем не менее в позднее Средневековье искуситель, наряду с привычными зооморфными образами, порой начинает изображаться как человек (часто монах), чью истинную природу выдает какая-то демоническая деталь — чаще всего рога либо звериные / птичьи когти²⁵ (ил. 7).

Например, на миниатюре из Молитвенника кардинала Альбрехта Бранденбургского, иллюминированного в 1525–1530 гг. фламандским мастером Симоном Бенингом, дьявол, приступивший к Христу с камнями («если ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами»), изображен как

миниатюрах из английского сборника *Vita Christi* (ок. 1190–1200 гг.) [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. 101. Fol. 54v, 57, 58v], и его хищного собрата с гравюры на дереве, выполненной Дельфтским мастером ок. 1480–1500 гг. [Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-OB-2024].

²⁴ Как пишет А. Махов, средневековые богословы исходили из того, что Христос до Воскресения скрывал от дьявола свое божественное начало. По словам Иеронима, «во всех своих искушениях дьявол действует так, чтобы распознать, Сын ли Божий перед ним; однако Господь отвечает так сдержанно, что оставляет его в сомнении». Поэтому искушения, которым дьявол подверг Христа в пустыне, были построены так, чтобы распознать в нем Бога или соблазнить в нем человека [Махов 2011: 132]. При этом, если природа Христа оставалась для дьявола тайной, природа дьявола была Христу очевидна.

²⁵ Об иконографии искушений Христа см. [Kupfer 1977; Махов 2011: 131–134]. Как и во многих других сюжетах, при изображении всех трех искушений дьявол вовсе не обязательно предстал в одном и том же обличье. Например, на «Иерусалимском триптихе», созданном нидерландским или северогерманским мастером ок. 1500 г., на переднем плане перед Христом стоит человекообразный сатана с черными птичьими лапами и камнем в руке (Мф. 4: 3). В правом верхнем углу, где изображено второе искушение («если ты Сын Божий, бросься вниз...»), дьявол уже полностью зооморфен [Muzeum Narodowe w Warszawie. № Śr. 38 NMW].

Саморазоблачающаяся иллюзия



Ил. 7
Дьявол-
«монах»:
рога и птичьи
лапы.

Сверху
Гравюра из
трактата Хуана
де Торквемады
«Meditationes,
seu Contem-
plationes
devotissimae»
(Майнц, 1479)
[Washington.
Library of Con-
gress. Incun.
1479.T6].



Снизу
Хуан Фландес.
«Искушение
св. Антония»
(ок. 1500–1504)
[Washington.
National Gal-
lery of Art.
Ailsa Mellon
Bruce Fund
1967.7.1].



Ил. 8

Искушение св. Антония и искушение Христа:
общие маркеры и общая композиция.

Ил. 9

Христос vs дьявол.

Сверху

Фрагмент гравюры «Искушение Христа в пустыне» (1518)
[Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-OB-1618].

В центре

Фрагмент гравюры «Искушение Христа в пустыне» Яна Саделера (1582)
[Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-1966-50].

Снизу

Фрагмент гравюры «Искушение Христа в пустыне»
Корнелиса Галле Старшего (1598–1618)
[Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-1885-A-9634].

Саморазоблачающаяся иллюзия



темнолицый бородач с уродливыми чертами лица и длинными ногтями (когтями). Его левая нога (правая не видна, так как он стремительно входит в «кадр») заканчивается птичьей четырехпалой лапой [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. Ludwig IX 19. Fol. 62v]²⁶ (ил. 8, справа). Эта сцена композиционно выстроена по той же модели, что и, скажем, искушение св. Антония из Молитвенника Карла Смелого, иллюминированного Ливеном ван Латемом в Антверпене в 1469 г.: перед отшельником стоит богато одетая дама, которая протягивает ему золотой кубок — символ земных богатств. Единственное, что выдает в ней дьявола, — это звериные или птичьи когти, высывающиеся из-под длинного подола платья [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. 37. Fol. 33] (ил. 8, слева). Эта деталь приобрела такое значение, что на некоторых версиях искушений Христа композиция была построена так, чтобы противопоставить его хищную лапу и стоящую рядом босую ступню Христа: зверя и (бого)человека (ил. 9)²⁷.

²⁶ См. миниатюру из «Жития Христа», созданного в Южных Нидерландах ок. 1530 г. [The Hague. Koninklijke Bibliotheek. Ms. 133 E 2. Fol. 45]. Фигура дьявола-монаха с рогами и хищными лапами, само собой, переключалась в протестантскую иконографию. Например, на одной из гравюр в «Хрустальном шаре христианской реформации» (Лондон, 1569) Стивена Бэтмена мы видим изображение распутства в виде обнимающихся монахини и монаха. Слева от них стоит вдохновитель греха — дьявол-монах с рогами, птичьими лапами, посохом и четками [Bateman 1569].

²⁷ Награвюре Яна Саделера (1582) у дьявола, бородатого старика со взъерошенными волосами, вместо левой ноги — деревяшка [Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-1966-50]. Это вероятный отголосок средневекового дискурса о неполноте «тела» дьявола [Махов 2011: 14–33]. Его коррелят — представление о хромоте, увечности, немощи или кожных дефектах многих ведьм — внешнее уродство воспринимается как манифестация тайной злобы и маркер союза с дьяволом (одновременно в иконографии ведьм подчеркнутое уродство служит для того, чтобы зритель сразу же мог понять, кто перед ним) [Игина 2013: 133–134].

Читатель и зритель

Различия между описаниями дьявольских наваждений в агиографических памятниках и их интерпретацией в иконографии, которые отмечает Махов, конечно, связаны с принципиальным различием текста и образа в том, что касается протяженности действия. История, которая в тексте чаще всего разделена на несколько эпизодов (скажем, от дьявольского наваждения к разоблачению искусствителя), в изображении — особенно если речь идет не о цикле миниатюр или эпизодов на фреске или ретабле, а о единственной сцене — часто «сгущается» в одну симультанную композицию²⁸. Если в тексте разоблачение дьявола требует времени (хотя во многих сюжетах святой сразу же понимает, кто перед ним), на изображении мы часто видим своего рода саморазоблачающуюся иллюзию — обман и его раскрытие соединены воедино²⁹.

Тем не менее дистанцию между текстом и изображением не следует абсолютизировать. Немногочисленные маркеры демонического, которые использует средневековая визуальная традиция (рога, когти, чернота, перепончатые крылья...), чтобы разоблачить дьявола перед зрителем, — это, действительно, визуальный аналог авторского комментария. Однако читатель или слушатель текста тоже порой узнает об истинной природе видения гораздо раньше, чем тот персонаж, которого дьявол решил искушить.

Кроме того, нельзя забывать о том, что в некоторых текстах и изображениях сталкиваются не две (внутренняя и внешняя), а как минимум три перспективы. Скажем, в повествовании «Золотой легенды» о том, как апостол Андрей уберег епископа от

²⁸ О различных приемах «сгущения» эпизодов в одном визуальном пространстве с повторением несколько раз одних и тех же персонажей, совмещением нескольких сцен с разными персонажами и т. д. см. [Andrews 1998; Schmitt 2004].

²⁹ Это единство иллюзии и ее разоблачения можно сравнить с изображением наступающе-отступающего войска на известной иконе «Чудо от иконы “Богоматерь Знамение”» («Битва новгородцев с суздальцами») 1460-х гг. [НГОМЗ. Инв. № 2124; см.: Иконы Великого Новгорода 2008: № 40, ил. с. 309, 314–315].

ловушки, подстроенной дьяволом, есть сам прелат, который видит перед собой не врага рода человеческого, а прекрасную даму; есть всеведущий святой, который, само собой, знает (видит), кто скрывается под личиной гостьи епископа; наконец, есть читатель, которому в самом начале сообщают, что «древний враг», завидуя благочестию епископа, принял облик красавицы, чтобы его погубить (т. е. читатель текста и зритель изображения обладают одинаковым «предзнанием»). Сам епископ понимает, кого он позвал на ужин и с кем мог оказаться в одной постели, лишь после того, как апостол Иаков ответил на все богословские загадки, которые ему поставил дьявол, и повелел передать хозяину, что рядом с ним сидит не женщина, а враг рода человеческого (*dyabolus, qui se posuit in similitudinem mulieris*). После этого нечистый дух, как это было заведено, тотчас же растворился в воздухе [Graesse 1850: 19, 21].

На ретабле, созданном Русильонским мастером, мы видим дьявола-женщину глазами всезнающего автора или апостола Иакова, который как раз и спустился с небес, чтобы разоблачить иллюзию. В данном случае внешняя (зрительская) перспектива совпадает с перспективой одного из персонажей, который так же всезнающ, как и автор. Вся сцена построена на пересечении взглядов. Епископ смотрит на свою гостью — как сказано в тексте «Золотой легенды», он не мог оторвать от нее глаз и чем дольше смотрел, тем ближе оказывался к гибели. За спиной прелата, в полуоткрытой двери, стоит слуга, который не пропускал паломника внутрь и передавал ему вопросы демонической гостьи, а за ним — сам апостол Иаков в облике паломника. Причем он смотрит не на слугу, а поверх его головы, внутрь дома, где его взгляд встречается с взглядом дьявола.

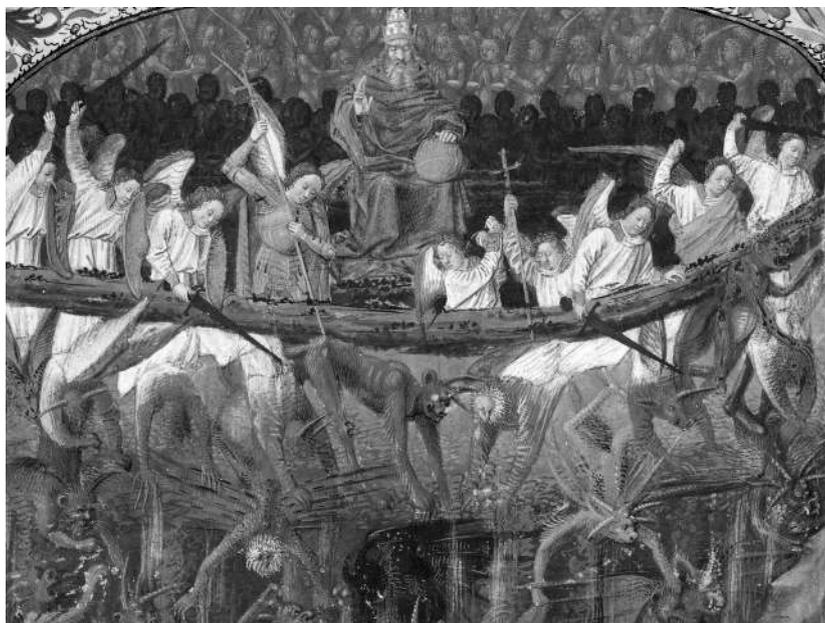
Таким образом, крылья за спиной искусительницы (которые видит внешний зритель, видит Иаков, но не видит епископ) раскрывают истинную природу наваждения и позволяют не изображать сам момент его разоблачения и исчезновения сатаны (как, скажем, на многочисленных сценах, где демоны спасаются бегством из идолов, сокрушенных силой апостолов или святых).

Однако нельзя забывать, что «под маской» тут действует не только дьявол. Апостол Иаков тоже явился епископу не в «своем» обличье, а в одежде простого паломника — и о том, кем на самом деле был этот странник, читатель «Золотой легенды» с определенностью узнает лишь в самом конце истории, вместе с епископом, который долго молился, чтобы ему было явлено, кто же его уберег от несчастья [Graesse 1850: 21]. Русильонский мастер изобразил Иакова с теми же чертами лица, что и в других эпизодах, представленных на ретабле, но одетым во власяницу, с посохом странника и, само собой, с нимбом. Нимб — это такой же элемент авторского комментария, что и серые крылья дьявола. Он выпадает из логики превращения, но требуется для того, чтобы зритель безошибочно идентифицировал святого, а это для алтарного образа, конечно, еще важнее, чем идентификация сатаны и его подручных.

Застывшее движение

Маркеры демонического, которые в иконографии дьявольских наваждений были призваны разоблачить иллюзию, — это один из примеров гибридизации, которая также могла использоваться для того, чтобы изобразить преображение персонажа.

Эта задача вставала, скажем, в таком ключевом для средневековой картины мира сюжете, как низвержение падших ангелов: как передать трансформацию Люцифера в дьявола, а последовавших за ним мятежников — в демонов? Хотя чаще всего мастера решали этот вопрос «дискретно» (сверху с небес падают светлые ангелы; снизу, в центре земли или в пасти ада, уже лежат темные бесы), порой они прибегали к гибридизации. Например, на миниатюре (ок. 1460), открывающей французский перевод «Книги ангелов» Франсиско Хименеса, ангелы в белых одеждах во главе с архистратигом Михаилом низвергают с небесного свода мятежных духов. Те, что еще не упали на дно преисподней, изображены как полуангелы-полудемоны: сверху их одеяния и крылья — еще белы, снизу — уже темны, а черты монструозны.



Ил. 10
Преображение
ангелов света
в ангелов тьмы.

Гибридизация, которая здесь касается как самих тел падших духов, так и цвета их одежд, позволяет «зафиксировать» момент трансформации, а не только ее результат [Genève. Bibliothèque de Genève. Ms. Français 5. Fol. 1] (ил. 10)³⁰.

³⁰ См. аналогичное решение во французской рукописи «О граде Божьем», иллюминированной Мастером Оксфордского часослова ок. 1440–1450 гг. Здесь, как и в «Книге ангелов», пространство вертикально разделено на три уровня: небеса, где пребывает Вседержитель во славе и «боевые» ангелы, вооруженные мечами и копьями; воздушную сферу, сквозь которую падшие ангелы / демоны летят вниз; и преисподнюю, изображенную в виде звериной пасти, где уже пребывают низвергнутые. Преобразование происходит в полете: у мятежных ангелов в белых ризах, которые «только что» были изгнаны из небесных чертогов, «появляются» бесов-

Такого рода приемы, конечно, не были зарезервированы за демонологическими сюжетами. Позднее Средневековье вновь открывает античную мифологию как неиссякаемый источник мотивов и образов для морализаций и аллегорий. Среди них — история о нимфе Дафне, которая, спасаясь от пылкой любви Аполлона, как только он ее обнял, превратилась в лавровый куст. Католические комментаторы видели в Дафне, не пожелавшей расстаться с девством, символ целомудрия [Giraud 1969]. На многих иллюстрациях к «Посланию Отеи» (1400–1401) Кристины Пизанской перед нами предстает сам момент трансформации или гибридный тип нимфы-дерева. Скажем, в парижской рукописи, созданной ок. 1410–1414 гг., Аполлон в облике нарядного юноши рвет листочки с нагой девушки, которая на уровне плеч превращается в раскидистый лавр [London. British Library. Ms. Harley 4431. Fol. 134v] (ил. 11, слева); в еще одной французской версии (ок. 1450–1475) у нагой Дафны вместо шеи и головы на торсе вырастает целое дерево (оно не переплетается с телом, а «надстраивается» над ним, но мы видим волосы, оставшиеся от головы нимфы) [The Hague. Koninklijke Bibliotheek. Ms. 74 G 27. Fol. 83] (ил. 11, справа); во фламандском манускрипте (ок. 1460) художник, изобразил дерево, через которое еще проступают очертания человеческой фигуры, словно поглощенной стволом [Lille. Bibliothèquе municipale. Ms. 391. Fol. 86v]³¹.

ские морды с рогами; у тех, кто летит ниже (был низвергнут раньше), ангельские черты исчезают вовсе [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. Ludwig XI 10. Fol. 18v]. В итальянском Часослове, созданном ок. 1460 г., граница преобразования проходит ровно по кромке небесной сферы: фигуры Люцифера, попранного архангелом Михаилом, и одного из мятежных ангелов еще в целом ангельские, однако одна из рук сатаны и голова падающего ангела / демона, которые уже пересекли божественный контур, изображены темными и зооморфными [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. Ludwig IX 12. Fol. 297v].

³¹ На гравюре из «Ста троянских историй», напечатанных в Париже ок. 1490 г., мы и вовсе видим человеческий торс, из которого на



Ил. 11
Преображение Дафны
в лавровое дерево.
Миниатюры из
«Послания Огеи»
Кристины
Пизанской.

Важно, что эти приемы вовсе не ставят перед собой цель передать «визуальный опыт» Аполлона, который, в соответствии с фавулой, должен был увидеть перед собой обычный лавр, а не монструозное создание с растительными побегами, вырастающими из человеческого торса. В принципе образы полуангелов-полудемонов или Дафны, частично превратившейся в дерево, можно рассматривать как радикальный вариант симультанного изображения, при котором несколько этапов действия «сгущаются» не в одну сцену, а в одну фигуру.

уровне плеч, словно из цветочного горшка, во все стороны торчат ветки [Giraud 1969: fig. 2]. На выполненной в ренессансном духе гравюре Корнелиса Корта (1564) бегущая Дафна полностью человекообразна, однако у нее из головы начинают прорастать побеги, а пальцы одной из рук уже превратились в ветки с листьями [Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-1986-370].

Визуальная демонология: «Долгое Средневековье»?

Красавица с перепончатыми крыльями летучей мыши — это гибридный образ, в котором дьявольская суть персонажа проступает сквозь его маску, словно сдирая ее. Однако тот «подлинный» облик дьявола, который в позднесредневековой иконографии мог скрываться под его притворными личинами, тоже мыслился как гибридный. Переплетение антропоморфных и зооморфных элементов, умножение морд, пастей и глаз по всему телу, соединение мужских и женских органов, максимальная телесная неупорядоченность подчеркивали ненасытную агрессивность демонов и их несовместимость с божественным порядком, от которого они отпали [Махов 2011: 23–33]. Как писал, используя формулу Жоржа Батая, Даниэль Аррас, позднесредневековый дьявол — это «хаос, облекшийся в плоть» [Arasse 2009: 31].

Однако ясно, что этот хаос подчинялся некоему набору правил и что в XVI–XVII вв. эти правила стали активно меняться³². Сохранив свою сюжетную витальность, визуальная демонология стала постепенно уходить от позднесредневекового увлечения гибридизацией к «классическим» формам.

Этот процесс, безусловно, был связан не столько со сдвигами в демонологических доктринах или в богословии в целом, сколько с новыми эстетическими запросами и с трансформациями, ждавшими «религиозный образ» в «эпоху искусства» [Бельтинг 2002; Wirth 2011: 398–409; ср.: Hamburger 2011]. В это время в Европе появляются, обособляются или приобретают намного большую значимость новые жанры (портрет, натюрморт, пейзаж и т. д.), а многие практики, связанные с созданием

³² Лувенский теолог Ян ван дер Мёлен (Моланус), один из главных теоретиков Контрреформы в сфере иконографии [Freedberg 1982: 134–136], в своем трактате *De picturis et imaginibus sacris* (1570) объяснял, что рога, хвосты и когти, с которыми художники издревле привыкли изображать демонов, — это визуальные метафоры и аллегории. Хотя немногие задумываются над их смыслом, рога, как учат доктора, символизируют власть дьявола над миром сим и его гордыню, когти — его хищную натуру и т. д. [Molanus 1570: 38v–39v].

и созерцанием изображений, начинают секуляризоваться. Стилистический сдвиг (в построении пространства, моделировке фигур, соотношении иератических сцен и нарратива и т. д.) и сдвиг функциональный, без сомнения, связаны. Скажем, если на гравированных листах с изображением св. Антония его фигура утрачивает фронтальность моленного образа, резко уменьшается в размере, а почти все пространство изображения занимают демоны-истязатели и созданные ими наваждения, то можно предположить, что эти образы, в отличие от многих позднесредневековых гравюр, вряд ли задумывались (и использовались) как опора в молитве.

В раннее Новое время дьявол-гибрид, господствовавший в иконографии XIV–XV вв., постепенно начинает вытесняться различными антропоморфными образами, часто исполненными в (псевдо)античном духе. Как писал А. Махов, позднесредневековый дьявол «либо редуцируется к скудному набору стандартизированных признаков (рога, копыта и т. д.), либо становится полностью антропоморфным. Первый путь приводит к тривиализированному дьяволу массовой культуры; второй — к романтизированному демону врубелевского типа» [Махов 2014: 105]. Тенденция к антропоморфизации изображений дьявола, безусловно, связанная с антикизирующими поисками итальянского Возрождения, прекрасно видна, например, на «Страшном суде» Луки Синьорелли (1499–1504), а потом на «Страшном суде» (1535–1541) Микеланджело [Arasse 2009: fig. I, XX–XXI].

Кратко перечисляя факторы, которые вели к отказу от позднесредневековой гибридности (которая, правда, в Италии никогда не играла такой роли, как к северу от Альп), Аррас говорил о том, что в ренессансном, а позже в барочном искусстве античный сатир (человеческое тело / козлиные ноги и рога), который служил одним из главных иконографических источников средневекового дьявола, вернулся в свои права и стал вытеснять демонов из той формы, которую они у него позаимствовали. Кроме того, в новой эстетике (ориентация на античность; анатомические штудии; красота нагого тела) гибридные, т. е. монструозные, формы стали

смещаться на иконографическую периферию. Главным пространством их бытования стал гротескный декор, иллюстрации к трактатам о монстрах и космографиям, всевозможные аллегории, а к северу от Альп, надо добавить, протестантская (в меньшей степени — католическая) визуальная пропаганда. Наконец, после Тридентского собора католическая церковь, прежде всего в Италии, с подозрением смотрела на использование гротескных образов, особенно в церковном пространстве. Причудливые гибриды, созданные воображением художника, как считалось, были несовместимы с достоинством храма и не могли служить духовному просвещению прихожан [Arasse 2009: 76–94; ср.: Farago, Komádina Parenteau 2009: 117–119].

Тем не менее хронология этих трансформаций в разных концах Европы (а в одних и тех же регионах — в разных типах изображений), безусловно, была различна. Позднесредневековый гибридный дьявол в XVI–XVII вв. сдал позиции, но, конечно, никуда не исчез, так что сдвиг, о котором пишут Аррас и Махов, не стоит переоценивать. В итальянском искусстве антропоморфизация его облика началась раньше и была намного более последовательна, чем на севере, где, скажем, фламандские мастера еще долго вдохновлялись образами Босха и Брейгеля³³.

³³ Создавая своих знаменитых гибридных монстров, которые населяют пространство лиссабонского «Искушения св. Антония», венского «Страшного суда» или правой створки мадридского «Сада земных наслаждений», Босх в пермутациях форм, безусловно, шел дальше, чем большинство его современников. Скажем, монструозные демоны, которые на «Изенгеймском алтаре» (ок. 1515) Маттиаса Грюневальда осаждают св. Антония, соединяют черты человека, хищных зверей, птиц и рептилий [Наум 1989: Pl. 3]. Демоническая грамматика Босха устроена сложнее. Давно было замечено, что он черпал вдохновение в гибридных созданиях (*grylli*), которые заполняли поля готических манускриптов [Baltrušaitis 2008: 47–56; Koerner 2004: 76–77]. Монстры Босха соединяют не только черты различных видов живых существ, но и живое с неживым — повседневные предметы и орудия адских казней встраиваются в тела

Их демоны, конечно, стилистически «модернизировались» (подобно тому, как изображения монстров в космографиях или тератологических трактатах XVI в. стали намного более «натуралистичны», чем их средневековые предшественники), но все равно сохранили свою гибридную сущность³⁴. Один из мо-

демонов. Многочисленные последователи Босха, которые в XVI в. создавали все новые и новые версии искушений св. Антония, не только копировали его монстров, но и явно пытались перешеголять прообраз в буйстве фантазии [Silver 2006: 133–152]. Например, анонимный последователь Босха ок. 1550 г. изобразил одного из демонов с очками вместо ступней (это полотно, в XVII в. находившееся в коллекции кардинала Барберина, когда-то ошибочно приписывалось Питеру Брейгелю Старшему [Argino, Bianconi 1967: 90, № 17]). Однако в этом коловращении форм прежние маркеры демонического, безусловно, теряют свой смысл. Позднесредневековая визуальная демонология, несмотря на всю игру форм, оперировала ограниченным набором элементов и была нацелена на создание упорядоченного беспорядка, так что тело демона, как предполагает А. Махов, во многих случаях складывалось из символически значимых элементов и могло быть «прочитано» словно текст [Махов 2011: 188–220; ср.: Arasse 2009: 30–31, 35]. Хотя и в позднее Средневековье не все детали бесовских тел были семантически нагружены и, возможно, большую роль, чем семантика, играла комбинаторика, очевидно, что для преемников Босха конструирование тел демонов в еще большей степени превратилось в испытание пределов фантазии, калейдоскоп ради калейдоскопа. По словам Арраса, в ренессансной эстетике фигура дьявола была нужна прежде всего не для того, чтобы внушить ужас благочестивому зрителю, а для того, чтобы продемонстрировать умения художника, который ее создал [Arasse 2009: 80; ср.: Farago, Komadina Parenteau 2009: 117].

³⁴ См., например, гравюру (ок. 1575–1600) Питера ван дер Борхта, где звероподобные бесы с человеческими торсами, козлиными ногами, хищными (зверинными или птичьими) лапами, крыльями летучей мыши и монструозными головами (с небольшими рожками) заталкивают в пасть ада немилостивого богача из евангельской притчи [Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-2008-488]. Ср. с демонами с одного из «Сопещствий Христа во ад» (1593) Яна Брейгеля Старшего [Jolly 2011].

тивов, который, действительно, исчез почти без следа, — это умножение морд, пастей и глаз на животе, в паху, локтях, коленях и т. д. [Махов 2011: 192–193].

От «явных» маркеров к «скрытым»?

Визуальные инновации, которые прямо повлияли на то, как художники представляли дьявольские наваждения, безусловно, не сводятся к отдельным маркерам, а касаются всей логики построения нарратива и трактовки пространства. Как писал Арасс, в раннее Новое время религиозный образ сохранил свое учительное (и добавим — молитвенное) значение, но от него — как и от высокого искусства в целом — все чаще стали требовать визуального и психологического «правдоподобия». Чтобы уверовать в духовные истины, которые являет образ, зритель должен был сначала поверить в *historia*, которая разворачивалась у него на глазах. Эта задача вела к отказу от многих иконографических и композиционных приемов средневековой иконографии. Так, на «Тайной вечер» (1495–1498) Леонардо да Винчи Иуда покидает свое традиционное место в углу стола, которое (вместе с другими возможными маркерами: рыжими волосами; уродливыми чертами лица; черным нимбом или отсутствием такового и т. д.) раньше позволяло сразу же его идентифицировать, но противоречило психологической логике сцены: ведь Иуда был одним из апостолов, и никто из них не знал, кто окажется предателем. В новой системе координат было немыслимо, скажем, поместить на плечо Иуды демона-искусителя, как это делалось на множестве позднесредневековых изображений [Arasse 2009: 77].

Очевидно, что большинство мастеров было консервативнее, чем Леонардо, да и в «классической» средневековой иконографии маркеры, отделявшие Искарота от остальных, не всегда были так очевидны. Тем не менее трудно не согласиться с тем, что в раннее Новое время установка на целостность визуального пространства (идеал образа как окна в изображенный мир) и стремление к психологической убедительности

поведанной истории привели к постепенной маргинализации маркеров, или метаэлементов повествования, которые вводили в него множественность перспектив, как это делают серые крылья у демонической соблазнительницы. Отчасти этот процесс коснулся и нимбов святых — их все чаще стали изображать полупрозрачными, заменять еле заметным сиянием или попросту от них отказываться, чтобы не заслонять от зрителя лежащие за ними планы и не нарушать единство изображенного пространства (речь прежде всего идет не о торжественных теофаниях, а о сценах, разворачивающихся в земном, повседневном, контексте). Фламандские мастера XV в., вслед за Робером Кампеном и Яном ван Эйком, на своих алтарных панелях почти полностью отказались от золотых ореолов вокруг голов сакральных персон и лишь порой изображали исходящее от них сияние [Wirth 2011: 347]³⁵.

Стремление к визуально-психологическому правдоподобию привело к тому, что дьявольские наваждения стали чаще представлять (почти) такими, как их должны были видеть жертвы, без каких-либо разоблачающих элементов³⁶.

³⁵ Немецкие мастера в целом были более консервативны, чем фламандцы. Промежуточный вариант между сплошным золотым нимбом и отказом от этого маркера — еле заметные (прозрачные, с легким контуром) ореолы, как в сцене Сошествия Святого Духа на «Вюрцахском алтаре» (1437) Ханса Мультчера [Berlin. Gemäldegalerie]. Ганс Гольбейн Старший в своем «Успении Богоматери» (ок. 1491) [Budapest. Szépművészeti múzeum. № 4086] изображает апостолов с ажурными полупрозрачными ореолами, однако наносит на них тексты молитв, обращенных к самим апостолам («Sanctus Paulus, or<a pro nobis>») или к Деве Марии («O, mater Dei, miserere mei») [Perger 2004].

³⁶ На одном из «Искушений св. Антония» Никлауса Мануэля Дойча (1484–1530) искушительница сохраняет хищную лапу, но когти (правда, не ясно, как это мыслилось анатомически) виднеются из-под платья сзади, т. е. заметны зрителю, но не видны самому отшельнику [Cole 2002: 625, fig. 2].

Например, в Библиотеке и музее Моргана (Нью-Йорк) хранится эскиз для витража с эпизодами из жития св. Андрея, созданный в 1505–1510 гг. Хансом Шойфелином — одним из учеников Дюрера [Kahsnitz, Wichom 1986: 352, № 168; Butts, Hendrix 2000: fig. 57]. Здесь история с дьявольским искушением разделена на две сцены: в верхнем «лепестке» мы видим пир у епископа, в правом — паломника Иакова, разговаривающего со слугой у дверей³⁷. В облике пирующей красавицы нет ничего, что выдавало бы ее дьявольскую природу (пальцы правой руки, возможно, напоминают когти, но разглядеть это крайне сложно), тогда как старик-паломник, апостол Иаков, традиционно изображен с нимбом³⁸.

Напротив, на гравюре «Искушение св. Антония», созданной в 1509 г. Лукой Лейденским [New York. The Metropolitan Art Museum. № 41.1.22], у отшельника нимба нет, а на голове искусительницы, под маской которой скрывается дьявол, видны маленькие кривые рожки. Только рожки эти, возможно, изображены не как «настоящие», а как элемент ее чепца (ил. 12). Этот момент еще лучше заметен у Иоахима Патинира (ок. 1515 г.). Зеленое платье одной из трех соблазнительниц св. Антония переходит в длинный шлейф, заканчивающийся шипами, которые делают его похожим то ли на хвост рептилии (правда, покрытый золотой вышивкой, как и весь шлейф), то ли на острый лист [Madrid. Museo Nacional del Prado. № P01615;

³⁷ Застолье во дворце епископа по своей композиции очень близко к сцене из другого эскиза (ок. 1510) Шойфелина — для витража, посвященного Иоанну Крестителю. Там за столом, на котором лежит отрубленная голова Предтечи, сидят Ирод, Соломея и Иродиада [Butts, Hendrix 2000: 199–200, № 76].

³⁸ Следует учитывать, что в силу литургической и молитвенной функции многих изображений нимбы были не просто иконографическим маркером, а функционально значимым элементом. Они указывали, к кому из персонажей следует обращаться с молитвой, или выстраивали иерархию между сакральными персонажами (прежде всего между Христом и святыми).

Ил. 12
Рога искуситель-
ницы / дьявола
на гравюре
Луки Лейденского
(1509).



см.: MacCormack 1993: 103] (ил. 13). Привычный маркер сохраняет свою функцию, однако мастер стремится придать ему какое-то «реалистическое» обоснование³⁹.

³⁹ Здесь сразу же вспоминается одна из панелей Робера Кампена, где Дева Мария с младенцем сидит перед круглым каминным экраном из желтоватой соломы — он помещен за ее головой, словно сияющий ореол [London. National Gallery. № NG2609; см.: Wirth 2011: 351, 369, ill. 161]. Условный иконографический маркер сохраняется, но как реальный предмет, встроенный в логику изображенного пространства (в данном случае — интерьера богатого фламандского дома). Разница, правда, в том, что шлейфы с шипами вряд ли существовали в действительности. Так что всякий, кто заметил бы эту деталь, тотчас бы понял, что перед ним знак, а не просто деталь костюма. Впрочем, распознать в искусительнице св. Антония орудие дьявола можно было и без шлейфа. За ее спиной стоит уродливая старуха с торчащими клыками — ее демоническая природа явно была очевидна всякому зрителю.



Анализируя трансформацию средневековых маркеров демонического в «Иконологии» Чезаре Рипы (Рим, 1593, 1603), А. Махов отмечает, что многие персонификации, которые там приводятся, сложены из позднесредневековых элементов. Однако автор пытался придать им какую-либо реалистическую мотивацию. Например, если в XIII–XVI вв. демоны часто изображались с дополнительными мордами и пастьями по всему телу (прежде всего на животе, в паху, на плечах, локтях и коленях), в описаниях Рипы и в иллюстрациях к его трактату дополнительные элементы добавляются не к телу

Ил. 13
«Искушение
св. Антония»
Иоахима Пагинира
(ок. 1515).

персонажа, а к его одежде. «Так, у Злонамеренной Хулы “на одежде <изображено> множество языков, ушей и глаз”, в знак того, то она “всегда готова слышать и видеть”, дабы иметь повод для злословия». По словам А. Махова, «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 или убранства. <...> 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”» [Махов 2014: 124–125, 128].

Стремление некоторых мастеров превратить маркеры демонического в (заведомо неправдоподобные) элементы костюма отчасти следует той же логике, что и замещение «явных» символов «скрытыми», о котором много писали на материале фламандской живописи XV в. [Wirth 2011: 368–371]⁴⁰. В аналогичном духе в разных концах Европы мастера, изображая пророка Моисея, стали порой заменять рога, с какими его издревле изображали на средневековом Западе [Mellinkoff 1970], на похожие по форме вихры волос⁴¹. Иоахим Патинир вряд ли прячет дьявольские шипы от зрителя — для того чтобы выполнять свою функцию, маркер должен распознаваться. Скорее художник играет с аудиторией и, не отказываясь от (само)разоблачения дьявола, стремится так передать коварную двойственность, неизбежно присущую самому опыту наваждения.

⁴⁰ Скажем, на изображении св. Варвары вместо ее привычного атрибута — башни, которую она держит в руках (в знак того, что, по преданию, отец-язычник заточил ее в башню), появляется реальная башня на горизонте.

⁴¹ См., например, немецкий рисунок (ок. 1530?), изображающий статую Моисея [Washington, National Gallery of Art. Ailsa Mellon Bruce Fund. № 2005.149.1].

Фантасмагорический реализм

С конца XV в. иконография дьявольских иллюзий начала трансформироваться сразу по нескольким, порой кажущимся противоположными, направлениям. Одно из них — появление нового типа фантасмагорических пейзажей, каких мастера предшествующих веков не могли и помыслить.

На знаменитом триптихе «Искушение св. Антония» (ок. 1500) Иеронима Босха, который сейчас хранится в Лиссабоне [Museu nacional de arte antiga. № 1498 Pint], среди множества причудливых монстров на правой створке появляется и фигура соблазнительницы. Нагая красавица выглядывает изнутри мертвого дерева — у нее нет ни крыльев, ни рогов, и только рука, которой она прикрывает срам, кажется темной и ссохшейся [Cuttler 1957: fig. 3] (ил. 14). Впрочем, явные маркеры демонического здесь в принципе и не требуются. В отличие от множества позднесредневековых «Искушений», где дьявол в женском облике является Антонию посреди земного пейзажа (иначе говоря, мы видим иллюзию внутри того мира, под который она пытается мимикрировать), у Босха реальный мир («пустыня», в которой живет отшельник) растворяется среди дьявольских наваждений. Не иллюзия помещается в земное пространство, а отдельные элементы земной реальности проступают сквозь иллюзорную пелену, с ее бесконечным коловращением демонических форм.

При этом, как отмечает Джозеф Кёрнер, Босх, вслед за первыми поколениями великих фламандцев (Яном ван Эйком, Робером Кампеном, Рогиром ван дер Вейденом и др.), научившихся создавать как никогда убедительную иллюзию реального пространства, применяет эти приемы, чтобы создать «реалистичное» пространство иллюзии. Его гибридные монстры, даже те, что соединяют зооморфные элементы с изделиями человеческого ремесла, все равно анатомически убедительны, а inferнальные пейзажи, с множеством планов и чередой мук, воспринимаются как единое пространство, а не как «мозаика» из отдельных сценок [Koerner 2004: 77–78, 91–97; см. также: Wirth 2011: 345–347].



Ил. 14
Искусительница
св. Антония.
Фрагмент триптиха
Иеронима Босха
(ок. 1500).

Хотя «Искушение св. Антония» в целом построено так, чтобы показать наваждения глазами отшельника, перед нами все равно совмещение двух перспектив: внутренней (принадлежащей визионеру — жертве дьявольских фантазмов) и внешней, зрительской. Мы видим не только демонов, осаждавших пустытника, но и его самого. Дьявольские искушения, безусловно, изображаются не *per se*, а ради прославления святого, который их претерпел и служит победоносной моделью для верующих. При этом иллюзия и реальность никак (ни композиционно, ни с помощью маркеров) не отделены друг от друга, как и «должно быть» при наваждении [Fricke 2015: 8, 20–21]⁴².

⁴² В «классической» средневековой иконографии при изображении откровений, снов и явлений сверхъестественных персонажей (Христа, Девы Марии, святых, ангелов и демонов) пространство видения часто (хотя и не всегда) отделялось от земного пространства с помощью специальных маркеров или композиционных приемов. Для этой цели могли служить сияющие мандорлы и облака, символизировавшие высшие сферы и их «обитателей»; деление пространства на несколько «отсеков», в одном из которых разворачивалось видение (оно могло отделяться от земного пространства архитектурными элементами, условным бордюром и т. д.); композиционное соотнесение фигуры сновидца или визионера и того, что ему было явлено, и т. д. [Schmitt 2002: 300–321, 338–344]. Большинство этих приемов сохранилось и было стилистически переосмыслено в католической иконографии раннего Нового времени [Stoichita 1995: 22–23, 27–30; Fricke 2015: 15–17]. Однако у Босха земное пространство переплетается с визионерским без каких-либо «межевых» знаков. В этом он отчасти верен предшествующей традиции — дьявол, в отличие от Христа, не имел права на сияющие мандорлы, а искушения, по определению, разворачиваются в земном пространстве, а не в сияющих небесах. Кроме того, нельзя забывать о том, что во фламандской живописи XV в. видения или псевдовидения тоже часто никак не маркируются. Например, фигуры донаторов изображаются прямо перед сакральными персонами или вводятся в то же пространство, где происходят евангельские события (Рождество или Распятие). Крейг Харбисон в свое время интерпретировал такого рода сцены как визуализацию образов, которые должны были возникать перед внутренним взором молящихся. В любом

И тем не менее, наваждение все равно (само)разоблачается: как св. Антоний понимает, что его осаждает дьявол, так и зритель триптиха, благодаря знанию иконографических конвенций, немедленно видит, что мир, которому противостоит святой, оказался во власти тьмы.

В XVI–XVII вв. многочисленные «Искушения», прямо подражающие Босху, следуют тому же принципу и совмещают все наваждения, которыми дьявол осаждал св. Антония, а также часто и сцену его избиения бесами, в одном фантазмагорическом пространстве (Ян Брейгель Старший, Ян Мандейн, Питер Гюйс и др.) (ил. 15). Несмотря на всю изобретательность в изображении гибридных существ, преследовавших пустынноика,

случае это не видения в строгом смысле этого слова, а изображение желанной «встречи» между верующим и теми силами, к которым обращена его молитва, зримое воплощение его надежды на спасение. Для нас важно, что в подобных сценах фигуры, принадлежащие к разным порядкам реальности, обычно не разграничиваются никакими синтаксическими элементами [Harbison 1985: 91–112; Nash 2008: 271–288; Wirth 2011: 372–375; Falque 2013: 301–317]. Например, у Яна ван Эйка канцлер Николая Ролен, молитвенно сложив руки, стоит на коленях перед Мадонной с Младенцем. Она восседает перед ним и не окружена никаким сияющим ореолом — их разделяет лишь пустое пространство, подчеркивающее дистанцию между простым смертным и Царицей Небес [Harbison 1985: 92, fig. 5; Nash 2008: 282–283, fig. 207]. Донатор, включенный в пространство «видения», изображается как его созерцатель — даже если его глаза, как это часто бывало, не обращены к явленному, а устремлены в пустоту (этот мотив подчеркивал внутренний, духовный, характер созерцания) [Wirth 2011: 374–375]. На большинстве изображений бесовских иллюзий красавицы с рогами и хищными лапами являются взору отшельников и монахов, которых хотят соблазнить. Те могут от них отворачиваться, но искушение все равно предстает как зрелище. Босх в «Искушении св. Антония» отходит от этой модели, объединяет визуальные наваждения с физическими истязаниями и представляет коловращение дьявольских форм как действие, которое заполняет почти все пространство триптиха, а не только визуальное поле жертвы.



на фигуре искушительницы средневековые маркеры демонического либо исчезают за неадекватностью, либо теряют свою (само)разоблачительную функцию. Когда вокруг толпы демонов, порой занимающих почти все визуальное пространство картины, крошечные рожки или хищные когти у демонической соблазнительницы становятся информационно избыточны — ее природа и так ясна⁴³.

Ил. 15
Ян Брейгель Старший. «Искушение св. Антония» (первая четверть XVII в.) [Valladolid. Museo Nacional de Escultura. № CE0879].

⁴³ Например, на одной из версий сюжета, созданных в первой четверти XVII в. Яном Брейгелем Старшим, вместо одной искушительницы (она часто изображалась со служанкой откровенно демонического обличья) за спиной св. Антония выстраивается целая процессия: впереди стоит дама в роскошном атласном платье (в самом ее облике нет ничего от дьявола), а позади нее — еще одна нагая красавица, которую за руку ведет демон с волчьей головой [Valladolid. Museo Nacional de Escultura] (ил. 15). Впрочем, многие мастера продолжали использовать маркеры демонического и в облике самой соблазнительницы.

Когда же они сохраняются, то порой становятся почти незаметны, словно художник или гравер вовлекает зрителя в тест на внимательность: заметит или не заметит⁴⁴ (ил. 16).

Беате Фрик в своем исследовании стратегий, использовавшихся фламандскими мастерами XVI в. при визуализации искушений св. Антония, обратила внимание на один композиционный прием. В некоторых вариантах сюжета — например, у анонимного последователя Босха первой половины столетия [Berlin. Gemäldegalerie; см.: Fricke 2015: 16–18, fig. 14] — пейзаж без каких-либо четких границ делится на две части. Пространство, лежащее перед взором Антония, заполнено дьявольскими наваждениями, тогда как просторы, находящиеся вне его визуального поля, в целом дышат покоем. Ведь образы искушений существуют в его воспаленном сознании, проецирующем их на внешний мир, а не в самом этом мире. Однако в большинстве «Искушений» того времени эта граница редко оказывается столь четкой и чаще всего вообще размывается. Скажем, у Яна Велленса де Кока (до 1527) [Muzeum Narodowe w Warszawie. № M.Ob.2704 (126215); см.: Fricke 2015: fig. 15] демонические персонажи (прежде всего искушительница с ее свитой) действительно концентрируются в поле зрения св. Антония. Тем не менее они, в духе Босха, появляются по всему пейзажу, в т. ч. за спиной и над головой

На одном из «Искушений св. Антония» Давида Тенирса Младшего (1610–1690) старуха с небольшими рожками подводит к отшельнику даму, у которой из-под платья выбивается хищная птичья лапа и длинный, крысиный или змеиный, хвост [Minneapolis. Institute of Art. № 76.31].

⁴⁴ Стюарт Кларк подмечал ту же тенденцию к миниатюризации маркеров и в итальянском искусстве. Например, Паоло Веронезе (1552–1553) изобразил искушительницу отшельника с хищными когтями, которые, правда, заметит не всякий зритель. И красавица с обнаженной грудью, и демон, избивающий лежащего святого, предстают (почти) полностью человекообразными, так что крошечные знаки их подлинной природы подчеркивают силу и опасность наваждения [Clark 2013: 300, fig. 10.5; ср.: 291, 293, fig. 10.3].

Саморазоблачающаяся иллюзия



Ил. 16
Еще заметные
когти у
дьявольской
искусительни-
цы на гравюре
Гийома
Дювивье
(ок. 1660–
1670) —
общий вид
и фрагмент
изображения
[Amsterdam.
Rijksmuseum.
№ RP-P-
OV-50.168].



отшельника. Иллюзия «объективизируется» — мы видим не столько святого, который противостоит искушениям, сколько мир, захваченный дьяволом и погрязший во зло⁴⁵.

У Босха и целой когорты его последователей реальное пространство лишь кое-где проступает сквозь марево наваждений, а крошечная фигура св. Антония порой теряется среди толп демонов⁴⁶. Однако во фламандском искусстве XVI в. наметился и другой, во многом противоположный, путь в трактовке этого сюжета: отшельник с его искушениями смещается из центра изображения на периферию и почти теряется в окружающем пейзаже, постепенно превращаясь в предлог для изображения горных утесов, морских заливов и темных лесов, уходящих за горизонт⁴⁷. Тенденция к усилению роли пейзажа заметна уже у Иоахима Патинира. В его «Искушении» (ок. 1515) на первом плане отшельника осаждают три красотки, за его спиной вопит дьявольская старуха с клыками, а в глубине открывается бескрайний пейзаж, с острыми скалами, широкой рекой и грозовым небом [MacCormack 1993: 104, fig. 3; Fricke 2015: 10, fig. 6] (ил. 13).

⁴⁵ Совсем по-другому построено еще одно «Искушение» (ок. 1522–1525) [Kansas City. The Nelson-Atkins Museum of Art], которое тоже приписывалось де Коку, но, вероятно, было создано кем-то из его круга. На первом плане мы видим лишь две фигуры: св. Антония и дьявольской искусительницы (с хищной лапой, высывающейся из-под платья), которая подносит ему изысканный золотой кубок, словно один из волхвов — дар младенцу Иисусу.

⁴⁶ У лотарингского гравера Жака Калло (1635) фигура Антония почти не видна среди десятков демонов, а над всей сценой парит колоссальный крылатый дьявол, который по меньшей мере в 10 раз крупнее фигуры святого — в средневековой иконографии такое соотношение было трудно представить [New York. The Metropolitan Art Museum. № 57.650.600].

⁴⁷ Например, на «Искушении св. Антония», созданном одним из последователей Питера Брейгеля Старшего ок. 1550/1575 гг., босхианского толка монстры рассеяны по огромному пейзажу, а фигура отшельника теряется в тени его хижины [Washington. National Gallery of Art. Samuel H. Kress Collection. № 1952.2.19; см.: Hand, Wolff 1986: 29–32].

Само собой, горные кряжи символизировали пространство отшельничества и сопряженных с ним духовных испытаний. Однако, как верно заметил Ларри Силвер, в какой-то момент изображение святого на фоне пейзажа незаметно превращается в пейзаж с фигурой святого [Silver 2006: 2]⁴⁸. Возможно, самый яркий пример, где искушения почти полностью растворяются в природном ландшафте, где искушения почти полностью растворяются на фоне природы, — это горный пейзаж голландского мастера Руланта Саверия (1617). В центре, на фоне водопада и скал, в лучах солнца стоят горные козы. Лишь в левом нижнем углу, в полной тени, в хижине сидит св. Антоний, вокруг роятся демоны, а у самого края картины видна демоническая искусительница. Если отойти от пейзажа подалее, то ни искушаемого, ни искушающих можно попросту не заметить [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. № 2008.73].

* * *

Судьба дьявольских наваждений в иконографии раннего Нового времени, безусловно, двойственна. С одной стороны, переключаясь с алтарных панелей или страниц часословов на картины или гравюры, которые постепенно утратили связь с религиозными практиками, эти сюжеты отчасти «секуляризировались». С другой — XVI–XVII вв., как известно, стали пиком

⁴⁸ В ту же эпоху в религиозные сюжеты все активнее вплетается и «натюрморт». Например, Йос ван Клеве в «Святом семействе» (ок. 1512–1513) [New York. The Metropolitan Art Museum. № 32.100.57] помещает на первый план блюдо с виноградом, вишнями, гранатами и грушей, а также грецкий орех и бокал вина. Большинство этих предметов являются «скрытыми символами», связанными с евхаристией, богочеловеческой природой Христа, Церковью и спасением. Однако со временем элементы натюрморта в сакральных сюжетах порой приобретают немислимый ранее «вес», а их символика (если не исчезает вовсе) становится поводом для любовного изображения всевозможной снеди и демонстрации мастерства художника [Бельтинг 2002: 527–529, ил. 286; ср.: Freedberg 1982: 141–142].

преследования ведовства (как коллективного служения сатане) и противостояния между протестантами и католиками (в котором каждая из сторон изобличала противника как орудие сатаны). В это время споры о формах присутствия дьявола в этом мире, границах между реальностью и иллюзией в преступлениях ведьм, масках, в которые преобразуются демоны, истинных и ложных видениях, а также психофизиологии визионерского опыта приобрели особое значение для судебной практики и широко обсуждались в интеллектуальном сообществе, далеко выходявшем за пределы круга профессиональных демологов [Clark 1999; Clark 2007: 204–228; Clark 2013; Sluhovsky 2007]. Соответственно, изображения дьявольских наваждений — прежде всего искушений св. Антония — не могли не восприниматься зрителями через призму их собственных (или, как минимум, укорененных в их среде) страхов перед вездесущей властью сатаны, над которой египетский отшельник одержал верх.

Принципы визуальной гибридации, которые в позднее Средневековье столь активно использовались в иконографии дьявольских наваждений, в раннее Новое время оказались очень востребованы в протестантской (отчасти и католической) визуальной пропаганде. Они идеально подходили для того, чтобы показать двуличность противника или его скрытую сущность (папа как Антихрист; монах с дьявольскими рогами как символ лицемерия; демонический Лютер и т. д.) [Gombrich 1999; Scribner 1987; Pierce 2008]⁴⁹. Изображения дьявола, скрывшегося под маской человека, и человека — конкретной персоны или обобщенного типажа, — который предстает как инструмент или союзник дьявола, строились по идентичным принципам.

Например, на английской карикатуре 1660 г. человекообразный дьявол с небольшими рожами председательствует на засе-

⁴⁹ Само собой, гибридация использовалась в обличительных / пропагандистских целях еще до Реформации. Достаточно вспомнить, например, гуситские изображения католического духовенства и римских пап [Fudge 1993].

дании кабинета Оливера Кромвеля (*The devils cabinet-councell. Discovered, or The mistery and iniquity of the good old cause*) [Orihel 2011: 457, fig. 2] (ил. 16, слева). Здесь, конечно, речь не идет о каком-либо наваждении и вообще о реальном присутствии дьявола (как, скажем, на изображениях шабаша ведьм). Его фигура требуется для того, чтобы изобличить тех, кто сидит рядом с ним. Дьявол предстает в антропоморфном (пусть и в подчеркнуто уродливом) обличье, а не, скажем, в виде огромного змия или какого-то еще монструозного создания, не потому, что стремится скрыть свою суть, а оттого, что к тому подталкивает логика сцены — перед нами не космическая битва добра со злом, а встреча заговорщиков.

В 1640 г. в Лондоне вышел памфлет, посвященный тому, как некая женщина во время беременности была околдована ведьмой и родила дочь со свиным рылом. На его обложку помещена гравюра, на которой мы видим несчастную с вытянутой мордой и пяточком [A Certaine Relation 1640; см.: Игина 2013: ил. с. 135] (ил. 17, справа). Сочетание человеческих и звериных черт здесь обозначает физическое уродство, вызванное дьявольской порчей, однако в другом контексте оно же могло символизировать духовное уродство самой ведьмы или подлинную природу дьявола, явившегося кому-то в облике женщины⁵⁰. Иначе говоря, в первом случае перед нами (как считалось) — изображение реальных черт конкретного человека; в остальных — иконографический прием, позволяющий сделать незримое зримым и раскрыть зрителю скрытую сущность персонажа.

В Новое время (само)разоблачительная гибридикация человека и дьявола (который сам издавна изображался как гибрид человека и зверя) стала одним из инструментов нового жанра — карикатуры — и в нем «секуляризировалась», превратившись

⁵⁰ Тут можно вспомнить свиноголового «фокусника» («мага») с совой на макушке, который вместе с другими демоническими персонажами стоит у стола за спиной св. Антония на триптихе Иеронима Босха. О возможном значении этого образа и всей сцены см. [Cuttler 1957: 118; Hamburger 1984: 7, fig. 2].



Ил. 17
Дьявольская
гибридизация
в иконографии
Раннего нового
времени.

в метафору. Она сохранилась и до сих пор сохраняется как эффективный — и легко считываемый — прием, позволяющий демонизировать и/или высмеивать врага: Наполеона на английских карикатурах начала XIX в. или Троцкого — на антибольшевистских плакатах времен Гражданской войны в России.

Литература

- Антонов, Майзульс 2012 — Антонов Д.И., Майзульс М.Р. «Мечтания» и «illusiones»: дьявольские наваждения между книжностью и иконографией // Россия XXI. 2012. № 4; 2012. № 5.
- Бакус 2013 — Бакус Г.В. Реальное и мнимое: демоны и ведьмы Ульриха Молитора // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2.
- Бельтинг 2002 — Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.
- Гинзбург 2004 — Гинзбург К. Колдовство и народная набожность. Заметки об одном инквизиционном процессе 1519 года // Он же. Мифы — эмблемы — приметы: Морфология и история. Сборник статей. М., 2004.

Саморазоблачающаяся иллюзия

- Игина 2013 — *Игина Ю.Ф.* Ведовство и ведьмы в Англии. Антропология зла. СПб., 2013.
- Иконы Великого Новгорода 2008 — Иконы Великого Новгорода XI — начала XVI веков. М., 2008.
- Майзульс 2013 — *Майзульс М.Р.* Бес за спиной: жесты дьявола в древнерусской иконографии // In *Umbrа: Демонология как семиотическая система*. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2.
- Махов 2011 — *Махов А.Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.
- Махов 2014 — *Махов А.Е.* Средневековый дьявол post mortem: трансформация визуальных маркеров демонического в «Иконологии» Чезаре Рипы // In *Umbrа: Демонология как семиотическая система*. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014. Вып. 3.
- Тогоева 2013 — *Тогоева О.И.* Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV века) // In *Umbrа: Демонология как семиотическая система*. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2.
- A Certain Relation 1640 — A Certain Relation of the Hog-faced Gentlewoman Called Mistress Tannakin Skinker, Who Was Borne at Wirkham a Neuter Towne Betweene the Emperour and the Hollander, Scituate on the River Rhyne. L., 1640.
- Andrews 1998 — *Andrews L.* Story and Space in Renaissance Art: The Rebirth of Continuous Narrative. Cambridge, 1998.
- Arasse 2009 — *Arasse D.* Le portrait du Diable. P., 2009.
- Arpino, Bianconi 1967 — *Arpino G., Bianconi P.* L'opera completa di Bruegel. Milan, 1967.
- Baltrušaitis 2008 — *Baltrušaitis J.* Le Moyen Âge fantastique. P., 2008.
- Barnet, Wu 2007 — *Barnet P., Wu N.* The Cloisters. Medieval Art and Architecture. N.Y.; L., 2007.
- Barr 2008 — *Barr B.* The Pastoral Care of Women in Late Medieval England. Woodbridge, 2008.
- Bateman 1569 — *Bateman S.* Christall Glasse of Christian Reformation, where in the Godly Maye Beholde the Coloured Abuses Used in this our Present Tyme. L., 1569.
- Brakke 2006 — *Brakke D.* Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity. Cambridge (Mass.); L., 2006.
- Butts, Hendrix 2000 — *Butts B., Hendrix L.* Painting on Light: Drawings and Stained Glass in the Age of Dürer and Holbein. Los Angeles, 2000.
- Caciola 2003 — *Caciola N.* Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca; L., 2003.
- Clark 1999 — *Clark S.* Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1999.

- Clark 2007 — *Clark S.* Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture. Oxford, 2007.
- Clark 2013 — *Clark S.* Angels of Light and Images of Sanctity // Copeland C., Machielsen J. (eds.). Angels of Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period. Leiden; Boston, 2013.
- Cole 2002 — *Cole M.* The Demonic Arts and the Origin of the Medium // *The Art Bulletin*. 2002. Vol. 84, № 4.
- Costa 1990 — *Costa G.* Love and Witchcraft in Gianfrancesco Pico della Mirandola: La Strega between the Sublime and the Grotesque // *Italica*. 1990. Vol. 67, № 4.
- Cuttler 1957 — *Cuttler Ch.D.* The Lisbon Temptation of St. Anthony by Jerome Bosch // *The Art Bulletin*. 1957. Vol. 39, № 2.
- Farago, Komadina Parenteau 2009 — *Farago C., Komadina Parenteau C.* The Grotesque idol: Imaginary, Symbolic and Real // Zorach K., Cole M. Idols in the Age of Art: Objects, Devotions, and the Early Modern World. Farnham, 2009.
- Foscati 2009 — *Foscati A.* Antonio Abate fra santità e leggenda // *L'Allevatore* magazine. 2009. Vol. LXV, № 1.
- Freedberg 1982 — *Freedberg D.* The Hidden God: Image and Interdiction in the Netherlands in the Sixteenth Century // *Art History*. 1982. № 5.
- Fricke 2015 — *Fricke B.* Presence Through Absence: Thresholds and Mimesis in Painting. A Close Reading of a Flemish Painting of Saint Anthony // *Representations*. 2015. Vol. 130, № 1.
- Frugoni 2010 — *Frugoni Ch.* La voce delle immagini. Pillole iconografiche dal Medioevo. Torino, 2010.
- Fudge 1993 — *Fudge Th. A.* Art and Propaganda in Hussite Bohemia // *Religio*. 1993. № 1.
- Gerson 1706 — Joannes Gersonii Opera Omnia / Ed. Louis Ellies du Pin. Antwerp, 1706. Vol. 1.
- Ginzburg 1983 — *Ginzburg C.* The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the 16th and 17th Centuries. Baltimore, 1983.
- Giraud 1969 — *Giraud Y.F.-A.* La fable de Daphné: Essai sur un type de métamorphose végétale dans la littérature et dans les arts jusqu'à la fin du XVII^e siècle. Genève, 1969.
- Gombrich 1999 — *Gombrich E.* The Uses of Images. Studies in the Social Function of Art and Visual Communication. L., 1999.
- Graesse 1850 — *Graesse Th.* Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo Historia lombardica dicta. Leipzig, 1850.
- Gregg 1997 — *Gregg J.Y.* Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories. N.Y., 1997.
- Hamburger 1984 — *Hamburger J.* Bosch's Conjuror: an Attack on Magic and Sacramental Heresy // *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*. 1984. Vol. 14, № 1.

Саморазоблачающаяся иллюзия

- Hamburger 2011 — *Hamburger J.* Art History Reviewed XI: Hans Belting's "Bild und Kult" // Burlington Magazine. 2011. № 1294.
- Hand, Wolff 1986 — *Hand J.O., Wolff M.* Early Netherlandish Painting. The Collections of the National Gallery of Art Systematic Catalog. Washington, 1986.
- Harbison 1985 — *Harbison C.* Visions and Meditations in Early Flemish Painting // *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art.* 1985. Vol. 15, № 2.
- Hayum 1989 — *Hayum A.* The Isenheim Altarpiece. God's Medicine and the Painter's Vision. Princeton, 1989.
- Hyman 2003 — *Hyman T.* Sienese Painting. The Art of the City-Republic (1278–1477). N.Y., 2003.
- Jolly 2011 — *Jolly A.* Eine Höllenlandschaft von Jan Brueghel der Ältere. Riggisberg, 2011.
- Kahsnitz, Wixom 1986 — *Kahsnitz R., Wixom W.D.* (eds.). Gothic and Renaissance Art in Nuremberg, 1300–1550. N.Y.; Munich, 1986.
- Koerner 2004 — *Koerner J.* Impossible Objects: Bosch's Realism // *Res: Anthropology and Aesthetics.* 2004. № 46.
- Kupfer 1977 — *Kupfer V.* The Iconography of the Tympanum of the Temptation of Christ at the Cloisters // *Metropolitan Museum Journal.* 1977. Vol. 12.
- Kwan 2012 — *Kwan N.* Woodcuts and Witches: Ulrich Molitor's *De lamiis et pythonicis mulieribus*, 1489–1669 // *German History.* 2012. Vol. 30, № 4.
- MacCormack 1993 — *MacCormack S.* Demons, Imagination, and Incas // *Greenblatt S.* (ed.). *New World Encounters.* Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1993.
- Maxwell-Stuart 2001 — *Maxwell-Stuart P.G.* Witchcraft in Europe and the New World, 1400–1800. N.Y., 2001.
- Mellinkoff 1970 — *Mellinkoff R.* The Horned Moses in Medieval Art and Thought. Berkeley; Los Angeles, 1970.
- Molanus 1570 — *Johannes Molanus.* De picturis et imaginibus sacris liber unus, tractans de vitandis circa eas abusibus ac de earundem significationibus. Louvain, 1570.
- Nash 2008 — *Nash S.* Northern Renaissance Art (*Oxford History of Art*). Oxford, 2008.
- Orihel 2011 — *Orihel M.* "Traacherous Memories" of Regicide: The Calves-Head Club in the Age of Anne // *The Historian.* 2011. Vol. 73, № 3.
- Perger 2004 — *Perger M., von.* "Gott hat sie erwählt": die Inschriften im frühen Basler "Marientod" Hans Holbeins des Älteren // *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte.* 2004. Vol. 61.
- Pico della Mirandola 1555 — *Pico della Mirandola G.* Dialogo intitolato la Strega, overo de gli inganni de demoni, tr. T. Turini. Pescia, 1555.
- Pierce 2008 — *Pierce H.* Unseemly Pictures: Graphic Satire and Politics in Early Modern England. New Haven, 2008.
- PL 114 — *Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne.* P., 1852. T. 114.
- Post 1938 — *Post C.H.* A History of Spanish Painting. Cambridge (Mass), 1938. Vol. 7. Part 2.

- Ramon i Navarro 1998 — *Ramon i Navarro A.* Reflexions sobre el MNAC i els antiquaris: a propòsit del retaule de Bartolomeu de Robió dedicat a Sant Andreu, de Santa Maria de Castelló de Farfanya (La Noguera, Lleyda) // Miscel·lània en homenatge a Joan Ainaud de Lasarte. Barcelona, 1998. Vol. 1.
- Rubenson 1995 — *Rubenson S.* The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint. Minneapolis, 1995.
- Scribner 1987 — *Scribner R.W.* Demons, Defecation and Monsters: Popular Propaganda for the German Reformation // Idem. Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany. L., 1987.
- Schmitt 1994 — *Schmitt J.-C.* Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale. P., 1994.
- Schmitt 2002 — *Schmitt J.-C.* Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge. P., 2002.
- Schmitt 2004 — *Schmitt N.C.* Continuous Narration in the *Holkham Bible Picture Book* and *Queen Mary's Psalter* // *Word & Image*. 2004. Vol. 20, № 2.
- Silver 2006 — *Silver L.* Peasant Scenes and Landscapes: The Rise of Pictorial Genres in the Antwerp Art Market. Philadelphia, 2006.
- Sluhovskiy 2007 — *Sluhovskiy M.* Believe Not Every Spirit Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago; L., 2007.
- Stoichita 1995 — *Stoichita V.I.* Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art. L., 1995.
- Tubach 1969 — *Tubach F.C.* Index Exemplorum: a Handbook of Medieval Religious Tales. Helsinki, 1969.
- Vauchez 1984 — *Vauchez A.* Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge: visionnaires, prophètes et mystiques // *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*. 1984. Vol. 96, № 1.
- Weir, Jerman 1993 — *Weir A., Jerman J.* Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches. L.; N.Y., 1993.
- Weyer 1568 — *Weyer J.* De praestigiis daemonum et incantationibus ac venificiis. Basel, 1568.
- Whatley, Thompson, Upchurch 2004 — *Whatley E.G., Thompson A.B., Upchurch R.K.* Saints' Lives in Middle English Collections. Michigan, 2004.
- Wirth 2011 — *Wirth J.* L'Image à la fin du Moyen Âge. P., 2011.
- Zika 2007 — *Zika C.* The Appearance of Witchcraft: Print and Visual Culture in Sixteenth-Century Europe. L.; N.Y., 2007.

А. Е. Махов

Оборотень-теолог:
в поисках богословских
ключей к «странным»
дьявольским обличьям

В противовес «единообразному и простому Христу» дьявол «различен и многообразен (*varius et multiformis*)» [Vita Norberti 1854: 1283]. Представление о ничем не ограниченном разнообразии дьявольских обличий восходит к раннехристианским временам, удерживается на протяжении всего Средневековья и подтверждается современными иконографическими исследованиями. Единство мнения по этому вопросу прослеживается от автора «Псевдоклементин», писавшего, что демонам в этом мире «разрешено преобразовывать себя в любые образы, в какие они только захотят» [Pseudo-Clement 1857: 1322], до современного ученого, справедливо констатирующего: «самые многоликие персонажи средневековых текстов и изображений, безусловно, демоны» [Антонов 2013: 138]. Дьявол — в своем роде идеальный оборотень, поскольку способен перевоплощаться во что угодно, даже в Иисуса Христа и Деву Марию.

Возникновение этих бесчисленных обличий нередко объясняют буйным воображением «фантастического Средневековья», отчасти комбинирующего и переосмысляющего античные визуальные мотивы, отчасти создающего свои собственные [Baltrušaitis 2006: 43]. При таком подходе визуальная демонология оказывается лишь подвижной игровой комбинаторикой, слабо соотносящейся с какой-либо устойчивой семиотической системой.

Между тем уже раннехристианские авторы осознавали, что обличья дьявола соотнесены с системой его поведения, в частности, с определенным «порядком» искушений — с дьявольскими «*mille nocendi artes*», по выражению Вергилия о фурии Алекто («Энеида» 7, 338), часто применяемому христианскими демонологами к дьяволу¹. Так, Сульпиций Север соотносит разнообразие «способов вредить» с разнообразием демонических обличей, говоря об искушениях, претерпеваемых св. Мартином: «Дьявол, затеяв морочить святого мужа тысячью вредоносных способов, часто являлся зримо, в разнообразнейших обличьях...» [Sulpice Sévère 1967: 300–302].

Странности визуальной демонологии проще всего списать на причудливую фантазию художника — гораздо сложнее найти генерирующий код, объясняющий логику того или иного «странного» изображения. Эти коды, на наш взгляд, нужно искать в христианском демонологическом дискурсе, реализованном в огромном количестве высказываний, которые разбросаны по текстам разных эпох и жанров.

При поисках такого рода возможны два случая. В первом, гораздо более простом случае интересующие нас особенности изображения полностью объясняются сюжетом, который оно иллюстрирует. Оставляя в стороне общеизвестные сюжеты с участием дьявола (искушения Христа, история Иова и т. п.), упомянем лишь чрезвычайно редкие образы дьявола в виде «богоматери» — женщины с «псевдо-Иисусом» на руках, наделенной маркерами демонического (рогами, темными крыльями, когтями). Подобные изображения возникают, по всей вероятности, лишь в связи с историей о чуде, явленном Петром Мучеником (ок. 1206–1252), доминиканским монахом, ревностно борющимся с еретическими движениями. Еретики пригласили святого прийти в церковь, где им якобы явилась Богоматерь; святой вошел в храм и протянул «богоматери» гостию со словами: «Если ты и в самом деле мать Божия, поклонись этому

¹ См. об этом [Deproost 2000].



твоему сыну» (т. е. подлинному Христу, заключенному в гостию); «богоматерь» тут же исчезла². «Странный» облик дьявола, принявшего личину матери с младенцем на руках, полностью объясняется сюжетом легенды (ил. 1а–б).

Во втором случае некоторые странности дьявольского обличья никак не вытекают из сюжета. Это затрудняет, но не делает невозможным их толкование: ведь изображение может быть связано не только со «своим» сюжетом и соответствующим текстом, но и с другими текстами демонологического дискурса. «Странные» детали дьявольского облика могут представлять собой перевод на визуальный язык расхожих формул, метафор, «смыслов вещей», взятых из средневековой семиотики (например, из семиотики бестиария), и т. п. В таких изображениях может быть два уровня: собственно сюжетный (если мы имеем дело с сюжетным изображением), где дьявол выступает участником действия, которое объясняет

Ил. 1
Винченцо
Фолпа. «Чудо
с лже-мадонной»
(ок. 1468).
Фреска в капелле
Портинари,
базилика Сант-
Эусторджио, Милан.
Общий вид (а)
и деталь (б).

² См. об этом [Prudlo 2008: 108–110; Махов 2011: 43–45].

те или иные жесты, позы, элементы обличья; и уровень внесюжетных теологических смыслов, воплощенных в прочих деталях изображения. Эти детали кажутся странными, пока мы не найдем им коррелят в текстовом демонологическом дискурсе. Конечно, такие словесно-визуальные корреляты всегда в той или иной мере гипотетичны: доказать, что художник в самом деле пытался найти визуальный эквивалент некой текстовой формулы, едва ли возможно. Но сколь бы ни был проблематичен этот коррелят — именно он и только он во многих случаях объясняет «странность» изображения.



Ил. 2
Скульптура с тимпана западного
портала собора в Отене
(сер. XII в.).

Приведем примеры из трех областей визуальной демонологии — изображений частей дьяволова тела, атрибутов дьявола, его бестиарных перевоплощений.

Дьявол может быть изображен не полностью, а частично — являя лишь один из членов своего тела. Этот прием «pars pro toto» можно рассматривать как визуальный аналог риторического тропа — синекдохи.

На тимпане западного портала собора в Отене (ил. 2) изображено воскресение из мертвых грешников, осужденных на адские муки. Одна из скульптур, составляющих это изображение, кажется чрезвычайно странной: две огромные руки, свешивающиеся сверху, захватывают, словно ковш экскаватора, человека в области шеи. Демонологическая семантика образа сомнений не вызывает: Ф. Гарнье определил его как изображение «гордеца в когтях дьявола»

[Garnier 2003: 138]. Но почему дьявол изображен столь причудливо, в виде одних лишь рук?

На мой взгляд, визуальная изоляция отдельной части дьяволова тела соответствует риторическому приему *divisio* — рассмотрения предмета или ситуации путем дробления (на конкретные разновидности, части, возможности и т. п.): так, при восхвалении человека отдельно обсуждались различные достоинства тела, души, поведения, семьи и т. п. [Lausberg 205–206, 215–216].

В отношении дьявола *divisio*, служившее хуле, а не хвале, также начиналось с расчленения предмета — в данном случае дьяволова тела. Примером может служить рассуждение Храбана Мавра «о том, каким образом человеческие члены могут быть приписаны дьяволу»: тело дьявола, аналогичное человеческому, риторически расчленяется Храбаном на части — обсуждаются отдельно голова, глаза, ноздри, язык, кости, хрящ (*cartilago*), лицо, мясо и даже тестикулы; каждой части приписывается символический смысл [Rabanus Maurus 1852: 180].

При таком словесном расчленении дьявола его рука приобретает совершенно особое значение; можно сказать, что вокруг этой руки формируется особый дискурс. Мы имеем довольно много текстов, в которых фактически действует именно рука дьявола как почти что самостоятельный персонаж (что невольно напоминает детские страшилки о «черной-черной руке»). Эти тексты чаще всего представляют собой толкования библейских текстов, упоминающих руку в негативном смысле — например, второй строки 106-го псалма: «Так да скажут избавленные Господом, которых избавил Он от руки врага». Иероним, комментируя ее, трактует «руку врага» (*manus inimici*) как руку дьявола:

Враг же — это дьявол. Враг — он и владелец (*possessor*). Из-за этого он держит нас в своей руке: не потому что любит, а потому что ненавидит. <...> Не хотел отпустить нас дьявол... Смотри же, сколь огромна (*grandis*) рука дьявола... По всему миру рука дьявола обладала нами [Hieronymus 1895: 175].

Точно так же поступает Кассиодор, толкуя выражение из 34-го псалма «вырывая слабого из руки более сильных (*eripiens inopem de manu fortiorum eius*)» (Пс. 34, 10; по версии Септуагинты) следующим образом: «дьявол рукой своей держит почти весь род человеческий» [Cassiodorus 1847: 244].

Образ на отенском тимпане дает визуальный эквивалент такого текстового обособления: рука дьявола выделена в особую изобразительную тему, обособлена от прочего дьяволова тела; при этом ее огромность, упомянутая Иеронимом, ясно обозначена и в изображении.

Дьяволова рука в текстах не только «держит», как у Кассиодора, но и «сжимает» (*pressit*)³; кроме того, действие руки может передаваться глаголом «mittere»: дьявол «посылает, напускает, выпускает» руку на кого-либо — так, «дьявол напустил руку (*misit manum*) на того (*in eum*), кто свободен от греха», т. е. на самого Иисуса [Hugo de S. Victore 1854: 457]. Сочетание этих действий — «напускание» рук, а также и «держание» вместе с «сжиманием» — собственно, и изображено на портале отенского храма.

Другое, не менее «странное», изображение оригинально трактует уже не часть тела, но атрибут дьявола — его щит. На Распятии неизвестного немецкого мастера (так наз. «Мастер Бенедиктбойернского распятия», ок. 1440/50, Старая пинаотека, Мюнхен) два демона, паря в воздухе над одним из распятых разбойников, забавляются имитацией воинского боя: левый демон пытается уязвить правого копьем — тот же выставил вперед щит, который представляет собой голову, дразнящую оппонента высунутым языком (ил. 3).

Конечно, нет ничего необычного в самом наличии у демонов вооружения. Но почему щиту придан вид человеческого лица, да еще и с высунутым языком? Можно было бы объяснить это обычаем украшать щиты разного рода изображениями —

³ «Христос, явившись, стал светом для помраченных и заблудших, которых сжимала дьявольская рука (*quos diabolica manus pressit*)» [Thomas Aquinas 2011: Cap. 2, lectio 9].



но, во-первых, в данном случае лицо не *изображено* на щите, но фактически и *является* щитом; а во-вторых, объяснение на уровне реалий не снимает вопроса о символике этого визуального мотива.

На мой взгляд, почти что сюрреалистический образ «головы-щита» имеет простое теологическое объяснение: он восходит к богословской метафоре «грешник — щит дьявола (*scutum diaboli*)». Исток метафоры — библейский: она возникает из богословского обсуждения слова «*scutum*» в сравнении, использованном при описании Бегемота в книге Иова: «Тело его как литые щиты (*Corpus illius quasi scuta fusilia*)» (Иов. 41, 6).

Аллегорический смысл этим «щитам» придает уже Иероним в своем комментарии на книгу Иова. «Под телом дьявола следует понимать всех его сотоварищей (*consortes*) и нечистых

Ил. 3
«Мастер Бенедикт-бойернского распятия». Распятие (фрагмент), ок. 1440/50. Старая пинакотекка, Мюнхен.

духов»; «а то, что демоны, нечестивые слуги дьявола, сравниваются с литыми щитами, — так этим словом Господь хотел обозначить, что их противодействие (*repugnatio*) Богу <...> твердо и непрестанно (*solida ac perennis*)» [Hieronymus 1845a: 791].

«Литые щиты» у Иеронима — аллегория самих демонов с их упорной и неисправимой преданностью злу. Выдвигая на первый план закоренелость демонов во зле, аллегория Иеронима не обыгрывает защитные свойства щита как таковые: демон упорно «противодействует» Богу, но не «защищается» от него (ведь иначе нам пришлось бы представить, что Бог «атакует» демона).

Сдвиг в аллегорическом толковании «щитов», акцентирующий их собственно защитную функцию, производит, по всей видимости, Алан Лилльский во второй половине XII в.: «...О Бегемоте сказано, то есть о дьяволе: тело его как литые щиты, ибо грешниками, как щитом, дьявол обороняет себя от праведных (*per malos quasi per scutum defendit se diabolus contra bonos*)» [Alanus de Insulis 1855: 938].

Праведники в самом деле ведут непримиримую войну с демонами, и последним приходится от них защищаться. Идея Алана представить грешника в виде щита дьявола — вполне в духе той метафоризации военных реалий, которая часто встречается в патристике и средневековой религиозной литературе. В ней мы легко находим и образ, обратный «щиту дьявола», — «щит веры» (*scutum fidei*); например, в одном из писем Бернара Клервоского: «Где воинские орудия? Где щит веры? Где шлем спасения? Где броня терпения? Почему трепещешь?» и т. д. [Bernardus Claraevallensis 1854: 87].

Та же метафора повторяется более двух веков спустя современником обсуждаемого нами Распятия — популярным проповедником первой половины XV в. Бернардино Сиенским. В одной из проповедей на Страсти Христовы он определяет «смертный грех» (*mortalis culpa*) как «щит дьявола» (*scutum diaboli*), посредством которого тот не позволяет «изгнать себя из душ людей»; «и этими щитами (т. е. человеческими грехами. — *А.М.*) дьявол защищал себя до прихода Христа, дабы не

быть изгнанным из мира святыми пророками». Распятие Христа разбивает этот щит [Bernardino da Siena 1636: 898].

Итак, щит дьявола — сам грешник. На Распятии мы и видим дьявола, вооруженного грешником как щитом — или, если угодно, грешником-щитом: высунутый язык головы-щита — несомненный визуальный маркер греховности.

Однако анализируемая нами деталь Распятия в одном весьма существенном пункте не соответствует вышеприведенным богословским метафорам: демон, вооруженный грешником-щитом, сражается не против праведника (или против одного из ангелов, летающих тут же над распятиями, — такое решение было бы весьма естественно), а против другого такого же демона. Что бы это могло значить?

Очевидно, что художник изобразил щит-грешника лишь как *атрибут* демона и не стал изображать саму ситуацию защиты демона от праведников. Этот атрибут он, однако, перенес в другую ситуацию — «сражения» (видимо, игрового) двух демонов. Ситуация игрового поединка демонов имеет по крайней мере одну текстовую параллель — среди дьявольских «искушений», которые претерпевает св. Иларион в его житии, написанном Иеронимом. Дьявол, как режиссер, устраивает для святого «зрелища» (*spectaculum*), демонстрируя обнаженных женщин, обильные яства, воющих волков, твякающих лисичек и т. п. Среди этих микроспектаклей фигурирует и такой: «Распевающему псалмы [святому] он представил зрелище из битвы гладиаторов (*gladiatorum pugna spectaculum praebuit*); один из них был как бы убит и, упав к его ногам, просил, чтобы его похоронили (*sepulturam rogavit*)» [Hieronymus 1845b: 32].

Не забавляются ли и демоны на Распятии подобной игрой-иллюзией? В то же время эта игра имеет весьма серьезные последствия для одного из ее невольных участников — а именно, для самой головы-щита. Копье левого демона направлено в глаз головы, и если правый демон успешно защищает себя «щитом», то сам «щит» явно останется без глаза. Играя, демоны наказывают — и наказывая, играют.

Ил. 4
Джованни Баттиста
Гварини.
«Низвержение
Люцифера и ангелов-
отступников». 1577 г.
Храм Сан Микеле
аль Поццо Бьянко
в Бергамо.



Определенные исторические сдвиги в демонологической иконографии порой можно объяснить появлением или вхождением в моду тех или иных текстов. Примером таких текстуально обусловленных сдвигов нам послужат две бестиарные личины демона — крокодил и лягушка.

Фреска Джованни Баттисты Гварини в одном из храмов Бергамо изображает низвержение Люцифера и ангелов-отступников архангелом Михаилом и его ангелами (ил. 4).

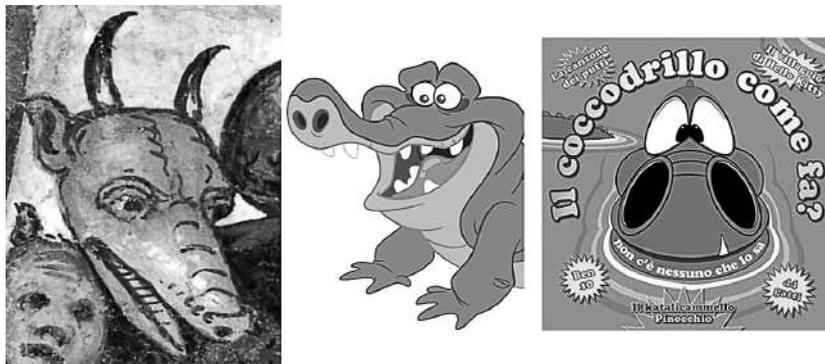
Фреска иллюстрирует то место из Откровения Иоанна, где говорится о низвержении «великого дракона», «древнего змея» (Откр. 12, 9). Изображая последнего, художник создает гибридный образ, совмещающий человеческое туловище, змеиный хвост, птичьи крылья и зеленую, плоскую, с длинной раскрытой зубастой пастью голову. Эта голова, как нам представляется, представляет собой попытку (конечно, в плане натуроподобия не слишком убедительную) изобразить крокодила; в пользу такого предположения свидетельствуют зеленый цвет и форма головы (ил. 5).



Еще яснее, на наш взгляд, крокодильи черты проступают в облике демона, изображенного в нижней части фрески. Речь идет, конечно, не о фотографическом сходстве с реальным крокодилом, но об условной визуальной «схеме»⁴ этого животного, которая в эпоху создания фрески, видимо, только формировалась, но в современной нам массовой визуальной культуре стала весьма распространенной. Элементы этой схемы — зеленый цвет, удлинённая и плоская зубастая пасть, а также «пяточок» с ноздрями на кончике рыла и поперечные полосы

Ил. 5
Джованни Баттиста
Гваринони.
«Низвержение
Люцифера и
ангелов-отступников»,
фрагмент.

⁴ Используем это слово в том смысле, в каком его употреблял Э. Гомбрих в книге «Искусство и иллюзия»: Гомбрих показывает, что художники разных эпох для создания визуального образа, сколь натуроподобным он бы ни был, использовали в качестве отправной точки некую условную схему [Gombrich 1961].



Ил. 6
Слева направо
фрагмент фрески
Гваринони;
фрагмент «схемы
крокодила» из кол-
лекции клип-артов
(Tick Tock clipart
images);
постер к песенке
«Il coccodrillo
come fa?»
(с сайта [http://
www.halidon.it](http://www.halidon.it)).

(как бы морщины) на морде. В современной итальянской «схеме крокодила» вышеупомянутые пяточок с ноздрями и морщинки могут выполнять конститутивную функцию; характерно, что на постере к итальянской песенке «Il coccodrillo come fa?» сама фигура животного предельно геометризована и от крокодила, собственно, ничего не осталось, кроме зеленого цвета, гипертрофированных ноздрей и морщинок — т. е. тех деталей, которые присутствуют и на фреске (см. ил. 6).

Но почему же художник решил придать «древнему змею» черты крокодила? В поисках ответа нам необходимо обратиться к исторической семантике этого животного, в которой к моменту создания анализируемой нами фрески произошел весьма существенный переворот. Речь идет о переосмыслении мотива «крокодиловых слез», который относительно поздно появился в европейской «зоологии» [Богданов 2006: 153], но уже был хорошо известен Средневековью.

Крокодил пожирает свою жертву и плачет (во время или после трапезы). Для нас эта повадка символизирует лицемерие — однако в средневековых бестиарных текстах плач крокодила понимался иначе.

Одна из латинских версий Физиолога сообщает о крокодиле следующее: «Когда он находит человека, то, если может его победить, пожирает и постоянно его оплакивает (*comedit, et semper plorat illum*)» [Fisiologo 1996: 46]. Обратим внимание, во-первых, на переходность глагола «*ploro*»: крокодил не просто плачет, но оплакивает свою жертву. Во-вторых, нельзя не задуматься о смысле странного словечка «*semper*». Что, собственно, хочет сказать им автор? Крокодил всегда оплакивает человека, которого ест (т. е. оплакивает каждого съеденного), или же крокодил оплакивает съеденного постоянно (т. е. плачет все время после того, как съест)?

Второе понимание кажется гораздо менее вероятным. Однако оно поддерживается некоторыми средневековыми bestiарными текстами на народных языках. Так, Гильом Нормандский утверждает, что крокодил, съев человека, «потом оплакивает его столько дней, сколько живет» (т. е. до конца своей жизни) [Guillaume de Normandie 1852: 245]. Сходным образом — у Ришара де Фурниваля: «Он оплакивает его все дни своей жизни» (т. е. опять-таки до конца жизни) [Richard de Fournival 2009: 230].

Итак, в средневековой bestiарии слезы крокодила, скорее всего, — искренние слезы, слезы раскаяния: крокодил «кажется способным на угрызения совести» [Pastoureau 2012: 241]. Неудивительно, что в трактате «О животных и других вещах» крокодил — фигура дурных людей (не только лицемеров), которые, «сознавая свою порочность, в сердце своем плачут (*conscii suae malitiae corde plangunt*), хотя по привычке тянутся к тому, чтобы ее (порочность. — *А.М.*) осуществлять» [De bestiis 1854: 61]. Слезы крокодила представлены здесь как искренние; эти «слезы сердца» появляются и у Ришара де Фурниваля, сравнивающего возлюбленную с крокодилом: влюбленный, которого возлюбленная «пожирает и убивает смертью любви», надеется, что потом она раскается и оплачет его «глазами сердца» [Richard de Fournival 2009: 230].

Иной смысл — абсолютно позитивный — приписывает слезам крокодила «Книга о природе животных» (так наз.

Тосканский бестиарий, созданный, видимо, в конце XIII в.). Крокодил (*calchatrice*) здесь определен как «змея огромнейшая и крупнейшая». «Природа его такова, что когда он находит человека, то съедает его, и после того, как он его съест, оплакивает его все время своей жизни». Мотив «плача на всю оставшуюся жизнь» автор находит нужным повторить, но теперь уже снабдив его толкованием:

Этот крокодил, в том [своем свойстве], что он пожирает человека и потом оплакивает его все время своей жизни, может быть уподоблен некоторым религиозным людям (*spiritale persone*) этого мира, которые внутри своего тела заключили истинного Бога и человека, что был распят, дабы искупить человеческий род.

Когда такой «религиозный человек», заключивший в своем сердце Христа (как крокодил «заключает» в себе съеденного им человека), вспоминает о страданиях, которые претерпел Христос, «к нему, внутрь его сердца, приходит великое сострадание и великая скорбь» [*Libro della natura degli animali* 1996: 452]. Крокодиловы слезы здесь, как видим, — фигура слез, которые истинный христианин проливает из сострадания мукам Христа.

Семантический поворот происходит, видимо, на рубеже XIII–XIV веков: слезы крокодила начинают восприниматься как неискренние, а сам он превращается в живую аллегорию лицемера. Новое понимание крокодиловых слез приводит к исчезновению мотива «плача на всю оставшуюся жизнь»: крокодил-лицемер, конечно, не будет плакать долго, а тем более всегда.

В английской бестиарии начала XIV в. крокодил однозначно осуждается за лицемерие: «Раскаяние крокодила неискреннее. Это животное имеет ту же природу, что и лицемеры, распутники и скупцы... Они заставляют других людей поверить, что они честны и святы, а на самом деле злы и извращены. Они подобны крокодилу...» (Cambridge, The Fitzwilliam Museum Library, MS. 379, f. 124v; цит. по [Pastoureau 2012: 242]).

Для интересующего нас итальянского контекста гораздо важнее аналогичная характеристика крокодила, которую дает поэт, медик, астролог Чекко д'Асколи в энциклопедическом сочинении «L'Ascrba», созданном примерно в то же время, что и английский бестиарий. Крокодил (*cocodrillo*)

поймав человека, сразу убивает его; а убив его, этот хищник плачет жалостливым голосом (*con pietosa voce*)... Оплавав его, пожирает и съедает (*divora et manduca*) человеческую плоть... Так поступает человек лицемерный и лживый (*ipocrito et ocolto*), который в сердце радуется всякому злу, вредящему другим людям, а своим лицом показывает сострадание и сразу плачет по любому случаю... [Cecco d'Ascoli 1996: 602].

Энциклопедия Чекко, сожженного на костре по приговору инквизиции в 1327 г., переживает второе рождение в конце XV в., когда одно за другим выходят ее издания (только с 1475 по 1500 г. — около десяти). Не под ее ли влиянием Эразм Роттердамский в свои «Пословицы» вводит выражение «Крокодиловы слезы» («*Scodili lacrimae*»)? Подобная пословица, полагает Эразм, применима к людям, которые «притворяются, что они тяжело встревожены несчастьем того, на кого они сами же и навлекли гибель или великое зло» [Érasme de Rotterdam 2013: 250]. Иначе говоря, это слезы злонамеренных лицемеров и губителей одновременно — тех, кто нас губит и при этом притворно плачет.

Книга Чекко была известна в среде художников. Свидетельство тому — бестиарные записи Леонардо да Винчи, которые нередко напрямую восходят к текстам Чекко. И у Леонардо слезы крокодила лицемерны:

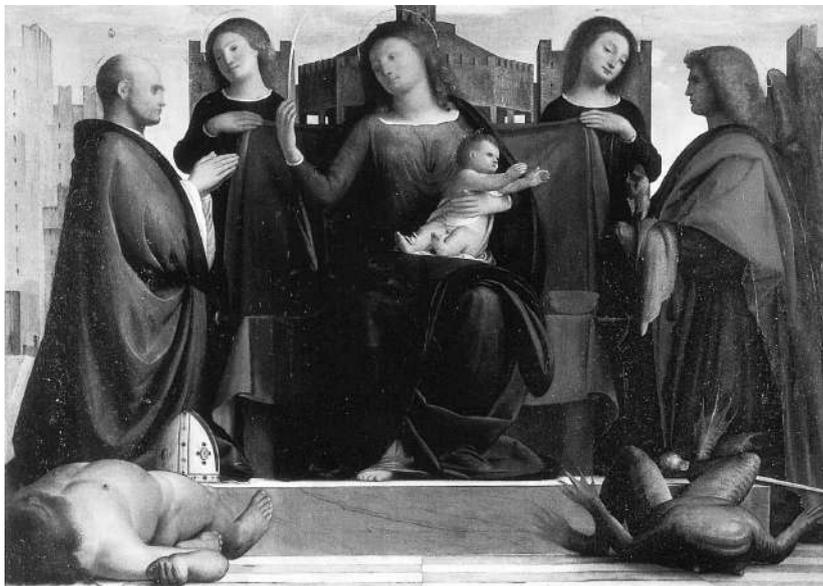
Это животное [крокодил] хватается человека и сразу его убивает. Убив его, оно его оплакивает, жалобным голосом и со многими слезами (*con lamentevolle voce e molte lacrime*), а затем, закончив плач, жестоко пожирает его.

Так поступает лицемер, который по всякому пустяку заливается слезами, являя сердце тигра (*mostrando un cor di tigre*), и, с жалостливым лицом, радуется в [своем] сердце чужим бедам [Leonardo da Vinci 2006: 57].

Можно предположить, что либо под влиянием «*l'Acerba*», прямым или косвенным, либо под влиянием «Пословиц» Эразма у Джованни Баттисты Гваринони и возникла мысль придать «древнему змею» крокодилу черты. Семантическим основанием сближения «змея» (т. е. дьявола) и крокодила служит общее для них сочетание обмана и жестокости: крокодил лицемерно проявляет сочувствие, но убивает; змей-дьявол «сворачивает» (*seducit*), очевидно, посредством некоего обмана, но при этом выступает «обвинителем» (*accusator*) человека (Откр. 12, 9–10), его самым страшным врагом. К тому же в патристике присутствует и определение дьявола как лицемера: «Лицемер (*Hypocrita*) — сам дьявол, который, будучи изобретателем мрака, т. е. преступления <...> преобразил себя в ангела света» [Hieronymus 1845a: 660].

К той же эпохе относится загадочное изображение, где весьма скромное животное, жаба, неожиданно оказывается на самой вершине демонологической иерархии. Речь идет о работе Брамантино (ок. 1465–1560) «Мадонна на троне между св. Амвросием и архангелом Михаилом» (Пинакотекa Амброзиана, Милан; ил. 7). У ног св. Амвросия лежит обнаженный мужской труп (видимо, символ победы святого над ересью Ария), у ног архангела — огромная (размером с человека) дохлая жаба. Архангел держит на руках крохотную человеческую фигурку, явно символизирующую душу; к ней тянется младенец-Христос. Понятно, что эту душу архангел только что отвоевал в битве с дьяволом. Но почему последний изображен не в традиционном виде дракона, змея или антропоморфной фигуры, но в облике явно второстепенного демонологического персонажа — жабы?

Напомним, что жабы уже в Откровении Иоанна выступают как обличья «нечистых духов» (Откр. 16, 13; в Вульгате «*gana*»); в эпоху Средневековья они часто фигурируют в различных демо-



нологических контекстах или просто «страшных» ситуациях. Жабы заполняют келью святой [Boglioni 1999: 72]; грешник выблевывает жаб [Polo de Beaulieu 1999: 152]; жаба вспрыгивает на лицо спящего [Berlioz 1999: 272]; выпрыгивает «из бедер» женщины, пугая мужчину, который собирался ее изнасиловать (Бернар Клервоский, «Житие св. Малахии», цит. по [Berlioz 1999: 273]); совокупляется с грешником в аду и целует его (Фома из Кантимпре, «Всеобщее благо, о пчелах», цит. по [Berlioz 1999: 283]); огромная, «размером с курицу» жаба усаживается «перед устами» монаха, намеревающегося помолиться [Caesarius Heisterbacensis 1851: 286], и т. п.

Как видим, жаба, всегда оставаясь отвратительной, может служить орудием и Божественного наказания грешника, и дьявольского посягательства на праведника. Однако во всех

Ил. 7
Брамантино.
«Мадонна на троне
между св. Амвросием
и архангелом Михаилом». Пинакотека
Амброзиана, Милан.

случаях она лишь исполнитель чужой воли, слуга дьявола, но никак не сам «древний змей», которого поверг архангел. Второстепенность жабы в демоническом bestiarii проявляется и в том, что в собственно bestiарных текстах ей, по-видимому, не посвящались особые разделы, где была бы ясно определена ее негативная семантика.

Первым текстом, где демоническая семантика жабы четко определена через одно из свойств ее природы, по всей вероятности, является «L'Ascrba» Чекко д'Асколи. В посвященной жабе отдельной главе Чекко пишет: жаба (*botro*)⁵

бежит, когда может, вида солнца; в темное время покидает пещеры; чтобы быть здоровее, всегда предпочитает оставаться в тени. Так пренебрегает светом, убегая от него, душа, которая не распознаёт грех и всегда сама навлекает на себя кару. Так тварь (*criatura*) боится своего Создателя, от которого не может скрыться [Cecco d'Ascoli 1996: 603].

Чекко приписывает жабе отвращение к свету⁶; это природное свойство, при переводе в семиотический план, становится знаком грешника, «пренебрегающего светом» — т. е. праведностью и самим Создателем.

Однако первым, кто добровольно променял свет на тьму и тем самым эту тьму «создал», был сам дьявол — согласно общераспространенным определениям, князь и отец тьмы. Мысль

⁵ Слова «*botro*» и «*botrax*» (у Варфоломея Английского) идентифицированы как именование жабы (*gospo*) комментатором и издателем текста Чекко Луиджиной Морини [Cecco d'Ascoli 1996: 628].

⁶ Это свойство жабы Чекко, видимо, почерпнул у Варфоломея Английского, писавшего в своем энциклопедическом сочинении «О свойствах вещей» о жабе (*botrax*): «ненавидит вид солнца (*odit tamen solis aspectum*), ищет укрытий и бежит в пещеры, когда восходит солнце...» [Bartholomaeus Anglicus 1601: 1025]. У Варфоломея, однако, полностью отсутствует семиотический план: он перечисляет биологические свойства жабы, но ничего не говорит об их «смысле».

о связи дьявола (демонов, грешников) с тьмой и их «светофобии» постоянно варьируется в демонологическом дискурсе: «Где [дьявол, грешник] поднимается против Бога, там и оставляется им, там и помрачается в себе (*in se tenebratur*)» [Augustinus 1841: 615]; демоны просят у Иисуса разрешения войти в свиней (Лк. 8, 32), потому что «не могут вынести ясности небесного света; глаза их болят, сияния солнца вытерпеть не могут; сами выбирают тьму и покидают сияние. Бегут демоны сияния вечного света (*fugiant ergo daemones splendorem lucis aeternae*)...» [Ambrosius Mediolanensis 1845: 1680] и т. п.

Как видим, своим светоненавистничеством жаба семиотически соотносится не только с грешником, не способным отличить грех от праведности, но и с самим дьяволом как первым светофобом. Не эта ли, намеченная у Чекко, ассоциация между жабой, светоненавистничеством и дьяволом (отцом тьмы и греха) навела Брамантино на мысль нарисовать «древнего змея» в виде огромной жабы? Как и Леонардо, он вполне мог быть знаком с одним из изданий «L'Ascrba». Любопытно, что, совершая этот иконографический сдвиг, Брамантино был не одинок: примерно в то же время южнонемецкий (аугсбургский) художник Леонард Бек, изображая битву св. Георгия и дракона, придает последнему некоторое сходство то ли с лягушкой, то ли с жабой (ил. 8).

Предложенные нами текстовые параллели к «странным» демонологическим образам основаны на предположении, что художник — либо самостоятельно, либо при помощи руководящего его работой клирика — переводил, по крайней мере в отдельных случаях, на визуальный язык определенные элементы текста — формулы, мотивы, метафоры и т. п. Такое предположение, конечно, обречено остаться гипотезой, которая, однако, имеет одно важное достоинство: она позволяет нам встраивать «непонятные» изображения в смысловую систему демонологии. В ходе работы по поиску теологических (в т. ч. и бестиарных, поскольку бестиарий наделяет зверей набором богословских смыслов) ключей к визуальным образам «фантастическое Средневековье» все больше превращается в Средневековье семиотическое:

Ил. 8
Леонард Бек.
«Св. Георгий и дра-
кон» (фрагмент).
Аугсбург, ок. 1515.
Художественно-
исторический
музей, Вена.



изображения, которые казались необъяснимой игрой воображения, получают смысл и место в средневековой системе «значения вещей». Уже отмеченный нами эффект сюрреалистичности, присущий некоторым демонологическим образам, возникает как раз при переводе словесного образа в визуальный: то, что в качестве словесной формулы или метафоры вполне «нормально» (например, «рука дьявола» или «грешник — щит дьявола»), в визуализованном виде выглядит, как мы уже видели, порой весьма «странно». Эта странность, однако, существует лишь для нас: средневековый зритель скорее всего ее не ощущал — просто потому, что текстовый ключ к изображению был ему ясен.

Сокращения

PG — Patrologiae cursus completus, series graeca.

PL — Patrologiae cursus completus, series latina.

Литература

- Антонов 2013 — *Антонов Д.И.* Меняя тела: демоны как иллюзионисты // Теория моды: одежда, тело, культура. 2013. Вып. 30.
- Богданов 2006 — *Богданов К.А.* О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М., 2006.
- Махов 2011 — *Махов А.Е.* Средневековый образ: между теологией и риторикой. М., 2011.
- Махов 2015 — *Махов А.Е.* Крокодиловы слезы, другие реалии и символы: эмблематика пересматривает бестиарную традицию // Бестиарный код культуры. М., 2015.
- Alanus de Insulis 1855 — *Alanus de Insulis.* Distinctiones dictionum theologiae // PL. Paris, 1855. Vol. 210.
- Ambrosius Mediolanensis 1845 — *Ambrosius Mediolanensis.* Expositio Evangelii secundum Lucam // PL. Paris, 1845. Vol. 15.
- Augustinus 1845 — *Augustinus.* Contra adversarium legis et prophetarum // PL. Paris, 1845. Vol. 42.
- Baltrušaitis 2006 — *Baltrušaitis J.* Il medioevo fantastico. Milano: Adelphi, 2006.
- Bartholomaeus Anglicus 1601 — *Bartholomaeus Anglicus.* De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus libri XVIII. Francofurti: Apud W. Richterum, 1601.
- Berlioz 1999 — *Berlioz J.* Le crapaud, animal diabolique: une exemplaire construction médiévale // L'animal exemplaire au Moyen Âge / Ed. J. Berlioz, M.A. Polo de Beaulieu. Rennes: Presses universitaires, 1999.
- Bernardino da Siena 1636 — *San Bernardino da Siena.* De Passione Christi. Sermo LVI // Sancti Bernardini Senensis... Opera Omnia. Parisiis: Dionysii Moreau, 1636.
- Bernardus Claraevallensis 1854 — *Bernardus Claraevallensis.* Epistola II. Ad Fulconem puerum // PL. Paris, 1854. Vol. 182.
- Boglioni 1999 — *Boglioni P.* Les animaux dans l'hagiographie monastique // L'animal exemplaire au Moyen Âge / Ed. J. Berlioz, M.A. Polo de Beaulieu. Rennes: Presses universitaires, 1999.
- Caesarius Heisterbacensis 1851 — *Caesarius Heisterbacensis.* Dialogus miraculorum / Ed. J. Strange. Coloniae, Bonnae et Bruxellis: J.M. Heberle, 1851. Vol. 1.
- Cassiodorus 1847 — *Cassiodorus.* Expositio Psalterium // PL. Paris, 1847. Vol. 70.
- Cecco d'Ascoli 1996 — *Cecco d'Ascoli.* l'Acerba // Bestiari medievali / A cura di L. Morini. Torino: Einaudi, 1996.

- De bestiis 1854 — De bestiis et aliis rebus // PL. Paris, 1854. Vol. 177.
- Deproost 2000 — *Deproost P.* «Mille nocendi artes». Les préfigurations virgiliennes du mal dans la poésie des chrétiens latins // Imaginaires du Mal / Éd. M. Watthee-Delmotte et P.-A. Deproost. Louvain: Presses universitaires, 2000.
- Érasme de Rotterdam 2013 — *Érasme de Rotterdam.* Les adages / Sous la direction de J.-Ch. Saladin. In 5 Vol. Paris: Les Belles Lettres, 2013. Vol. 2.
- Fisiologo 1996 — Il «Fisiologo» latino: «versio BIs» // Bestiari Medievali / A cura di L. Morini. Torino: Einaudi, 1996.
- Garnier 2003 — *Garnier F.* Le langage de l'image au Moyen Âge. II: Grammaire des gestes. Paris: Le Léopard d'Or, 2003.
- Guillaume de Normandie 1852 — *Guillaume, clerc de Normandie.* Bestiaire divin / Publ., avec une introduction par M.C. Hippeau. Caen: A. Hardel, 1852.
- Gombrich 1961 — *Gombrich E.H.* Art and Illusion. London: Phaidon Press, 1961.
- Hieronymus 1845a — *Hieronymus.* Commentaria in Iob // PL. Paris, 1845. Vol. 26.
- Hieronymus 1845b — *Hieronymus.* Vita S. Hilarionis // PL. Paris, 1845. Vol. 23.
- Hieronymus 1895 — *Hieronymus.* Commentarioli in psalmos / Ed. G. Morin. Oxford: J. Parker and Soc. Bibliopolas, 1895.
- Hugo de S. Victore 1854 — *Hugo de S. Victore.* Quaestiones in Epistolas Pauli // PL. Paris, 1854. Vol. 175.
- Lausberg 1960 — *Lausberg H.* Handbuch der literarischen Rhetorik. München: Max Nueber Verlag, 1960.
- Leonardo da Vinci 2006 — *Leonardo da Vinci.* Scritti scelti / A cura di E. Solmi. Milano: Giunti, 2006.
- Libro della natura degli animali 1996 — Libro della natura degli animali (Bestiario toscano) // Bestiari Medievali / A cura di L. Morini. Torino: Einaudi, 1996.
- Pastoureau 2012 — *Pastoureau M.* Bestiari del Medioevo / Traduzione di C. Testi. Torino: Einaudi, 2012.
- Polo de Beaulieu 1999 — *Polo de Beaulieu M.A.* Du bon usage de l'animal dans les recueils médiévaux d'exempla // L'animal exemplaire au Moyen Âge / Ed. J. Berlioz, M.A. Polo de Beaulieu. Rennes: Presses universitaires, 1999.
- Prudlo 2008 — *Prudlo D.* The martyred Inquisitor: The life and the cult of Peter of Verona. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2008.
- Pseudo-Clement 1857 — *Pseudo-Clement.* Recognitiones // PG. Paris, 1857. Vol. 1.
- Rabanus Maurus 1852 — *Rabanus Maurus.* De universo // PL. Paris, 1852. Vol. 111.
- Richard de Fournival 2009 — *Richard de Fournival.* Le Bestiare d'Amour et la Response du Bestiare / Éd. bilingue par G. Bianciotto. Paris: Champion classiques, 2009.
- Sulpice Sévère 1967 — *Sulpice Sévère.* Vie de Saint Martin. Paris: Cerf, 1967. T. 1.
- Thomas Aquinas 2011 — *Thomas Aquinas.* Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Lucam // Corpus Thomisticum. Fundación Tomás de Aquino, 2011. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.corpusthomicum.org/clc012.html>.
- Vita Norberti 1854 — Vita Norberti // PL. Paris, 1854. Vol. 170.



Наука о демонах

Philip C. Almond

Science, Witchcraft,
and Demonology:
The Saducismus Triumphatus
of Joseph Glanvill
and Henry More

‘A Witch is one, who can do or seems to do strange things, beyond the known Power of Art and ordinary Nature, by virtue of a Confederacy with Evil Spirits. Strange Things, *not* Miracles....The *strange things* are really performed, and are not all *Impostures* and *Delusions*. The Witch *occasions*, but is not the *Principal* Efficient, she seems to do it, but the *Spirit* performs the wonder, sometimes immediately, as in *Transportations* and *Possessions*, sometimes by applying other Natural Causes, as in raising *storms*, and inflicting *Diseases*, sometimes using the *Witch* as an *Instrument*, and either by the Eyes or Touch, conveying Malign Influences: And these things are done by virtue of a *Covenant*, or *Compact* betwixt the *Witch* and an *Evil Spirit*. A *Spirit*, viz. an *Intelligent Creature* of the Invisible World, whether one of the Evil Angels called *Devils*, or an Inferiour *Daemon* or *Spirit*, or a wicked *Soul* departed; but one that is able and ready for mischief, and whether altogether incorporeal or not, appertains not to this Question.’

[Glanvill 1681: 269–270]¹.

¹ This edition, with the collaboration of Henry More, was published posthumously. For the complex history of this work, from its beginnings in 1666 as *A Philosophical Endeavour towards the Defence of the Being of Witches and Apparitions* to the various versions of *Saducismus Triumphatus*, see [Parsons 1966]. This work contains a facsimile of the 1689 (third) edition. I have followed the 1681 edition, the first after Glanvill’s death in 1680.

Introduction

Historians of religious thought typically view ‘secularisation’ in terms of ‘the disenchantment of the world’ (‘die Entzauberung der Welt’). The term derives from a lecture given by Max Weber in 1918 entitled ‘Science as a Vocation’ (‘Wissenschaft als Beruf’). For Weber, the progressive intellectualization of the world, to which the rise of science gave the greatest impetus, entailed the loss of the ‘overarching meanings, animistic connections, magical expectations, and spiritual explanations’ that had characterised the pre-modern world [Saler 2006: 695]. In short, the rise of science led to a world bereft of the supernatural and the preternatural, of miracles, magic, and marvels, of spirits, demons, and witches.

This narrative of secularisation has had a long history. Thus, as early as 1713, the English cleric Richard Bentley saw science as the cause of the decline in witchcraft. Before the Reformation, he declared, any extraordinary disease attended with odd symptoms ‘was out of ignorance of *Natural Powers* ascrib’d to *Diabolical*.’ It was a superstition that was universal, not so much implanted by priestcraft as imbedded in human nature. ‘What then has lessen’d in *England* your stories of Sorceries?’ he asked. His reply was intended to deny the claims of his deist adversary Anthony Collins that it was down to ‘freethinking’. That the belief in witchcraft had declined, he declared, was ‘no thanks to Atheists, but to the Royal Society and College of Physicians’ — to the likes of Robert Boyle, Isaac Newton, and Thomas Sydenham [Lipsiensis 1713: 33].² Five years later, in a similar vein, Francis Hutchinson wrote that, because the Royal Society had discovered ‘the true Knowledge of Nature’, England was the first nation to clear itself ‘of such superstitions’ [Hutchinson 1718: the contents]. And Hutchinson saw Newtonianism as the key to the debunking of the pretensions of the witchcraft theorists.

It was a narrative of secularisation that was to last for another two centuries, serving not only the interests of the natural sciences, but also those of the opponents of clericalism and institutionalised religion more generally. Thus, for example, in 1843, Wilhelm Gottfried Soldan declared in his

² The *Late Discourse* in question was [Collins 1713].

Geschichte der Hexenprozesse aus dem Quellen Dargestellt that ‘superstition and demonism retreated in the face of the recognition of the laws of nature’ [Heppe 1880: ii. 229]. In 1865, William Lecky saw the destruction of witchcraft and demonology as the first triumph ‘of the spirit of rationalism in Europe’ [Lecky 1884: i.103]. Thirty years later, in 1896, the American scholar Andrew Dickson White in his *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* declared that, while the strongest minds of Protestant religion in England were maintaining their commitment to witchcraft and demonology, the newer scientific modes of thought ‘were gradually dissipating the whole domain of the Prince of the Power of the Air’ [White 1905: i.361]. Similarly, in his ground breaking *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung* in 1901, Joseph Hansen wrote that it was ‘only under the influence of the non-theologically grounded worldview of the modern natural sciences’ that witchcraft was subdued [Hansen 1901: Vorwort].³

As early as the 1930s, there was a turn away from this ‘Whiggish’ view that the demise of witchcraft was the result of the rise of science, and perhaps for that precise reason a renewed interest in Joseph Glanvill. For in a narrative of secularisation that saw science and witchcraft as implacably opposed, Glanvill’s stance as both a committed demonologist and a member of the Royal Society had until that time been historiographically inexplicable, and he had been generally characterised as ‘the ablest advocate’ of demonological mumbo-jumbo [Notestein 1911: 285]. The new turn was announced by Moody E. Prior in 1932. ‘It was precisely because he was one of the new scientists,’ he wrote, that Joseph Glanvill ‘interested himself in the problem [of witchcraft]’ [Prior 1932: 193].

For most Glanvill scholars, this was a turn too far. Thus, for example, for Jackson Cope in his *Joseph Glanvill, Anglican Apologist* (1956), Glanvill’s interest in science was primarily motivated by his desire to provide a theological apologetic for a latitudinarian Anglicanism, an Anglicanism into which Glanvill’s demonology, he suggested, was already an outdated intrusion [Cope 1956: 103]. Similarly, Thomas Jobe was driven to account for the differences between two kinds of science — Webster’s

³ See also [Elmer 2013: 548–560].

Paracelsian-Helmontian on the one hand and Glanvill's mechanical corpuscularianism on the other, in terms of the clash between the theologies to which these were linked — radical sectarian Protestantism and orthodox Anglicanism [Jobe 1981: 343–356].⁴ More recently, Jacqueline Broad has revisited Whiggish readings of Glanvill in her claim that, motivated by his religious beliefs, he 'fails to live up to his own standards of scientific prudence' [Broad 2007: 503]. Many of these modern accounts of Glanvill and witchcraft recognised that there was no scientific community as such but rather, as Stuart Clark puts it, 'a Babel of competing sects and voices' [Clark 1997: 257]. But they tended nonetheless to identify 'science' or 'natural philosophy' in terms of *emerging* scientific discourses, rather than in terms of a number of alternative competing *traditional* discourses of natural philosophy in which demonology played a central role. Thus, what I want to suggest in this paper is that, when we view Glanvill's demonology as part of a 'natural philosophy' that includes the world of 'spirit', his *Saducismus Triumphatus* should be read not as indicating a conflict of science and religion, so much as reflecting a boundary dispute between different understandings of the domain of nature, on the one hand, one that included the world of spirits and, on the other, one that was ultimately to remove spirits from the natural realm. It maintains that Glanvill's 'natural philosophy' was one that attempted to unite the substance of the old with the methods of the new. Thus this paper explores that moment when an enchanted world might just as easily have become part of 'modern science' as excluded by it.

Demonology and Nature

Rather than witchcraft *per se*, the key issue for Glanvill goes to demonology or perhaps better daemonology. It is the existence of spirits and the nature of their activities in the world that he is particularly interested in. This becomes clear from the passage in the *Saducismus Triumphatus* with which we began. The witch, Glanvill declared, only acts as the occasion for 'strange things' of which a spirit is the principal efficient.

⁴ Cf. [Coudert 1990: 115–136].

And it is evil spirits, whether Devils or inferior demons, or the souls of the dead, that are involved, directly or indirectly, in *maleficia* (evil acts). Glanvill is heir to the European understanding of witchcraft, introduced into English witchcraft theory in 1597 in the *Daemonologie* of King James VI of Scotland, the essence of which is the pact (or in Protestant terms the covenant) made between the witch and the Devil. And it is the capacity of demons in the world to do magic rather than that of witches so to do that is the focus of Glanvill's interest.

For Glanvill, the existence of spirits generally, including demons, is the key defence against the imagined atheism of his age. A disbelief in witches is the first step to denial of spirits, and eventually to the rejection of Christianity: 'he that thinks there is no *Witch*, believes a *Devil gratis*... And when men are arrived to this degree of *diffidence* and *infidelity*, we are beholden to them if they believe either *Angel*, or *Spirit*, *Resurrection* of the *Body*, or *Immortality* of *Souls*. These things hang together in a *Chain* of *connexion*, at least in these men's *Hypothesis*; and 'tis but a happy chance if he that hath lost one *link* hold another' [Glanvill 1681: i.4].

Glanvill's domino theory of religious scepticism, that doubt about spirits would lead to doubt about God, was shared by his Cambridge Platonist colleague Henry More. As More had put it in the 1647 second edition of his complete poems, 'I have also added another [poem] of the PRAEEXISTENCY of the SOUL, where I have set out the nature of SPIRITS and given an account of APPARITIONS and WITCH-CRAFT, very answerable I conceive to experience and story <...> Which <...> would prove one of the best Antidotes against that earthly and cold disease of Sadducisme and Atheisme, which may easily grow upon us, if not prevented, to the hazard of all Religion, and the best kinds of philosophy [More 1647: B.1.v].

The key to Glanvill's defence of spirits lies in a natural philosophy that distinguished the supernatural, the preternatural, and the natural. It was a distinction that was grounded in the medieval Thomist account of the relation between miracles and wonders that had been dominant since the early fifteenth century. In his *Summa contra Gentiles*, Aquinas had distinguished between three kinds of physical events or occurrences. The first were natural — that which *is* always or *is* for the most part. This natural order could be violated in either of two ways. It could

be disrupted by miracles (*miracula*) — acts performed directly by God without the mobilisation of secondary causes (the supernatural). Or it could be interrupted by wonders (*miranda*) — unusual events that depended on secondary causes alone and required no suspension of God's ordinary providence (the preternatural) [Daston and Park 2001].

This category of wonders could also be further subdivided into wonders that were caused by spiritual agents (such as Satan and his minions) and those that came about without agents through natural (though often hidden or occult) causes. Magic can be seen as a sub-set of the preternatural in which magical effects could occur with (*magia daemonica*) or without (*magia naturalis*) spiritual agents. Thus, demonic magic is that form of natural magic in which the causal agents are demons.

This distinction between the divinely miraculous and the demonically wondrous was made most clearly by the Dominican theologian Jacopo Passavanti (d. 1357) in his *Lo Specchio della vera Penitenzia* (*The Mirror of true Penitence*). Because the Devil 'knows every science and every art,' he wrote, 'he is able to join one thing to another, because all things must obey him, as far as concerns local motion. And he is able to do and to simulate marvelous things. I do not say, of course, that the devil is able to perform true miracles, but marvelous things, understanding by true miracles properly those things which we know to be above or outside of the true order of nature, such as raising a dead man or creating something out of nothing, or restoring sight to the blind, and things like these. And such miracles only God can perform' [Kors and Peters 2001: 108].

The distinction between the miraculous and the wondrous was one which, while limiting the powers of the Devil, nonetheless gave him ample scope for his activities. Thus, in his capacities to work preternaturally, the Devil and his minions were highly skilled natural philosophers with an exceptional natural knowledge. When Margaret Cavendish, perhaps influenced by the 1665 edition of Reginald Scot's *The Discoverie of Witchcraft*, suggested that the apparently wondrous could be explained 'naturally' without recourse to the Devil by 'natural magic' or as the result of 'slights or juggling Arts' [Cavendish 1664: 299],⁵ Glanvill re-

⁵ On Reginald Scot, see [Almond 2011].

sponded by suggesting that the wondrous ‘things done’ were explicable only by spiritual agents: ‘Tis very true as your Grace suggests,’ he wrote,

That Supersition and Ignorance of Causes makes Men many times to impute the Effects of Art, and Nature, to Witchcraft and Diabolick Contract. And the Common People think God, or the Devil to be in every thing extraordinary. But yet, *Madam*, your Grace may please to consider, That there are things done by mean and despicable persons, transcending all the Arts of the most knowing and improv’d *Virtuosi*, and above all the Essays of known and ordinary Nature. So that we either must suppose that a sottish silly old Woman hath more knowledge of the intrigues of Art, and Nature, than the most exercised Artists, and Philosophers, or confess that those strange things they performe, are done by confederacy with evil Spirits, who, no doubt, act those things by the ways and applications of Nature, though such as are to us unknown [Cavendish 1678: 139–140].

Glanvill recognised the difficulties inherent in distinguishing miraculous events from the merely wondrous, since the effects (that in both cases go beyond the everyday course of nature) may appear identical. Thus, he was forced to develop a set of miraculous criteria that differentiated them from demonic wonders. Although like wonders, miracles ‘are unaccountable, beyond the powers of meer Nature, *and* done by agents supernatural,’ they have particular circumstances that demonstrate their divine origin, above all, ‘that they *seal* and *confirm* some *divine Doctrine*, or *Commission*, in which the *good* and *happiness* of the world is concern’d’ [Glanvill 1681: i.89]. Glanvill was heir to the Anglican doctrine of the cessation of miracles, namely, that since the time of the New Testament or shortly afterwards, the age of miracles had ended [Walker 1988: 111–124, Walker 1981]. And he was aware of an argument to the effect that, since miracles have ceased, ‘the presumed actions of Witchcraft are tales, and illusions’ [Glanvill 1681: i.124.] So his distinction between miracles and wonders enabled him to argue for the

reality of wonders generally, and demonic wonders in particular, regardless of the continuation or otherwise of miracles [Glanvill 1681: i.126].⁶

The Vehicles of the Soul

Crucial to Glanvill's natural philosophy was his belief in the neo-Platonic doctrine of the vehicles of the soul. It was part of a commitment to Platonism that also entailed a belief in the pre-existence of souls. Influenced by both Henry More's and George Rust's accounts of pre-existence, Glanvill devoted his 1662 work *Lux Orientalis* specifically to the doctrine of the soul's pre-existence [Glanvill 1662].⁷ It was a doctrine that asserted that all human souls (and *all* spirits for that matter — angelic and demonic) had come into being at or very near the creation of the world. For Joseph Glanvill, along with his Platonist colleagues More and Rust, the journey of the soul was a temporal one that went from creation to eternity. But it was also a spatial one. For souls had been, and always would be located in this spatio-temporal realm whether in its aethereal, aerial, terrestrial, or sub-terrestrial regions. That they were necessarily so located was the result of their having been, since the time of their creation, connected with a body appropriate to these regions.

At death, the soul left its terrestrial vehicle, according to More either through the mouth or one of the other openings in the head. A few *very* virtuous souls resumed their aethereal vehicles in the heavenly realm. But most were allotted vehicles of air, where they appeared in 'the ordinary form of Angels, such a countenance, and so cloathed as they' [More 1659: 343]. The generality of virtuous souls was envisaged by both More and Glanvill in the upper regions of the air close to the aethereal realm: "tis very likely," explained Glanvill, 'that *these Regions* [near the earth] are very *unsuitable*, and *disproportion'd* to the *frame* and *temper* of their *Senses* and

⁶ It is in this context that he introduces a discussion of the 'wonders' of Valentine Greatrakes the stroker. Although crucial to Glanvill's apology for witchcraft, this distinction between miracles and wonders in Glanvill is ignored in three recent discussions. See [Burns 1981; Shaw 2006; Cameron 2010].

⁷ See also [Lewis 2006: 267–300]. On the journey of the soul in seventeenth-century English Platonism, see [Almond 1994: ch. 1].

Bodies;... Nor can the *pure* and *better* any more endure the *noisom steams* and *poysounous reeks* of this *Dunghil* Earth, than the *delicate* can bear a confinement in *nasty Dungeons*, and the foul *squalid Caverns* of uncomfortable Darkness' [Glanvill 1662: 93]. Because virtuous souls were located in the upper regions, they (like angels) seldom appeared. There they were safe from the assaults of the Devil whose rule reached 'no further than through the lowest region next the earth,' and from 'the vagrant vassals of that foul Feind [*sic*], that is Prince of the Air' [More 1682: 114–115].

Evil spirits, along with ghosts, revenants, apparitions, and deceased witches were bound in grosser bodies closer to the earth than more virtuous beings. This explains their appearing more often:

'tis a very hard and painful thing for them [spirits], to force their *thin* and *tenuious* Bodies into a *visible consistence* <...> And this is perhaps a reason why there are so *few Apparitions* <...> which I confess holds more, in the *apparitions* of *good* than *evil Spirits*; <...> the *wicked ones* are not altogether so *good* and *hasty* in their *visits*; the reason of which probably is, the great *subtilty* and *tenuity* of the Bodies of the former [good spirits], which will require far greater degrees of *compression*, and consequently of *pain*, to make them *visible*; whereas the latter are more *faeculent* and *gross*, and so nearer allied to *palpable consistencies*, and more easily reduceable to *appearance* and *visibility* [Glanvill 1681: i.39–40].

Both More and Glanvill assumed that any spirit without a body could not be involved in the affairs of the world for it would be asleep or at least insensate. So the theory of the vehicles of the soul countered those who argued that the soul 'slept' between the time of death and the final resurrection by enabling persons to maintain a conscious post-mortem existence and a memory of their earthly lives.

The same theory also ensured the spatial location of the soul. Descartes had defined the soul as an unextended non-corporeal substance. For More the non-extension of the soul entailed that it was nowhere, 'it being the very essence of whatever is, to have parts of extension in one way or another.... It is plain that if a thing be at all, it must be extended' [More 1662: 3].

More's concept of the soul as extended was meant to avoid what he saw as the implicit immaterialism of Cartesianism which, in denying any extension to the soul, effectively denied its existence. It was a high cost for More — and Glanvill — to pay. As John Henry remarks, 'the result is so materialistic in its major details as virtually to belie its author's professed beliefs in immaterial souls' [Henry 1986: 194]. That may well be so. But crucially it did entail that the realm of soul and spirit could not be removed from the domain of natural philosophy.

Still, while the notion of the soul's extension ensured that it was *somewhere* in the universe, it failed to ensure its being in any *specific* location. For one implication of its being extended was that it was (like God) everywhere at the one time, that is, co-extensive with the universe. The theory of the vehicles of the soul on the other hand allowed for a *particular* location of the soul, since the vehicle limited the soul's potentially infinite extension. The vehicle 'contained' the soul, while the shape and form of the soul, by virtue of its innate capacity to penetrate the body it possessed, was determined by the shape and form of its vehicle. As extended but contained entities, souls (in whatever vehicle they possessed), and for that matter angelic or demonic spirits, were inextricably located within the realm of nature, both acting within the world and interacting with us, and thus capable of 'scientific' investigation. Thus, there is nothing in witchcraft relations 'But what may as well be accounted for by the Rules of *Reason* and *Philosophy*, as the ordinary affairs of *Nature*' [Glanvill 1681: i.13].

A Science of Witchcraft

Glanvill knew that the sceptical Reginald Scot had argued that the actions ascribed to witches were 'ridiculous and impossible *in the nature of things*'; they were merely the result of their melancholy, and therefore 'the whole mystery of *Witchcraft* is but an *illusion of crasie imagination*' [Glanvill 1681: i.9].⁸ But they are neither ridiculous nor impossible when ascribed to the activities of spirits: 'to affirm that those *evil spirits* cannot do that which we conceit *impossible*, is boldly to stint the powers

⁸ On Reginald Scot, see [Almond 2011].

of Creatures, whose natures and faculties we know not; and to measure the world of *Spirits* by the narrow rules of our own *impotent beings*' [Glanvill 1681: i.11]. Thus, Glanvill set out to give a mixed natural and preternatural account of the activities of witches: their transformations into Cats, Hares, and other creatures; their flying to remote places after anointing themselves; their raising tempests; and their being sucked in their private places by familiar spirits.

For the majority of early modern demonologists, the capacity of witches (or anyone else) to transform themselves into creatures was not accepted. It cut too strongly against the doctrine of creation [Almond 2011: 99–104]. So Glanvill did conjure with the possibility that such apparent transformations were merely the result of the Devil creating illusions among the spectators to such. But nevertheless, the notion of the vehicles of the soul along with contemporary understandings of the power of the imagination enabled Glanvill to conjecture that 'the power of *imagination* may form those *passive* and *pliable* [aerial] *vehicles* into those *shapes*, with more ease than the fancy of the *Mother* can the stubborn matter of the Foetus in the womb' [Glanvill 1681: i.15]. Moreover, the doctrine of the soul's vehicles provided Glanvill with a very plausible, and unique, account of how witches 'flew' to their Sabbatical gatherings. In the demonological tradition, such travels occurred in the physical body or in the imagination. But for Glanvill, the notion of the aerial vehicle provided a reasonable explanation: "'tis easie to apprehend, that the *Soul* having left its gross and sluggish *body* behind it, and being cloath'd onely with its *immediate vehicle of Air*, or more *subtile matter*, may be quickly conducted to any place it would be at by those *officious Spirits* that attend it' [Glanvill 1681: i.14]. In the demonological tradition, the ability of witches to fly to the Sabbath was facilitated by the use of ointments, usually made from the bodies of infant children, murdered at the Sabbath or elsewhere [Almond 2011: 89–94, Almond 2012: 118–123]. Although Glanvill never mentioned the source of such ointments, he was aware of them, and again came up with a unique use for them: 'the *Witches anointing* her self before she takes her flight, may perhaps serve to keep the [terrestrial] *Body tenantable*, and in fit disposition to receive the *Spirit* at its return' [Glanvill 1681: i.14]. As for the ability of witches to raise storms

and tempests, this was the result, not of their magical practices (that were merely '*entertainments* for their *imagination's*' and had no real effects), but was done 'by the *power* of the *Prince* of the *Air*.'

Glanvill's most creative preternatural explanation of the power of witches was that of 'poisonous ferments' [Davies 2012: 163–179]. Unique to the English tradition of witchcraft was that of evil familiar spirits who sucked the blood of their witches [Almond 2012: 19–26]. In the English tradition, the witch was not so much a demonic lover as a devilish mother. Glanvill elaborated upon this notion to give a 'natural' explanation of a number of features of the witchcraft tradition. Thus, he suggested, 'the *Familiar* doth not onely suck the *Witch*, but in the action infuseth some *poisonous ferment* into her' [Glanvill 1681: i.17]. This enabled Glanvill to account for the special powers of the witch's imagination, for the ferment 'gives her *Imagination* and *Spirits* a *magical tincture*, whereby they become *mischievously influential*' [Glanvill 1681: i.17]. In addition, it was the cause of her malevolent nature since it tainted 'her *blood* and *spirits* with a *noxious quality*, by which her *infected imagination*, heightened by *melancholy* and this worse cause, may do much hurt upon *bodies* that are impressible by such influences' [Glanvill 1681: i.17]. Moreover, this poisonous ferment was the ultimate cause of the witch's capacity to separate her soul from her physical body, assume an aerial one and thus to fly to the Sabbath, to transform herself into other shapes, and to return to her physical body.⁹ Since this ferment worked especially well upon those of a melancholic disposition, it explained too why those who were female, old, or unmarried who were considered especially prone to melancholic humours were more likely to be witches.

The poisonous ferment also enabled Glanvill to counter Reginald Scot's 'natural' explanation of the 'evil eye' or 'fascination' more generally. In line with his sympathy for natural magic, Scot accepted the reality of the evil eye, but only by giving it a completely natural explanation. For his account of 'fascination', Scot relied on Galenic humoral theory as mediated to him in this instance through Leonardus Vairus' *De Fascino Libri Tres*. According to this, the capacity to 'fascinate' others was intimately linked to an individual's emotional

⁹ Glanvill seems not to recognise any conflict between his claim that both ointments and poisonous ferments enable the witch to return to her terrestrial body.

states, and in the case of witches, negative ones. As a result of hate, according to Vairus, there ‘entereth a ferie inflammation into the eie of man, which being violently sent out by beams and streames, &c: infect and bewitch those bodies against whome they are opposed’ [Scot 1584: 278]. This goes too to the propensity of women to be witches more than men. For women naturally have greater inner rage than men, and are less able to moderate their fury. Their capacity to rage is exacerbated by their menstrual cycle.

Scot also found support for this reading of the evil eye in the natural magic of Giambattista Della Porta. For Della Porta too gave a naturalistic account of the evil eye as the result of the gross vapours emanating from the eyes of post menopausal women unable to naturally rid themselves of their monthly excess of humours. And Scot appears to endorse Della Porta’s account of how these vapours, emitted through the eyes, infected the air with the vapour of the corrupted blood, ‘with the contagion whereof, the eies of the beholders are most apt to be infected’ [Scot 1584: 486]. On this ‘natural’ account, Glanvill super-imposed a demonic account of the origin of these vapours in terms of the ‘poysounous ferment’. Thus, he declared, ‘That ‘tis likely the *mischiefe* is not so often done by the *evil spirit immediately* [directly], but by the *malignant* influence of the *Sorceress*, whose *power* of hurting consists in the fore-mention’d *ferment*, which is *infused* into her by the *Familiar*. So that I am apt to think there may be a *power* of *real fascination* in the *Witches eyes* and *imagination*, by which for the most part she acts upon *tender* bodies’ [Glanvill 1681: i. 23, also 31].

A Natural Philosophy for an Enchanted World

With his witchcraft theory in place, it only remained for Glanvill to put his program on a Baconian footing, and collect the natural histories of spirits. Thus, Glanvill began, from the publication of the 1668 version of what was to become *Saducismus Triumphatus*, to add preternatural stories (and notably the story of the Drummer of Tedworth in which Glanvill had had a personal involvement) to his work [Glanvill 1668].¹⁰ This formed the basis of his pitch in this 1668 work to the Royal Society to take

¹⁰ On the Drummer of Tedworth, see [Hunter 2005: 311–353].

up the investigation of spirits since 'the LAND of SPIRITS is a kinde of AMERICA, and not well discover'd *Region* <...> For we know not any thing of the world we live in, but by *experiment*, and the *Phaenomena*; and there is the same way of *speculating immaterial* nature, by *extraordinary Events* and *Apparitions*, which possibly might be improved to *notices* not contemptible, were there a *Cautious*, and *Faithful History* made of those *certain* and *uncommon appearances* [Glanvill 1668: 94–95]¹¹

Thus, Glanvill and More set about collecting the twenty eight stories that they added to the first edition of *Saducismus Triumphatus* in 1681, with a further six added by More to the 1688 edition. And, granted the feasibility of his philosophy of demonism, it was the sheer weight of evidence that Glanvill hoped would persuade his readers. 'We have the *attestation*,' declared Glanvill, 'of thousands of eye and ear-witnesses, and those not of the easily-deceivable vulgar onely, but of wise and grave discerners; and that when no interest could oblige them to agree together in a common *Lye*' [Glanvill 1681: i.4]. On balance, and with some notable exceptions, the 'wise and grave discerners' of the Royal Society did not endorse Glanvill's proposal. This was not because of the influence of atheists and Sadducees within its ranks, but rather because the sort of natural philosophy represented by Glanvill was on the wane.

During the seventeenth century, demonologies were well served by the intellectual fascination with wonders in general. In contrast to the apparently shrunken domain of miracles, the seventeenth century began with an expansion of wonders preternatural, both spiritual and natural, of special divine providences, apocalyptic expectations, and demonic possessions. However, over the course of the century, the domain of preternatural wonders *caused by spiritual agents* shrank as wonders lost their evidential value as signs of divine or demonic activities. The world of 'natural wonders' uncaused by spiritual agents became the dominant province of natural philosophy, and natural philosophers the arbiters of what was to be conceived as the domain of the natural.

If the demonic realm had lost intellectual purchase in the natural philosopher's mind as the consequence of the demise of the relation be-

¹¹ This pagination is from the first 1668 edition.

tween wonders and spiritual agents as causes of them, it further lost its hold when wonders themselves became intellectually marginalised. And in the early part of the eighteenth century, there was a loss of interest in wonders more generally. They too became intellectually redundant as the result of a shift away from the scientific investigation of nature through its *disorderliness* to a focus on its *orderliness*, its *simplicity*, and its *uniformity*. A world of wonders, whether natural or demonic, was a world insubordinate to God. A world subordinate to God as creator was not one of wondrous disruptions, but of order, decorum, regularity, and uniformity. The ‘order of nature’, its regularity and uniformity evidencing its divine designer, now excluded the preternatural, and wonders were relegated to the domain of superstition and vulgarity. As Lorraine Daston and Katherine Park put it, ‘The learned rejection of wonder and wonders in the early eighteenth century partook of metaphysics and snobbery. The “order of nature,” like “enlightenment” was defined largely by what or who was excluded. Marvels and vulgarity played symmetrical and overlapping roles in this process of exclusion: the order of nature was the anti-marvellous; the enlightened were the anti-vulgar; and, <...> marvels were vulgar’ [Daston and Park 2001: 350]. The Devil and his minions, no longer occupying a viable intellectual space, were relegated to the domain of credulity and superstition.

Something similar may be said to have happened to magical effects, considered as a sub-set of ‘the wondrous’. Renaissance magic had attempted to incorporate natural magic into the broadening domain of natural philosophy. As Giovanni Battista Porta put it in his *Magia Naturalis (Natural Magic)* in 1554, ‘Magic is nothing else but the knowledge of the whole course of Nature. For whilst we consider the Heavens, the Stars, the Elements, how they are moved, and how they are changed, by this means we find out the hidden secrecies of living creatures, of plants, of metals, and of their generation and corruption; so that this whole science seems merely to depend upon the view of Nature <...> This Art, I say, is full of much vertue, of many secret mysteries; it openeth unto the properties and qualities of hidden things, and the knowledge of the whole course of Nature’ [Henry 2008: 8].

This project of incorporating natural magic into natural philosophy more generally was effectively a denial that natural magic *was*

magical at all. Put in another way, it was an attempt to move magic (or at least some parts of it) from the realm of the preternatural to that of the purely natural. In effect, the more magic became identified by the Church with witchcraft, sorcery, and demonology, the more concerned were proponents of natural magic to identify it purely with the natural. The more it could be naturalised by natural philosophers, the less it could be demonised by the demonologists.

Thus, during the period from the Renaissance at the beginning of the sixteenth century to the rise of science at the end of the seventeenth, the boundaries of magic were continually debated and finally re-drawn. In the latter part of the seventeenth century, those parts of natural magic that were congenial to natural philosophy were eventually incorporated into emerging early modern science. And in the early part of the eighteenth century, those parts of magic that were not capable of being absorbed — necromancy, ritual magic, angelic and demonic magic, sorcery and witchcraft — were relegated to the domain of superstition. The preternaturally magical had become either naturalised or rejected as superstitious. The Devil had lost his *modus operandi*. And theology reacted accordingly. Natural theology became a theology of nature. As Daston and Park note, ‘The quiet exit of demons from respectable theology coincides in time and corresponds in structure almost exactly with the disappearance of the preternatural in respectable natural philosophy’ [Daston and Park 2001: 361].

Thus, the hopes of Joseph Glanvill and Henry More of maintaining the Devil within the domain of natural philosophy were forlorn ones. Theirs was the last significant attempt to retain spirits within the domain of natural philosophy. The neo-Platonism underpinning their enterprise was far too philosophically extravagant for some, too theologically unorthodox for most. The preternatural, whether natural or demonic, lost its scientific cachet. But their ultimate failure was not the consequence of the triumph of science over religion, but of a disenchanted natural philosophy over an enchanted one. It was a triumph over what was to become labelled ‘superstition’, and it left in place not only a disenchanted world, but also a disenchanted religion, one bereft of the preternatural and of the supernatural too (although this is another story yet to be fully told). For the triumph of the new natural philosophy opened up the possibility for

a new 'rational' form of Christianity. This was one that, far from being in conflict with the new science as many narratives of secularisation would have it, was on the contrary enabled and supported by it.

Bibliography

- Almond 1994 — *Almond P.C.* Heaven and Hell in Enlightenment England. Cambridge, 1994.
- Almond 2011 — *Almond P.C.* England's First Demonologist: Reginald Scot & 'The Discoverie of Witchcraft'. London, 2011.
- Almond 2012 — *Almond P.C.* The Lancashire Witches: A Chronicle of Sorcery and Death on Pendle Hill. London, 2012.
- Broad 2007 — *Broad J.* Margaret Cavendish and Joseph Glanvill: Science, Religion, and Witchcraft // *Studies in History and Philosophy of Science*, 38.
- Burns 1981 — *Burns R.M.* The Great Debate on Miracles. Lewisburg, 1981.
- Cameron 2010 — *Cameron E.* Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250–1750. Oxford, 2010.
- Cavendish 1664 — *Cavendish M.* Philosophical Letters. London, 1664.
- Cavendish 1678 — *Cavendish M. (ed.)* A Collection of Letters and Poems. London, 1678.
- Clark 1997 — *Clark S.* Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997.
- Collins 1713 — *Collins A.* A Discourse in Free-Thinking. London, 1713.
- Cope 1956 — *Cope J.I.* Joseph Glanvill, Anglican Apologist. St. Louis, 1956.
- Coudert 1990 — *Coudert A.* Henry More and Witchcraft // Sarah Hutton (ed.) Henry More (1614–1687): Tercentenary Studies. Dordrecht, 1990.
- Daston and Park 2001 — *Daston L. and Park K.* Wonders and the Order of Nature, 1150–1750. New York, 2001.
- Davies 2012 — *Davies J.A.* Poisonous Vapours: Joseph Glanvill's Science of Witchcraft // *Intellectual History Review*, 22 (2012).
- Elmer 2013 — *Elmer P.* Science and Witchcraft // *Levack Brian P. (ed.)* Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America. Oxford, 2013.
- Glanvill 1662 — *Glanvill Joseph.* Lux Orientalis; or an Enquiry into the Opinion of the Eastern Sages concerning the Praeexistence of Souls. London, 1662.
- Glanvill 1668 — *Glanvill Joseph.* A Blow at Modern Sadducism. London, 1668.
- Glanvill 1681 — *Glanvill Joseph.* Saducismus Triumphatus: Or, Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions. London, 1681.
- Hansen 1901 — *Hansen J.* Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung. Bonn, 1901.
- Henry 1986 — *Henry J.* A Cambridge Platonist's Materialism: Henry More and the Concept of Soul // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 49 (1986).

- Henry 2008 — *Henry J.* The Fragmentation of Renaissance Occultism and the Decline of Magic // *History of Science*, 46 (2008).
- Heppe 1880 — *Heppe H. (ed.)* Soldan's Geschichte der Hexenprozesse. Stuttgart, 1880.
- Hunter 2005 — *Hunter M.* New Light on the "Drummer of Tedworth": Conflicting Narratives of Witchcraft in Restoration England // *Historical Research*, 78 (2005).
- Hutchinson 118 — *Hutchinson F.* An Historical Essay concerning Witchcraft. London, 1718.
- Jobe 1981 — *Jobe T.H.* The Devil in Restoration Science: The Glanvill-Webster Witchcraft Debate // *Isis*, Vol. 72, No. 3 (1981).
- Kors and Peters 2001 — *Kors A.C. and Peters E.* Witchcraft in Europe 400–1700: A Documentary History. Philadelphia, 2001.
- Lecky 1884 — *Lecky William E.H.* History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe. New York, 1884.
- Lewis 2006 — *Lewis R.* Of "Origenian Platonisme": Joseph Glanvill on the Pre-existence of Souls // *Huntington Library Quarterly*, 69 (2006).
- Lipsiensis 1713 — *Lipsiensis Phileleutherus [Richard Bentley]*. Remarks upon a Late Discourse of Free-Thinking. London, 1713.
- More 1647 — *More Henry.* Philosophicall Poems. London, 1647
- More 1659 — *More Henry.* The Immortality of the Soul. London, 1659.
- More 1662 — *More Henry.* The Immortality of the Soul in A Collection of Several Philosophical Writings. London, 1662.
- More 1682 — *More, Henry.* Annotations upon the Two Foregoing Treatises, Lux Orientalis... and the Discourse of Truth. London, 1682.
- Notestein 1911 — *Notestein W.* History of Witchcraft in England from 1558 to 1718. Washington, 1911.
- Parsons 1966 — *Parsons C.O. (ed.)* Saducismus Triumphatus. Gainesville. Florida, 1966.
- Prior 1932 — *Prior M.E.* Joseph Glanvill, Witchcraft, and Seventeenth-Century Science // *Modern Philology*, 30 (1932).
- Saler 2006 — *Saler M.* Modernity and Enchantment: A Historical Review // *The American Historical Review*, 111 (2006).
- Scot 1584 — *Scot Reginald.* The Discoverie of Witchcraft. London, 1584.
- Shaw 2006 — *Shaw J.* Miracles in Enlightenment England. New Haven and London: Yale University Press, 2006.
- Walker 1981 — *Walker D.P.* Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. Philadelphia, 1981.
- Walker 1988 — *Walker D.P.* The Cessation of Miracles // *Merkel I. and Debus A.G.* Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe. Washington, 1988.
- White 1905 — *White A.D.* A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom. New York, 1905.

Sara Kuehn
The Eclipse
Demons Rāhu and Ketu
in Islamic Astral Sciences

The soul that has acquired true knowledge is said to shake off the body after casting off all evil ... like the moon becoming free from the mouth of Rāhu.

Chāndogya Upanisads 8.13¹

Some say that Rāhu is, forsooth, a demon's head, which, albeit severed from the trunk, yet, by virtue of having tasted of [the] nectar [of immortality], has continued alive and become a Graha (*i.e.* 'seizer,' or 'planet') ... Others declare Rāhu to have a body, consisting only of head and tail, the figure of a snake [*nāga*]. Others again tell us that the so-called son of Sinhikā is uncorporeal and opacous!

Brhatsamhitā 5.1–3²

The head of the Dragon is called *rāhu*, the tail *ketu*.

The Hindus seldom speak of the tail, they only use the head.

In general, all comets which appear on heaven are called *ketu*.

al-Bīrūnī, *Kitāb fī Taḥqīq mā li-l-Hind*³

Varāhamihira [*Brhatsamhitā* 3.7–12] says:

“The Head [*i.e.* Rāhu] has thirty-three sons called *tāmasakīlaka* [‘dark shafts’]. They are the different kinds of comets, there being no difference whether the head extends away from them or not. Their prognostics corresponds to their shapes, colours, sizes, and positions.”

al-Bīrūnī, *Kitāb fī Taḥqīq mā li-l-Hind*⁴

¹ [Kane 1958: 569].

² [Varāhamihira 1870: 455; cf. Gail 1980: 134–135].

³ [al-Bīrūnī 1887: 234].

⁴ Idem.

The detailed treatment of Rāhu in the great compilation of the sixth-century Indian astronomer Varāhamihira (505–587 CE), known as *Brhatsamhitā*, reflects the diverse contemporary mythological conceptions of the eclipse-causing demon. The giant demon and personified eclipse is not only used as a metaphor for the shadow effect of the earth at the lunar eclipse and for the shadow effect of the moon at the solar eclipse [Gail 1980: 135]. Varāhamihira also notes thirty-three offspring called *tāmasakīlaka* [Varāhamihira 1947: 24–26] of the so-called son of Simhikā, the wife of the demon Vipracitti (*Bhagavatapurāṇa* 6.6.37), which is recorded in the important *Kitāb al-Taḥḥīm li-awā'il šinā'at al-tanjīm* (“Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology”) written by the renowned tenth-century Muslim astronomer and cultural historian Abū 'l-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī. In like manner, the nature of the affiliated planetary deity Ketu was conceptualised. Of significance is the original meaning of the Sanskrit word *ketu* denoting “light,” “clarity”⁵, a term that is synonymous with the etymologically-related adjective *citra* of the Pahlavī *gōchihr* which Islamic astronomy applied to luminous phenomena such as meteors or comets. At the same time this appears to be an apparent contradistinction to the light-devouring function of Ketu as eclipse demon. In what follows, we will establish the material identity between Rāhu and the Persian *gōchihr* called *al-jawzahar* or *al-tinnīn* in Arabic derived from the same etymon as Rāhu's *alter ego* Ketu and seek to uncover traces of this apparent inconsistency.

The ancient practice of astrology, the interpretation of the movement of the stars in the sky as reflecting divine powers and enabling prognostication of the future, had a deep and pervasive influence on early and medieval Islamic thought and culture⁶. The history of astrol-

⁵ For the development of the meanings of *ketu*, see [Hartner 1938: 152–153; Billard 1971: 125; Gail 1980: 138].

⁶ The 'Abbāsid caliphs, in particular al-Manṣūr, accorded particular prominence to the study and practical application of astrology [Gutas 1998: 16, n. 7, p. 33].

ogy, which had been introduced into the Iranianised world of Central Asia through Graeco-Babylonian influence, goes back to ancient times. Moreover, with the spread of Buddhism into Central Asia, Iran and China, Indian *nakṣatra* (lunar asterism) astrology was introduced⁷.

Later Parthian (250 BCE–224 CE) and Sasanian (224–651 CE) kings are recorded to have maintained a “chief of the star-gazers” (*axtarmārānsālār*) at court where a regnal horoscope would be drawn up for each king. However, only during the reign of the Sasanian King Shāpūr I (r. 241–271) was the study of Iranian astronomy and astrology known to have been encouraged. According to the *Dēnkard* (Book IV), the ninth-century compendium of the Zoroastrian religion (which epitomises orally transmitted knowledge of the priests of the time and so comprises material that reaches far back into the history of Zoroastrianism), the king is noted to have gathered the astrological writings

⁷ The *Śārdūlakarṇāvadāna*, which contains an exposition of the system of the twenty-eight *nakṣatras* or lunar mansions, was widely diffused [Gutas 1998: 240–241] and summarised in Chinese by the Parthian prince An Shih-kao in the second century AD [*Śārdūlakarṇāvadāna of the Divyāvadāna*: 213–217]; on An Shih-kao, see [Zürcher 1959, vol. 1: 32–34; cited after Pingree 1963: 240–241] fully translated twice in the third century AD (*Śārdūlakarṇāvadāna*, trans. [Viśvabharati 1954: xii–xiii], cited after [Pingree 1963: 240–241]). A fragment of a Sanskrit text written in about 500 AD was among the Weber manuscripts found south of Yarkand [Hoernle 1894: 1–40; cited after Pingree 1963: 241 and n. 90] fragments of fifth-century birch-bark manuscripts of the *Mahāmāyūrividyaśāstrānī*, which also deals with *nakṣatra* astrology, are preserved among the Bower and Petrovski manuscripts discovered near Kashgar in 1889 [Hoernle 1893–1912, pts. 6–7: 222–240 and pl. xlix–liv; and Levi 1915: 19–138; cited after Pingree 1963: 241 and n. 91]. According to Pingree [1963: 241] the texts most probably passed through Buddhist communities in the eastern provinces of the Sasanian Empire to reach these regions; moreover, one finds the remains of this Buddhist influence in the second chapter of the Bundahishn (*Bundahishn* 2.2), where the twenty-eight *nakṣatras* are listed with Persian names [Sacred Books of the East: 11; Henning 1942: 229–248].

“which were dispersed throughout India, the Byzantine Empire and other lands”⁸. During the last centuries of Sasanian rule the influence of the sciences of astronomy/astrology, which were often a synthesis of Indian and Hellenistic theories, was particularly pervasive. Abū ’l-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī (fl. c. 390/1000 — 440/1050) mentions Khusraw I Anūshirwān (r. 531–579) as another Sasanian ruler who encouraged Greek or Graeco-Syrian and Indian scholars in Iran [Kennedy 1956: 130]. According to a tradition reported by the great poet Abū ’l-Qāsim Firdawī of Ṭūs (c. 329–330/940–941 — c. 411/1020 or 416/1025), author of the monumental versified epic, known as the *Shāh-nāma*, the colossal throne (*taq-i taqdis*) of his grandson, the last Sasanian king Khusraw II Parwīz (r. 590–628), was embellished with images of the seven regions as well as the seven planets and the twelve signs of the zodiac⁹. As the centre of the astrological throne the ruler represented the one who held the power to influence the stars [Herzfeld 1920: 1–24, 103–147]. As a logical consequence political crises were regarded as inevitable at acute aspects of the constellations¹⁰.

Sanskrit astrological works were popular in the Iranian world. The early Islamic astrologers included numerous Indian theories into their works, most of which must have reached them through Middle Persian, or Pahlavi texts [Pingree 1963: 242]. To this were added the direct translations from Sanskrit into Arabic during the early ‘Abbāsīd caliphate that had come to power in 132/750. It soon established itself in the new centrally planned capital of Baghdad, *Madīnat al-salām*,

⁸ [Zachner 1955. Repr. ed. 1972: 8; Pingree 1963: 241; Gutas 1998: 36, see also 41].

⁹ [Mohl 1838–1878, vol. 6: 253]. Comparable imagery is reported second-hand from Theophanes through Kedrenos that in Ganzaca (Ganjak) when Heraclius captured Khusraw’s palace in 624, he saw Khusraw’s image in the domed roof of the palace, as though enthroned in heaven and surrounded by the sun, moon and stars. Texts cited in full in [Herzfeld 1920: 1–3; L’Orange 1953: 18–27, esp. pp. 19–21. Cf. also: Carter 1974: 177, n. 25].

¹⁰ On court astrologers, cf. [Christensen 1944: 396]; on horoscopes, see [Kennedy and Pingree 1971: vi; Russell 2004: 85, n. 11].

(“The City of Peace”) drawn from the Qur’ānic expression *dār al-salām* (Qur’ān 6.127; 10.26) referring to Paradise. The ‘Abbāsīd period saw an unprecedented level of activity in the sciences of astronomy/astrology. Middle Persian astronomy/astrology was largely mediated through astronomers/astrologers of Iranian and Indian origin at the ‘Abbāsīd court¹¹, such as Māshā’allāh ibn Atharī (an Iranian Jew who may have converted to Islam), Abū Sahl al-Faḍl ibn Nawbakht (who had converted from Zoroastrianism to Islam), Abū Ḥaḥṣ ‘Umar ibn al-Farrukhān al-Ṭabarī and Kankah al-Hindī¹². These activities had a profound effect on social attitudes (Cf. [Gutas 1998: 108–110]). Indeed astronomy was viewed by scholars as the “mistress of all science” [Ullmann 1972: 277, n. 5].

The works of many early Islamic astronomers/astrologers incorporated numerous Indian astronomical/astrological theories. Islamic scholars moreover came in direct contact with Indian astronomy/astrology after the conquests of Sind and Afghanistan and through an embassy from Sind that arrived at the court of the second ‘Abbāsīd caliph al-Manṣūr (r. 136/754 — 158/775) in Baghdad circa 155/777¹³. Al-Manṣūr ordered his astronomers to translate a Sanskrit text into Arabic with the assistance of a member of the embassy who was learned in astronomy. The work came to be known in Arabic as the *Zīj al-Sindhind al-kabīr* and is based on a text called the *Mahāsiddhānta*, whose own source is purportedly a work of the influential Brahmagupta (b. 598)¹⁴.

¹¹ The avid translations of Indian astronomy necessary for astrological techniques among the earliest ‘Abbāsīd caliphs and their supporters may not only have been carried out in emulation of the activities at the Chinese Tang capital Chang’an (“Eternal Peace”) to lay a solid foundation of the new-born dynasty but were part of a widespread culture of Indian learning, as recently propounded by Van Blandel [Van Blandel 2015: 257–294, esp. 286–287].

¹² On Kankah al-Hindī, see [Pingree 1970: 17].

¹³ [Pingree 1963: 242–4]. Ragep, F. Jamil, “Astronomy” [EI³, 2012].

¹⁴ Ragep, F. Jamil, “Astronomy” [EI³, 2012. Cf. Van Blandel 2015: 257–294, esp. 285–286].

One of the most important scholars who transmitted Indo-Iranian astrology is the ninth-century astrologer Abū Maʿshar Jaʿfar ibn Muḥammad ibn ʿUmar (d. 272/886) from Balkh, known in the West as Albumasar. In his *Zīj al-bazārāt* (“The Zīj of the Thousands”) he combines Hindu, Sasanian and Hellenistic astronomical/astrological traditions, claiming to have used an ancient Iranian text from antediluvian times written during the reign of Ṭahmūrath (Av. Takhma Urupi), the second king of the Pīshdādian dynasty of legendary epic Iranian history¹⁵. However, as Pingree has shown, the so-called *Thousands* of the Iranians is “really an eclectic Indian system” [Pingree 1963: 244]. Ibn al-Nadīm quotes passages from the court astrologer Abū Maʿshar’s *Kitāb ikhtilāf al-zījāt* (“The Book on the Variations among *zījs*”), which contain calculations determining the movement of the planets:

The people of the time of Tahmurath and the more ancient Persians called these the “cycles of the thousands”; and the wise men of India and their kings, the ancient kings of Persia, and even the ancient Chaldeans who lived in Babylon determined the mean longitudes of the seven planets by means of them, preferring them over others because of their accuracy and brevity¹⁶.

In fact, both sciences, astronomy (*ʿilm al-hayʿa*, the “science of the figure (of the heavens)” or *ʿilm al-falak*, the “science of the spheres”) and astrology (*ʿilm al-nujūm*, “science of the stars”), were for a long time so close that the word *munajjim* was used to designate both as-

¹⁵ The legendary history of king Ṭahmūrath is recorded, for instance, by al-Thaʿālibī in his *Taʾrikh Ghurar al-siyar* (trans. and ed. [Zotenberg 1900: 7–10]) in which he describes the king’s subjugation of Iblīs demonstrated by his using Iblīs as mount to perambulate the world. Cf. [Pingree 1963: 243–244; Pingree 1968: 3–4, n. 3]. The culture hero Takhma Urupi riding Angra Mainyu as his horse from one end of the earth to the other is mentioned twice in the Avesta [Yasht 15.11–2, 19.28–9].

¹⁶ *Fihrist*, Cairo, n.d.: 348–350, cited after [Pingree 1968: 3–4].

trologer and astronomer¹⁷. This is based on the fact that, according to the eighth- or ninth-century alchemical author Jābir ibn Ḥayyān (known to the Latins as Geber)¹⁸, one of the main representatives of earlier Arabic alchemy:

The astrologer must be a mathematician; he must have mastery of astronomy, this is a part of *‘ilm al-nujūm* (the “science of the stars” or astrology). For *‘ilm al-hay’a* (astronomy) is the description of the situation of the state of the sky and what it contains (*ṣūrat waḍ’ al-falak wa-mā fihi*), whereas astrology is the “gift of the planets (*‘atā’ al-kawākib*)”¹⁹.

Astrology, which involves calculating the position of the planets and the mathematical production of horoscopes, is often referred to as judicial astrology (*‘ilm aḥkām al-hay’a*, the “science of the judgment of the stars”) [Savage-Smith 2004: xxxvii]. Astrological predictions consisted not only of determining the fate of an individual (*mawālīd*, “genethliology,” or horoscopic astrology) and of hemerology (*ikhtiyārāt*, “choices”), but also of the application of continuous horoscopes for determining the course of events for a country or dynasty or to answer specific questions (*masā’il*, “interrogations”)²⁰.

The idea that eclipses of the Sun and the Moon were caused by the interference of an eclipse demon was widely held throughout the Eurasian continent and can be traced back to remote antiquity²¹. The fearful monster, which quenched the light of the supreme luminaries by seizing them in its jaws, was generally conceived as a giant serpent or dragon, an iconography thought to be of oriental origin²². Its func-

¹⁷ Fahd, “Munadjjim” [*EP*² VII, 557b].

¹⁸ On Jābir ibn Ḥayyān, see [Sezgin 1971: 132–269].

¹⁹ Ibid.

²⁰ Fahd, “Nudjūm, Aḥkām al-” [*EP*² VIII, 105b; Savage-Smith 2004: xxxvii; Saliba 1992: 56–63].

²¹ Hartner, “Al-Djawzahar or al-Djawzahr” [*EP*² II, 501b].

²² In ancient Babylon “the 28th of the month was a day of lamentations when prayers of penitence were offered, because the moon had disap-

tion was thus seen to be that of threatening and “devouring,” as well as “delivering” and protecting the great luminaries at certain irregular intervals²³.

A number of theories arose to explain the dragon’s role in the phenomena of solar and lunar eclipses and lunar waxing and waning. Khāleqī-Moṭlaq offers the following summary:

“...a dragon comes up from hell every month on the eastern side of the sky and swallows a piece of the moon’s disc every night until the night comes when no part of the moon can be seen. Then the moon-god kills the dragon from inside its belly and triumphantly re-emerges. In later times, however, the sun took over the moon’s role in the celestial combats, and it was the sun which slew the dragon and rescued the moon from the dragon’s belly twelve times every year”²⁴.

The idea that these phenomena were caused by a body whose head and tail intercept the Sun’s and the Moon’s light was probably related to the emergence of definite ideas as to the nature of the orbits of the Sun and the Moon and their opposite points of intersection between the Moon’s orbit and the ecliptic [Khareghat 1914: 129]. The classical theory of the dragon myth seems to have been modified in accordance with developments in astrological doctrine at least from late Arsacid and Sasanian times onwards. Sasanian astrologers received from India the notion of Rahū, a celestial serpent whose head (*siras*) and tail (*ketu*)

peared from view and was to remain hidden for a few days in the power of the dragon” [Green 1992: 29; Hartner 1938: 132, n. 24]. The “Chaldeans” considered the dragon to have been created even before the constellations and the planets, and guarding over the universe with its head towards the sunrise and its tail to the sunset [MacKenzie 1964: 525, and Idem, “Gōzihr”: *EIr*].

²³ [Hartner 1938: 131]. See also the Babylonian Talmudic tract *Avodah Zarah* (“Mishna on Idolatry,” VIII a) in which the dragon is portrayed as devouring the sun. Cf. [Epstein, 1997: 76].

²⁴ Khāleqī-Moṭlaq, “Aʿdahā II. In Persian Literature” [*EIr*].

cause eclipses²⁵. In Pahlavī Rahū was referred to as Gōchihr, his head *sar*, and his tail *dumb*; in Arabic, the latter were respectively called *raʿs* and *dhanab* [Pingree 2006: 240].

The serpent-dragon accrued a range of negative aspects following changes brought about by the rise of Zoroastrian cosmological dualism according to which the contents of the world were made and arranged by two primordial entities, the one good, causing light and life, and the other bad, causing darkness and death. Astrology offered support for Zoroastrian apocalyptic ideas according to which the planetary bodies were regarded as evil; the “good” luminaries, the Sun and the Moon, were removed from the category of the seven planets whose intrusion brought injustice into the world²⁶. Consequently the Sun and

²⁵ For an analysis of the origin of the concept of Rāhu, see [De Mallmann 1962: 81; Markel 1995: 55–64; Pingree 2006: 240]. In the second-millennium-BCE R̥gveda (5.40.5, 6, 8, 9) Rāhu is known as a demonic being, *Svar-bhānu-*, said to have pierced the Sun with darkness [Griffith 1892. Repr. ed. 1963, vol. 2: 501–502]. In post-Vedic mythology *Svar-bhānu* is equated and used as synonymous term for the eclipse-causing demon *Rāhu-*; it is interesting to note that as a heavenly body *Svar-bhānu-* (perhaps meaning “who has the effulgence of the sun” or “who is affected by the effulgence of the sun”) is larger than the sun and moon and revolves in its orbit beneath both luminaries (*Mahābhārata* 4.13.40–42). Advanced knowledge of periodical solar and lunar eclipses led to the belief in two demonic beings, the red *Rāhu-* and the black *Ketu-*. See [Scherer 1953: 100–101]. Representations of Rāhu in a narrative context begin to appear in Indian art slightly earlier than his iconic portrayal as a member of the planetary deities; one of the earliest known portrayals of Rāhu being in a relief of the “Churning of the Ocean” carved over the facade of the doorway of cave temple number nineteen at Udayagiri in the Vidisha district of Madhya Pradesh, which probably dates from c. 430 to 450. The planet is shown as a large horrific head with bulging eyes with a fierce, demonic expression turned to the right, his hands probably cupped together with palms facing upward in the gesture of scooping the elixir of immortality (on the legend, see the discussion below) [Williams 1982: 87, pl. 117].

²⁶ [Khareghat 1914: 129]. Brunner, “Astronomy and Astrology in the Sasanian Period, s.v. Astrology and Astronomy in Iran” [*EIr*: 862–868].

the Moon were substituted by two “demonic” opponents, the head and tail of the dragon (Pahl. *gōchihr* which stems from the Avestan *gao chithra*, “having the seed of cattle,” i.e., parent of the cattle (or, “the ox”), or rather “having the *sperma bovis*,” that is regarded to be concentrated in the lunar sphere or even the moon herself, from where it acts as a fecundator of terrestrial regions” [Hartner 1938: 153], which is generally being used in the Avesta as epithet of the moon [Zaehner 1955. Repr. ed. 1972: 164, n. E; MacKenzie 1964: 515, n. 26])²⁷. According to the *Bundahishn* (“Book of Primal Creation”), a Pahlavī commentary on an Avestan text, Gōchihr is portrayed in “the middle of the sky, like a serpent; its head in Gemini (*dō-pabikar*) and its tail in Centaurus (*nēmasp*), so that between its head and tail there were six constellations in all directions”²⁸. It states that:

...when Gōchihr, the serpent in the heavenly sphere, will fall from the summit of the Moon to the earth, and the earth will suffer pain like unto the pain a sheep feels when the wolf rends out its wool²⁹.

This description finds a parallel in the story of the Indian Rāhu whose severed head, “like a mountaintop, fell roaring down to the ground, so that the earth was shaken as by an earthquake”³⁰.

In contradistinction to the original meaning of *gao chithra*, the light and fecundity attribute of the Moon, the dragon’s head (*gōchihr sar*) and tail (*gōchihr dumb*) came to represent the demon of eclipses that intercepts the light of the luminaries, the personified dark principle and direct antagonist of the luminaries³¹. This led to the concept

²⁷ *Bundahishn* 5, A. 5: 52.12–53.1, cited after Brunner, “Astronomy and Astrology in the Sasanian Period” [*EIr*: 862–868]. Cf.: Hartner, “Al-Djawzahar” [*EP* II: 501b].

²⁸ *Bundahishn* 52.12 [Zaehner 1955. Repr. ed. 1972: 164, n. E, 416–7]. Cf.: Skjarvo, “Aždahā I” [*EIr*]. Also [MacKenzie 1964: 515, 525].

²⁹ *Bundahishn* 30.18, trans. [Zaehner 1956: 148].

³⁰ [Zimmer 1936: 138, trans. Hartner 1938: 153].

³¹ [Hartner 1938: 153; cf.: Duchesne-Guillemin, 1990: 17–9].

of a polarity of good and evil throughout the cosmos; the eclipse demon being referred to as Dark Sun (*mīhr ī tamīg*) and Dark Moon (*māh ī tamīg*), “dark” meaning “obscured,” and “eclipsed”³² alluding to the mythological representation of the eclipses, attributed to two black astral bodies known as Ketu and Rāhu in India. Thus, according to the *Bundabishn*, the serpent-like (*mār homānāg*) Gōchihr and Mūshparīg, with tail (*dumbōmand*) and wings (*parrwar*), are said to be the evil opponents of the stellar constellations and are therefore bound to the Sun’s path to restrain their capacity to cause harm³³. The Sasanian conceptualisation appears to be a reflection of the Indian, for, as Pingree points out, the *Sūryasiddhānta*, written between the tenth and eleventh century CE, explains “the anomalies in planetary motion by the activities of demons stationed at the sun, the apogees, and the nodes, who pull the planets along by chords of wind”³⁴. The expulsion of evil from the sky is manifested by the plunging to earth of Gōchihr³⁵, who sets the earth on fire and whose permanent body will only be destroyed by resurrection³⁶.

In the history of ancient Indian astronomy throughout the pre-Siddhāntic period, only the imaginary invisible planet Rāhu (the *grabaha*, “seizer”) was held “responsible” for causing eclipses by de-

³² *Bundabishn* 5.4: 49.13–15 and the late ninth-century catechism *Shkand-gumānīg wizār* (“Doubt Dispelling Exposition”) 4.46, cited after Brunner, “Astronomy and Astrology in the Sasanian Period” [*EIr*].

³³ “[The sun’s opponent, the “tailed Mūsh Parīg”] is tied to the sun’s chariot but occasionally becomes loose and does great harm”; *Bundabishn* 5.4, 5 A.6–7: 50.6–7, 53.1–5, and *Shkand-gumānīg wizār* 4.46, cited after Brunner, “Astronomy and Astrology in the Sasanian Period” [*EIr*]. Cf. [Zaehner 1955. Repr. ed. 1972: 164, n. E. MacKenzie 1964: 513, 516; Hartner 1938: 151].

³⁴ Based on the plausible supposition that either an earlier version of the *Sūryasiddhānta* or a very similar text must have been translated into Pahlavi, perhaps under Khosraw I [Pingree 1963: 242].

³⁵ *Bundabishn* 34.17: 225.1–3, cited after Brunner, “Astronomy and Astrology in the Sasanian Period” [*EIr*].

³⁶ *Bundabishn* 30.31, cited after [Khareghat 1914: 128].

vouring the Sun and the Moon [Santoro 2006: 547]. Ketu (the tail of the dragon), also understood as a planet that generates comets with its fiery tail, is first mentioned in the late Vedic-period text, the *Atharvaveda* (19.9.8–10)³⁷. Both Rāhu and Ketu appear in the great epic *Mahābhārata* (1.5.15–7), in which the demon Rāhu allied with the celestial gods in the struggle against the world serpent, Ananta. After the victorious event, he assumed a disguise and thus succeeded in drinking from the most beneficial of substances, the *amṛta* (literally “non-dying”; Av. *haoma*, Vedic Skt. *soma*)³⁸ containing the miraculous herb of immortality. But the Sun and the Moon having detected his deception denounced him to the gods, whereupon Vishnu swiftly threw his wheel-like weapon (*sudarśanacakra*) and severed Rāhu’s head. However, the drink had already produced its effect so that his head and tail both survive, immortalised, as individual invisible planets and intransigent enemies of the luminous heavenly bodies. As a consequence, the Sun and the Moon are periodically — in symbolic terms — “swallowed” or “disappear in” the vengeful monster that thus causes solar and lunar eclipses. Then, the Sun or the Moon passes through the opening at the neck, ending the eclipse³⁹.

In the later, “scientific” phase, when Indian notions were transmitted to the Central Asian and Iranian world, the two parts of the eclipse monster are identified with the nodes of the moon’s path which play a crucial role in the eclipses⁴⁰. At the beginning of celestial motion the head, Rāhu, that is to say the ascending node of the Moon’s orbit upon the ecliptic, was in Gemini and Ketu, the tail of the bisected monster, in other words the descending lunar node, was in Sagittarius (*al-qaws*,

³⁷ [Griffith 1895–96; repr. ed. 1968, vol. 2: p. 269]. See [Scherer 1953: 101–103], for further names of Rāhu and Ketu, see esp. [Idem: 102–5. Cf. Mar- kel 1995: 56, 65; Santoro 2006: 547].

³⁸ For a brief resume on the discussion of the etymology of the term *amṛta*, see [Long 1976: 181–182, n. 22. Cf. Janda 2010: 29, 55].

³⁹ [Hartner 1938: 131], and “Al-Djawzahar or al-Djawzahr” [*EF*² II, 501b].

⁴⁰ Cf. [Hartner 1938: 131] and Hartner, “Al-Djawzahar or al-Djawzahr” [*EF*² II, 501b].

literally “bow”), often represented as an armed centaur⁴¹. The 180° extent of the dragon reflects the fact that the nodes occupy diametrically opposite points of the ecliptic. Hence the dragon’s body is conceived as arched across the sky⁴².

The demon Rāhu is well-known not only in the Brahmanic tradition, but also in Buddhism (cf. [Santoro 2006: 547]). In the Buddhist *Jātaka* stories of the previous births of Gautama Buddha, which were familiar throughout the Central Asian region, repeated reference is made to the Moon gripped between Rāhu’s jaws, or being liberated from the latter [Idem]. Thus, in the *Gandhāra-Jātaka*, the king of Gandhāra chose to become an ascetic after observing a lunar eclipse, explaining that:

Taking the moon’s orb seized by Rāhu as my theme I forsook
my great kingdom and took the religious life

because

There is the moon’s pure orb become dark by trouble from outside;
now this kingdom is a trouble to me: I will take the religious life
so that the kingdom does not make me dark as Rāhu does the
moon’s orb [Cowell 1895. Repr. ed. 2000: 222–223].

In the *Buddhacarita* Siddhārtha’s son is called Rāhula “with the face of Rāhu’s adversary”⁴³. It is of note that in some Pali texts the

⁴¹ Brunner, “Astronomy and Astrology in the Sasanian Period” [*EIr*, II: 867]. The dragonhead projecting from the centaur’s tail represents the descending node’s exaltation in Sagittarius; however, although the latter is the dragon’s “tail” (*dhanab*) and not its “head” (*ra’s*), and hence the representation of the “head” is an iconographic inconsistency, it has come to symbolise the astrological association [Hartner 1973–74: 110].

⁴² *Bundabishn* 5.4: 49.13–15, cited after Brunner, “Astronomy and Astrology in the Sasanian Period” [*EIr*: 867].

⁴³ [Johnston 1936. Repr. ed. 2004: 29. Cf.: Santoro 2006: 547]. The concept is evoked in yet another line: “Deliver Rahula from grief for his parent as the full moon from eclipse by Rāhu”. See [Johnston 1936. Repr. ed. 2004: 129].

demon Rāhu is said not to devour the Sun and the Moon, “but merely to caress them with his hand”⁴⁴. In the well-known story of the so-called *Candrasūtra* (Pali *Candimā-sutta*, “Discourse on the Moon”) the Buddha reprimands Rāhu and directs him to release the Moon at once which Rāhu does because he realises that otherwise his head will be split into seven pieces [Strong 1992: 156]. The Buddha thus delivers the Moon (that is the god dwelling in the Moon), who had appealed to him for refuge, from Rāhu’s clutches [Waldschmidt 1970: 179–183]. The contextual and conceptual metamorphoses of the motif thus attest to a mechanism of continuity of these essential thought systems which governed the Central Asian world and beyond.

Yet even when the scientific causes were clear, the mythological interpretation of the phenomenon survives. This syncretism was referred to by Willy Hartner: “We might suppose that clear insight into the physical causes of eclipses could have thrown mythological tradition into the background. But this has not been the case. What we observe is that mythological and astronomical elements contract an intimate fusion. The nodes of the moon’s orbit are simply identified with the eclipse monster itself: with the Hindus, Rāhu becomes the ascending, Ketu the descending node; with Persians and Arabs, the head and tail of the Djawzahr play the same role” [Hartner 1938: 131].

In Islamic astronomy the Persian *gōchibr* which was called *al-jawzahar* or *al-tinnīn* (also *aždahā* “the giant dragon”), was sometimes represented as a bi-partite or double-headed dragon. It is the circumpolar constellation Draco, “represented as a very long serpent with many convolutions; it is coiled around the north pole of the ecliptic” [al-Bīrūnī 1934: 71], sometimes metaphorically applied to the Milky Way⁴⁵. The *Viṣṇudharmottara Purāṇa* (III.67) describes how the first sacred waist band or girdle (*ayyaṅga* closely related to the Iranian *aiwiyaonghen* that is worn by every devout Zoroastrian) was presented

⁴⁴ Malalasekera, G.P., *Dictionary of Pāli Proper Names*, 2 vols., 1938. Repr. ed. 1974, vol. 2: 735–737, cited after [Strong 1992: 156].

⁴⁵ [MacKenzie 1964: 521–522, n. 53, 525]. Cf. *The Mystical and Visionary Treatises of Subhawardī*, trans. [Thackston 1982: 113, n. 42].

to the sun god by the king of serpents, Vāsuki, and represented the starry band of the Milky Way [Carter 1981: 80, n. 27].

Together with the acculturation of astronomical knowledge, astrological iconography emerged in the form of visual conceptualisations that were regularly featured in medieval imagery. These were emblematically transferred onto architectural sculpture as well as portable objects, in particular metalwork and ceramics. Astrological considerations also had a profound bearing on the artistic conventions of the iconography of the serpent-dragon. Its representation in medieval Islamic astrology has been addressed in a number of studies, foremost among which remains Hartner's study demonstrating the influence of the conceptualisation of the two "lunar nodes" (*al-uqdatāni*) on Islamic artisans⁴⁶.

As seen in sources that pre-date the Islamic period, the crucial aspect of *al-jawzahar* is that it consists of two unfixed nodes of the Moon's orbit rotating around the ecliptic or "points at which (the) two [great] circles of the sphere intersect"⁴⁷, in other words the two points where the course of the Moon crosses the plane of the ecliptic from south to north: the "head of the dragon" (*ra's al-tinnīn*) is formed by the ascending node of the Moon's orbit, and, correspondingly, the "tail of the dragon" (*dhanab al-tinnīn*) by the descending node (cf. [Kharaghat 1914: 126–128; MacKenzie 1964: 515]). This associates it with both solar and lunar eclipses; the latter were attributed to the occurrence of a conjunction, or opposition, of the Sun and Moon (New Moon or Full Moon, respectively) in or near the lunar nodes.

The significance accorded to the eclipse is reflected in the bipartite "dragon" who was seen as temporarily "devouring" the Sun and the Moon at certain irregular intervals, and then "delivering" them — since the two planets always appear to emerge unscathed from their temporary eclipse by the "dragon." This non-Ptolemaic concept played

⁴⁶ [Hartner 1938], and "Al-Djawzahar or al-Djawzahr" [*EI*² II, 501b. Cf.: Öney 1969: 193–216; Otto-Dorn 1978–79: 125–36; Azarpay 1978: 363–374].

⁴⁷ Definition of *al-jawzahar* in Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Khwārizmī's *Mafātīḥ al-'Ulūm*, cited after [Hartner 1938: 120].

a prominent role in astrological associations whereby the two nodes were treated as though they were real celestial bodies, in other words extra, albeit invisible “planets,” or fictitious nodes [Beck 2004: 161, n. 29]. They were conceived as an eighth and a ninth planet, the only difference between them and the original seven planets being that contrary to the others their movement was westwards or “retrograde,” rather than eastwards [Ibid: 161].

The Ghaznavid and Ghūrid campaigns into India resulted not only in the acquisition of extensive booty, but also brought scholars, craftsmen and a variety of artisans into the capital, Ghazna, who transmitted in turn their own indigenous iconographies, so contributing perhaps to the diffusion of the iconography of *al-jawzabhar*. The great Khwārazmian scholar Abū Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī, known as “the Master” (*al-Ustādh*), who devoted more than half of his extensive writings to astronomy and astrology, had accompanied sultān Maḥmūd ibn Sebuktigin (r. 389/999 — 421/1030), possibly as official astrologer, on several of his military campaigns to Northwest India⁴⁸. Here he got acquainted with Sanskrit and various dialects as well as a wealth of knowledge on early eleventh-century life in India which he elaborates in his *Kitāb Taʾrīkh al-Hind* (“Description of India”), completed upon his return to Ghazna in 421/1030 shortly after the death of Maḥmūd⁴⁹.

In his *Kitāb al-Taḥḥīm li-awāʾil ṣināʾat al-tanjīm* (“Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology”), which he had written the previous year, al-Bīrūnī refers to the two fictitious nodes, the eighth and a ninth planet, as knot (*ʿuqda*) and point of crossing (*majāz*) [al-Bīrūnī 1934: 91–92]. In spite of his statement that “they are not real planets,” the same author does however record the position of the *raʾs al-tinnīn* and the *dhanab al-tinnīn* in the various astrological tables included in his texts [Ibid: 255, 258]. Much earlier, in the work *On the Great Conjunctions*, or the *Aḥkām Tahāwīl Sinī al-Mawālid*,

⁴⁸ Boilot, “al-Bīrūnī (Bērūnī), Abū ʾl Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad” [*EF* I, 1136a].

⁴⁹ Ibid.

the astrologer Abū Maʿshar (d. 272/886) had already referred to the points of exaltation for the nodes of the Moon which for the dragon's head is in Gemini 3°, and for the tail in Sagittarius 3°⁵⁰.

The “node of the Moon's orbit” however is an integral part of the iconography of the eclipse monster, portrayed as loop or twisted knot, sometimes visualised as a pretzel- or heart-shaped knot. This is reflected in the symbolism of the personification of comets, Ketu, visualised on the *navagraha* reliefs representing “the nine seizers” that represent the nine Indian planetary deities of Vedic astrology, similarly illustrated with a human torso and a serpentine tail terminating in a knot⁵¹. The earliest surviving representation of Rāhu and Ketu in India is carved on a *navagraha* lintel from Uttar Pradesh, dating from c. 600 or slightly later, in which Ketu is represented as a half-ophidian figure sitting on his coiled serpentine tail beside the cephalic Rāhu (fig. 1)⁵².

Individual depictions of *jawzahar* — Draco as eighth planet next to the seven traditional planets, comprising the Sun, the Moon, Saturn, Jupiter, Mars, Venus and Mercury⁵³, often portray a cross-legged

⁵⁰ [Hartner 1938: 133, n. 30] refers to *De magnis coniunctionibus*, the Latin version translated by Johannes Hispalensis, printed at Augsburg in 1489 (repr. ed. Venice, 1515), which contains a chapter dealing with the planetary influence of the nodes as a figure of the “dragon” with its head and tail twisted around two nodes, reproduced in [Ibid, fig. 10]. Cf. al-Bīrūnī's references in his *Kitāb al-Taḥfīm* [al-Bīrūnī 1934: 358].

⁵¹ Ketu's serpent tail is alluded to in the *Agnipurāṇa*; see [De Mallmann 1962: 86].

⁵² The earliest western Indian representation is found on a fragmentary lintel from Alwar district in Rajasthan, which probably dates from c. 600 to 650 [Markel 1995, fig. 29]; Government Museum, Alwar). For later depictions, see also [Hartner 1938: 134, 138, figs. 6–8]. For a discussion of the *navagraha* reliefs, see [Pingree 1964–5: 249–267; Markel 1995: 19–68 and 129–176].

⁵³ [Hartner 1938: 114–138]. In later mediaeval Indian literature both nodes, Rāhu, or *ra's al-tinnīn*, and Ketu, or *ḍanab al-tinnīn*, were attributed the same importance as the original planetary heptad, hence there were a total of nine planets [Hartner 1938: 133, also 151].



Fig. 1
Nine planetary deities including Rāhu and Ketu. Relief carving, Uttar Pradesh. c. 600 or slightly later. Red sandstone. Height 11.4 cm, length 76.2 cm. Collection of Paul F. Walter; on loan to the Los Angeles County Museum of Art, inv. no. L.93.14.24. [Markel 1995: fig. 21]

figure holding a serpent-dragon in each hand. The figure is shown to hold either a pair of upright serpent-dragons, their bodies forming a loop⁵⁴, or vertical staffs (figs. 2–5); both, the coiling bodies or the allegorical staffs, ending in confronted dragonheads with gaping snouts. It is significant that representations of the planet *jawzahar* thereby make use of the emblematic portrayal



Fig. 2
The planet *jawzahar*. Detail from the “Vaso Vescovali,” lidded bowl, possibly Herat. c. 1200. Copper alloy, silver inlay. Height 21.5 cm. London, British Museum, inv. no. ME OA 1950.7–25.1. [Hartner 1973–74: fig. 17.6 (detail of drawing; after Lanci, M., *Trattato delle simboliche rappresentanze arabiche I–III*, Paris, 1845–46, pl. III)]

⁵⁴ For instance, on a late twelfth — or early thirteenth-century copper alloy inkwell, inlaid with silver from Western Central Asia/Eastern Iranian world [Пугаченкова, Ремпель 1982: fig. 196, fig. 197, line drawing], or on a thirteenth-century silver-inlaid copper alloy candlestick from Mesopotamia [Baer 1983: 256, fig. 208].



Fig. 3

“A ruler on a dragon-throne”.
Detail from the Bobrinski bucket,
possibly Herat. Muarram 559/
December 1163. By Muḥammad
ibn ‘Abd al-Wāid and Mas’ūd ibn
Amad. Copper alloy, inlay in silver,
copper and niello.

Height to rim 18.5 cm, diameter
22 cm.

St. Petersburg, State Hermitage
Museum, inv. no. JR-2268.

Photograph by courtesy
of the State Hermitage Museum,
St. Petersburg



Fig. 4

“A ruler on a dragon-throne”.
Detail on the base of an inkwell,
Western Central Asia. Late twelfth
or early thirteenth century.
Copper alloy, silver inlay.

Formerly in the Minassian Collection,
present owner unknown.

[Baer 1981: fig. 3A, and 1983, p. 261:
fig. 212a]



Fig. 5

“A ruler on a dragon-throne”.
Detail on the base of an inkwell,
Western Central Asia.
Late twelfth or early thirteenth century.
Copper alloy, silver inlay.

Location unknown.

[Пугаченкова, Ремпель 1982: fig. 196]

of the cosmic ruler, framed by dragon-headed staffs, ubiquitously employed on visual art from the mid-eleventh to early thirteenth century and associated with the ancient concept of the “Master of the Dragons.” The choice of this cosmic symbolism underlines the prominence accorded to *jawzahar* which gives an indication of the magnitude of the potential effects the planet could have on the course of human events. The conception of the central figure as dragon-tamer thereby perhaps reflects the apparent necessity to harness the forces.

In the Irano-Turkish territories, the eclipse pseudo-planet (*al-jawzahar*) is often shown at the point of exaltation of its head or tail in Gemini, as for instance on a silver- and copper-inlaid brass ewer from Herat, formerly in the Nuhad Es-Said Collection, now in the National Museum of Qatar (fig. 6). In Islamic tradition, the planetary eclipse in Sagittarius is generally rendered as a centaur taking aim with a bow at its long dragon-headed tail and shooting an arrow into the dragon’s mouth. On the Qatar ewer the sign is accordingly portrayed as the protome of a winged quadruped dragon with tongue protruding from the gaping mouth rising from the looped tail (fig. 7).

A sculptural example of the planetary eclipse in Sagittarius is depicted among eight astrological reliefs carved onto the pillars of the Tigris bridge, near the city of Jazīrat ibn ‘Umar (present-day Cizre), Anatolia. Among the reliefs is the upright knotted protome of a dragon with gaping mouth and curled-up snout tip, oriented towards the figure of a centaur shooting with a bow and arrow into its mouth (fig. 8). The bridge was commissioned by the *wazīr* of Mosul, Jamāl al-Dīn Muḥammad al-Iṣfahānī. The *wazīr*’s imprisonment in 558/1163 provides a *terminus ante quem* for the construction of the bridge and its astrological relief sculptures⁵⁵. As pointed out by Hartner, the

⁵⁵ [Meinecke, 1996: 60]. On the reliefs of Jazīrat ibn ‘Umar, see [Preusser, 1911, pl. 40; Hartner 1938: 134, fig. 2 (photograph at bottom left), and Hartner 1973–74: 108, 110; Gierlichs, 1996, pl. 47.4]. A comparable figure is represented as centaur-archer shooting an arrow backwards at the dragon head emerging from its tail on the coinage of the Artuqid ruler of Mardin, Nāṣir al-Dīn Artuq Arslan ibn Il Ghāzī (599/1203 — 637/1239) [Roxburgh 2004: 398, cat. no. 86; Şentürk and Topraktepe 2009: 102;

Fig. 6

Sign of the zodiac featuring the eclipse pseudo-planet (*al-jawzahar*) at the points of exaltation of its head or tail in Gemini.

Detail from the body of a ewer, possibly Herat.

Late twelfth or early thirteenth century.

Copper alloy, inlay in silver, copper and probably niello.

Height 44.5 cm.

Formerly in the Nuhad Es-Said Collection, now in the National Museum of Qatar in Doha.

Photograph by courtesy of James Allan



Fig. 7

Sign of the zodiac featuring the planetary eclipse in Sagittarius shown as dragon-tailed centaur.

Detail from the body of a ewer, possibly Herat.

Late twelfth or early thirteenth century.

Copper alloy, inlay in silver, copper and probably niello.

Height 44.5 cm.

Formerly in the Nuhad Es-Said Collection, now in the National Museum of Qatar in Doha.

Photograph by courtesy of James Allan





Fig. 8
Relief carving of the planetary eclipse in Sagittarius with upright knotted protome of a dragon oriented towards the figure of a centaur shooting with a bow and arrow into its mouth.

Pillars of the Tigris Bridge, commissioned by the *wazīr* of Mosul, Jamāl al-Dīn Muḥammad al-Ifahānī.
Near the city of Jazīrat ibn ‘Umar (present-day Cizre), Anatolia.
[Gierlichs 1996, pl. 47.4]

reliefs are one of the earliest-known sculptural examples “in which the Islamic artist obviously grants the same rights to one or both of these pseudo-planets as to the seven real ones, while in India this had been the rule centuries before” [Hartner 1938: 132].

Similarly, depictions of *al-jawzahar* menacing the Sun and the Moon, or their respective zodiacal animals, the lion and the crab, became

Hauptmann von Gladiss and von Folsach 2006: 107–108, figs. 15, 16]. The same emblem also figures on the coinage of the ‘Abbasid caliph al-Nāṣir (577/1181 — 620/1223) [Hauptmann von Gladiss and von Folsach 2006: 107, cat. no. 15].

Fig. 9

Sign of the zodiac featuring the planetary eclipse (*al-jawzahar*) threatening the Sun in Leo.

Detail from the body of a ewer, possibly Herat. Late twelfth or early thirteenth century. Copper alloy, inlay in silver, copper and probably niello. Height 44.5 cm.

Formerly in the Nuhad Es-Said Collection, now in the National Museum of Qatar in Doha.

Photograph by courtesy of James Allan



Fig. 10

Sign of the zodiac featuring the planetary eclipse (*al-jawzahar*) threatening the Moon in Cancer

Detail from the body of a ewer, possibly Herat. Late twelfth or early thirteenth century. Copper alloy, inlay in silver, copper and probably niello. Height 44.5 cm.

Formerly in the Nuhad Es-Said Collection, now in the National Museum of Qatar in Doha.

Photograph by courtesy of James Allan



prevalent in the decorative programmes of objects, as evidenced in the depictions on the same ewer (figs. 9, 10). The importance of the eclipse pseudo-planet is such that most of the roundels on this ewer show the signs of the zodiac and planets inhabited with monster heads with long floppy ears growing from scrolling tendrils that Hartner has identified with “the dragon progeny threatening the luminaries or, vicariously, their *domicilia* and *exaltations*” [Hartner 1959: 237–239, and Hartner 1973–74: 112, 118]. However, he has qualified the astrological interpretation suggesting that “in all probability, various elements — astronomical, astrological and mythological — were here fused in one” [Hartner 1973–74: 112–113]. Hence the astrological veracity of such details was less important than their exemplary significance.

From about the twelfth century symbolic personifications of Sol and Luna, often shown together with the dragon motif, were widely applied to portable objects, especially on metalwork, from Western Central Asia, especially the greater Khurasan region. By virtue of its very characteristic as an eclipse dragon *al-jawzahar* was directly linked to the Sun and the Moon. The two luminaries are among the representations of the eight planets (the pseudo-planet *jawzahar* is here represented as eighth “planet”) on the lid of a covered copper alloy bowl, known as Vaso Vescovali, made in the Khurāsān region at about 1200 (cf. [Hartner 1973–74: 119. Ward, 1993: 79]). A three-faced Sun, akin to the one featured on the Qatar ewer (fig. 9), surmounts a winged figure that sits on a pointed support and holds up the luminary’s “dais”, and, in turn, is symmetrically flanked by two confronted attendants behind whom long-eared *jawzahar*-like heads grow out of curling foliage which curves around their waists (fig. 11). The Moon consists of a human figure holding up with its four arms (an image probably informed by Indian prototypes) a large crescent that frames the entire upper body, while squatting on a “dais” supported by quadruped protomes, probably horses. The addorsed attendants are related to those of the Sun but are clad in more angular attire with the *jawzahar*-like heads growing out of their waists (fig. 12 a and b). Significantly, as Hartner has observed, “the scene has no menacing character” [Hartner 1973–74: 119].

Fig. 11

Sign of the zodiac
featuring the Sun.

Detail from the “Vaso
Vescovali,” lidded bowl,
possibly Herat.
c. 1200. Copper alloy, silver
inlay. Height 21.5 cm.
London, British Museum,
inv. no. ME OA 1950.7–
25.1.

[Hartner 1973–74: fig. 17.1
and 17.2 (detail of drawing;
after Lanci, M., *Trattato
delle simboliche rappresen-
tanze arabiche I–III*, Paris,
1845–46, pl. III)]



Fig. 12 a and b

Sign of the zodiac featuring the Moon.

Detail from the “Vaso Vescovali,” lidded bowl, possibly
Herat. c. 1200. Copper alloy, silver inlay. Height 21.5 cm.
London, British Museum, inv. no. ME OA 1950.7–25.1.
[Hartner 1973–74: fig. 17.1 and 17.2 (detail of drawing;
after Lanci, M., *Trattato delle simboliche rappresentanze
arabiche I–III*, Paris, 1845–46, pl. III)]

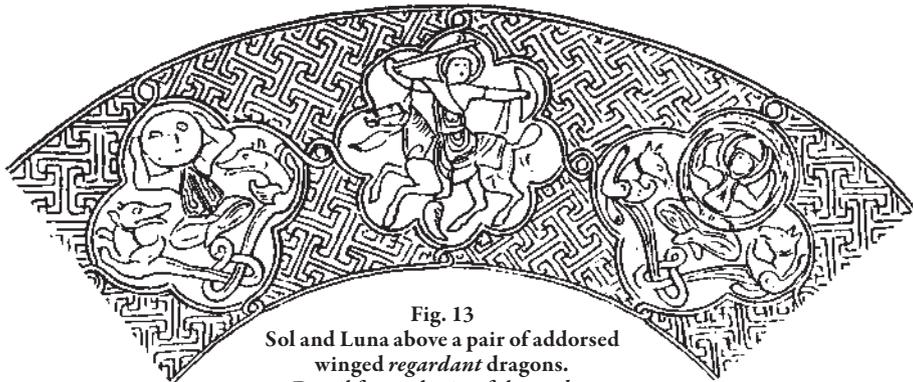


Fig. 13

Sol and Luna above a pair of addorsed winged *regardant* dragons.

Detail from a basin of the *atābeg*

Badr al-Dīn Lu'lu', Mosul.

618/1222–657/1259. Copper alloy, silver inlay. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.

[Saxl 1912, p. 164: fig. 10 (line drawing)]

The personifications of the Sun and the Moon are also featured above a pair of addorsed knotted dragons, serving here as support for the luminaries, as part of a decorative programme on a large copper alloy basin inlaid with silver of the thirteenth-century *atābak* Badr al-Dīn Lu'lu' (r. 618/1222 — 657/1259) of Mosul (fig. 13)⁵⁶. The depictions reveal an interest in the translating of entities beyond the domain of humankind, such as the two luminaries, into human guise [Pancaroglu 2000: 197]. The selective visualisation of the Sun and the Moon and the menace posed to them in the form of solar and lunar eclipses, ascribed to *al-jawzahar*, is related to the daily relevance afforded to the two luminaries in human affairs and existence [Eadem: 204].

While the dragon is mainly associated with the eclipses and, hence, the “devouring of light,” its positive aspect as giver of light and, consequently, as protector of light is often more difficult to gauge although references are found in Iranian poetry. The metaphorical aspect of the dragon is evoked in a passage of the fables and anecdotes of

⁵⁶ Cf. [Saxl 1912: 164 and fig. 10; Sarre and van Berchem 1907: 22, 27, figs. 1, 13].

the early thirteenth-century *Marzubān-nāma* (“Tales of Marzubān”) recorded by Sa’d al-Dīn Warāwīnī in 607–622/1210–1225, who presented his collection to Abu ’l-Qāsim Rabīb al-Dīn, the vizier to the Ildenizid/Eldiguzid *atābeg* of Azerbaijan (Ādharbyjān), Özbek ibn Muḥammad, with the allegorical allusion:

...at dawn, when the black serpent of night cast the Sun’s disc
out of the mouth of the East⁵⁷,

hence implying a double-headed dragon delivering the luminary and the creation of light.

Reminiscences of ancient cosmogonical notions may be gauged from Armenian lore recorded by the Armenian historian Moses of Chorene (Movsēs Khorenatsi) in his *Patmut’iwn Hayoc’* (“History of the Armenians”)⁵⁸, relating to the Median king Astyages, the Armenian arch-enemy referred to as Azhi Dahāka/Azhdahāk, the dragon in man-shape (or the human in dragon-shape)⁵⁹ of the Sasanian epics, the archetype of evil misrule, whose first wife, Anoysh, was called the “mother of the dragons” [Mahé 1995: 183]. Her name, Anoysh, however literally signifies “immortal, luminous, perfumed”⁶⁰. Moreover, her association with the monstrous dragon, to whom she gives numerous offspring, recalls certain cosmogonies in which one of the two primordial entities is “infinite light, serene and joyous” and the other “a frightening and dark obscurity, coiled up in twisting spirals akin to those of a serpent”⁶¹. In this context it is interesting to recall that

⁵⁷ Trans. [Levy 1959: 51].

⁵⁸ The *Patmut’iwn Hayoc’* is ostensibly written in the fifth century but probably dated to the mid-eighth century in its present form.

⁵⁹ Cf. [Schwartz 1980: 123–124]. As has been suggested, the mythological character of Azhdahāk may well be older than the Zoroastrian texts that first recorded his name, since figures of anthropomorphised dragons already appear in Bronze Age Central Asia. See [Kuehn 2009: 43–47].

⁶⁰ Acaryan, H., *Hayeren armatakan bararan* (“Dictionnaire étymologique arménien”), vol. 1: 206 b (in Armenian), cited by [Mahé 1995: 183].

⁶¹ *Poimandres*, trans. and ed. [Nock and Festugière 1946: 7 and 12, n. 9].

in a parallel and related manner the original meaning of the Sanskrit word *ketu* — in apparent contradistinction to the light-devouring function of Ketu as eclipse demon — is “light,” “clarity” (synonymous with the etymologically-related adjective *citra* of the Pahlavī *gōchibr*) [Hartner 1938: 152–153].

List of abbreviations

- Et² *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 11 vols. Leiden, 1960–2005 (*Extract from The Encyclopaedia of Islam CD-ROM v.–1.0*).
- Et³ *The Encyclopaedia of Islam*, 3rd edition. Leiden, 2012 (*Brill Online Reference Works*).
- Et^r *Encyclopaedia Iranica Online*: <http://www.iranica.com/newsite/> Accessed March 2016.

Bibliography

- Пугаченкова, Ремпель 1982 — Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И. Очерки искусства Средней Азии. М., 1982.
- Allen 1982 — Allen J.W. *Islamic Metalwork: The Nuhad Es-Said Collection*. London: Sotheby, 1982. Repr. ed. 1999.
- Aśvagoṣa — Aśvagoṣa’s *Buddhacarita* or *Acts of the Buddha: Complete Sanskrit Text with English Translation*. Cantos I to XIV Translated from the Original Sanskrit Supplemented by the Tibetan Version Together with an Introduction and Notes, trans. E.H. Johnston. Lahore, 1936. Repr. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- Atharvaveda — *The Hymns of the Atharvaveda* / Trans. R.T.H. Griffith, 2 vols. London, 1895–96. Reprint ed., Chowkhamba Sanskrit Series 66, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1968.
- Azarpay 1978 — Azarpay G. The Eclipse Dragon on an Arabic Frontispiece Miniature // *Journal of American Oriental Society*, 88, 4, 1978.
- Baer 1983 — Baer E. *Metalwork in Medieval Islamic Art*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Beck 2004 — Beck R. Beck on Mithraism: *Collected Works with New Essays*. Ashgate Contemporary Thinkers on Religion: *Collected Works*. Aldershot, Hants: Ashgate, 2004.
- Billard 1972 — Billard R. *L’astronomie indienne. Investigation des textes sanskrits et des données numériques*. Publications de l’École Française d’Extrême-Orient 83. Paris: Ecole française d’Extrême-Orient, 1972.

The Eclipse Demons Rāhu and Ketu in Islamic Astral Sciences

- al-Bīrūnī 1887 — *al-Bīrūnī, Abū 'l-Reyhān Muḥammad ibn Aḥmad*. Kitāb fi Tahqīq mā li-l-Hind min maqūla maqbūla fi-l-'aql aw mardhūla / Trans. and ed. E.C. Sachau, Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030. London: Trubner, 1887. Repr. ed. Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- al-Bīrūnī 1934 — *al-Bīrūnī, Abū 'l-Reyhān Muḥammad ibn Aḥmad* Kitāb al-Tahfīm li-Awā'īl Šinā'at al-Tanjīm / Trans. and ed. R.R. Wright, The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology. Repr. ed. from British Museum Ms. Or. 8349, London: Luzac & Co, 1934.
- Carter 1974 — *Carter M.L.* Royal Fesal Themes in Sasanian Silverwork and their Central Asian Parallels // *Acta Iranica*, Commemoration Cyrus. Vol. 1, Hommage Universel, Tehran, Liege and Leiden, 1974.
- Christensen 1944 — *Christensen A.* L'Iran sous les Sassanides. Copenhagen: E. Munksgaard, 1944.
- Cowell 1895 — *Cowell E.B.* The Jātaka; or, Stories of the Buddha's Former Births. Cambridge: Cambridge University Press, 1895. Repr. ed. Delhi: Book Faith India: Distributed by Pilgrims Book House, 2000.
- Duchesne-Guillemin 1990 — *Duchesne-Guillemin J.* The Dragon and the Lunar Nodes // Bulletin of the Asia Institute, 4, 1990.
- Epstein 1997 — *Epstein M.M.* Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Gail 1980 — *Gail A.J.* Planets and Pseudoplanets in Indian Literature and Art with Special Reference to Nepal // East and West 30, 1/4, 1980.
- Gierlichs 1996 — *Gierlichs J.* Mittelalterliche Tierreliefs in Anatolien und Mesopotamien: Untersuchungen zur figürlichen Baudekoration der Seldschuken, Artuqidēn und ihrer Nachfolger bis ins 15. Jahrhundert. Istanbulischer Forschungen 42, Tübingen: E. Wasmuth, 1996.
- Green 1992 — *Green T.M.* The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran. Leiden: Brill, 1992.
- Gutas 1998 — *Gutas D.* Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Society (2nd–4th/8th–10th Centuries). London and New York: Routledge, 1998.
- Hartner 1938 — *Hartner W.* Pseudoplanetary Nodes of the Moon's Orbit in Hindu and Islamic Iconographies // *Ars Islamica* 5, 2, 1938.
- Hartner 1959 — *Hartner W.* Zur astrologischen Symbolik des "Wade Cup" // Aus der Welt der islamischen Kunst. Festschrift für Ernst Kühnel zum 75. Geburtstag am 26. 10. 1957, ed. R. Ettinghausen, Berlin: Gebr. Mann, 1959.
- Hartner 1973–74 — *Hartner W.* The Vaso Vescovali in the British Museum // *Kunst des Orients* 9, 1/2, 1973–74.
- Hauptmann von Gladiss and von Folsach 2006 — *Hauptmann von Gladiss, Almut, and von Folsach, Kjeld* (eds). Die Dschazira: Kulturlandschaft zwis-

- chen Euphrat und Tigris. Berlin: Museum für Islamische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin, 2006.
- Henning 1942 — *Henning W.B.* An Astronomical Chapter of the Bundahishn // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (New Series), 74, 3–4, 1942.
- Hermes Trismegistus — Poimandres, Traités 1–12 / Trans. and ed. A.D. Nock and A.J. Festugière // *Corpus hermeticum*. Vol. 1, 4. Paris: Société d'édition "Les Belles lettres", 1946.
- Herzfeld 1920 — *Herzfeld E.* Der Thron des Khosro. Quellenkritische und ikonographische Studien über Grenzgebiete der Kunstgeschichte des Morgen- und Abendlandes // Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen, 41, 1920.
- Hoernle 1894 — *Hoernle A.F.R.* The Weber MSS — Another Collection of Ancient Manuscripts from Central Asia // Journal of the Asiatic Society of Bengal. 62, pt. 1, Calcutta, 1894.
- Hoernle 1893–1912 — *Hoernle A.F.R.* The Bower Manuscript. Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration and English Translation with Notes. Calcutta: Superintendent Government Printing, 1893–1912.
- Janda 2010 — *Janda M.* Die Musik nach dem Chaos: Der Schöpfungsmythos der europäischen Vorzeit. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, N.F. 1, Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, Bereich Sprachwissenschaft, 2010.
- Kane 1958 — *Kane P.V.* History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law). Vol. 5, 1. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1958. Repr. ed. 1974.
- Kay Kāwūs ibn Iskandar ibn Qābūs — *Kay Kāwūs ibn Iskandar ibn Qābūs, 'Unṣur al-Ma'ālī* A Mirror for Princes: The Qābūs Nāma by Kai Kā'ūs ibn Iskandar, Prince of Gurgān / Trans. R. Levy, London: Cresset Press, 1951.
- Kennedy 1956 — *Kennedy E.S.* A Survey of Islamic Astronomical Tables. Transactions of the American Philosophical Society. New Ser., 46, 2. Philadelphia: American Philosophical Society, 1956.
- Kennedy and Pingree 1971 — *Kennedy E.S., and Pingree D.E.* The Astrological History of Mashā'allāh. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- Khareghat 1914 — *Khareghat M.P.* The Identity of Some Heavenly Bodies mentioned in Old Iranian Writings // Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume, ed. J.J. Modi, Bombay, 1914.
- Kuehn 2009 — *Kuehn S.* On the Role of the Ophidian and the Quadruped Dragon within the Iconography of the Mythological Scheme of the Oxus Civilization // On the Track of Uncovering a Civilization. A Volume in Honor of the 80th Anniversary of Victor Sarianidi. Transactions of the Margiana Archaeological Expedition. Vol. 3, Moscow and St. Petersburg: Aletya, 2009.
- Kuehn 2011 — *Kuehn S.* The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art. Islamic History and Civilization. Studies and Texts 86. Brill: Leiden and Boston.

The Eclipse Demons Rāhu and Ketu in Islamic Astral Sciences

- Levi 1915 — *Levi S.* Le catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmâyûrî // Journal asiatique, 11^e série, 5, 1915.
- L'Orange 1953 — *L'Orange H.P.* Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World. Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie A, Forelesninger XXIII, Oslo: Aschehoug, 1953.
- Long 1976 — *Long B.J.* Life Out of Death: A Structural Analysis of the Myth of the 'Churning of the Ocean of Milk' // Hinduism, New Essays in the History of Religions, Studies in the History of Religions, ed. Bardwell Smith, L., Supplement to Numen 33. Leiden: Brill, 1976.
- MacKenzie 1964 — *MacKenzie D.N.* Zoroastrian Astrology in the *Bundahišn* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 27, 1964.
- Mahé 1995 — *Mahé J-P.* Dragons et serpents dans les traditions arménienne // Actes du colloque "Les Lusignans et l'OutreMer", 20–24 Octobre 1993. Poitiers, 1995.
- De Mallmann 1962 — *De Mallmann M.-Th.* Les enseignements iconographiques de l'Agni-purāna. Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études 67. Paris: Presses universitaires de France, 1962.
- Markel 1990 — *Markel S.A.* The Imagery and Iconographic Development of the Indian Planetary Deities Rāhu and Ketu // South Asian Studies, 6, 1, 1990.
- Markel 1995 — *Markel S.A.* Origins of the Nine Planetary Deities. Studies in Asian Thought and Religion. Vol. 16, Lewiston, NY, 1995.
- Meinecke 1996 — *Meinecke M.* Patterns of Stylistic Changes in Islamic Architecture: Local Traditions Versus Migrating Artists. New York: New York University Press, 1996.
- Mohl, J. (Trans. and ed.) Le livre des rois. 7 vols. Paris: J. Maisonneuve, 19, 1838–78.
- Öney 1969 — *Öney G.* Anadolu Selçuk sanatında Ejder Figürleri (Dragon Figures in Anatolian Seljuk Art) // Belleten 33, 1969.
- Otto-Dorn 1978–79 — *Otto-Dorn, K.* Figural Stone Reliefs on Seljuk Sacred Architecture in Anatolia // Kunst des Orients, 12, 1–2, 1978–79.
- Pancaroglu 2000 — *Pancaroglu O.* 'A World unto Himself': The Rise of a New Human Image in the Late Seljuq Period (1150–1250). Doctoral dissertation, Harvard University, 2000.
- Pingree 1963 — *Pingree D.E.* Astronomy and Astrology in India and Iran // Isis, 54, 1963.
- Pingree 1968 — *Pingree D.E.* The Thousands of Abū Ma'shar. London: The Warburg Institute, 1968.
- Pingree 1970 — *Pingree D.E.* Census of the Exact Sciences in Sanskrit. Philadelphia: American Philosophical Society, Memoirs of the American Philosophical Society, 1970.
- Pingree 2006 — *Pingree D.E.* The Byzantine Translations of Māṣā'allāh on Interrogational Astrology // The Occult Sciences in Byzantium / Eds. P. Magdalino and M.V. Mavroudi. Geneva: La Pomme d'or, 2006.

- Preusser 1911 — *Preusser C.* Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1911.
- R̥gveda — The Hymns of the R̥gveda / Trans. Griffith, Ralph Thomas Hotchkinn. 2 vols. London, 1892. Reprint ed., Chowkhamba Sanskrit Series 35, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963.
- Roxburgh 2005 — *Roxburgh D* (ed). Turks: A Journey of a Thousand Years, 600–1600. London: Royal Academy of Arts, 2005.
- Russell 2004 — *Russell J.R.* Armenian and Iranian Studies. Harvard Armenian Texts and Studies 9. Armenian Heritage Press, Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 2004.
- Sacred Books of the East — Sacred Books of the East / Trans. E.W. West, vol. 5, Oxford, 1880.
- Saliba 1992 — *Saliba G.* The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society // Bulletin d'Études Orientales, 44, 1992.
- Santoro 2006 — *Santoro A.* On the Two Intertwined Dragons from Pendžikent // Ērān ud Anērān: Studies Presented to Boris Il'ich Maršak on the Occasion of His 70th Birthday / Eds. M. Compareti, P. Raffetta and G. Scarcia. Venice: Cafoscarina, 2006.
- Śārdūlakarṇāvadāna of the Divyāvadāna — Śārdūlakarṇāvadāna of the Divyāvadāna, trans. Mukhopadhyaya S. Santiniketan: Viśvabharati, 1954.
- Sarre and van Berchem 1907 — *Sarre F. and van Berchem M.* Das Metalbecken des Atabeks Lulu von Mosul in der Kgl. Bibliothek zu München // Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst, I, 1907.
- Savage-Smith 2004 — *Savage-Smith E.* Introduction // Magic and Divination in Early Islam / Ed. E. Savage-Smith. Aldershot, Hants and Burlington, VT: Ashgate/Variorum, 2004.
- Saxl 1912 — *Saxl F.* Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Okzident // Der Islam 3, 1912.
- Scherer 1953 — *Scherer A.* Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern. Heidelberg: Winter, 1953.
- Schwartz 1980 — *Schwartz M.* Mayrhofer, M., Iranisches Personennamenbuch, Band I: Die altiranischen Namen. Faszikel I: Die avestischen Namen // Orientalia 49, n.s., Pontificium Institutum Biblicum, 1980.
- Şentürk and Topraktepe 2009 — *Şentürk Ş., Topraktepe E.* What the Coins Tell Us: Symbols and Multicultural Aspects in Medieval Anatolian Coins. 30 September to 31 December 2009. Yapı Kredi Vedat Nedim Tor Museum. Istanbul: YKY, 2009.
- Sezgin 1971 — *Sezgin F.* Alchimie-Chemie-Botanik-Agrikultur bis ca. 430 H., Geschichte des arabischen Schrifttums. Vol. 4. Leiden: Brill, 1971.
- Strong 1992 — *Strong J.S.* Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

The Eclipse Demons Rāhu and Ketu in Islamic Astral Sciences

- Suhrawardī — *al-Subrawardī, Shihābuddīn Yahyā*. The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardī. Trans. W.M. Thackston, London: Octagon Press, 1982.
- al-Thaʿālibī — *al-Thaʿālibī, Abū Manṣūr*. Taʾriḫ Ghurar al-siyar or al-Ghurar fī siyar al-mulūk waʾl-akhbārihim. Trans. and ed. H. Zotenberg // Histoire des rois des Perses par Abou Manṣour ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ismaʿil al-Thaʿālibi. Paris: Imprimerie nationale, 1900.
- Ullmann 1972 — *Ullmann M*. Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam. Handbuch der Orientalistik I, Ergänzungsband VI, 2, Leiden: Brill, 1972.
- Van Bladel 2015 — *Van Bladel K*. Eighth-Century Indian Astronomy in the Two Cities of Peace // Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone, / Eds. B. Sadeghi, A.Q. Ahmed, A.J. Silverstein and R.G. Hoyland, Brill: Leiden and Boston, 2015.
- Varāhamihira 1870–74 — *Bṛhatsamhitā*. Trans. and ed. H. Kern. The Bṛhat-Saṅhitā; Or, Complete System of Natural Astrology of Varāha-mihira // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series, 4, 2, 1870: 430–79; 5, 1, 1870: 45–90; 5, 2, 1871: 231–88; 6, 1, 1873: 36–91; 6, 2, 1873: 279–338; and 7, 1, 1874: 81–134.
- Varāhamihira 1947 — *Bṛhatsamhitā*. Trans. and ed. R. Bhat // *Varahamihira's Brihat sambita*. Bangalore: V.B. Soobbiah, 1947. Repr. ed. Delhi: Motilal Banarasidass, 1981.
- Waldschmidt 1970 — *Waldschmidt E*. Buddha Frees the Disc of the Moon // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 33, 1970.
- Ward 1993 — *Ward R*. Islamic Metalwork. London: Thames and Hudson, 1993.
- Williams 1982 — *Williams J.G*. The Art of Gupta India: Empire and Province. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.
- Zaehner 1955 — *Zaehner R.Ch*. Zurvan: A Zoroastrian Dilemma. Oxford: Clarendon Press, 1955. Repr. ed. New York: Biblio and Tannen, 1972.
- Zaehner 1956 — *Zaehner, R.Ch*. The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs. London: George Allen & Unwin Ltd., New York: Macmillan. Repr. ed. 1975.
- Zimmer 1936 — *Zimmer H.R*. Maya; der indische Mythos. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1936. Repr. ed. Frankfurt: Insel-Verlag 1978.
- Zürcher 1959 — *Zürcher E*. The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Vol. 1. Leiden: Brill, 1959.



*Невидимая агрессия
и защита от духов*

О. И. Тогоева

«Мне день и ночь
покоя не дает
мой черный человек...»:
демоны одержимых
во Франции XVI века

В центре моего внимания будет находиться небольшой корпус источников, представляющих собой рассказы о проявлениях одержимости, зафиксированных во Французском королевстве во второй половине XVI в.¹ Эти тексты объединяет прежде всего то, что все описанные в них случаи происходили с людьми светскими: со взрослыми мужчинами и женщинами, а также с детьми, не принадлежавшими к какой бы то ни было монашеской общине, примеры распространения одержимости в которых хорошо изучены в историографии². История одержимости светских людей, напротив, как кажется, все еще нуждается в специальном исследовании.

Связано данное обстоятельство не только с особенностями социального происхождения и общественного статуса героев моих историй, но и — не в последнюю очередь — с манерой описания их «недуга» в источниках. Последние представляют

¹ Это, конечно, не означает, что до XVI в. само понятие «одержимость» было неизвестно европейским интеллектуалам. Напротив, они были хорошо знакомы с ним начиная уже с XII–XIII в. Подробнее см. [Bougeau 2004: 163–187].

² Наиболее известные и изученные в историографии примеры массовой одержимости, зафиксированной во французских монастырях в раннее Новое время, относятся к общинам урсулинок в Эксе (1610 г.) и Лудене (1631–1634 гг.). Подробнее об этих случаях см. [Possession de Loudun 1980; Carmona 1988; Roper 1994; Ferber 2004; Тогоева 2015].

собой прежде всего материалы церковных процессов, в ходе которых проводились сеансы изгнания демонов из тел их жертв. Иными словами, перед нами оказываются записи экзорцистов, которые отличаются от рассказов об одержимых французских монашках исключительной детализацией описания не столько самой церковной процедуры, сколько различных пограничных состояний, в которых пребывали жертвы Нечистого, а также — достаточно четкой визуализацией тех сил ада, которых и должны были изгонять из потерпевших представители церкви.

Героями данной статьи станут прежде всего персонажи сборника «Пять удивительных историй об изгнании Вельзевула» [Blendecq 1582], составленного Шарлем Блендеком, монахом аббатства Маршьенн, расположенного недалеко от Лилля. Блендек постоянно проживал в Суассоне и являлся ближайшим помощником Шарля де Руси, местного епископа. Автор, по его собственным словам, имел также степень доктора теологии и занимал почетную должность экзорциста, в качестве которого и проводил сеансы по изгнанию демонов, описанные затем им лично³. Сборник Ш. Блендека был опубликован в 1582 г. и содержал подробные рассказы об одержимости Николь Ле Руа, замужней двадцатилетней женщины, молодой девушки Маргарит Обри, также 20-ти лет от роду, пятидесятилетнего Николя Факье и Лорана Буассонне, подростка 12-ти лет, дважды становившегося жертвой Нечистого. Все эти люди жили в Суассоне или его ближайших окрестностях, всем им не по одному разу являлись демоны, превратившие их в конце концов в одержимых, и все описания приспешников сатаны, данные нашими героями, поражают исключительной подробностью.

С этой точки зрения рассказы Ш. Блендека будет особенно любопытно сравнить с материалами других французских дел об одержимости, также касавшихся людей светских. А потому мы обратимся к истории Николь Обри из Вербена (диоцез Лаона), страдавшей от данного «недуга» на протяжении 1565–1566 гг. [Boulaese 1566; Boulaese 1573; Boulaese 1575; Boulaese 1578], а также — к исто-

³ Подробнее о Шарле Блендеке см. [Vargoux 2001; Тогоева 2014а].

рии Марты Бросье из Роморантена (диоцез Орлеана), успешно выдававшей себя за одержимую в 1598–1599 гг. [BNF 18453; D’Alexis 1599; Discours veritable 1599]. Эти случаи будут интересовать нас прежде всего потому, что демоны, действовавшие или якобы действовавшие в столь разных уголках Франции, согласно показаниям их жертв, оказывались одними и теми же — или же были лично знакомы друг с другом и выступали в своеобразной связке. Таким образом, мы попытаемся проследить особенности описаний одних и тех же посланников ада, данных разными людьми и в разное время.

Прежде всего следует отметить, что данная проблема на материале процессов об одержимости может рассматриваться в двух разных плоскостях. Во-первых, речь в этих историях идет о влиянии демонов на внешность и манеру поведения самого человека, ставшего их жертвой, о видимых изменениях, которые с ним происходили и по которым окружающие были в состоянии судить о том, что он превращается (или уже превратился) в одержимого, что его телом и душой завладела некая иная сущность⁴. Во-вторых, и именно этот аспект будет интересовать меня в данном случае, в рассматриваемых текстах говорится о превращениях, которые претерпевали сами демоны, о том, какие образы и формы они принимали, чтобы люди оказались способны видеть и слышать их. Иными словами, речь идет о различных вариантах оборотничества, к которым прибегали посланники ада, дабы физически присутствовать в земном мире.

Как свидетельствуют источники, во Франции XVI в. отсутствовал какой бы то ни было единый шаблон описания помощников Нечистого в делах об одержимости светских людей. Демоны, которые являлись их потенциальным жертвам, а также — что особенно интересно — окружающим людям, не поддаются никакой строгой «научной» классификации⁵. Тем не менее в их

⁴ Об изменениях внешности и поведения светских одержимых, описанных во французских источниках XVI в., см. [Тогоева 2014a].

⁵ Данное обстоятельство не должно удивлять нас, поскольку такая была общая средневековая традиция описания и изображения

внешнем виде все же можно выделить несколько более или менее устойчивых черт.

Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что во всех изученных историях об одержимости светских людей описывались демоны, которые совершенно свободно существовали в земном мире. Само «заболевание» — и это обстоятельство радикально отличает подобные рассказы от материалов из Экса и Лудена, где жертвами становились почти исключительно местные монашки-урсулинки, — представало перед читателями как некий процесс, в большинстве случаев весьма продолжительный по времени. Демон, прежде чем напасть на человека, проникнуть в него и овладеть им, появлялся среди людей в виде совершенно самостоятельного, наделенного физическим телом и всеми органами чувств существа: его можно было видеть, с ним можно было разговаривать, чувствовать запахи, который исходил от него, и т. д.

Любопытно, что материальность демона, его физическое существование ощущалось окружающими даже в тех случаях, когда его самого они не видели, т. е. когда он находился в теле своей жертвы. В этом случае человек, на которого было совершено подобное нападение, становился невероятно тяжелым. Его, как, например, Николь Обри, мучало ощущение, как будто на нем лежит огромный камень, который не дает ему двигаться и говорить⁶. Кроме того, находясь в теле жертвы, демоны демонстрировали небывалую силу: так, в деле Николя Факье сообщалось, что в приступе одержимости его не могли удержать 15–16 взрослых мужчин [Blendecq 1582: 96v]. Точно так же в стычке с демоном человек был не в состоянии его одолеть, посланник ада всегда оказывался физически сильнее и больно избивал свою жертву при любой попытке противодей-

демонических сил [Махов 2006: 189–198, 270–278; Махов 2007: 128–137, 191–200; Махов 2011: 38–110].

⁶ Et soudainement elle sentit sur soy une griefve pesanteur comme d'une grosse pierre, qui presque l'estouffoit. Tellement qu'elle ne se pouvoit mouvoir ne parler [Boulaese 1575: 9].

ствовать ему, как это не раз случалось с Лораном Буассонне или с тем же Николя Факье [Blendecq 1582: 1v, 4, 34v–35, 97].

Что же касается пребывания демонов среди людей, то их материальность отнюдь не означала, что их облики оказывались совершенно идентичными. Напротив, они принимали самые разнообразные формы, и именно это непостоянство внешности можно назвать главной отличительной чертой всех описаний посланников ада. Данную особенность наглядно иллюстрирует случай упоминавшегося выше Лорана Буассонне, историю которого привел в своем сборнике Шарль Блендек. Демон *Bon-noir* (Черный добряк) являлся как самому подростку, так и его матери и прочим родственникам в очень разных личинах. Это могли быть как зооморфные существа (голубь, ворон, воробей, коза, осел, лошадь) [Blendecq 1582: 2–2v, 3v, 30v], так и вполне антропоморфные (женщина в белом, мужчина со шпагой, мужчина в железных доспехах) [Blendecq 1582: 2v–3v, 30v–31v, 32, 33–33v]⁷. В случае Николя Факье, еще одного героя Шарля Блендека, наблюдалась очень похожая картина. Демон *Cramoisi* предстал перед ним и в облике излишне волосатой женщины, одетой в обноски черного цвета (*toute deschevelee et fort mal accoustree*), и в облике волка или маленькой черной собачки, и в облике «черного человека», мешавшего Николя пройти в церковь на мессу, и в облике мужчины, «одетого в красное и черное» [Blendecq 1582: 95v–96v]. Те же особенности внешнего вида своих многочисленных демонов тридцатью годами ранее описывала и Николь Обри. Ей являлись то безобразные на вид черные мужчины (в количестве 29 человек) с обнаженными шпагами и мечами, то огромные как бараны черные коты, а то и отвратительно пахнувшие горящие факелы⁸.

⁷ Следует отметить, что данный случай, как и другие истории светских одержимых, указывал также на вариативность половой принадлежности демонов: они могли становиться как женщинами, так и мужчинами.

⁸ *Vingt neuf diables, qui en horribles visions s'apparoysoyent à elle, comme hommes laids et hydeux, qui avec espees et dagues toutes nuees la vouloyent tuer; comme gros chats noirs aussi grands que moutons, qui la vouloyent*

Тем не менее, при всем многообразии форм, которые принимали демоны, их жертвы во всех описанных историях вели себя со своими мучителями совершенно одинаково: их одолевал безумный страх перед этими существами даже тогда, когда они представляли в облике совершенно безобидных, на первый взгляд, воробьев и голубей или вполне обычных женщин и мужчин, пусть даже и незнакомых им лично. Что же настораживало участников встреч с демоном во всех этих случаях? Почему они безоговорочно решали, что перед ними — исчадь ада? Ответить на подобные вопросы оказывается не всегда просто.

Вне всякого сомнения, причиной столь сильного страха могло стать понимание того, что демон собирается убить свою жертву. Так, Николь Обри признавалась своим многочисленным экзорцистам в том, что ее черные мужчины намеревались заколоть ее шпагой или зарубить мечом, а коты — задушить ее когтями⁹. Маргарита Обри жаловалась, что ее демон всячески побуждал ее прыгнуть в колодец и покончить жизнь самоубийством, предварительно убив маленького мальчика, няней которого она являлась¹⁰. Наконец, демон Николь Ле Руа по имени *Laid-vallet* (Уродливый слуга) прямо угрожал убить ее¹¹.

esgrattigner, mordre et estrangler; et comme flambeaux de feu sentans fort le souffre, qui luy entroyent es yeux et en la bouche, dont elle se disoit estre quasi estoufee [Boulaese 1573: 6]. Любопытно отметить, что описание демонов, явившихся Николь Обри в виде факелов, — единственный случай, когда в историях об одержимых упоминалась возможность превращения пособников Сатаны в неодоушевленные предметы.

⁹ См. прим. 8.

¹⁰ Soudain s'apparut à elle à l'opposite de puis un homme noir qui luy vouloit persuader de jeter le susdict petit enfant dans le puis. Ou bien qu'elle mesme s'y jectast dedans [Blendecq 1582: 64]. Apres qu'elle fut retournee du sermon, estant au logis de son maistre, ledict maling esprit la persuadoit de se desciperer, tellement qu'elle n'osoit aller à la cave de ladicte maison, craignant de se jeter en un trou qui donne dans le puis, comme il la suggeroit [Blendecq 1582: 67].

¹¹ Derechef s'apparut à elle un grand homme noir, qui fierement la regardoit et la vouloit occir [Blendecq 1582: 45v].

Страх мог также вызывать сам облик посланников ада, особенно если в нем было что-то странное, а потому — настораживающее. Демон *Bon-noir*, к примеру, являлся Лорану Буассоне не только под видом вполне «нормальных» птиц и людей, но также в облике «огромного белого мужчины с рогами» (*grand home blanc et cornu*), «огромного черного человека с рогами» (*ayant des cornes en la teste*) [Blendecq 1582: 2v–3v]. Он также принимал образ козы, говорившей человеческим голосом; ворона, требовавшего у подростка отдать ему один из его зубов или приглашавшего пройти с ним по улице; воробья, который выпрашивал у него человеческим языком булавку с шапки [Blendecq 1582: 3v]. Еще страшнее были появлявшиеся отдельно от туловища (на манер Чеширского кота) голова осла или лошади (*comme une teste d'asne ou de cheval*) [Blendecq 1582: 3v]. Во всех подобных случаях ужас будущей жертвы (а Лоран во время этих встреч еще не превратился в одержимого) оказывался вполне оправданным.

На не совсем естественный характер внешнего облика демона могли также указывать некоторые отдельные детали: огромные страшные глаза у некоей «женщины в белом» (*ayant les yeux fort grands et fort epouvantables*) [Blendecq 1582: 3], внезапное превращение вполне невинного осла с голубем на спине в старика с длинной бородой и в одежде, меняющей цвет¹², обращение всадника в доспехах в дым, что сопровождалось звуком артиллерийского выстрела¹³. Подобные странности во внешности, естественно, сами по себе указывали на истинное происхождение того или иного существа, явившегося предполагаемой жертве.

В то же время совершенно обычные птицы и животные, а также мужчины и женщины, которыми оборачивались демоны, никак не проявляли своего истинного характера. Сказать, по какой причине все они вызывали у окружающих испуг, нам,

¹² Vestu d'un manteau de drap gris, lequel estoit tantost verd, tantost violet, se changeant ainsi souvent en diverses sortes et manieres [Blendecq 1582: 31].

¹³ Se convertir comme en une espesse fume, ayant ouy au mesme instant comme trois coups d'artillerie [Blendecq 1582: 31v–32].

к сожалению, не представляется возможным, поскольку в сохранившихся источниках эта особенность описания самими участниками или авторами никак не акцентировалась и не анализировалась. Единственным критерием, по которому сторонний читатель мог судить о том, что герои подобных историй действительно столкнулись в своей повседневной жизни с Нечистым и его приспешниками, оставался лишь тот самый безотчетный страх, который испытывали жертвы этих демонов-оборотней.

Любопытно отметить, что, согласно нашим текстам, в ходе подобных встреч посланники ада часто и вели себя совершенно естественно, если не сказать примерно. С этой точки зрения показателен рассказ о Николь Ле Руа, регулярно встречавшей своего *Laid-vallet* в облике «женщины в белом, державшей в руках молитвенник». Подобное явление должно было восприниматься совершенно спокойно, вот только видела Николь эту «женщину» всегда у себя под кроватью¹⁴... Данное обстоятельство — нахождение с виду вполне нормального существа в совершенно ненормальном месте — оказывалось для французов XVI в. еще одним несомненным признаком, по которому жертвы демонов или их близкие определяли, что имеют дело с посланцами Нечистого. Именно они скрывались под личинами женщины с молитвенником, прятаясь под кроватью, которую видела сама Николь Ле Руа, но никогда не видел ее муж¹⁵, или голого и очень красивого мальчика, который внезапно обнаружился в доме молодой женщины в отсутствие ее супруга¹⁶. Именно они принимали вид черного человека, появлявшегося перед Маргаритой Обри прямо из колодца¹⁷, или другого черного человека, прыгавшего и танцевавшего на крыше церкви как птица (*sautoit et*

¹⁴ Il luy sembla voir dessus son lict, comme une femme toute blanche, tenant des Paternostres en ses main [Blendecq 1582: 45v].

¹⁵ Le mary a l' instant regardant sur le lict pour cognoistre que c'estoit, ne veid aucune chose [Blendecq 1582: 45v].

¹⁶ Derechef s'apparut à elle au iardin l'esprit ennemy en forme de un enfant, lequel se presente devant elle tout nud et fort beau à voir [Blendecq 1582: 48v].

¹⁷ См. прим. 10.

dansoit comme un oiseau) и выманивавшего Николя Факье с мессы [Blendecq 1582: 95v–96v].

Некоторые элементы двойственности, т. е. самой способности к оборотничеству, демоны одержимых демонстрировали и при непосредственном контакте с людьми. Однако и в этом случае никакого единообразия в их действиях, согласно нашим источникам, не наблюдалось. Так, некоторые из посланцев ада оказывались весьма склонными к общению. Демон *Bon-noir* охотно вступал в беседу не только со своей жертвой, Лораном Буассонне, но и с его матерью, с дядьями, бабушкой, а также с друзьями семьи и со священниками [Blendecq 1582: 4v, 5–5v, 8v, 9v, 13v–15, 32v, 33v–34v, 37v]. Вельзевул, Легио и Астарот, демоны Маргариты Обри, напротив, скрывали до последнего свое присутствие, показываясь только самой девушке [Blendecq 1582: 64–64v]. Лишь во время сеансов экзорцизма они соглашались поговорить со священниками, отвечали на их вопросы и, в конце концов, назвали им свои имена, что облегчило процедуру их изгнания [Blendecq 1582: 80–80v, 83v, 85, 90]. Любопытно при этом, что та же тройца демонов, если довериться нашим текстам, за двадцать лет до описываемых Шарлем Блендеком событий овладевала и Николь Обри¹⁸. Однако в ее случае они вели себя совершенно иначе и охотно общались со всеми окружающими [Boulaese 1573: 4v–5, 7–7v, 8–8v].

Демоны также могли уменьшаться и увеличиваться в размере. Например, *Bon-noir* помещался в животе Лорана Буассонне, *Laid-vallet* — в животе Николь Ле Руа [Blendecq 1582: 13v, 47], а все 29 мучителей Николь Обри прятались то в ее ноге, то в левой руке, не желая полностью покидать девушку даже после сеансов экзорцизма [Boulaese 1573: 6, 9–9v]. В то же время демоны

¹⁸ Шарль Блендек, лично проводивший процедуру экзорцизма в отношении Маргариты Обри, сообщал, что сам Вельзевул признался в том, что ранее пребывал в теле Николь Обри: *Coniuré au nom de Dieu de dire si c'est ce Beelzebub qui possedoit Nicole Obry de Vrevin, qui fut chassé à Laon. A répondu ouy* [Blendecq 1582: 80v].

могли поглотить всего человека, как это происходило с Маргаритой Обри или Николя Факье [Blendecq 1582: 66v–67, 70v, 74, 96v–98]. Кроме того, они явно различались по своим возможностям, и в некоторых случаях их физическое присутствие в теле жертвы оказывалось напрямую связано с тем, что их имена до поры до времени оставались неизвестны священникам. В частности, в материалах об одержимости Николь Обри сообщалось, что экзорцистам удалось узнать, как зовут ее наименее сильных демонов, и сжечь бумагу, на которую они записали их имена, в результате чего эти посланники ада вынуждены были исчезнуть [Boulaese 1573: 8].

Все демоны, согласно давней средневековой традиции, в материалах XVI в. представляли абсолютными обманщиками¹⁹. Вместе с тем, если довериться нашим источникам, они постоянно сообщали окружающим вполне достоверные сведения и даже верно предсказывали будущее. Так, они точно указывали на проступки своих жертв или же их близких, совершенные в далеком прошлом, но ставшие непосредственной причиной одержимости того или иного конкретного человека. Так, в случае Николь Обри поводом для нападения на нее демонов стали грехи ее дедушки, умершего настолько внезапно, что его не успели исповедовать, а также многочисленные кражи, совершенные ею в детстве [Boulaese 1573: 4–4v; Boulaese 1575: 43–44]. В истории Лорана Буассонне оговаривалось, что непосредственной причиной его «недуга» послужило присутствие подростка при краже барана, совершенной его дядей Антуаном, о чем демон лично сообщил родственникам мальчика²⁰. Николя Факье страдал от происков Нечистого потому, что сразу три его кузена оказались гугенотами, и демоны соглашались покинуть его тело, только если отступники вернуться в лоно католической церкви,

¹⁹ См. об этом, в частности, [Махов 2006: 278–284; Махов 2007: 200–203].

²⁰ C'est aussi pour un mouton qu'il a pris au Censier de la Carriere qui s'appelle Pierre Le Roy; toutefois il ne la pas du tout desrobé, mais changé à un des Oncles nommé Druet [Blendecq 1582: 5].

и призывали друзей своей жертвы поспособствовать этому²¹. Что же касается Маргариты Обри, то ее «заболевание» было вызвано совершенной ею в 6-летнем возрасте кражей изюма из родительского дома [Blendecq 1582: 67v].

Посланники ада также прекрасно знали, что происходит вокруг них в настоящее время, причем были осведомлены даже о тех событиях, которые разворачивались вдали от места жительства их жертв. Демоны Николя Факье — *Cramoisi* и примкнувшие к нему *Levection* и *Pieroti*, о существовании которых священники узнали лишь на последнем сеансе экзорцизма, — отказывались покидать его тело на том основании, что третий кузен Николя все еще сомневался, стоит ли ему вновь становиться католиком²². В свою очередь многочисленные демоны Николь Обри отчаянно торговались со священниками о месте проведения сеансов экзорцизма: Вельзевул, как главный из них, настаивал, что приходская церковь в Вервене для подобных действий никак не подойдет, и предлагал семейству Обри отправиться в Лаон, а оттуда — в Нотр-Дам-де-Лиесс, дабы их усилия увенчались успехом [Boulaese 1575: 74, 131, 153–154, 188–189].

Описание этих и многих других особенностей поведения демонов в мире людей по имеющимся в нашем распоряжении текстам можно было бы продолжать практически до бесконечности. Тем не менее, помимо несомненной живописности подобных рассказов, меня в них привлекает значительно более существенный вопрос.

Следует, как кажется, задуматься о том, каковы были источники столь красочных описаний, на какие иные — возможно, средневековые — тексты они опирались. Проблема, однако,

²¹ Puis luy demanda pour quelle occasion il le possedoit? <...> Ledict ennemy fit responce <...> que c'estoit pour trois de ses cousins qui estoient de la Religion, que Dieu vouloit convertir et conduire à la vraye foy Catholique par son moyen [Blendecq 1582: 98v–99].

²² Puis luy auroit commandé au nom de Dieu de sortir, a respondu par deux fois, ie ne sortiray point, si François Gagnon ne va à la Messe [Blendecq 1582: 104v].

заключается здесь прежде всего в том, что во Франции эпохи позднего Средневековья и раннего Нового времени практически отсутствовала сугубо демонологическая литература [Houdard 1992: 57–103; Тогоева 2013: 69–81]. Самым ранним подобным сочинением стала «Демонomanия колдунов» Жана Бодена, первое издание которой вышло в 1580 г. [Bodin 1580]. Знаменитый мыслитель опирался в своих построениях на опыт немецких предшественников — на опубликованный в 1487 г. «Молот ведьм» Якоба Шпренгера и Генриха Инститориса²³, для которых вопрос материальности демонов и их физического присутствия в земном мире не являлся принципиально важным. В значительно большей степени их интересовали ведьмы и колдуны, тот вред, который они наносят сообществу, и те меры, которые следует предпринять для борьбы с ними [Houdard 1992: 27–56]. Те же вопросы последовательно изучал и Жан Боден [Petitat 1992; Тогоева 2014б], что для французской интеллектуальной мысли как XVI в., так и более раннего периода было совершенно естественно: во Франции еще со времен развитого Средневековья была сильна томистская традиция, в которой сама идея материальности сил ада подвергалась сомнению [Boureau 2004: 127–157]. Как следствие, мы не найдем в сочинении Бодена ни одного описания собственно демонов, хотя их отношениям с людьми в нем уделено исключительное внимание.

Возможно, той же самой причиной — отказом признавать материальность посланников Нечистого — следует объяснять и практически полное отсутствие подобных рассказов в судебных делах — в материалах ведовских процессов, имевших место во Франции в позднее Средневековье и раннее Новое время, несмотря на то, что сама концепция договора с дьяволом появилась в них достаточно рано²⁴. Так, в деле 1401 г., разбиравшемся в сто-

²³ Подробнее о связи «Демонomanии» и «Молота ведьм» см. [Rous-sineau 1985; Houdard 1992: 57–103; Jacques-Chaquin 1996].

²⁴ О ведовских процессах во Франции XIV–XV вв. см. [Gauvard 1999; Тогоева 2006: 66–90, 122–146; 2013: 69–76].

лице королевства, некий Эбер Гарро прямо обвинялся в связях с Нечистым. Свидетели полагали, что он «заключил договор с дьяволом Сатаной, которого он называет своим господином»²⁵. Не менее показательным являлось и дело 1413 г., в котором описывались многочисленные ночные встречи между обвиняемым Жаном Перо из Сен-Пурсена с «некоей персоной, похожей на женщину», которая заставляла его выходить во двор и раздеваться перед ней догола²⁶. Эти документы явно указывали на существование в материалах французской судебной практики уже в начале XV в. ключевых концептов демонологической теории, однако вместе с тем не давали никаких намеков на то, как люди того времени представляли себе дьявола и его подручных.

Точно так же на процессе 1442 г. против парижанина Филиппа Кальве свидетели заявляли, что тот «приносил оммаж дьяволу и путешествовал верхом на метле»²⁷, а также изготовлял специальные бревна для вызова Нечистого «лицом к лицу»²⁸. Однако и в данном случае описание этого «лица» отсутствовало, как, впрочем, и в материалах дела 1449 г., возбужденного против некоей женщины по имени Гале, обвинявшейся в том, что «призывала к себе демонов, [с помощью которых] умертвила много простых людей и других ведьм»²⁹, но вопрос о том, как же выглядели эти демоны, являвшиеся в мир людей, на процессе даже не поднимался.

²⁵ Hebert s'estoit donné au deable Sathan, lequel il appelloit son maistre [AN. Série X: X 2a 14, f. 32–32v, juillet 1401]. См. другие упоминания в судебных источниках договора с дьяволом [AN. Série JJ: JJ 229, f. 4, № 10, a. 1492; JJ 227, f. 40v, № 78, a. 1496].

²⁶ Lui estant en son lit couchié une certaine personne se feust apparue à lui semblant estre une femme [AN. Série JJ: JJ 167, f. 423–423v, № 287, a. 1413].

²⁷ Il avoit fait hommaige au deable et chevauchoit le balay [AN. Série X: X 2a 22, f. 171v].

²⁸ Que lui apportassent ung parchemin d'un regnart ou autre beste sauvage en quoy il escriroit et qu'elles ne leussent point l'escriture, autrement elles verroient le deable face a face [AN. Série X: X 2a 22, f. 172].

²⁹ La grande renommée qui estoit que Galée estoit invocateresse d'ennemis faisoit morir gens et plusieurs autres sorceries [AN. Série X: X 2a 25, f. 203].

Не встретим мы описаний внешности и поведения дьявола и его демонов и в других схожих делах³⁰. В большинстве этих случаев следствие интересовало лишь непосредственные контакты подозреваемых с дьяволом и его приспешниками, а также те уголовно наказуемые действия, которые совершали предполагаемые ведьмы и колдуны во вред окружающим. Та же особенность отличала и судебные материалы XVI–XVII вв.³¹, наиболее наглядным примером среди которых является дело 1615 г. На вопрос судей, интересовавшихся обликом являвшегося к обвиняемому Нечистого, тот не смог ответить ничего определенного: «Спросили, какого цвета дьявол, ответил, что никогда его не видел...»³².

Следует отметить, что в этом отношении французские ведовские процессы самым радикальным образом отличались от расследований, имевших место в швейцарских кантонах в XV в.³³, или, к примеру, в Англии XVII в. [Игина 2009], где в документах, посвященных тому или иному делу, регулярно встречались упоминания того, как выглядели и как вели себя посланники ада при контактах с людьми. Причинами появления столь детальных описаний были, в случае со швейцарскими процессами, их длительность и серийность: обвиняемые (и будущие обвиняемые) могли слышать друг

³⁰ Единственное, пожалуй, исключение представляет собой дело бретонского барона Жюль де Ре, обвиненного в занятиях колдовством и казненного в 1440 г. Один из его подручных, итальянский алхимик Франсуа Прелатти, признался в суде, что несколько раз лично видел дьявола. Тот являлся ему в облике «красивого молодого человека лет 25 в фиолетовом шелковом плаще», «в человеческом обличье» и в виде «огромной крылатой змеи, размером с собаку и очень сильной». Подробнее об этом процессе см. [Тогоева 2006: 182–221].

³¹ Французские ведовские процессы этого периода подробно изучены Альфредом Зоманом [Soman 1977; Soman 1992; Soman 1993].

³² Interrogé quelle couleur avoit le diable, [il] dict que jamais ne le veid [цит. по: Soman 1992: 399].

³³ Ведовские процессы, проходившие на территории современной Швейцарии в XV–XVI вв., подробно изучены в [Ostorero 1995; Maier 1996; Pfister 1997; Binz 1997; Modestin 1999; Utz Trempp 2000].

друга и использовать в своих показаниях чужие рассказы о предполагаемом облике дьявола и демонов. Что касается английских процессов, то их главная особенность заключалась в более позднем времени возникновения в королевстве интереса к проблеме колдовства и, как следствие, к поискам возможных приспешников Сатаны. Охота на ведьм началась здесь лишь в середине XVI в. [Игина 2009: 65], но к этому времени большая часть местного населения была уже грамотной и могла получать необходимую информацию из литературы — из специальных ведовских памфлетов, которые сами по себе являлись уникальным явлением английской письменной культуры раннего Нового времени³⁴. Именно из них все интересующиеся могли узнать, как именно выглядят дьявол и его демоны, и поделиться этим знанием с окружающими.

Как мне представляется, похожая ситуация складывалась и во Франции с материалами дел об одержимости. Несмотря на то, что предыдущая письменная и устная традиция описания посланцев ада здесь была, вероятно, развита недостаточно, в XVI–XVII вв. начало изменяться само представление об установлении контактов человека с демонами, и роль ведьм и колдунов в этом процессе постепенно сходилась на нет, они более не мыслились обязательными посредниками в подобных отношениях³⁵. Как писал в своей «Демонии» Жан Боден, одержимые не заключали с силами ада никаких договоров о помощи в их повседневных заботах, напротив, их «порабощение» происходило помимо их воли и без их участия³⁶.

³⁴ Об особенностях английских ведовских памфлетов и их возможном использовании в качестве исторических источников см. [Игина 2009: 144–181].

³⁵ Окончательно подобное видение проблемы сформировалось во Франции в XVII в. [Soman 1993: 95–97; Levack 1999: 14–15, 49–52].

³⁶ 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].

Интерес к этой новой форме отношений между людьми, дьяволом и его приспешниками был, насколько можно судить по дошедшим до нас текстам, исключительно высок. И распространению информации весьма способствовали книгопечатание и развитие чтения. Уже один из самых ранних случаев одержимости, зафиксированный во Франции XVI в., — упоминавшееся выше дело Николь Обри — получил самое полное освещение. Эта история излагалась сразу в нескольких сочинениях, имевших широкое хождение во Франции. Наиболее полным из них являлся сборник, выпущенный Жаном Булезом и включавший как показания свидетелей и заключения врачей и экзорцистов, так и королевские, епископские и муниципальные указы, касавшиеся потерпевшей [Boulaese 1578]. В этот сборник оказались помещены опубликованные ранее сочинения того же автора [Boulaese 1573; Boulaese 1575], а также трактат Кристофля де Эрикура, одного из экзорцистов, имевших дело с девушкой [Hericourt 1569]. Кроме того, Жан Булез издал краткую историю Николь Обри и сам перевел ее на латинский, итальянский, испанский и немецкий языки [Boulaese 1566].

Именно эти издания, насколько можно судить, послужили той базой, на которую опирались последующие поколения светских французских одержимых и их экзорцистов при описании своих встреч с демонами³⁷. На одно из сочинений Ж. Булеза прямо ссылался в своем сборнике Шарль Блендек [Blendescq 1582: 73v, 80v], его же могли читать и сами жертвы одержимости

³⁷ Любопытно в связи с этим отметить, что в трудах Жана Булеза, посвященных случаю Николь Обри, о ее контактах с демонами рассказывалось по-разному. В первых изданиях информация отличалась известной краткостью, но в доработанных версиях поражала читателей обилием красочных подробностей. Например, в сочинении 1573 г. сообщалось, что Николь стала одержимой из-за грехов ее дедушки, в которых он не исповедовался перед смертью [Boulaese 1573: 4–4v], а в издании 1575 г. уточнялось, что имелась и другая причина: многочисленные кражи, совершенные девушкой в детстве у матери и бабушки [Boulaese 1575: 43–44].

из Суассона. Та же ситуация повторилась в самом конце XVI в. с Мартой Броссье и ее родственниками³⁸. Признанная в результате многочисленных медицинских и церковных проверок обманщицей, молодая жительница Роморантена была прямо обвинена в том, что использовала в качестве образца для подражания историю Николь Обри, одна из книг о которой имелась у семейства Броссье³⁹.

Как мне представляется, именно книжной культуре французское общество XVI–XVII вв. и оказалось обязано столь своеобразным всплеском интереса к возможному облику дьявола и его демонов, к их способности оборотничества, к их физическому присутствию в мире людей. Эта традиция описания потусторонних, невидимых обычному человеку существ и явлений и сама по себе явилась продуктом раннего Нового времени, но она очень быстро обрела силу и многочисленных поклонников, воображение которых подпитывалось методом «перекрестного опыления», когда рассказы тех, кто полагал себя одержимым, становились источником вдохновения для их последователей.

³⁸ Подробнее о деле Марты Броссье, получившем известность по всей Франции и далеко за ее пределами, см. [Mandrou 1968: 163–179; Ferber 1991; Walker, Dickerman 1991; Houdard 2010; Тогоева 2016].

³⁹ Анонимный автор одного из трактатов, направленных против Марты Броссье и ее семьи, отмечал, что именно благодаря книге о Николь Обри молодая женщина научилась имитировать поведение одержимых (высовывать язык, разевать рот, изображать судороги и конвульсии), узнала имена демонов, выучила некоторое количество латинских и греческих слов [BNF 18453: 47v–48]. Этой книгой семейство Броссье пользовалось на протяжении 7 или 8 месяцев в качестве своеобразной шпаргалки: Et a lors ils apportèrent le livre qui a esté fait de la possession et delivrance de ladicte Obry et le lisoient ordinairement dedans la Maison et en la presence de ladicte Marthe <...> et y a bien esté Sept ou huit Mois [BNF 18453: 47].

Литература

- Игина 2009 — *Игина Ю.Ф.* Ведовство и ведьмы в Англии. Антропология зла. СПб., 2009.
- Махов 2006 — *Махов А.Е.* Hostis antiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии. М., 2006.
- Махов 2007 — Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Автор-составитель А.Е. Махов. М., 2007.
- Махов 2011 — *Махов А.Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.
- 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.
- Тогоева 2014а — *Тогоева О.И.* «Мужская» и «женская» одержимость в сочинениях французских демологов XVI–XVII вв. // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. 2014. Вып. 22.
- Тогоева 2014б — *Тогоева О.И.* Узнать врага в лицо. Иерархия ведьм и колдунов в «Демононии» Жана Бодена // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014. Вып. 3.
- Тогоева 2015 — *Тогоева О.И.* «Все это мошенничество, обман, мерзость и профанация». Отчет аббата д'Обиньяка об одержимых Лудена (1637 г.) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2015. Вып. 4.
- Тогоева 2016 — *Тогоева О.И.* История Марты Броссье, которая любила, да не вышла замуж // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории — 2014–2016 / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2016. Вып. 11.
- D'Alexis 1599 — *D'Alexis L.* [Berulle P. de.] Traicté des Energumenes, suivi d'un discours sur la possession de Marthe Brossier; contre les calomnies d'un medecin de Paris. Troyes, 1599.
- AN. Série JJ — Archives Nationales de France. Série JJ — Registres du Trésor des chartes.
- AN. Série X — Archives Nationales de France. Série X — Parlement de Paris. Série X 2 — Parlement criminel. X 2a — Registres criminels.
- Barroux 2001 — *Barroux R.* Blendecq (ou Blandec) Charles // Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI^e siècle / Sous la dir. de M. Simonin. P., 2001.
- Binz 1997 — *Binz L.* Les débuts de la chasse aux sorcières dans le diocèse de Genève // Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. 1997. № 3.
- Blendecq 1582 — *Blendecq C.* Cinq histories admirables, esquelles est monstré comme miraculeusement par la vertu et puissance du S. Sacrement de l'Autel, a esté chassé

Démons odes de la France au XVI^e siècle

- Beelzebub Prince des diables, avec plusieurs autres Demons, qui se disoient estre de ses subjects, hors des corps de quatre diverses personnes. Et le tout advenu en ceste presente annee, 1582. en la ville et Diocese de Soissons. P., 1582.
- BNF 18453 — Bibliothèque Nationale de France. Ms. fr. 18453: Pièces concernant Marthe Brossier, de Romorantin, possédée et accusée d'imposture (1596–1600).
- Bodin 1580 — *Bodin J.* De la démonomanie des sorciers. P., 1580.
- Boulaese 1566 — *Boulaese J.* Le miracle de Laon en Laonnoys. Cambrai, 1566.
- Boulaese 1573 — *Boulaese J.* L'abbregee histoire du grand miracle par nostre Sauveur et Seigneur Jesus-Christ en la sainte Hostie du Sacrement de l'Autel, fait à Laon 1566. P., 1573.
- Boulaese 1575 — *Boulaese J.* Le manuel de l'admirable victoire du Corps de Dieu sur l'Esprit maling Beelezebub. P., 1575.
- Boulaese 1578 — *Boulaese J.* Le tresor et entiere histoire de la triomphante victoire de corps de Dieu sur l'esprit maling Beelezebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six. P., 1578.
- Boureau 2004 — *Boureau A.* Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280–1330). P., 2004.
- Carmona 1988 — *Carmona M.* Les diables de Loudun: sorcellerie et politique sous Richelieu. P., 1988.
- Discours veritable 1599 — Discours veritable sur le fait de Marthe Brossier de Romorantin pretendue demoniaque. P., 1599.
- Ferber 1991 — *Ferber S.* The Demonic Possession of Marthe Brossier, France, 1598–1600 // No Gods Except Me: Orthodoxy and Religious Practice in Europe, 1200–1600 / Ed. by Ch. Zica. Melbourne, 1991.
- Ferber 2004 — *Ferber S.* Demonic Possession in Early Modern France. L., 2004.
- Gauvard 1999 — *Gauvard C.* Paris, le Parlement et la sorcellerie au milieu du XV^e siècle // Finances, pouvoirs et mémoire. Mélanges offerts à Jean Favier / Textes réunis sous la dir. de J. Kerhervé et A. Rigaudière. P., 1999. Vol. 1.
- Hericourt 1569 — *Hericourt C. de.* L'histoire de la Sacrée victoire, obtenue à Laon, contre Beelezebub par la realle presence du precieux corps de nostre Sauveur et Seigneur Jesus-Christ. L., 1569.
- Houdard 1992 — *Houdard S.* Les sciences du diable: 4 discours sur la sorcellerie, XV^e–XVII^e siècles. P., 1992.
- Houdard 2010 — *Houdard S.* La possession de Marthe Brossier. Un carrefour critique entre libertinage politique et mystique en France au début de l'époque moderne // Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIV^e–XVII^e siècles) / Textes reunis par M. Ostorero, G. Modestin et K. Utz Tremp. Firenze, 2010.
- Jacques-Chaquin 1996 — *Jacques-Chaquin N.* La "Démonomanie des sorciers": une lecture philosophique et politique de la sorcellerie // Jean Bodin: Nature, histoire, droit et politique / Ed. Yv.-Ch. Zarka. P., 1996.

- Levack 1999 — *Levack B.P.* The Decline and End of Witchcraft Prosecutions // Witchcraft and Magic in Europe: The Eighteenth and Nineteenth Centuries / Ed. by B. Ankarloo and S. Clark. Philadelphia, 1999.
- Maier 1996 — *Maier E.* Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477–1484). Lausanne, 1996.
- Mandrou 1968 — *Mandrou R.* Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique. P., 1968.
- Modestin 1999 — *Modestin G.* Le diable chez l'évêque. Chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne (vers 1460). Lausanne, 1999.
- Ostorero 1995 — *Ostorero M.* "Folâtrer avec les démons". Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448). Lausanne, 1995.
- Petit 1992 — *Petit A.* Un système de preuve empirico-métaphisique: Jean Bodin et la sorcellerie // Revue européenne des sciences sociales. 1992. № 30.
- Pfister 1997 — *Pfister L.* L'enfer sur terre. Sorcellerie à Dommartin (1498). Lausanne, 1997.
- Possession de Loudun 1980 — La possession de Loudun / Présentée par M. de Certeau. P., 1980.
- Roper 1994 — *Roper L.* Exorcism and the Theology of the Body // Roper L. Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality, and Religion in Early Modern Europe. L., 1994.
- 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. 2 vol. T. 2.
- Soman 1977 — *Soman A.* Les procès de sorcellerie au Parlement de Paris (1565–1640) // Annales. Economies. Sociétés. Civilisations. 1977. № 4.
- Soman 1992 — *Soman A.* La sorcellerie vue du Parlement de Paris // Soman A. Sorcellerie et justice criminelle: le Parlement de Paris (XVI^e–XVIII^e siècles). L., 1992.
- 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.
- Utz Tresp 2000 — Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399–1439) / Hrsg. von K. Utz Tresp. Hannover, 2000.
- Walker A.M., Dickerman 1991 — *Walker A.M., Dickerman E.H.* A Woman under the Influence: A Case of Alleged Possession in Sixteenth-Century France // Sixteenth Century Journal. 1991. T. 22. № 3.

О. Б. Христофорова

Опознать беса.
Часть I: Вернакулярные
теории болезней и методы
символического лечения¹

В современной гуманитарной науке большое значение придается изучению вернакулярных теорий и практик — иначе говоря, тех символических «систем координат», которые определяют повседневную жизнь людей. Термин «вернакулярный», введенный в антропологию и фольклористику Леонардом Приммиано [Primiano 1995], оказался востребованным прежде всего потому, что выводит изучение повседневного поведения и мышления людей за пределы оппозиций «народное / ученое», «официальное / неофициальное», «каноническое / неканоническое» и т. п., подчас излишне жестко члениющих живую ткань действительности и тем самым ограничивающих возможности научного анализа.

Один из наиболее интересных видов вернакулярных теорий — так называемые «теории болезней»: то, как в рамках различных культур понимаются физическая и психическая норма и патология, в чем видятся причины болезней и, соответственно, какие способы лечения предлагаются. Учитывая, что представления о болезни тесно связаны с мифологией не

¹ Статья представляет собой переработанную и дополненную версию публикации в сборнике материалов конференции «Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации» (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) [Христофорова 2015: 91–104].

только в обществах архаических, но и в современном постиндустриальном обществе, где концепции западной биомедицины смешаны с иными медицинскими идеями различного происхождения (причем в мировоззрении не только обычных людей, но нередко и профессионалов), подобные теории — естественный предмет интереса не только медицинских антропологов, но и фольклористов.

Данная статья представляет собой первую часть исследования, нацеленного на рассмотрение и типологическое сопоставление вернакулярных теорий болезней и методов их лечения. В ней речь пойдет о визуализации болезни в лечебном ритуале как одном из центральных способов исцеления в кросскультурной перспективе. Такая визуализация может происходить с помощью разных кодов — вербального, предметного, акционального — и их сочетаний, причем сложность демонстрации болезнетворного агента может быть разной: от простого предъявления окружающим мелкого предмета (камешка, щепки, пучка волос), «извлеченного» лекарем из тела больного, до многоходовых взаимодействий целителя и демона болезни (воплощаемого при помощи речевых формул, изображений, самого больного или же другого человека), когда успех лечения до конца ритуала (а нередко и после) остается под вопросом. В следующей части исследования будет рассмотрен конкретный случай символического лечения — экзорцизм в одном из современных православных приходов.

* * *

Рамон Пане, католический монах, прибывший на о. Эспаньола в 1494 г. со второй экспедицией Колумба, приводит в своем «Сообщении о древностях индейцев», опубликованном в Венеции в 1571 г., пример лечения *бехике* — лекарем — больного: он «снимает с ног пациента болезни (подобно тому, как снимаются панталоны), выходит за двери, отгоняет духа дуновением и посылает его в горы или в море. Церемония заканчивается обыкновенно высасыванием больного места

и воображаемым извлечением камня, куска мяса или другого предмета, которые были вложены в больного <...> духом или божеством в наказание» [Тайлор 1989: 323]. Этот пример приводит в «Первобытной культуре» Э. Тайлор в числе других подобных. В них идет речь о том, как шаман (знахарь, лекарь) использует какие-либо предметы для изображения / демонстрации больному и всем присутствующим самой болезни или ее причины.

Джордж Мёрдок в результате масштабного кросс-культурного исследования, осуществленного в 1940–1970-е гг., обнаружил, что агрессия духов — основная вернакулярная теория происхождения болезней. Она обнаружена на всех континентах, в 137 из 139 обществ, по которым имелись на тот момент этнографические данные, причем считается основной (показатель 3) причиной болезней и несчастий в 78 обществах [Murdock 1980: 20]. Добавим к этому веру в то, что внедрить болезнетворных духов в тело жертвы могут и особые люди, колдуны (Мёрдок назвал эту вернакулярную теорию «магической» — она встречается в 122 обществах) [Murdock 1980: 21–22]. Соответственно, неудивительно, что обнаружение и уничтожение / изгнание болезни — центральный метод символического (магического, знахарского) лечения.

Есть и противоположные ситуации, когда болезнь возникает не по причине «негативного избытка», а из-за недостачи — демон или колдун крадет душу / жизненную силу человека; в таком случае лечение состоит в ее поиске и внедрении в тело, но такая ситуация встречается реже (по Мёрдоку, в 37 обществах, причем лишь с показателем 1 (небольшая значимость) [Murdock 1980: 19]).

Рассмотрим первую ситуацию, когда лекарь должен найти причину болезни в самом больном и изгнать ее. Один из главных приемов, служащих указанной цели, — персонификация причины болезни, создание лекарем (нередко *ad hoc*) визуального образа ее самой или же вызывающего ее агента (что часто совпадает).

Такая визуализация может происходить разными путями, с использованием различных семиотических кодов — вербального, предметного, акционального.

Вербальный код

Так, в одном случае лекарь создает облик болезни / болезнетворного агента с помощью произносимых им текстов, в которых описывает также и свое взаимодействие с ним.

В Новой Зеландии всякий недуг приписывается духу <...> который, поселившись в теле пациента, гложет и поедает его изнутри. Когда заклинатель найдет путь, которым такой болезнетворный дух вошел в тело больного, чтобы питаться его внутренностями, он посредством заклинаний уговаривает его перебраться на ветку льна и отправиться домой [Тайлор 1989: 322].

Примеры из долганского фольклора:

В старину к одному сказителю вошла русская болезнь (оспа) и сказала: «Укажи мне на людей, чтобы я могла съесть их». — «Ладно», — ответил сказитель. И вот, после этого, стал говорить былинку, направляя ее содержание в подземный мир (это значит, что сказитель начал описывать постепенное нисхождение в подземный мир. — прим. публикатора), и, указывая рукою, отправил оспу в ту сторону. Как стал говорить сказитель, появилась большая дорога с многочисленными жителями. Вот по ней и отправилась оспа. Через долгое время она вернулась обратно. Как увидел сказитель, оспа совершенно исхудала. Как же будет иначе, все люди были теньями. С тех пор оспа дала слово, что никогда не станет показываться людям. Так в старину знаменитый сказитель спас своих людей от болезни [Попов 1937: 16].

И, далее пишет А.А. Попов, «долгане продолжали пользоваться этой способностью сказителя до последнего времени»:

Случаются иногда такие болезни, причину которых шаман никак не может узнать, не может выяснить, от какого духа происходит зло и какие меры необходимо принять против него. И вот при таких-то затруднительных случаях и оказывается необходимой помощь со стороны сказителя. Его специально призывают к больному и, с исчезновением вечерней зари, заставляют рассказывать былинку. Шаман в это время прячется около больного. Когда сказитель доходит до того места, где *абаасы* (злой дух) начинает сражаться с героем доброго божества (*айыы*, жители Верхнего мира, прародители якутов. — О.Х.) и последний начинает одерживать победу, тогда из больного выходит поседающий его *абаасы*, чтобы помочь побежденному в былинке осилить героя божества. Вот только этого и ожидает шаман. Увидев и узнав, какой это злой дух, он соскакивает и начинает камлать, уже зная, что может предпринять в данном случае [Попов 1937: 16].

В рамках ритуала нарративы такого рода имеют суггестивный эффект, что и дало Леви-Стросу основание сравнить шамана с психоаналитиком; вспомним и другой показательный пример, который приводит сам Леви-Строс: шаман помогает женщине в трудных родах, повествуя о своей борьбе внутри тела роженицы с духом *Муу*, завладевшим *пурба* — душой будущей матери [Леви-Строс 1985: 165–170].

Вербальный код используется и в русских лечебных заговорах, при этом, как и в шаманских ритуалах, мы наблюдаем здесь разные речевые модальности: если «программиста» (того, кто исцеляет больного, — в его роли могут выступать как природные явления — заря, вода, — так и персонажи христианской

картины мира) просят или умоляют о помощи, то саму болезнь, персонифицированную, например, в виде простоволосых девок-лихорадок, отсылают в леса, болота и т. п. В заговорах от уроков / сглаза и порчи визуализируются источники болезней — мужики-двоеженцы, женки цестозубые, бабы-самокрутки и проч. Например:

Заря-зореница, красная девица, возьми глаза красны,
а дай мне глаза ясны.

Секу-высекаю, гоню-выгоняю уроки, прикосы, щепоты,
ломоты и переполохи, с рабы Божьей (имя) скатитесь,
свалитесь — с белого тела, с ретива сердца. Из ясных
оцей, из черных бровей, из пятных жил, из подколенных
сустав. И подите эти стрелы, и грыжи, родимцы, переполохи по скотам, по горам, по всем болотам беспятно, безворотятно.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа, ныне и присно,
и во веки веков. Аминь. Стану я, раб Божий, благословясь,
пойду, перекрестясь, из дверей дверьми, из ворот
воротами в чистое полё. В чистом поле стоит древо,
под деревом стоят святые отцы: Курил, Графанаил, два
евангелиста — Матфей, Иоанн. Оне же стояху на море,
зряху — внезапно возмутиса море, изидоша из моря
12 девиц, пустовласы, без поясы. В окаянном ведением
изыманы бышы те девы силою невидимой, Михаилом
и Гавриилом, вопросиша их, что есть девы. Оны же рекоша:
«Мы есть девы Ирода царя дочери, идем в мир к (имя),
кости его ломить, тело его трясти, изнурять». Тут святые
отцы взяша в руки 12 прутов железных, биша их и даша
им по 1000 ран кровавых. Оны же заклинашаса богом
Саваохом: «Где сего раба увидим или голос его услышим —
не прикасаться». Всегда, ныне и присно и во веки веков.
Аминь.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. С тоголя — вода, со лесу — роса. Сойдитесь, скатитесь уроки, прикосы, все исполохи. С ветру пришли — на ветер пойдите. С лесу пришли — на лес пойдите. От людей пришли — на людей пойдите.

От женки цестозубой, от бабки редкозубой, от девки-чернавки простоволосой, от мужика, от сквозника. Которые слова переговорила, которые недоговорила, будьте, мои слова, крепки, емки. Замок — в море, ключ — в роте [Аникин 1998: № 1372, № 2177, № 1536, № 2173].

Предметный код

В другом случае (кажется, наиболее популярном) используется предметный, или вещный, код — когда болезнь «овеществляется» в виде некоего материального предмета, природного или рукотворного, — шипа, осколка камня, фрагмента кости или дерева, птичьего пера и т. п., антропоморфной фигурки или маски. Образчиками подобной целительской практики полны этнографические описания, например:

По представлениям дикаря, болезнь или действительный дух болезни могут быть воплощены в палке, камне или другом подобном вещественном предмете. <...> Даже дух вод, «нгук-вонга», который причинил одному мальчику рожу на ноге (он очень долго купался, будучи в разгоряченном состоянии), был, говорят, извлечен заклинателем из пораженного места в виде острого камня. У караيبов, приписывающих болезни враждебным демонам или божествам, колдуны точно так же извлекают из пораженных частей тела шипы и осколки. <...> На острове Борнео у даяков, твердо верящих в духов болезней, жрец, помахав и позвонив амулетами над больной частью тела, вытаскивает из нее мнимые камни, осколки или куски тряпок и объявляет, что это

духи. Иногда ему случается вытащить из живота больного до полудюжины бесов, а так как за каждого из них он получает по шесть галлонов риса, то он, естественно, склонен вытаскивать их в весьма изрядном количестве [Тайлор 1989: 333].

Ср. русский пример: «Пришла какая-то цыганка и сказала матери, что вылечит отца. Потом достала золотое яичко и начала ему катать. И выкатала камень, как яйцо» (Чердынь) [Русинова 2010: 13].

Уместно вспомнить и записанную Францем Боасом автобиографию шамана, фрагмент которой приводит Леви-Строс в главе «Структурной антропологии», посвященной магии и колдовству. В нем идет речь о том, как Квесалид, молодой шаман квакиютлей, узнал новый способ лечения. До него шаманы, высасывая болезнь, выплевывали слюну, он же предварительно клал в рот пучок пушинок, затем, надкусывая язык или десну, вызывал кровотечение и демонстрировал больному и другим присутствующим окровавленного червячка как извлеченную из тела болезнь. Этот метод оказался более эффективным, чем прежний, больные выздоравливали, а Квесалид прославился как «великий шаман» [Леви-Строс 1985: 154–158].

Акциональный и предметный коды

Как можно видеть уже из этих примеров, в ритуальном контексте два или все три кода часто совмещаются, дублируя и/или дополняя друг друга. В случае соединения акционального и предметного кодов лекарь производит манипуляции с предметами, либо изначально означающими болезнь (например, «высасывающая» болезнь из тела больного и потом демонстрируя окружающим окровавленного червячка из пучка пушинок, как в рассказе Квесалида), либо наделяемыми этой ролью в ходе ритуала (ср. манипуляции с куриным яйцом в ходе восточнославянского лечебного обряда: знахарка, шепча заговоры, обводит яйцом по

кругу три раза вокруг пациента, яйцо разбивают и по состоянию вещества в нем диагностируют патологическое состояние человека: чернота означает порчу, болезнь; затем яйцо, ставшее одновременно вместилищем болезни и субститутом пациента в его болезненном состоянии — т. е., фактически, заместительной жертвой — уничтожается).

Еще несколько примеров заместительной жертвы и магии «относа»:

Так, Плиний говорит, что боли в животе лечат тем, что их переводят из тела больного в щенка или утку, которые, по всей вероятности, умирают от этого. <...> Подобные суеверия до сих пор еще держатся в народе. Этнограф может и теперь наблюдать в «белой магии» европейских крестьян искусство лечить горячку и головные боли посредством передачи их раку или птице, лихорадку, подагру и бородавки — передачей их иве, бузине, сосне или осине, с наговорами вроде следующих: «Доброе утро, старушка, я отдаю тебе озноб»; «Добрый вечер, госпожа бузина, я принес мою лихорадку, привешиваю ее к тебе и ухожу прочь»; «Осина, осинушка, сделай милость, купи мою бородавку» и т. д. Кроме того, у них существует обычай прогонять болезнь, вбивая или вколачивая ее в деревянный обрубок или зарывая в землю обрезки волос или ногтей больного и т. д. <...> В Англии бородавки сводят тем, что к каждой из них прикасаются отдельным камешком, а камешки кладут в мешочек на дорогу в церковь, чтобы передать их злополучному человеку, который найдет мешочек. В Германии кладут на перекресток пластырь с язвы с целью передать болезнь прохожему. Я слышал от медицинских авторитетов, что в Южной Европе с обычаем подносить путешественникам через детей букеты цветов иногда соединяется не совсем любезное намерение отдалить от себя какую-нибудь болезнь. В Тюрингии существует поверье, что если больной

дотронется до ожерелья, сделанного из рябиновых ягод, до тряпки или вообще какой-нибудь мелкой вещи, привешенной затем к дереву, растущему у лесной дороги, то болезнь передается прохожему, дотронувшемуся до этого предмета, и покидает прежнего больного. Этот факт делает очень правдоподобной мысль капитана Бёртона, что тряпки, клочья волос и прочие предметы, вывешиваемые на деревьях вблизи священных мест в разных странах — от Мексики до Индии и от Эфиопии до Ирландии, имеют символическое значение вместилищ болезненного начала [Тайлор 1989: 334–335].

Акциональный и вербальный коды

Когда акциональный код совмещается с вербальным, лекарь изображает путем диалога и танца-пантомимы взаимодействие с духом болезни — при этом могут применяться разные модальности коммуникации — от упрощения и подкупа до угрозы и схватки. Именно таковы шаманские камлания-лечения у якутов, эвенков, нганасан и других народов Сибири (о тактиках шамана см. [Новик 2004: 106–108]). Похожие примеры приводит и Э. Тайлор:

В Бенгалии с одним поваром случился апоплексический удар. Его жена, бирманка, объявила, что болезнь была справедливым наказанием для него, так как безбожник, каждый день закупаая на рынке провизию фунтами, несмотря на ее просьбы, никогда не хотел уделить даже кусочка мяса духу — покровителю города. Как добрая жена, она, однако, делала теперь для страдающего мужа все, что могла. Клала подле него для «ната» кучки окрашенного риса и надела ему на пальцы кольца с молитвами, обращенными к оскорбленному божеству: «О, не мучь его! Отпусти его! Не держи его так крепко! Я дам тебе риса! О, как он вкусен!» [Тайлор 1989: 327–328].

Как полагает Тайлор, от этого представления о происхождении болезней и соответственного их лечения недалеко до идеи, что духи входят в человека ради, собственно, угощения и почитания, — иными словами, до идеи одержимости в ее «классическом» смысле — но об этом чуть позже.

Совмещение трех кодов

Иногда таких мифологических персонажей — партнеров шамана / лекаря по коммуникации в целительских ритуалах — наделяют и видимым обликом, как, например, у народов Амура, когда при лечении шаман использует деревянные *онгоны* — изображения духов, причиняющих ту или иную болезнь. Шаман вступает с духами в диалог, угощает или угрожает, уговаривая или заставляя оставить больного и переселиться в деревянную фигурку [Зеленин 1936].

У мелану в восточной Малайзии лекарь, определяя по симптомам, кто из духов ответственен за болезнь, делает фигурку из дерева или пальмовых листьев, «переселяет» в нее болезнетворного агента и отправляет его «домой» — в лес, на реку или



Ил. 1–2
Хентакоп. The British Museum, London.



Ил. 3–5
Маски демонов болезней. The British Museum, London.

в море. Если пациент не поправился, диагностическая процедура производится заново. На Никобарских островах лекари *менлуана* использовали деревянные фигуры *хентакои*, чтобы опознать и нейтрализовать болезнь (ил. 1–2). На Шри-Ланке в лечебном ритуале используют маски демонов болезней — перед пациентом под бой барабанов последовательно предстают танцующие актеры, помощники лекаря, в таких масках (ил. 3–5). Считается, что бурная реакция пациента на ту или иную из них «выдаст» виновника. Обнаруженному демону семья пациента преподносит дары, разрывая тем самым его связь с человеком. Совмещение кодов можно наблюдать и в ситуациях, связанных с одержимостью как одним из вариантов реализации универсальной идеи о происхождении болезней из-за агрессии духов.

Одержимость

Воплощением болезни может быть сам больной, как это происходит в случае одержимости. Надо сказать, что многие болезни, считающиеся результатом внедрения в тело человека агрессивного агента (духа болезни, демона, души наказывающего пред-

ка и т. п.), могли бы быть расценены как одержимость. Однако мы будем говорить здесь о тех ситуациях, когда демон не просто проявляет себя какими-либо телесными или душевными симптомами, но в некотором роде конкурирует с личностью носителя, замещая ее частично или полностью и используя человеческое тело, чтобы говорить и действовать от своего имени.

Как не всякая болезнь есть одержимость, так и не всякая одержимость — болезнь. Институционализованная, нормативная одержимость характерна для шаманских традиций (от Северной до Юго-Восточной Азии), для так называемых «культов одержимости» (*зар, боро, хаука* и др. в Африке, *кандомбле, сантерия, вуду* и др. в Северной и Южной Америке), некоторых христианских деноминаций (пятидесятников, молкан и других протестантских течений, харизматических католиков, некоторых локальных традиций внутри православия и т. д.). Во всех этих случаях одержимость включена в ритуал; духов или божеств (у христиан Святого Духа или некоторых святых — св. Константина, св. Пантелеимона на Балканах) призывают, приглашая вселиться в тело адепта культа. Посредством человеческого тела духи могут проявлять свою волю, получать угощение, предсказывать. Как правило, такой нормативной одержимости, ограниченной рамками ритуала, предшествует неконтролируемое состояние будущего адепта, понимаемое как духовный иску́с, мучение духами своего избранника (шаманская болезнь, физические недомогания и социальные неудачи в «культурах одержимости»), обычно прекращающееся после обряда инициации, который оформляет «отношения» между человеком и духом. Этот обряд типологически сопоставим с обрядом посвящения духу ездового животного, которого не убивают, но клеймят меткой духа, после чего на него распространяются определенные табу. Так, в вудуизме адепта культа называют «лошадью *лоа* (божества)», а самого *лоа* — «всадником», в сантерии так же — *кабальеро*, всадником — называют божество *ориша*, а человека, в которого он вселился, — *кабальо*, лошадью. В обоих случаях на адептов распространяются по-

жизненные табу, зависящие от характера божества и определяемые лидером культовой группы (например, для *сантеро* — запреты на некоторые виды пищи, плавать в море и т. п.: ПМА, Куба, 2015). Для христианских деноминаций такие представления, как правило, нехарактерны, за исключением некоторых маргинальных культов (например, *нестинарства* — культа свв. Константина и Елены на Балканах — считается, что болезни причиняет человеку св. Константин, чтобы вынудить его вступить в культовую группу [Danforth 1989]).

В тех обществах, где одержимость не институционализуется подобным образом, она, как правило, считается болезнью и требует лечения (экзорцизма). В этом случае мы наблюдаем две типичные ситуации.

Одна из них такова: присутствие духа (демона, души предка) в теле человека в обычной жизни незаметно, налицо лишь некоторые физические, душевные и социальные (разлад в семье, конфликты и т. п.) симптомы, которые лекарем диагностируются как следствие одержимости духом; последний проявляет себя (действиями, речью) только во время обряда экзорцизма в ответ на провокации лекаря (очевидны параллели с использованием предметов в шаманском лечении или с отреагированием травмы в психоаналитическом сеансе). Дух в этой ритуальной ситуации, как правило, не имеет иного видимого облика, кроме тела своего «хозяина» или заменяющего его человека (помощника лекаря или родственника — своего рода «замещающего сосуда» в случаях, когда пациент в силу каких-либо обстоятельств не может исполнить роль, возлагаемую на него в ритуале). Такую одержимость уместно считать целительским методом, хотя, конечно, прагматика провокаций по отношению к одержимому (или духу, что в данном случае равнозначно) не исчерпывается только лечебными задачами. Примеры подобного символического лечения разнообразных телесных и душевных состояний можно наблюдать в Южной и Юго-Восточной Азии.

Когда одержимость используется в традиции как целительский метод, это подразумевает эффективность проявлений вселив-

шегоя духа (дотоле нередко малозаметного), его визуализацию при помощи тела пациента и подчеркивание его негативных характеристик. Это обстоятельство важно иметь в виду при изучении демонологических воззрений. Так, возможен некоторый дисбаланс между общераспространенными мифологическими представлениями и ритуальной мифологией: поведение духа, его генезис, предполагаемый внешний вид и другие характеристики коренятся в мифологической картине мира, но, поскольку в рамках ритуала (явления динамического и часто ситуативного) они оказываются подчинены задаче исцеления пациента, это актуализирует вполне определенные, негативные характеристики духа: вредоносность, злобу, буйное поведение и т. п. — то, что требуется отторгнуть. Соответственно, в мифологических текстах (разных жанров) и в ритуале дух может выглядеть поразному, вплоть до разделения на две самостоятельные ипостаси, наделяемые отдельными именами или эпитетами, атрибутами и т. д.² Более того, ритуал может производить «обратное» воздействие на устную традицию в сторону демонизации персонажа (изменение сюжетно-мотивного фонда несказочной прозы, появление новых поведенческих практик, предметных оберегов и под.).

Вторая ситуация — «видимое» присутствие духа в теле человека вне ритуального контекста, в бытовой повседневности. Такая одержимость, также являясь диагностической категорией, вместе с тем не может быть рассмотрена как целительский метод; она важна для традиции как перманентное болезненное состояние. Подобная картина типична для христианских, иудейских, мусульманских сообществ (одержимость бесом, диббуком или джинном). Эта разновидность одержимости также требует экзорцизма, который иногда бывает столь же эффектен, как в первом случае, однако это необязательно, поскольку прагматические задачи здесь иные — объяснить патологическое

² Ср. чёрта в сюжетном типе «Сказки об одуроченном черте» (например, СУС 822*) и беса в ритуале отчитки одержимых.

состояние, канализировать эмоции «жертвы» и ее окружения, подтвердить основы картины мира. Одержимость такого типа бывает включена не только в контекст локальной медицинской системы, но и в нормативную культуру в целом — так, одержимых могут «использовать» не только для подтверждения религиозных догм, но и, например, для узнавания вора, определения колдуна, разного рода предсказаний, как это происходило, например, с *кликлушами* на Русском Севере [Попов 1903: 383–384] или *икотными* на Урале [Христофорова 2013].

Кликушество / икота в православной профессиональной среде — наиболее яркий, но не единственный в русской народной культуре пример обнаружения в человеке «чужого». Признаки, визуализирующие «инаковость», есть у ведьм и колдунов, проклятых, подмененных детей, оборотней и других антропоморфных и зооантропоморфных мифологических персонажей. Эти признаки позволяют отнести этих персонажей к «серой зоне», где происходит наложение разных семантических полей — одержимости, оборотничества, «дводушничества», подмененности. Один из примеров: «Глаза у девок (вернувшихся из леса после похищения лесным хозяином. — *О.Х.*) вострые, как не наши глаза, не людские, как невидимки. Потом наладили» [Криничная 2004: 318]. В данном случае мы имеем дело с другим типом ритуального лечения («наладили») — речь идет не об экзорцизме как изгнании из человека демонического существа, а о возвращении человека из «чужого» символического пространства. Иная концептуализация патологического состояния требует иных целительских методов, что составляет отдельную тему исследования.

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

Сокращения

ПМА — Полевые материалы автора.

Литература

- Аникин 1998 — Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
- Зеленин 1936 — *Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л., 1936.
- Криничная 2004 — *Криничная Н.А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004.
- Левин-Строс 1985 — *Левин-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985.
- Новик 2004 — *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М., 2004.
- Попов 1903 — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Попов 1937 — Долганский фольклор / Вступ. статья, тексты и переводы А.А. Попова. Лит. обработка Е.М. Тагер. Общая редакция М.А. Сергеева. Л., 1937.
- Русинова 2010 — *Русинова И.И.* Еще раз об облике бесовском. Статья 2 (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Серия «Российская и зарубежная филология». 2010. Вып. 6 (12).
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
- Тайлор 1989 — *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Христофорова 2013 — *Христофорова О.Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.
- Христофорова 2015 — *Христофорова О.Б.* Опознать беса: экзорцизм как визуализация демонического // Обратни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации: Материалы международной научной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.
- Danforth 1989 — *Danforth L.M.* Firewalking and religious healing: The Anastenaria of Greece and the American firewalking movement. Princeton Univ. Press, 1989.
- Murdock 1980 — *Murdock G.P.* Theories of illness: A world survey. Univ. of Pittsburgh Press, 1980.
- Primiano 1995 — *Primiano L.N.* Vernacular religion and the search for method in religious folklife // Western Folklore (Reflexivity and the Study of Belief). 1995. Vol. 54 (1).

О. Д. Журавель

Демонологические
представления урало-
сибирских староверов-
часовенных XX в.

В основе идеологии старообрядчества лежит актуализация эсхатологического учения: «И совсем не “обряд”, но “Антихрист” есть тема и тайна русского Раскола. Раскол можно назвать социально-апокалиптической утопией», — писал Г. Флоровский [Флоровский 1991: 67–68]. С момента основания старообрядческого движения формируется дуальная оппозиция, основанная на эсхатологических категориях, где носителями истинной веры (православия) считаются защитники старого обряда, а миром Антихриста, следовательно, средоточием сил зла, — весь внешний мир, и прежде всего представители церковной и светской власти. Уже в сочинениях ранних идеологов старообрядчества — дьякона Федора, протопопа Аввакума — складывается представление о демонологической сущности не только инициатора реформы патриарха Никона, но и царя Алексея Михайловича. Так, по словам Аввакума, «два же рога у змея — две власти знаменует: один победитель, а другой — пособитель; Никита, по Алфавиту, или Никон, а другой пособитель — Алексей, пишется в книгах рожка кругленьки в космах, яко у барашка, — добродетель знаменует, лестя житием является добрым, бодый церковь рогама и уставы ея стирая. <...> Зри умом зверя летописнаго: крестящейся тремя персты поклоняются ему, и беси печатают перышками. Сей зверь двоерогой — бес, огнем дышет на люди» [Бубнов, Демкова 1981: 149–150].

Учение о «никонианском» царе-Антихристе оставалось актуальным в разных толках старообрядчества вплоть до советского периода [Гурьянова 1988], находя отклик в полемических сочинениях и в фольклоре:

Не имеем мы с того времени над собою власти благочестивыя,
ни духовныя, ни гражданския;
несть у нас ныне ни царя благовернаго,
ни патриарха святейшаго, ни князя православнаго,
ни иного кого от начальствующих...

[Журавель 2007: 246].

С приходом к власти большевиков и началом атеистической пропаганды ситуация кардинально не изменилась, дуальная оппозиция сохранила свою значимость. Место «никониан» заняли «безбожники», враги едва ли не более опасные¹. Это отразилось в литературной традиции староверов часовенного согласия, самого многочисленного на востоке России [Покровский, Зольникова 2002]. Представление об этой традиции дает рукописный Урало-Сибирский патерик — открытый новосибирскими археографами трехтомный историко-агиографический труд [Урало-Сибирский патерик 2014]². Памятник, созданный в таежных скитах в 1940-х — начале 1990-х гг., является

¹ Конфессиональные споры с представителями Русской православной церкви стали скорее предметом обычной полемики, и «никониане» заняли место рядом с другими «еретиками», в том числе из числа прочих старообрядческих согласий.

² Третий том Урало-Сибирского патерика, подготовленный Н.Д. Зольниковой и О.Д. Журавель, находится в печати (выход планируется в 2016 г.). Текст издан с наибольшим приближением к подлиннику, с сохранением его орфографии, букв церковнославянского шрифта, опущены только надстрочные знаки. В данной статье я буду цитировать источник в упрощенной графике, раскрывая титлы и приводя буквы церковнославянского шрифта к их соответствиям в современном русском языке.

ценнейшим источником по изучению народной религиозной культуры, сохранившей многие архаичные черты. Среди его источников — богословская, святоотеческая и историческая литература, произведения древнерусской книжности, периодика и научно-популярные книги. Значительный пласт нарративов основан на устном предании — это легенды, слухи, былички и бывальщины, записанные самими носителями данной традиции. Инициатива создания литературного труда, запечатлевшего историческую память согласия, принадлежит писателю и наставнику отцу Симеону, закончившему свои дни в лагерном заключении в 1953 г. Чудом сохранившаяся рукопись была продолжена его преемниками, в том числе последним редактором и переписчиком Афанасием Герасимовичем Мурачевым³.

Мысль о неверии как основной демонической угрозе в «последние времена» лежит в основе замысла Урало-Сибирского патерика. В предисловии к первому тому очерчена основная цель составителей — «утверждение в вере», опровержение атеизма. Ностальгически вспоминая о былых временах процветания «Святой Руси», автор актуализирует эсхатологическую тему, цитируя при этом «Виноград Российский», сочинение старообрядческого автора начала XVIII в. Семена Денисова: «Оле твоя ядоносная огнедыхательная злобы на нас, всепроклятый дияволу, не насытися, пожер запад, не укротився, смутив восток, но и на оставшая северная свирепо нагльствует и на российскую всеблагодатную (увы) наскочет страну» [Урало-Сибирский патерик 2014: 12]. Следующим ключевым моментом отступления, после правления Никона, признается 1917 г.: «...по разрушении царской власти безбожными в лето 7425 настали плачевные времена, когда покрыл бедную Россию темный облак безбожия, вскочили князи тмы на престол правления и обезумили русииский народ отступлением от Бога, востали

³ См. публикацию сочинений А.Г. Мурачева [Герасимов 1991: 91–103; Духовная литература 1999: 254–305, 310–322, 688–703; Покровский, Зольникова 2002: 295–313; Журавель 2004].

с яростию, как свирепые волки, на малое стадо Христово верных» [Урало-Сибирский патерик 2014: 54–55]. Именно так, с использованием древнерусской риторики, изображена советская власть и ее представители (начальники, военные войск НКВД, милиционеры) в разных эпизодах патерика. Многие его тексты запечатлели взгляд «народных книжников» на события российской истории XX в., среди которых — Первая мировая война, революция и гражданская война, события коллективизации, сталинского террора. Кульминационным моментом, когда проявилась демоническая сущность воинствующих безбожников, является описание разгрома скитов, сопровождавшегося не только арестами и зверскими расправами над старообрядцами, но и кощунственным осквернением святынь, уничтожением книжных собраний, среди которых было немало древних книг и рукописей⁴.

Для старообрядческого сообщества — не только скитов и центров пустынножительства, но и окрестных поселков, где жило немало крестьян, сочувствующих староверам или придерживающихся тех же убеждений, — столкновения с различными представителями «нечистой силы» осмыслялись как неотъемлемая часть жизни. Повседневность, быт староверов, в особенности пустынножителей, проницаемы как для священного (поскольку каждый скит мыслился в качестве локуса, где сосредоточена истинная вера), так и для inferнального. Это отражено в многочисленных рассказах о чудесах, включенных во все три тома памятника и особенно сконцентрированных в третьем томе. Уже отмечался синкретизм в демонологических представлениях часовенных, отразившихся в Урало-Сибирском патерике: бесы демонстрируют черты «домашней нечисти», леших; в рассказах о встречах с ними узнаются сюжетные схемы народной мифологической прозы [Покровский, Зольникова 2002: 367–392; Кузнецова 2001].

⁴ Об этом эпизоде и антикоммунистической направленности Урало-Сибирского патерика см. [Покровский, Зольникова 2002: 331–337].

Наиболее регулярный и тесный контакт с представителями «низшей» мифологии отмечается в связи с феноменом одержимости. В силу того, что старообрядческая культура отличается крайним консерватизмом, она дольше сохраняет представления и практики, исчезнувшие в других социально-культурных кластерах. Рассказы о «бесных» Урало-Сибирского патерика могут представлять интерес не только с точки зрения характеристики данного конфессионального сообщества, но и в качестве одного из источников, запечатлевших средневековые представления об этом явлении. У нас сохранилось не так много сведений об одержимости в древнерусских источниках [Пигин 1998; Мельникова 2006: 231], к тому же они не обладают той детализацией, которую допускает современный памятник, хотя и унаследовавший элементы древних жанровых традиций, но возникший в эпоху разрушения канона, открытый как проникновению устной традиции, так и наивному реализму. Исследователи отмечали, к примеру, что в древнерусских текстах (в отличие от западной традиции) крайне редки описания изгнаний бесов и диалогов с демонологическими персонажами, вселившимися в жертву [Мельникова 2006: 231–232]. А.В. Пигин объяснял редкий случай подобного диалога (Чудо св. Димитрия Ростовского об исцелении в 1778 г. девицы Феодосии) влиянием европейской барочной культуры [Пигин 1998: 100]. Сочинение, созданное в закрытой старообрядческой среде отшельниками и крестьянами, подобные описания содержит, и вряд ли это след западного влияния.

Как известно, со второй половины XIX в. появляется научный подход к явлению одержимости, а исследователи получают новый источник — этнографические описания «кликуш». Мнения священников и представителей духовной власти оспаривают психологи, медики и этнографы. Один из полемических узлов современного научного дискурса в данной области — спор об отличиях церковного («бесноватые») и народного («кликуши») понимания одержимости⁵ — столь же бесперспективен,

⁵ См. подробный анализ проблемы [Мельникова 2006: 241–245].

как и проведение жесткой грани между христианскими и языческими элементами в народно-христианской культуре. В описании феномена одержимости, как он предстает в отражении Урало-Сибирского патерика, присутствуют черты, свойственные и характеристикам «бесноватых» древнерусской агиографии, и поведению «кликуш» более поздних этнографических и медицинских нарративов, тем более что различия в описаниях обусловлены скорее отличиями двух типов дискурса, а не спецификой самого явления.

Одержимые в Урало-Сибирском патерике называются либо беснующими, либо бесными. Иногда они безымянны, но есть и вполне конкретные персонажи, упоминания о которых появляются в разных рассказах: Елисавета Парамоновна, Евгения Семушина, Фаина, Матрона, Анна Касьяновна. Бесными могут стать не только женщины: среди них и Ияков, и Касьян. Как свидетельствует патерик, в старообрядческом сообществе одержимые не только не подвергаются дискриминации, но и воспринимаются сочувственно. Подобное отношение известно древнерусской традиции — в ряде рукописей Соломония бесноватая называется святой, «преподобной мученицей» [Пигин 1998: 112]. Факт одержимости не сказывается отрицательно и на будущем жертвы, если она исцелилась: так, игуменья мать Антонида в прошлом была «от беса мучима» [Урало-Сибирский патерик 2014: 264]. О них заботятся, всячески стараются помочь: возят к святым местам, силой подводят к иконам, оберегают, если удалось исцелить. От них не отстраняются — «бесные» присутствуют при описании в патерике самых различных событий.

Основные проявления одержимости в нашем источнике типичны и для древнерусской книжной традиции, и для позднейших описаний кликушества. Чаще всего «бесные» выявляют себя криками, ревом, буйством и особой речью. Как правило, это происходит при приближении к святым местам, праведникам и при всяком контакте с сакраменталиями: «И когда приходили к нам люди, и которые были беснующие, когда будут подходить, и заревут» [Урало-Сибирский патерик 2014: 35].

В этом высказывании автор явно подчеркивает чистоту и благость места, где они жили. Речь бесов отличается рядом особенностей⁶: включает бранные слова, использует имена (в первую очередь подвижников) в «усеченной» или уменьшительно-пренебрежительной форме: «Пашка», «Райка», а также прозвища: «Кривой» (об отце Антонию, слепом на один глаз).

Порой рассказчик ограничивается упоминанием, что «всякая нелепая слова бес выкрикивал, их и писать нельзя» [Уралло-Сибирский патерик 2014: 242], но встречается немало экспрессивно переданных выкриков. Так, в подробностях описан сюжет о том, как вела себя бесная Фаина после кончины своей подруги Ираиды. Женщины дружили, жили в одной келье и договаривались молиться друг за друга и при жизни, и по смерти. Однако это намерение Фаины совсем не разделял бес, обитавший в ней. Он настаивал на том, что за Ираиду нельзя молиться, ругал обеих девушек, а Фаину даже побивал: «Ух, она пропастина, как мучит меня!», «Вот вам за это, всю Фаинку изобью, убью её пропащую, чтобы не выдумывали, молиться одна за другую», «и долго шумел и мучил, и всю избил в синяки <...> и часто повторял: “Противная, противнущая”, и кричал во всю часовню, и ногами топал. Пол дрожжал, и кричал: “Ох она там что делат!” Обзывал ее всяко: “Райка, Иришка пропащая!” И когда запели “со святыми покой”, и он её еще пуще заломал и затрепал, и много шумел». Фаина даже выговорить не могла слов «черноризица Ираида» и называла ее «Райка да Ирка» [Уралло-Сибирский патерик 2014: 267–268]⁷. Из высказываний одержимых можно составить своеобразный словарик, включающий

⁶ Некоторые черты описаны в [Покровский, Зольникова 2002: 389]. О речи бесов см. также [Успенский 2012].

⁷ В данной статье я не касаюсь вопроса о художественной функции образа бесов в повествовании. В некоторых случаях она проявляется достаточно четко, выявляя сходство с Киево-Печерским патериком, — например, можно выделить функцию адсорбции, когда негативные отношения между персонажами проецируются на беса [Волкова 1979: 234].

табу и эвфемизмы. На их языке «молиться» означает «шептать», «молитва» — «шепотки», «Исус Христос» — «Распятый», «благоухание» — «духота». О преображении плоти умершего праведника, то есть о мощах, — «душный» и «прокис». «Зачем меня сюда привели в етому старичонку, я его не люблю, он душной», — кричала бесная Евгения Семушина, не желая подходить к могиле отца Савы [Урало-Сибирский патерик 2016: 85об.] После смерти о. Нифонта беснующая кричала о нем: «Етот старик к Распятому ушол»; «Опять за душнава-то молитесь»; «Не надо за него молитя, он и без вас прокис, к Распятому ушол, я не стану молитя за него» [Урало-Сибирский патерик 2014: 247]. Матрона бесная кричала, когда молились за упокой ее матери: «Домку не надо поминать, она и так прокисла!»; то же было и при других похоронах: «Не надо поминать Яшку, он и так прокис, Ларьку тоже не надо поминать, он тоже прокис, не надо за их молитя, оне и так прокисли без вас, не надо за их молитя, не надо, они прокисли, вы тоже хуже их, не надо молитя за их, не надо! Сожгли, сожгли, спалили меня, спалили!» [Урало-Сибирский патерик 2014: 271].

Подобно юродивым, одержимые порой говорят загадками, выявляя свою пронизательность относительно явлений духовного мира (не обязательно inferнальных). Ехали однажды матушки в обитель на санях, «и се — маленькая собачка с долгим хвостом подбежала к нам и лает, и хочет заскочить к нам в сани, и долго бежала за нами. И мать Елисавета сказала, что надо посадить собачку в сани. И рех ей, что ето бес, а не собачка» [Урало-Сибирский патерик 2014: 255]. Собачка тотчас же исчезла, а по приезде их встретила «бесная» девица: «Почто же вы не посадили к себе собачку-ту? И вот, если бы посадили её в сани, то голова-то бы здесь была, а хвост-то там» [Урало-Сибирский патерик 2014: 255].

В третьем томе записана легенда о том, что однажды ночью приехали на вороных конях два человека в военной форме, в острых касках к кузнецам и просили их подковать коней, обещая заплатить. Пока шла работа, конь заверещал человеческим

голосом. У кузнецов от страха руки оцепенели, «мнимые люди» «пали на коней и угнали». Смысл этого загадочного события прояснили бесные. Они выкрикивали: «Вот как мы на Серёже-то гоняем, только копыта шшелкают». Оказалось, что Сергей, настоятель местной общины, допустил оплошность — нечаянно выпил лишнего [Урало-Сибирский патерик 2016: 108]. Очевидна многофункциональность данного эпизода, выполняющего и дидактическую нагрузку.

В силу того, что бесы боятся святости, реакция одержимых указывает на святость того или иного подвижника, сакраменталии или места. Указание, что бесная за кого-то не могла молиться, служит косвенным указанием на святость данного персонажа: «Она за нее и дома не может молиться, за сутки захварывает, когда бывает память или години матере Валентине» [Урало-Сибирский патерик 2014: 242]; «Вот какая счастливая мать Серафима! Бесная мать Фаина за нее не молится!» [Урало-Сибирский патерик 2014: 273]. После трагической кончины отца Симеона описано его чудесное явление в обитель. Первой поняла это бесная Серафима: «не могла стоять за панахидой, все бы бросала и ломала», «и во время пения панахиды нездоровая старлица смущалась сердцем, и вынуждало ее кричать: “Зачем Сёмка пришел сюда!” Но невидимая сила не попускала ей кричать» [Урало-Сибирский патерик 2014: 274–275]. Формула «бесные кричали на могиле» относится к жанровой топике агиобиографических повествований в составе данного памятника.

Бесам неприятно даже благозвучное пение. Мать Алевтина, обладавшая красивым голосом, пела однажды при некой девице Акилине, слепой и «бесной». «Вот эта хайластая-та расхайлалась, и невозможно переслушать...» — кричала Акилина, — «бормотала то и другое. И потом взяла подрушник, и свернула его вчетверо, и бросила в Александру, угодила прямо в лице, несмотря на то, что слепая, но зато бес не слепой» [Урало-Сибирский патерик 2014: 208]. Даже процесс написания патерика вызывает неприязнь и раздражение: «Бес до сих пор кричит, когда читали сию повесть <...> укрощали крестом и молитвой <...> бес укро-

щался токмо истовым крестным знаменем <...> а небрежная и нерадивая молитва не действовали...» [Урало-Сибирский патерик 2016: 100об.–101]. Этот факт, видимо, подтверждал важность работы над патериком для его авторов.

Реакция бесоодержимых могла быть использована даже для нахождения святых мощей. Так были обретыены мощи старца Саватия. Мать Валентина молилась и «извещена бысть знаменем сицевым: петух начал петь под амбаром не по обычаю, якоже совершается куроглашением на возвышенностях. И от сего разумеши ту быти искомому и приведе на то место беснующую жену, и возопи в ней бес, и начаша копати ту, и обретоша мощи» [Урало-Сибирский патерик 2014: 244].

В целом одержимые выполняют регулирующую роль в сообществе: следят за исполнением обрядов в быту, учат молиться. Из высказываний бесов можно составить детальное пособие по правильной молитве, которой в старообрядчестве придается важное значение. Небрежная молитва признается недейственной и осуждается. В тексте эта регулятивная функция реализуется по принципу «обратного знака» [Покровский, Зольникова 2002: 389]. Бесы признаются, что они не могут пройти в те двери, которые «с шопотками» затворяют, зато «во все щели, дыры и избы лазят, которые без шопотков зделаны, — т. е. без молитвы Исусовы <...> мы здесь свободно заходим, в каждую посудину лазим и омываемся в ней <...> посуду не закрывают многие, нам здесь очень хорошо живется, всю нашу волю творят» [Урало-Сибирский патерик 2016: 100об.]. Уже упоминалось осуждение пьянства (случай с наставником Сергеем), кроме того, в сюжетах об одержимых прослеживается запрет на матерную брань и осуждение получающих пенсию: бесы подговаривают получать ее, аргументируя тем, что «во аде всем места хватит!» [Урало-Сибирский патерик 2016: 120–121об.; см.: Покровский, Зольникова 2002: 390].

Авторам патерика хорошо знаком христианский взгляд на дьявола как на «отца лжи», однако «хотя он ложь есть и лжи отец, но принужденный и нехотя изрекает истину» [Урало-Сибирский патерик 2016: 99]. Бесоодержимые используются как

источники достоверных сведений о потустороннем мире, о загробной участи умерших. Демон сообщает, что один погибший на войне попал в ад из-за матерной брани, а другой, живший неблагочестивой жизнью, спасся, поскольку утонул и «вода его очистила» [Покровский, Зольникова 2002: 390].

По свидетельству патерика, бесы как источники информации использовались даже властями в годы «военного коммунизма». «И вот когда ходили власти по домам, выгребали и отнимали хлеб в голодный год, спросили у Иякова (о котором все знали, что он бесный. — *О.Ж.*): есть ли или нет у Анны хлеб спрятанной. Он сказал: “Есть, вот там”. Но не обо всем хлебе мог сказать — что спрятан с молитвой, того и он не видел» [Урало-Сибирский патерик 2016: 110об.].

Встречаются в патерике и целые биографии одержимых. Такова история Елизаветы Парамоновны: «Поведа нам о себе, како вниде в ню нечистый дух, и како изыде. Бысть же сице» [Урало-Сибирский патерик 2014: 256]. Случилось это в 1915 г., когда отец ушел на войну, а она, восьмилетняя девочка, сильно скучала по нему. «И от великой скуки хождах иногда по пустыни, и вижу сквозь лес, как бы ходит мой отец». Он стал приходить к девочке, просил поесть, а однажды сказал: «Вот я теперь пришел совсем», на что та ответила: «Ну вот и слава Богу». Эти слова вызвали гнев — «он как ударил по столу, так и огонь погас, и лампочка упала, и двери отворились, и я упала на пол и лежала без чувства. И тогда он вошел в меня» [Урало-Сибирский патерик 2014: 256]. С целью исцеления ее стали водить на Святые горы, известное место паломничества часовенных на Урале, где похоронены святые старцы. «Сначала иду на могилы в памяти и в чувстве, якобы здоровая, и егда будем приближаться к могилам, тогда мне будет тяжело. И елико приближаемся, толико тяжесть умножается. И дохожу до такой степени, что без чувства падаю. И тогда меня водят на могилы» [Урало-Сибирский патерик 2014: 256]. Девушку приходилось крепко держать — «мужчины человек по шесть». Здесь отразилось известное и по этнографическим источникам представление о большой физи-

ческой силе бесноватых [Мельникова 2006: 235]. В конце концов усилия увенчались успехом: в 17 лет, «егда привели меня на третью могилу инока схимника Григория <...> утром во время пения величания изыде из меня бес во уста в виде великаго червя, и старицы подставили на се приготовленный сосуд и затвориша его ту, и ввергоша его во огонь, и абие бысть велий звук от огня, аки выстрел из орудии» [Урало-Сибирский патерик 2014: 256]. Важно было и дальше оберегать девушку: ее заставляли поститься («ясти нечего не давали, кроме одних сухарей, да и тех зело мало, понеже дух нечистый ничим же исходит, токмо молитвою и постом»), не отпускали одну гулять [Урало-Сибирский патерик 2014: 257]. Как свидетельствуют другие рассказы, эта «профилактика» немаловажна: известны случаи, когда исцеленная пошла в лес, и там бес вновь вселился в нее. Лес, пустынное место признаются «опасным» местом.

В приведенном фрагменте появляется редкое визуальное описание беса: «изыде из меня бес во уста в виде великаго червя». В третьем томе есть рассказ, где бесы представлены в виде комаров: «Она открыто видела их в разных злообразиях, и как комары невозбранно залетали ей во уста и вылетали» [Урало-Сибирский патерик 2016: 90об.]. Причем в последнем нарративе прослеживается явная новация в мотивировке вселения бесов — жертва стала одержимой после беседы «со лжеучителем». Женщина не отстаивала правоту своего вероучения, а просто сказала: «Может, это и так». Здесь отразилась та увлеченность конфессиональной полемикой, которой отличаются многие старообрядческие начетчики, возможно, принявшие участие в обработке текста. Параллельно в Патерике встречаются упоминания о том, что демоны поражают человека в результате колдовства: демон бывает «пущен по ветру» или «посажен на воду» [Покровский, Зольникова 2002: 368–369].

Древнерусские источники содержат упоминания об «огненных мучениях» бесноватых [Мельникова 2006: 235]. Мотив жжения реализуется в нашем памятнике через многочисленные жалобы бесноватых от соприкосновения с сакраменталиями

(«жжет меня!»), а также через натуралистические описания буквального возгорания. Такой случай произошел, когда бесную пытались вылечить, скормив ей в малом кусочке хлеба ло-скуток от окровавленной рубашки юноши Феодосия, трагиче-ски погибшего (его съел медведь) и признанного святым. «При-знаков на теле жжения не видно никаких, ни боли, а одежда от тела сильнее без огня згорела, но дымной вони не слышно от нее, а признаки все, как огнем сгорела. На животе все згорело, и опушка, и завяски, а далее только потлело, а местами дырочки прогорели, как от вещественного огня. А от тела сильнее изо-тлела, а снаружи менее, а на спине у одежды все осталось цело» [Урало-Сибирский патерик 2016: 98об.].

Согласие часовенных относится к беспоповским. Задача изгнания бесов, которую в церкви брали на себя священники, становится, по сути дела, коллективным делом. Те, кто хочет по-мочь, часто исполняют, в отличие от священника, лишь вспомо-гательную роль — ведут, держат одержимую, в то время как ис-целяющая сила исходит от сакраменталий (к которым в первую очередь относятся могилы святых). Впрочем, исцеление может быть результатом молитв, которые с усердием читают над «бес-ной». Описан случай, как в скиту исцеляли бесную, читая на ее голове Евангелие: матушка «поставила ее на пост», и «Еван-гелие все прочитали на голове ее от корки до корки». Чтение Евангелия на голове оказалось весьма эффективным — бес кри-чал: «Сожгли, сожгли, все рога обгорели» [Урало-Сибирский патерик 2014: 151]. Здесь появляется редкое упоминание внеш-ности беса, причем расположение его рогов совпадает с грани-цами тела одержимой — как раз над ее головой.

Авторам патерика был известен иной подход к явлению одержимости. Обширный раздел первого тома основан на очерке уральского писателя начала XX в. В. Санина (псевдо-ним Владимира (Василия) Николаевича Афанасьева) «На Веселых горах» [Санин 1910: 3–38]. Составители патерика тщательно отредактировали очерк «писателя никоньянина», подвергнув его цензуре. Следуя в целом первоисточнику и ис-

пользуя всю полезную для них информацию (светский паломник с сочувствием отнесся к религиозному энтузиазму старообрядцев, что сказалось на общем тоне очерка), они убрали те рассуждения В. Санина, которые идут вразрез с убеждениями староверов. В частности, существенно отредактирован раздел очерка о поведении одержимых на могилах. В текст патерика не попали «научные» объяснения феномена кликушества, широко распространенные в России с конца XIX в. «Разубедить рассказчицу в том, что в ней никакого беса нет и что кликушество не более как результат ея расстроенных нерв, не было никакой возможности»; «причины тому — самовнушение на почве религиозного фанатизма в связи с массовым народным невежеством» [Санин 1910: 29]. Эти пояснения отсутствуют в соответствующей главе патерика. Однако сохранилось авторское название главы: «Кликушество бесных» — едва ли не единственный случай употребления слова «кликушество», чуждого лексике памятника.

Старообрядческая культура, преемственно связанная с раннехристианской и древнерусской литературой, ориентированная на консервацию традиционного уклада, обладает высокой степенью адаптивности. На протяжении веков менялись ее эстетические стратегии, но в силу глубинной связи с народной религиозной жизнью она была проницаема для фольклорных мотивов и мифологических представлений. Демонологические воззрения проясняют многие ценностные ориентиры, этические и эстетические установки староверов-часовенных востока России.

Статья подготовлена при финансовой поддержке комплексной программы фундаментальных исследований СО РАН «Интеграция и развитие». Проект «Религия и культура как факторы становления и сохранения национальной и региональной идентичности».

Сокращения

ТОДРА — Труды Отдела древнерусской литературы.

Литература

- Бубнов, Демкова 1981 — *Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С.* Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «Возвешение от сына духовного ко отцу духовному» и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) // ТОДРА. 1981. Т. 36.
- Волкова 1979 — *Волкова Т.Ф.* Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРА. 1979. Т. 33.
- Герасимов 1991 — *Афанасий Герасимов.* Повесть о Дубчещких скитах / Вступит. статья и подгот. публикации Н.Н. Покровского // Новый мир. 1991. № 9.
- Гурьянова 1988 — *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.
- Духовная литература 1999 — Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999.
- Журавель 2004 — *Журавель О.Д.* Старообрядческий писатель Афанасий Мурачев: новые сочинения на евангельские сюжеты // Исторические источники и литературные памятники XVI–XX вв.: Развитие традиций. Новосибирск, 2004.
- Журавель 2007 — *Журавель О.Д.* Старообрядческое сочинение о времени, достойном плача, как памятник народно-христианской литературы // Памятники отечественной книжности: новые тексты, новые интерпретации. Новосибирск, 2007.
- Кузнецова 2001 — *Кузнецова В.С.* О фольклорных текстах из состава Урало-Сибирского патерика // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск, 2001.
- Мельникова — *Мельникова Е.А.* Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. 2006. № 4.
- Пигин 1998 — *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII в. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.
- Покровский, Зольникова 2002 — *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.
- Санин 1910 — *Санин В.* На Веселых горах. Очерки торжественных молебствий старообрядцев, иллюстрированные рисунками с натуры художника Вл. А. Кузнецова, и отчеты о подготовительных трудах к Всероссийскому съезду старообрядцев часовенного согласия. Екатеринбург, 1910.

Демонологические представления... староверов-часовенных XX в.

- Урало-Сибирский патерик 2014 — Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: В 3 т. Книга 1 (Т. 1–2) / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Изд. подгот.: Н.Н. Покровский, О.Д. Журавель, Н.Д. Зольникова. М., 2014.
- Урало-Сибирский патерик 2016 — Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: В 3 т. Книга 2 (Т. 3) / Отв. ред. Н.Д. Зольникова. Изд. подгот.: О.Д. Журавель, Н.Д. Зольникова. М., 2016 (в печати).
- Успенский 2012 — *Успенский Б.А.* Облик черта и его речевое поведение // *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах* / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012. Вып. 1.
- Флоровский 1991 — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.



*Сифин и Алконост:
Славянская демонология*

О. В. Белова, В. Я. Петрухин

«Сирины нарицаются,
рекше вилы»:
от хронографа к фольклору

Приводимая в заголовке статьи фраза из перевода Хроники Георгия Амартола (XI в.) — «сирины нарицаются, рекше вилы» — представляет собой редкий случай толкования античного демонического персонажа, которому дается аналог из славянского «язычества»: сирены — вилы [Истрин 1920: 428; Водолазкин 2008: 269–274]. Толкование было включено в контекст весьма актуального для средневековой хронографии сюжета знамений: монстры появлялись, знаменуя недоброе грядущее развитие исторических событий. Это относилось и к событиям 19-го царствования императора Маврикия (582–602), при котором появилась в Ниле супружеская пара сирен (сиринов), стали рождаться уродцы — безглазое и безрукое «детище» с рыбьим хвостом, пес о шести ногах и т. п.

Текст перевода Хроники Амартола гласит:

Явиста же ся в рѣцѣ Нилѣ, солнцу вшедшу, чѣловѣкообразнѣ двѣ животнѣ. Яже и сирины нарицаются, рекше вилы, сладкоглагольна весма¹ умертвѣща. Мужъ же краснопрѣсець и дивенъ, женѣ же лице и власи чрѣмни, подобно же и мужъ, сесца имѣаше и безвласъ. Власи же надчернѣ. Людие же съ епархомъ чюдѣющѣся клятвы при-

¹ В иных хронографических текстах — *вся* [ЛЕР: 368].

ложиша тѣма малженома, да не раздрушита видь, прежде аще вси да видять прѣдивную ту видь. И до девятаго часа вси людие дивляхуся, зряще живолтины тоя, ткуоуде паки в рѣку внеидоста [Истрин 1920: 428–429].

Этот текст был «растиражирован» древнерусскими хронографами (см. Летописец Еллинский и Римский [ЛЕР: 386; Водолазкин 2008: 269–274]) вплоть до Лицевого свода XVI в., где был снабжен иллюстрациями-миниатюрами [ЛС. Л. 11–14] (ил. 1).

Древнерусский текст Лицевого свода порождает, впрочем, еще одну проблему, ибо в нем, как и в нескольких списках «Летописца Еллинского и Римского», «человекообразные животи-

Ил. 1
Явление пары
сиринов из Нила.
Миниатюра
Лицевого свода
(л. 14). XVI в.



«Сирины нарицаются, рекше вилы»: от хронографа к фольклору

ны» поименованы не как *вилы*, а как *вины* [ЛЕР: 386, прим. 79]: очевидно, *вилы* были не вполне знакомы древнерусским авторам. Нет их и в греческом тексте Амартола (и его предшественников [Водолазкин 2008: 271]).

В популярном издании Лицевого летописного свода (2003 г.), древнерусский текст сопровождается переводом, который продолжает работу средневекового книжника-толкователя: «Явились же в реке Ниле, когда солнце вышло, человекообразные две животины, муж и жена, которые и сирины же нарекаются, то есть *вилы*², сладкогласные³, всех умерщвляющие. Образ же имели: от головы до пупа человек, прочее же птицино. Муж — красноперсец дивный, у жены же лицо и волосы чермные, то есть русые⁴, подобно же и у мужа; сосцы же были без волос, волосы же еще более чермные. Люди же с спархом чудились и заклятья прилагали к тем супругам, чтобы не ушли они из вида, пока все не увидят предивное то зрелище» [ЛС. Л. 14].

Показательно, что известия хронографа о знамениях были использованы в начале XII в. составителем «Повести временных лет» [ПВЛ: 72; ср. Петрухин 2016]; при этом летописец не включил в свой текст упоминание сиринов-вил, хотя Хроника Амартола была ему известна, а древнерусское язычество интересовало его специально — летописный список богов древнерусского (Владимирова) пантеона использовался в древнерусских поучениях против язычества. Так, вилы упоминаются в «Слове некоего христолюбца и ревнителя по правой вере» наряду с летописными Мокошью и другими богами [Мансикка 2016: 182–185] и сравниваются в «Слове св. Григория» с идолом Вила — Беда (Ваала), которого «погубил» пророк Даниил в Вавилоне (ср. [Мансикка 2016: 192–193; Аничков 2009: 124;

² Современный переводчик дополняет текст: «или русалки» (см. аналогичный перевод этой лексемы [Плотникова 2004: 48]). Он же (по Амартолу?) подправляет текст Лицевого свода, где упомянуты *вины*.

³ В древнерусском тексте — «сладкоглагольна».

⁴ Комментарий переводчика.

Гальковский 2000: 37–38)]⁵: последнее сближение основывается на сходстве имен. Впрочем, и в «Слове некоего христолюбца» вместо *вилы* стоит *волы*; в древнерусских исповедных вопросах слово *вилы* также может заменяться на *волы* [Алмазов 1894: 406; Мансикка 2016: 256; Аничков 2009: 353].

В «Слове некоего христолюбца» вилы сближаются с женскими духами болезней — 39 лихорадками⁶: те, в свою очередь, отождествляются с *берегынями* (в цитируемом «Слове» — «богынями») [Аничков 2009: 453–456]. В перечнях мифологических персонажей вилы (включая упомянутого Вила [Аничков 2009: 114]) упоминаются, как правило, вне списка летописных богов. Так или иначе, вилы в древнейших памятниках книжности относятся к категории многочисленных женских демонов с недифференцированными функциями (в отличие от богов), что свойственно мифологиям многих народов; разными исследователями они традиционно соотносятся с нимфами в античной мифологии [Срезневский 1890: 257], с русалками в восточнославянских верованиях [Веселовский 1889: 287–304; Зеленин 1995: 226, 227; Рыбаков 1987: 580–582]. А.Н. Веселовский сближал вил также со скандинавскими *валькириями* и подобными девами судьбы

⁵ Сведения о Виле — Вале — Ваале почерпнуты из того же Амартола [Мансикка 2016: 196]. Впрочем, не только слово *вилы* оставалось неизвестным древнерусским книжникам: в «Слове Иоанна Златоуста» обличаются почитатели идолов — приносящие жертвы «Перену» (вместо летописного Перуна), вилам и Мокоши (вилы оказываются включенными здесь в усеченный список богов Владимирова пантеона — перед завершающей этот список Мокошью, ср. [Мансикка 2016: 200–201; Аничков 2009: 453–456]).

⁶ В древнейшем тексте «Сисиниевой молитвы» (новгородская берестяная грамота № 930, рубеж XIV–XV вв.) Сисиний и Сихаил сидели на горах Синайских, смотря на море; море взволновалось, из него вышли 7 простоволосых жен, «окаянных на вид», — не названные своим демоническим именем лихорадки (трясавицы) [Янин, Зализняк, Гиппиус 2015: 25–26]. Мотив появления из воды объединяет здесь вил и трясавиц.

[Веселовский 1889: 287–304; ср. Egeler 2011]. Собственно, такую множественность демонов представляли и античные *сирены* (которых сближали с *гарпиями* и *керами* — МНМ 2: 438), хотя известен и мотив парности этих демонических существ⁷.

Специально о происхождении *самовилы* (*самодивы*) повествует фрагмент «Александрии», обнаруженный А.Н. Веселовским [Wesselofsky 1876: 608–611; ср. Лурье 1961: 162. Прим. 219] и известный в переводе с греческого в славянских списках XIV–XVI вв. [Милтенова 1987]⁸. Существенно, что в русском списке Ефросина (60-е гг. XV в.) отсутствует заголовок «Сло(в), како зачаса самови(ла)» [Милтенова 1987: 152; БЛДР: 150]: средневековый русский книжник, видимо, не знал, о ком идет речь; в пражском списке XVII–XVIII вв. с украинскими языковыми особенностями имя персонажа передано как *сармовила* [Милтенова 1987: 150]; статья самой А. Милтеновой озаглавлена в русском переводе «Сказание о происхождении *русалок*» по традиционной ассоциации восточнославянских русалок и вил с водой и водными источниками [Георгиева 1983: 125–126]. В цитируемом «Слове» действительно идет речь об источнике живой воды: живую воду обнаружили воины, смочившие в ней вяленную рыбу, после чего она ожила. Александр Македонский велел наполнить сосуд живой водой и приставил юного воина сторожить сокровище. Дочь Александра соблазнила и убила сторожа: отпив воды, она стала невидимой и бессмертной. В греческом источнике цитируемого фрагмента «Александрии» «самовиле» соответствует античная *нереида* [Георгиева 1983: 125].

Греческий «Роман об Александре» стал источником множества книжных [Истрин 1893; Костюхин 1972] и фольклорных, в том числе демонологических, сюжетов: в их числе греческая народная легенда о *горгонах* как о водяных девах, в которых превратились сестры Александра [Чернецов 2008: 59–60; Чёха 2014].

⁷ См. о парности и разнополости сирен в античной традиции [Акимова, Кифишин 2000: 348–349].

⁸ В новогреческом также известна самовила [Дукова 2015: 26].

В еврейской версии «Романа об Александре» царь вторгается в Египет, где его войско достигает широкой реки: воины полакомились там странной рыбой, в ушах (!) которой были золотые серьги. Тогда из реки появилось человекообразное чудище с орлиной головой, длинными ушами и лошадиным хвостом; по приказу царя воины попытались схватить чудище, но «водяной» бросался в них камнями и подчинился лишь самому Александру, ибо видел ангела справа от царя (в еврейской версии романа Александр — благочестивый царь, чтущий Савоафа). Он попросил царя пощадить его и его детей — рыб, попросив вернуть серьги. Получив украшения, он десять раз подбросил их в воздух и исчез было в реке, но затем вернулся со своей женой; вместе они собрали чешую и скрылись с ней в реке [Гаркави 2000: 258–259, 348]. Мотив появления супружеской пары (имеющей детей-рыб) явно перекликается с хронографическим мотивом появления супругов-сиринов в Ниле⁹ и мотивом чудесного воскресения рыбы в «Слове о самовиле».

В славянском переводе греческого «Физиолога» (единственный сербский список первой четверти XV в.) упоминаются *сирины* — мифические существа, полулюди с гусиными хвостами, и в качестве источника сведений о них указана Книга пророка Исаи (ср. Ис 13: 21–22: «Но будут обитать в нем звери пустыни, и дома наполнятся филинами; и страусы поселятся, и косматые будут скакать там. Шакалы будут выть в чертогах их, и гиены — в увеселительных домах»):

Глѧ ісаіа пр°ркъ. яко бѣсѡве и сиріни и ѡнокіетраври.
играють въ вавилонѣ. Фисіѡлогъ ѡбличи ѡ сиринохъ.
и ѡнокіетраврѡ^x. яко же сирини. скоти смъртни соуть
в мори. и еже роль чести и^x даже и до пупа члѣче имать
въѡбраженіе. а польчести егѡ соуть гоуски [Белова 2001:
228].

⁹ Магические манипуляции с серьгами и чешуей проясняют и мотив долгого ожидания речных знамений в Хронике Амартола.

«Сирины нарицаются, рекше вилы»: от хронографа к фольклору

Согласно этому описанию, сирины — «скоти смъртни», обитающие в море, а их двойственная природа (верхняя часть тела — человеческая, нижняя — птичья) прообразует двоедущих людей, оставляющих все благие помыслы, как только оказываются за пределами храма, или еретиков.

В лицевых греческих и славянских списках «Физиолога» сирины изображаются в виде антропоморфных существ с покрытой головой и змеиным хвостом; с передними конечностями в виде перепончатых лап и с острым хвостом; в виде существа с человеческой головой, птичьим телом, птичьими лапами и хвостом, как у павлина [Белова 2001: 228].

Сравнение сиринов с демоническими персонажами появляется в статьях древнерусских азбуковников, которые, опять же, «цитируют» пророка Исаяю:

А о котóры^x јсáия пр^oркъ пíше^t. о сíрина^x ј инокентáвра^x.
ј то ест^ь бѣси нѣкие, котóрые о попущения гнѣву бжия,
на пусты^x мѣсте^x крѣпки^x, в лица^x таковы^x покажут^ь [Белова 2001: 228].

Здесь появляется важное для нас уточнение: сирины — «то есть беси некие», обитающие в пустынных местах¹⁰.

В близком описании запустения Вавилона среди обитающих в развалинах животных упоминаются «косматые» — др.-евр. *se'irim* 'козлы' (Ис 13: 20–21; Толковая Библия: 309–310). В Септуагинте древнееврейское слово, обозначающее козлов, было передано созвучным греческим словом *σηρίρι*. В средневековой Ев-

¹⁰ Согласно тексту Книги Пророка Исаяи, «и зарастут дворцы ее колючими растениями, крапивой и репейником — твердыни ее; и будет она жилищем шакалов, пристанищем страусов. И звери пустыни будут встречаться с дикими кошками, и лешие будут переключаться один с другим; там будет отдыхать ночное привидение и находить себе покой. Там угнездится летучий змей, будет класть яйца и выводить детей, и собирать их под сень свою; там и коршуны будут собираться один к другому» (Ис 34: 13–15).

ропе эти представления о демонических существах воплотились в образах русалок (*nixe*) и других демонов, в которых обратились души утопленниц (сирены считались их сестрами). Эти верования распространились у разных народов [Simek 2015: 122–131; Molina-Moreno 2015], включая европейских евреев, у которых *сирены* попали даже в Талмуд [Trachtenberg 2004: 40, 279–280].

Второй тип текстов, повествующих о человекообразных сиринях, представляют нам многочисленные древнерусские списки «Дамаскина архиерея Студита собрания от древних философов о неких собствах естества животных» (XVII–XVIII вв.); описание сиринов у Дамаскина Студита основано на фрагменте Хроники Георгия Амартола.

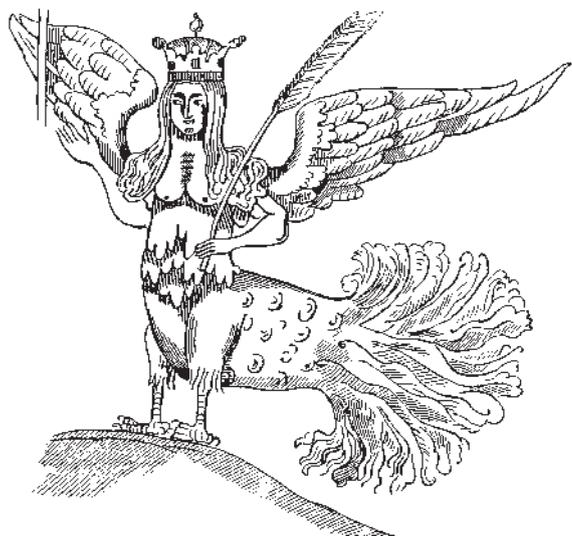
Приведем пример из рукописного сборника начала XVIII в. из собрания Н.П. Вострякова № 813 (ГИМ):

О сиринах. Во црѣтво Маврікія црѣя греческаго нѣкогда убо со возхождѣніемъ слнечнымъ явіастася в рѣце нїле два живѣтна члѣвка образны до пупа мужъ и жена: а ѿ пупа птица мужъ убо красенъ персми власы черны ямста же оба сосцы безъ влась, ихъ же нарицають слако пѣснївыя сїрины, слышавъ же сіхъ пѣніе члѣвкъ аще непрестануть поюще весь пленяется мыслію ј вослѣдъ ихъ шествуя умираеть слышавъ же сїя і до девятаго часа епархъ же ј всѣ людіе зряще чудїшася и потомъ паки в рѣку ниль внидоша [Встр. 813. Л. 18 об.].

Явление сиринов из Нила также было проиллюстрировано древнерусскими книжниками.

В рукописном сборнике XVIII в. из собрания А.С. Уварова № 577 (2216) (ГИМ), содержащем 88 раскрашенных миниатюр, иллюстрирующих главы «Дамаскина архиерея Студита собрания от древних философов о неких собствах естества животных», имеется изображение «сирина» (л. 22) — птицеобразного существа с пушистым хвостом, по форме напоминающим... репу (ил. 2).

«Сирины нарицаются, рекше вилы»: от хронографа к фольклору



Ил. 2

Сирины. Миниатюра
из рукописного сбор-
ника XVIII в. со-
брания А.С. Уварова
№ 577 (2216). Л. 22
(прорись,
Архив Института
истории материаль-
ной культуры.
Ф. 11. Арх. № 58).

Изображение не сопровождается текстом, над рисунком сохранился лишь фрагмент: «паки в реку ниль внидоша». По этой приписке, представляющей собой заключительную фразу эпизода Хроники Георгия Амартола о явлении сиринов из реки, можно предполагать, что аналогичный текст сопровождал сохранившееся изображение.

В лицевых списках «Сказания о неких собствах естества животных» лучшей сохранности рассказ о сиринах, явившихся из Нила, сопровождается изображением, характерным для русских лубков. Так, в списке XVIII в. из собрания В.М. Ундольского № 688 (ГИМ) изображена человекообразная птица в венце, с ветвью в руке; существо имеет две человеческие руки, два крыла, две птичьи лапы (л. 14 об.; ср. лубочные изображения птицы алконост!) [Белова, Петрухин 2008: 178–179].

Показательно, что в списках «Сказания о неких собствах естества животных», как и в греческом тексте Хроники Амартола, отсутствует сравнение сиринов с вилами.

Пара морских сирен (ср. явление пары сиринов из Нила) запечатлена и в русском лубке. На литографии И.А. Гольшева 1866 г. мы видим длинноволосую женщину и обращенного к ней бородатого мужчину с рыбьими хвостами на фоне скалистого побережья и плывущего корабля¹¹.

Сюжет лубка имеет достаточно архаические истоки: ренессансный натуралист Улиссо Альдрованди, автор труда «История чудовищ» (французское издание 1642 г.), передавал предание о тритоне и сирене, пойманных в океане и привезенных папе; на помещенной во французском издании гравюре тритон с человеческим лицом строит глазки сирене, см. [Мюшембле 2005: 165]. Композиционно изобразительный сюжет не имеет отношения к миниатюре Лицевого свода, хотя русские позднесредневековые миниатюристы обращались к западным источникам¹², что соответствовало культуре эпохи, носившей «чрезмерно визуальный характер» [Хэйзинга 1988: 318].

Итак, соответствие «сирины — вилы» есть только в славянском переводе Хроники Амартола, датированном XI в., и это упоминание вил оказывается древнейшим свидетельством славянских представлений об этих демонических существах¹³.

Это может быть вставка переводчика (болгарского?)¹⁴, который на свое усмотрение и в меру своего понимания сравнил сиринов с известными ему персонажами южнославянской народной демонологии — вилами, в фольклоре связанными с водными источниками [Георгиева 1983: 110–137; СД 1: 370]. Вероятно, поэтому эта вставка в текст была непонятна после-

¹¹ См.: <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47db-b0eb-a3d9-e040-e00a18064a99>

¹² См. обзор [Черный 2004: 440–470].

¹³ В болгарских текстах упоминание «колодца вила» (*вилски кладезь*) относится к XIII в. [Niederle 1924: 59; Дукова 2015: 26].

¹⁴ Ср. [Пичхадзе 2011: 57–68].

дующим русским переписчикам (у них с вилами не было никаких мифологических ассоциаций), и вилы превращались в воров и прочих персонажей-фантомов. Сходным образом наши современники при издании хронографа приписали к сиринам и вилам русалок, ориентируясь на некое общее (популярное?) знание о водных мифологических существах¹⁵.

В фольклоре представления о вилах сохранились у южных славян и у словяков (женские духи, сходные с восточнославянскими русалками: встреча с ними может привести к болезни)¹⁶, поэтому южнославянское (болгарское) происхождение образа вил в древнерусской книжности, предполагавшееся еще В.И. Мансиккой [Мансика 2016: 185], наиболее вероятно.

¹⁵ Ср. утверждение У. Дуковой о том, что «наиболее вероятной причиной отсутствия этого слова в современном русском языке является его замещение словом *русалка*» [Дукова 2015: 27]. В среднеболгарском переводе Хроники Константина Манассии («Троянская притча», сер. XIV в.) упоминаются «морская вила», или «вила пророчица именем Фелеша» (подразумевается богиня Афродита), и «три вилы пророчицы» в эпизоде Парисова суда (подразумеваются богини — Гера, Афина и Афродита) [Хроника Манассии: 248, 249, 245; ср. Дукова 2015: 26]. Вероятно, болгарский переводчик отождествил античных богинь, пришедших на суд Париса, с вилами, опираясь на фольклорный мотив отношений вилы и юнака (пастуха). Заметим, что в древнерусской «Повести о создании и поплении Троиском», также основанной на переводе Хроники Манассии, к Парису являются «три жены, ихже пророчица нарицаху» [БЛДР: 196], т. е. древнерусский книжник избегает слова «вилы». Показательно, что А.Н. Веселовский сблизил мотивы трех юд-самовил македонского фольклора с представлениями о сивиллах-пророчицах [Веселовский 2009: 448–449].

¹⁶ См. исчерпывающие сведения о вилах как мифологических персонажах и связанных с ними представлениях и верованиях [СД 1: 369–371; Валенцова 2003; Плотникова 2004: 199–212; Плотникова 2009: 48–49; Дукова 2015: 24–31].

Литература

- Акимова, Кифишин 2000 — *Акимова А.И., Кифишин А.Г.* Аполлон и сирены в дельфийском святилище (к проблеме мифоритуальных основ «описания Эллады» Павсания) // *Colloquia classica et indo-europeica* II. СПб., 2000.
- Алмазов 1894 — *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. 1.
- Аничков 2009 — *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. М., 2009.
- Белова 2001 — Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2001.
- Белова, Петрухин 2008 — *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008.
- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. Т. 8: XIV — первая половина XVI века. СПб., 2003.
- Валенцова 2003 — *Валенцова М.М.* Словацко-южнославянские параллели: 1. вила // *Славяноведение*. 2003. № 2.
- Веселовский 1889 — *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1889. Вып. 5.
- Веселовский 2009 — *Веселовский А.Н.* Избранное: традиционная духовная культура. М., 2009.
- Водолазкин 2008 — *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси. СПб., 2008.
- Гальковский 2000 — *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. Т. 1.
- Гаркави 2000 — *Гаркави А.Я.* Неизданная версия романа об Александре // Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада. М., 2000.
- Георгиева 1983 — *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983.
- Дукова 2015 — *Дукова У.* Наименования демонов в болгарском языке. М., 2015.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Истрин 1893 — *Истрин В.М.* Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893.
- Истрин 1920 — *Истрин В.М.* «Хроника Георгия Амартола» в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1.
- Костюхин 1972 — *Костюхин Е.А.* Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972.
- ЛЕР — Летописец Еллинский и Римский / Изд. подг. О.В. Творогов. СПб., 1999. Т. 1.
- ЛС — Лицевой летописный свод XVI века. Византия (586–805 гг. от В.Х.). М., 2013. Книга 2.

«Сирины нарицаются, рекше вилы»: от хронографа к фольклору

- Лурье 1961 — *Лурье Я.С.* Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. 1961. Т. XVII.
- Мансикка 2016 — *Мансикка В.Й.* Труды по религии восточных славян. М., 2016.
- Миатенова 1987 — *Миатенова А.* Сказание о происхождении русалок (к истории книжной деятельности книгописца XV в. Ефросина) // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987.
- МНМ 2 — Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1982. Т. 2.
- Мюшембле 2005 — *Мюшембле Р.* Очерки по истории дьявола. М., 2005.
- Петрухин 2016 — *Петрухин В.Я.* Обсценная физиогномика в Древней Руси // Живая старина. 2016. № 2.
- Пичхадзе 2011 — *Пичхадзе А.А.* Переводческая деятельность в домоногольской Руси: лингвистический аспект. М., 2011.
- ПВЛ — Повесть временных лет. 2-е изд. / Подг. М.Б. Свердлов. СПб., 1996.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
- Рыбаков 1987 — *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1987.
- СД 1 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
- Срезневский 1890 — *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1890. Т. 1.
- Толковая Библия — Толковая Библия или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового заветов. СПб., 1905. Т. 2.
- Хэйзинга 1988 — *Хэйзинга Й.* Осень средневековья. М., 1988.
- Хроника Манассии — Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах / Введение Д.С. Лихачева. София, 1988.
- Чернецов 2008 — *Чернецов А.В.* «Полет Александра Македонского»: новые материалы к иконографии // Московская Русь: Проблемы археологии и истории архитектуры. К 60-летию А.А. Беляева. М., 2008.
- Черный 2004 — *Черный В.Д.* Русская средневековая книжная миниатюра: направления, проблемы и методы изучения. М., 2004.
- Чёха 2014 — *Чёха О.В.* Новогреческие легенды об Александре Македонском // Живая старина. 2014. № 2.
- Янин, Зализняк, Гиппиус 2015 — *Янин В.А., Зализняк А.А., Гиппиус А.А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 2001–2014 гг.). М., 2015.
- Egeler 2011 — *Egeler M.* Walküren, Bodbs, Sirenen. Gedanken zur religionsgeschichtlichen Anbindung Nordwesteuropas an den mediterranen Raum (Ergänzungsbände zur Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Bd 71). Berlin; New York, 2011.

О. В. Белова, В.Я. Петрухин

- Molina-Moreno 2015 — *Molina-Moreno F.* Русалки в Полесье и сирены в античности // *Palaeoslavica*. 2015. Vol. XXIII. № 2.
- Niederle 1924 — *Niederle L.* Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanův. Praha, 1924. Díl II.
- Simek 2015 — *Simek R.* Monster im Mittelalter. Wien, 2015.
- Trachtenberg 2004 — *Trachtenberg J.* Jewish magic and superstition. Philadelphia, 2004.
- Wesselofsky 1876 — *Wesselofsky A.* Zur bulgarischen Alexandersage // *Archiv für Slavische Philologie*. Berlin, 1876. Band 1.

Работа выполнена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (грант РНФ, 15-18-00143).

Л. Н. Виноградова

Перспективен ли
оценочный признак
добрый / злой для классифи-
кации демонологических
персонажей?

При всех несомненных успехах в области изучения «низшей» мифологии славян приходится констатировать, что в деле построения логически строгой научной классификации персонажей народной демонологии пока не удалось — по общему признанию специалистов — достичь сколько-нибудь заметных результатов. Ни одна из предложенных до сих пор классификационных систем не может считаться вполне удовлетворительной, непротиворечивой, охватывающей все многообразие фактов. «В применении к славянскому материалу в науке нет теоретически обоснованной классификации мифологических персонажей или мотивов, вокруг которых персонажи могут группироваться», — было отмечено в научной литературе еще в 1983 году [Черепанова 1983: 11], и вплоть до настоящего времени не удается найти надежного критерия для системного упорядочения всего материала. К сожалению, на это почти безграничное множество демонических и полудемонических существ не нашлось пока своего Линнея с его четкой «бинарной номенклатурой». Ученым приходится учитывать большое число разнокачественных параметров, присущих сложно организованной мифологической системе. В качестве основных критериев для научной систематики персонажей «нечистой» и «неведомой» силы могут выступать, например, следующие признаки: мифические ли это существа (духи) или реальные люди, наделенные сверхъестественными свойствами;

обитают ли духи в земном или потустороннем пространстве; связан ли их генезис с душами умерших людей или они имеют другое происхождение; наделяются ли они признаком устойчивой связи с конкретным локусом своего обитания или могут появляться повсеместно; ограничиваются ли сроки их появления (либо активизации) определенными временными отрезками или они действуют круглогодично; направлены ли их действия на человека (на другой объект), и если направлены, то какой функцией мотивируются: персонаж стремится навредить — помочь — наказать человека за неправильное поведение.

А поскольку «низшие» духи тем и отличаются от высших божеств-небожителей, что, появляясь в земном пространстве, постоянно сталкиваются и взаимодействуют с людьми, вступают с ними в контакт, то вопрос об их вредоносных либо патронажных, опекунских функциях оказывается для людей одним из первостепенных. Так что сами по себе демонологические функции и «вредить» — «помогать» находятся в центре внимания людей при их контактах с нечистой и неведомой силой. Однако если речь идет не о функции, а об индивидуальных качествах самих персонажей, то в большинстве мифологий мира, как об этом справедливо пишется в «Мифологическом словаре», представления о доброте и злобности духов определяются не столько их добродетельной или злокозненной природой, сколько конкретной ситуацией контакта с человеком [МС 1991: 662–663].

В дуалистических мифах боги-демиурги нередко выступают как противопоставленные друг другу по признаку творец всего хорошего — творец всего плохого, но для персонажной системы «низшей» мифологии разграничение духов на однозначно «плохих» и однозначно «хороших» не типично. Во всяком случае, по данным славянской народной демонологии, «низшие» духи (несмотря на общее наименование *нечистая сила*) чаще всего наделяются амбивалентными функциями [СД 2: 99]. Поэтому признак добрый / злой, взятый за основу при классификации демонических существ, плохо работает в этой мифологической системе.

Говоря об амбивалентности мифологических персонажей как носителей добра или зла, следует все же иметь в виду, что вся демоническая рать в целом (и вообще все духи и призраки, даже сравнительно безвредные души умерших родственников) воспринималась в архаической культуре как существа пугающие и потенциально опасные для людей. И это относится вообще ко всем формам контактов с потусторонним миром. В этом смысле можно признать ту или иную степень вредоносности практически для всех демонологических образов, однако при правильно выстроенных отношениях с этими мифическими существами люди могли рассчитывать не только на нейтралитет (безвредность) с их стороны, но и на благосклонное к себе отношение и помощь. Что же касается категории так называемых «добрых» — как они определяются в некоторых классификациях — демонов (например, домовых духов), то их постоянная и изначальная благожелательность к людям вызывает большой вопрос.

Нельзя, конечно, не признать, что категория *духов до-машних* характеризуется более заметными патронажными качествами по сравнению с так называемыми *природными духами* (лесовиком, полевиком, водяным и т. п.), а также с чертями и упырями, наделяемыми высокой степенью вредоносности. Но в наборе признаков тех и других все же могут фигурировать обе функции — и «вредить», и «приносить пользу». Тот факт, что люди предпринимают большие усилия, стремясь расположить к себе духов жилого пространства (ибо от них зависит, будет или не будет благополучной семья и успешным хозяйство), свидетельствует не об изначальной и неизменной их «доброте», а скорее о своенравном характере и непредсказуемости. Общим местом поверий о восточнославянском домовике выступает устойчивая формулировка: *если домовик полюбит домочадцев и их скотину, то станет помогать, «в противном же случае он приносит сплошной вред и убытки»* [СД 2: 123]. Показательно, что самое раннее описание домового в «Абевега русских суеверий» М.Д. Чулкова (1786) сводится в основном к перечислению его вредоносных действий:

Ежели кого в доме не полюбит, то делает ему всякие страхи и бизпокойства, бросает в него всячиною, однако не попадает, хлопает дверьми, наваливается на спящих, так что ни коим членом двинуться не возможно, хотя память и есть, наконец, щиплет до синя <...>» [Чулков 1786: 190].

Неслучайно в группе фольклорных текстов об этом персонаже так подробно разработаны мотивы выстраивания с ним добрососедских отношений: задабривание, почитание, ритуальное кормление, приглашение перейти вместе с семьей в новый дом, соблюдение специальных запретов и правил. Степень зависимости от него членов семьи гораздо выше, чем от прочей нечистой силы.

Еще более условной оказывается «доброта» по-разному именуемых западнославянских домашних духов (тип *духа-обогатителя*), которые обеспечивают прибыль и успешное ведение хозяйства при условии, что человек будет выполнять взятые на себя обязательства: кормить духа строго определенной или несоленой пищей; не показывать его посторонним людям; содержать у себя должным образом; будучи при смерти, отдать в распоряжение духа свою душу. Считалось, что невыполнение любого из этих правил может привести к разорению хозяйства, пожару, гибели домочадцев. Неслучайно именно в этом корпусе народных рассказов так подробно разработаны сюжеты о способах избавления от мифического «домашнего слуги» [СД 2: 147–150].

Подобные амбивалентные свойства характерны для всех разновидностей домашних духов. Например, в самых ранних фольклорных свидетельствах о «домовой змее» (конец XVIII в.) сообщается, что ее нельзя убивать, а нужно кормить молоком, сыром, яйцами; вообще запрещается «делать сим животным вред», иначе они «жестoko наказывали, а иногда и жизни лишали преступников сего закона» [Чулков 1786: 201]. По белорусским поверьям, живущая в хлеву и опекающая домашний скот ласка мучит коров и лошадей, если ей не нравится их масть, и, наоборот, ухаживает за животными, если полюбит их [Гура 1997: 232–235].

Перспективен ли оценочный признак добрый/злой...?

В свою очередь, духи природных локусов, будучи потенциально опасными для людей, могли выполнять некоторые благотворительные функции. По общеславянским верованиям, правильно себя ведущему человеку (находящемуся в «чужом» демоническом локусе) духи-«хозяева» часто помогают в его предприятиях. Например, леший загоняет дичь в капканы охотника, показывает людям грибные и ягодные места, выводит заблудившихся на правильную дорогу, по договору с пастухом охраняет стадо на лесных выпасах, сгоняет заночевавшего в лесу человека с такого места, куда в следующий момент падает дерево. Водяной спасает рыбаков во время бури, загоняет рыбу в сети, во время засухи льет воду на мельничные колеса, помогая мельнику молоть муку. Полевик охраняет пасущийся в поле скот, помогает найти пропавшую скотину, предупреждает работающего на ниве человека о приближении бури, заботится об оставленном жницей на поле младенце и т. п. Согласно полесским представлениям, полностью от поведения человека, соблюдающего или не соблюдающего запреты на работу в течение Троицкой недели, зависит злокозненность русалки или ее безвредность и даже полезность для людей, см. подробнее [НДП 2: 648–651].

Совершенно особую позицию в номенклатуре сверхъестественных существ занимает, конечно, черт (д ъ я в о л) — один из центральных персонажей и славянской, и западноевропейской демонологии. Этот образ сложился на основе, с одной стороны, церковно-книжных христианских представлений о богопротивнике, владыке ада и носителе абсолютного зла, а с другой — архаических народных верований о неких бестелесных духах (бесах, способных вселяться в тело человека), которых преследует бог-громовержец. Можно предположить, что мотив заключения договора человека с дьяволом (с целью получения земных благ) заимствован христианством из народной мифологии. Именно этот мотив сближает образ черта с персонажами типа западнославянского «духа-обогатителя», которые приносят пользу (оказывают услуги) лишь тем людям, которые соблюдают условия правильного их содержания и кормления, т. е. оба

персонажа (черт и дух-обогадитель) способны и помогать, и вредить. Показательно при этом, что именно в фольклорной традиции дьяволу иногда приписываются признаки добродетельного и справедливого духа. Например, он одаривает сироту деньгами, указывает бедным людям место зарытого клада (ю.-слав.); наказывает одного чертенка, укравшего у бедняка последнюю краюху хлеба, и заставляет его отслужить в работниках у этого человека три года, пока тот не разбогатеет (белор., укр.); дьявол выступает защитником пострадавших от несправедливости: наказывает трактирщика, обсчитывающего посетителей и недоливающего им напитки; доводит до смерти судью, который за взятку вынес несправедливый приговор бедной вдове (пол.). Но в целом черт осознается и в церковно-книжной, и в народной традиции как наиболее вредоносный персонаж, ср. сербскую поговорку: «Дьявол не пашет и не копает, а лишь о злых делах помышляет» [СД 5: 519–527].

Собственно говоря, именно черт имеется в виду, когда в классификационной системе выделяется специальная рубрика: «демоны зла», «злые духи», «вредоносные силы». Так, при попытках систематизировать образы восточнославянской демонологии Д.К. Зеленин предлагал различать, с одной стороны, категорию духов, и с другой — полудемонических существ (людей с демоническими свойствами); а среди первых выделял группы: локальные персонажей (домашних и природных), сезонных духов или символизирующих определенное время; особую группу составляют персонажи, генетически связанные с душами умерших, и наконец, замыкается этот перечень разделом «вредоносные силы», под которыми подразумевается черт [Зеленин 1991: 410–424].

Близкий к этому подход отмечается в классификации (общеславянского материала) польского этнографа К. Мошиньского, который членил все многообразие персонажей сначала на три группы: 1) демоны, 2) полудемонические существа и 3) индивидуализированные парадемонические существа (призраки, привидения, страхи). Затем он конкретизирует состав первой

Перспективен ли оценочный признак добрый/злой...?

группы: а) духи домашние; б) персонажи, генетически связанные с «заложными» покойниками; в) персонажи, происхождение которых неясно; г) духи судьбы; д) духи болезней и смерти; е) демоны зла [Moszyński 1967: 643–660].

Иначе устроена классификация персонажей севернорусской демонологии, предложенная О.А. Черепановой. В ее основе лежит признак реальности / ирреальности мифологического персонажа: 1) реальные люди с демоническими свойствами (колдуны, ведьмы); 2) реально-ирреальные персонажи-олицетворения (ветер, вихрь, персонификация болезни и смерти); 3) ирреальные персонажи, сохраняющие связь с реальными (но умершими) людьми, т. е. «ходячие» покойники; 4) ирреальные персонажи (все остальные демонические существа). Последний раздел включает еще четыре группы персонажей, различаемых по функциональному признаку: а) духи-хозяева, патроны, опекуны; б) духи-помощники; в) духи-устрашители; г) духи зла [Черепанова 1983: 15–19]. К сожалению, для каждой из этих рубрик автор не указывает примерного состава персонажей. Под «духами-хозяевами» и опекунами понимаются, по-видимому, и домашние духи-охранители, и «хозяева» природных локусов; под «помощниками» — духи (бесы), которые служат колдунам и ведьмам; «духи-устрашители» — это такие мифологические персонажи, которыми запугивают непослушных детей; наконец, «духи зла» — это и черти, и все прочие вредоносные существа.

Таким образом, в приведенных классификациях для черта предусматривается особая рубрика с оценочным критерием («злые духи», «вредоносные персонажи»), и это уже само по себе вызывает вопрос: не выводятся ли тем самым за пределы «духов зла» остальные перечисленные категории персонажей, например, водяной, леший, «ходячий» покойник, духи болезней и проч.

Обобщив опыт предшественников в деле систематизации персонажей народной демонологии, М.Н. Власова предложила использовать так называемую «условную систематизацию», учитывающую и признак «человек / демон», и функциональ-

ную характеристику мифических существ: 1) «человеческие» существа (колдуны, ведьмы, «проклятые» люди, покойники); 2) природные духи-«хозяева»; 3) домашние духи; 4) духи – охранители кладов; 5) детские страшилища (*бука, бабай*); 6) духи-предвестники судьбы; 7) духи болезней и смерти; 8) нечистая сила неясного обличья. Как особые персонажные типы рассматриваются два образа, которые по своим характеристикам выпадают из приведенного выше перечня: 9) мифический змей и 10) черт, бес [Власова 1998: 588–589]. Первый из них часто воспринимается носителями народной культуры не как самостоятельное демоническое существо, а как одна из ипостасей черта либо «ходячего» покойника. Что же касается черта, то он не находит своего места в классификационной системе (выстроенной по функциональному признаку) потому, что может замещать почти любой демонологический образ, выступая в роли родовой обобщенной фигуры для всей нечистой силы, поэтому его индивидуальные персонажные характеристики трудноуловимы. Так что в разных классификационных системах черт чаще всего включается в раздел «духи зла».

Противопоставление демонов позитивных и демонов негативных вновь актуализируется в последние годы в некоторых трудах по польской народной демонологии. Так, известный польский этнограф и религиовед Л. Пэлка, очень опытный полевик-сборитель, автор многочисленных работ по польской народной культуре, попытался подойти к проблеме классификации мифологических персонажей по-иному. Свою книгу «Народная польская демонология» (1987) он построил таким образом, что весь материал в ней распределяется по двум большим разделам: 1. духи – персонификации природных объектов и явлений и 2. духи – персонификации общественной жизни. А затем первая из этих групп делится еще на две подгруппы: а) атмосферные демоны, куда включаются мифические существа, вызывающие вихри, ураганы, бури, метели, ненастье («лятавцы», летающие змеи, «вихорные» бесы, управляющие градовыми тучами души самоубийц), и б) персонифици-

кация ландшафтных объектов: имеются в виду духи-«хозяева» природных локусов (демоны водные, прибрежные, болотные, полевые, лесные, горные, подземные). А второй раздел этой книги называется «Демонологическая персонификация явлений социальной жизни». Он предваряется тезисом о том, что «в нашей социальной народной демонологии отчетливо выделяются два прямо противоположных типа мифологических образов: духи, опекающие людей, их дома и хозяйство, и – вредоносные демоны, приносящие несчастья, болезни и смерть» [Pełka 1987: 127]. К первому разряду автор относит упомянутого нами выше «духа-обогатителя», а ко второму — всех злокозненных демонов, которые: похищают грудных младенцев и вредят роженицам (дивожоны, мамуны, богинки); душат спящих людей и выпивают их кровь (вампир, стригонь); мучают домашний скот, отбирают молоко (злые духи, змора, ведьма). Кроме того, к так называемой «негативной демонологии» автор относит чертей, дьяволов, волкулаков, а также персонифицированные образы болезней и смерти.

Причисляя «духов-обогатителей» к позитивной демонологии, Л. Пэлка признает, что в польской мифологической традиции XIX–XX вв. эти персонажи чаще всего воспринимались в народе как «дьявольская сила» и как потенциально опасные существа, способные навредить тому, кто содержит их у себя в доме не по правилам. Он приводит длинный перечень вредоносных действий, производимых домашними духами, которые, будучи обиженными на домочадцев, либо исчезали, либо начинали мстить: насылали несчастья и беды, гибель скота, пугали жильцов по ночам стуком, шумом, битьем посуды, били детей, щипали спящих, могли сжечь дом или дворовые постройки [Pełka 1987: 140–141]. На территории Восточной Польши (которая была наиболее подробно обследована автором анализируемой книги) в названиях этих персонажей наряду со специфической диалектной лексикой — «хованец», «краснолюдек», «домовой», «домашний уж» и т. п. — часто использовались термины типа *diabły*, *nieczyste siły*, *złe duchy* [Pełka 1987:

135]. Но польский этнограф объясняет все эти факты (не подтверждающие обоснованности включения их в разряд п о з и т и в н о й д е м о н о л о г и и) с позднейшими процессами переосмысления языческих образов под воздействием христианства.

Эта широко известная в этнологических науках и принятая многими исследователями позиция приводит к такому странному положению дел, что при попытках оценить «доброту» или «злосклонность» мифологического персонажа оказывается возможным игнорировать единственно надежные массовые источники (т. е. записи устных народных поверий, собранные фольклористами и этнографами в XIX–XX вв.) и выстраивать свою систему аргументации на основе ничем не доказанных предположений. А исторически засвидетельствованные в письменных источниках факты никак не подтверждают подобных предположений. Общепризнанным является лишь тот факт, что все персонажи языческой мифологии действительно назывались в христианской письменности «бесами, дьяволами», но никакими явными свидетельствами об изначальных опекунских качествах домашних духов дохристианской религии мы не располагаем. А без опоры на факты это предположение остается пока бездоказательной гипотезой.

В датированной 1250 годом рукописи наставника древнего монастыря в Рудах (современный Ратиборжский повет польской части Верхней Силезии), которая называется «*Summa de confessionis discretionem*», осуждаются «идолопоклоннические» обычаи местного населения, и среди них описывается практика «неразумного люда» бросать в углы дома или за печь часть съедаемой пищи, которая предназначалась «домашним божкам» ради того, чтобы они были дружелюбно настроены к домочадцам (...*aby byli dobrze usposobieni dla mieszkańców domu*). Рукопись была переведена с латыни на польский язык и издана во Вроцлаве в 1955 году. Приведенная цитата заканчивается восклицанием: «Не должны ли мы называть это идолопочитанием?» [Kagwot 1955: 28].

Мотив «кормления духов ради их расположения» — один из немногих, который часто встречается (в связи с критикой народных обрядов) в западноевропейских средневековых ис-

точниках, но он свидетельствует лишь о том, что благосклонность духов нужно завоевывать правильным поведением. При упоминании в церковных поучениях престонародных обычаев «кормления домашних божков» всякий раз появляется одна и та же вставка: «Если с ними хорошо обходиться, они заботятся о благополучии дома и приносят счастье» [WKDP 2005: 111]. Эти очень широко известные в традиционной культуре вплоть до XIX века магические акты — жертвоприношение в виде продуктов, выделение части пищи для духов, символическое их угощение или ритуальное приглашение к накрытому столу — лежат в основе всех обрядов с «задабривающей» семантикой и служат надежным способом урегулирования отношений с мифическими существами. Адресатами таких ритуальных актов (если судить по вербальным формулам-приглашениям на рождественский ужин) оказываются: во-первых, персонажи высшего божественного ранга — Бог, Богородица, святые, ангелы; во-вторых, души умерших родственников (называемые по их именам) или родовые предки-родители («деды»); в-третьих, демонические существа — домовой, черт, ведьма, чернокнижник, планетник, духи болезней и т. п.; в-четвертых, самые разные вредоносные силы — природные стихии (мороз, град, буря, ветер), дикие звери (волк, медведь), мелкие грызуны (мыши, крысы), насекомые-вредители (клопы, тараканы, блохи, жуки, оводы) [Виноградова, Толстая 2005: 465–469]. Из этого следует, что акт символического «кормления» выступает как универсальный механизм, обеспечивающий покровительство со стороны высших сил (и почитаемых родовых предков) и одновременно защищающий от нечистой силы и опасных природных явлений.

Весьма убедительные результаты получают те полевики-собиратели, которые задают прямой вопрос своим собеседникам: «А домовой (либо другой персонаж) — это добрый или злой дух?» Подобная собирательская практика нашла свое отражение, например, в современных публикациях белорусских этнографов и этнолингвистов. В ответах информантов отчетливо видно их замешательство, сбивчивость или противоречивость. Ср. следующие диалоги:

Есць у хаты домавык. Шчо сáмо коб добрэ всэ було в хозьяйстве <...> [*Так ён добры?*] Ну, вун добры, а кому можа буты і поганы. [*Каму паганы?*] Ну, як ёму нэ наравыцца шчо. У якуй хатэ. А як хороша ў хатэ, так і домовык хорошы <...> [ТМКБ 4: 554].

[*А врэду ня дзелаець той лесавік?*] Еслі з ім абрашчаешся, як і дамавік, абрашчайся з ім як нада, то і ўсё. А як чым яго абідзіш, будзя бразгаць, стукаць, будзя цябе хадзіць будзіць. Еслі разазліш яго. А нада ласкай <...> [ТМКБ 5: 521–522].

[*Так русалка добрая?*] Русалка добрая, яна маладзіца. Але кауць, шо ўцякаймо, бо пранікам [т. е. *пральником*, вальком для стирки белья] заб'е [ТМКБ 4: 557].

[*А гэтыя дамавыя — злыя? А яны нячыстая сіла ці не?*] Ну, хто іх знае, якія яны <...> Да кажуць, яны каго ўзлюбяць — забяруць. Есьлі ім хто панадабіцца. І ўред дзелаюць <...> [ТМКБ 6: 672].

Как видим, в этих примерах постоянно используются условно-сослагательные конструкции типа «если — то», свидетельствующие об относительной «доброте» (как и злокозненности) того или иного персонажа, так что оценочная оппозиция доброй / злой не может служить в классификационной системе надежной основой для распределения демонических существ по прямо противопоставленным классам.

Получившая в последние десятилетия широкое распространение практика описания демонологических верований в форме словаря позволила ученым на время отложить трудно решаемые вопросы, связанные с классификацией персонажей «низшей» мифологии. Словарный жанр предоставляет возможность, во-первых, упорядочить по алфавитному прин-

ципу обширный свод данных; во-вторых, выявить всю совокупность терминологических названий демонологических образов, характерных для той или иной этнической традиции; в-третьих, определить (в словарных дефинициях) место каждого из персонажей в мифологической системе. Кроме того, словарь словарных изданий может включать не только частные названия конкретных демонов, но и формулировки обобщенных статей, посвященных целым группам или категориям мифологических персонажей: «духи домашние», «духи атмосферные», «духи локосов» и т. п., — что само по себе является базой для последующих классификационных разработок. А вот включение в словарь обобщенных статей типа «духи добрые» и «духи злые» демонстрирует, как мне кажется, всю бесперспективность подобного противопоставления, если оно используется в качестве классификационного критерия.

Именно так поступили, например, авторы словаря польской народной демонологии, изданного в Катовицах в 2005 году и называемого «Большая книга польских демонов». Словник этой демонологической антологии составлен таким образом, что наряду с узколокальными диалектными названиями демонических существ он включает значительный по объему список обобщенных статей, посвященных отдельным классификационным группам, например: Демоны антропоморфные (либо — зооморфные, аморфные); Демоны атмосферные (земные, подземные); Демоны домашние, Демоны природные; а также болотные, водяные, прибрежные, лесные, горные, полевые и т. п. И среди них выделяются две противопоставленные категории: Демоны п о з и т и в н ы е и Демоны н е г а т и в н ы е. Словарная статья «Demony negatywne» дает лишь самое общее определение группы вредоносных персонажей (без ссылок на конкретные образы): «Группа демонических и полудемонических существ, которые, согласно народным поверьям, представляют собой воплощение всех негативных явлений: несчастий, стихийных бедствий, болезней, смерти. Это самая многочисленная и наиболее значимая категория демонов, характеризующаяся

вредоносным, часто и губительным воздействием на людей» [WKDP 2005: 117]. А статья «*Demony pozytywne*» сводится к краткой дефиниции — «сравнительно малочисленная группа демонических существ, доброжелательных к человеку, опекающих его дом и скот» — с последующей отсылкой: «см. Демоны-опекуны» [WKDP 2005: 121]. В свою очередь, эта указанная статья («Демоны-опекуны») содержит отсылки на частные словарные статьи, посвященные конкретным персонажам (всего их более шестидесяти), и предваряется следующей преамбулой: «Многочисленная категория демонических существ, первоначально происходящих из душ умерших предков, опекающих своих родственников, обеспечивающих им достаток, приумножение скота, охраняющих дом и усадьбу». Далее следует любопытное добавление: «<...> делающих это бескорыстно либо — за душу, отдаваемую демону после смерти человека» [WKDP 2005: 117].

Давая подобную дефиницию «демонов-опекунов», авторы должны были бы включить в число «позитивных духов» и черта, ибо именно такие отношения предусмотрены для ситуации получения человеком услуг со стороны дьявола. Из этого следует, что мотив «обогащать человека и выполнять все желания в обмен на его душу» может трактоваться то как вредоносный (по отношению к образу черта), то как патронажный (по отношению к «духу-обогатителю»). В научной литературе сложилась такая практика, при которой все разновидности демонов типа «духа-обогатителя» (наиболее широко известных в западноевропейской и западнославянской мифологиях) относятся к категории *домашних духов*, поскольку они локализируются обычно в домашнем пространстве и им приписывается некая патронажная функция — способность приумножать достаток. Однако существует принципиальная разница между «духами-опекунами», генетически связанными с почитаемыми родовыми предками (тип восточнославянского домового), и «духом-обогатителем», который оказывает услуги лишь «знающим» людям (колдунам, ведьмам) и происходит из душ умерших не-

крещеных младенцев, либо его выводят люди из особого аномального яйца; см. подробнее [СД 2: 147–150].

Как бы то ни было, но вся так называемая позитивная демонология в западнославянской мифологии представлена вариантами одного и того же класса демонов — «дух-обогадитель». Соответственно, в словарной статье «Демоны-опекуны» вышеупомянутого словаря даются отсылки на многочисленные локальные разновидности этого (по-разному именуемого) персонажного типа: *Chobold, Chowaniec, Kłobuk, Skrzat, Latawiec, Sporych, Ognisty smok, Krasnoludek, Diabeł domowy* и т. п. А поскольку источниками «Большой книги польских демонов» послужили данные не только с этнической польской территории, но и с украинско-белорусских земель, некогда входивших в состав Польши, то в этом же списке отсылок фигурируют многие восточнославянские персонажи: *Банник, Хлевник, Гуменник, Домовик, Домовой дедушка, Домовой уж, Дитько, Жировик, Игоша, Доброхот* и др. [WKDP 2005: 118]. Вместе с тем, описание каждого из них в конкретной словарной статье позволяет обнаружить хорошо известные амбивалентные характеристики, которые сводятся к функциям «помогать людям» и «вредить им».

Упоминание в этом списке имени «Доброхот» особенно показательно, так как внутренняя форма слова напрямую связана с понятием 'добро', — что позволило многим любителям славянской мифологии трактовать функциональную направленность персонажа с этим именем как исключительно «благодетельную». В словарной статье «Dobrochot» анализируемого польского издания дается следующая характеристика: «доброжелательный домашний демон, покровительствующий людям; широко представлен в русской народной культуре; встречается также в поверьях Восточной Польши» [WKDP 2005: 150]. На самом же деле в диалектной лексике Русского Севера слово *доброхот* известно, во-первых, как ласковое обращение к мужчине и, во-вторых, как одно из эвфемистических названий домового; а в южнорусских говорах оно воспринимается как бранное со

значением 'черт, дьявол' [СРНГ 8: 79]. В польской же народной традиции — насколько мне известно — оно не встречается во все. Известный русский писатель и этнограф С.В. Максимов, анализируя севернорусские поверья, сообщает, что по отношению к людям домовые «не сделались злыми врагами, как водяные, лешие и прочие черти, а как бы переродились: превратились в *доброхотов*», и крестьяне считают их за особую «добрую породу» [Максимов 1989: 24]. Похоже, что это слово использовалось в народной традиции в качестве этикетного или задабривающего названия домового, подобно тому, как слово *добруха* служило в некоторых русских говорах для обозначения лихорадки [СРНГ 8: 80].

Кроме того, в «Большую книгу польских демонов» включена еще одна статья под названием «*Dobrochoczu*», в которой говорится, что это лесной дух белорусской мифологии, а далее — в качестве характеристики персонажа — приводятся две цитаты из трудов польских фольклористов: Лукаша Голембёвского (издание 1830 года) и Люциана Семеньского (издание 1845 года). Оба автора в своих изданиях суеверных рассказов (при описании «Доброхочего») использовали один и тот же источник — опубликованную в журнале «*Dziennik Wileński*» за 1817 год статью польского автора, Марии Чарновской, которая описала обычаи и поверья крестьян Могилевской губернии. В ней говорится о том, что белорусы верят в лесного «божка», называемого Доброхочий, к которому они относятся не как к злему духу, а скорее как к «справедливому судье», ибо он опекает достойных людей и сурово карает недостойных, навлекая на них болезни. Однако заболевший из-за него человек может выпросить себе прощение, если отнесет ему в лес подарок — краюху хлеба с солью, завернутую в чистую тряпочку. Каждый, кто всступит в след ноги Доброхочего, непременно заблудится [Czarnowska 1817: 407].

* * *

Группа персонажей по имени *доброхожие* требует особых комментариев, поскольку подобный способ номинации посто-

Перспективен ли оценочный признак добрый/злой...?

янно провоцирует исследователей на трактовку этого образа как очевидного носителя добра. А между тем — как показывают накопившиеся к настоящему времени массовые новые данные — в характеристиках этой персонажной группы регулярно проявляется совмещение функций «вредить» — «помогать».

Белорусским собирателям и исследователям удалось установить достаточно точную географию распространения названия *дабрахожи* (*дабрахоцы, дабраход*) как демонологического термина. Подобный тип номинации зафиксирован в восточной Белоруссии на левобережье р. Сож (Ветковский, Чечерский р-ны Гомельщины и Краснопольский, Костюковичский р-ны Могилевщины), а также на русско-белорусском пограничье — в Красногорском и Новозыбковском р-нах Брянской обл. [Лопатин 1992: 26–28; Лопатин 2005: 34–37; Боганева 2009: 14]. Что же касается набора отличительных признаков, по которым можно было бы идентифицировать того или иного духа как *доброхожего*, то их установление представляет большие трудности, так как этим словом, как оказалось, белорусы могут называть и домового, и лесного духа, и русалок, и некрещеных детей, и «ходячих» покойников. «Скорее всего, — как об этом пишет Г.И. Лопатин, — это общий народный термин для любого мифологического персонажа, наименование которого табуируется» [Лопатин 2005: 34]. Ср. следующие свидетельства:

<...> Ніхто не бача, а каму паложана — бача. Дамавога. [*А хто такі дамавы?*] Дабрахожы. Гавораць, этыя дзэці, што ўміраюць нехрышчанымі. [*Так ён дабрахожы ці дамавы?*] Дабрахожы. Ну і дамавы, так яно завецца. [*Гэта адно і тое?*] Да, да! [ТМКБ 6: 664].

[*А што гэта за людзі, дабрахожыя? Ці яны не людзі?*] Ну, ён жа яўляецца чалавекам <...> [*А маці як называла: дамавыя ці дабрахожыя?*] Пра дамавых маці расказывала. Дабрахожы — эта той самы дамавы. [*А гэтыя дамавыя-дабрахожыя — нячыстая сіла ці не?*] Не, не! [ТМКБ 6: 741].

[*А што трэба было рабіць, калі заблудзіў? Хрысціцца?*] Дабрахожы ж гэтага не любіў, хрэста. Не любіў, ён жа не хрышчаны. Вот есьлі хрысьціцца, то ён не падыходзіць. [*А русалкі — гэта нячыстая сіла ці не?*] Не, эта вот такое, як дабрахожыя пачці. Толька эта мальчыкі [о доброхожих], а эта дзевачкі нехрышчаныя [о русалках]. Эта не нячыстая сіла [ТМКБ 6: 742].

[*А якія яны, дабрахожыя? Як выглядалі?*] Так, як чалавек. Прыбраны. Ён жа ў грабу ляжыць прыбраны, І так ён і ідзець прыбраны <...> [*А адкуль яны бяруцца, дабрахожыя?*] А з кладбішча. Скуль яны яўляюцца? З кладбішча дабрахожыя, да, да, да [ТМКБ 6: 743].

Если информанты причисляют к разряду доброхожих то домовых, то лесных духов, то умерших некрещеных детей (в том числе русалок), значит, этот термин используется ими как некое родовое понятие, соотносимое с целой группой мифологических персонажей, объединенных некоторыми общими признаками. Каковы же эти признаки?

Самый важный из них — четко осознаваемое носителями традиции происхождение доброхожих из душ умерших людей, например, из так называемых «приспанных» младенцев, которых неосторожные матери задушили во время сна [Лапацін 2011: 137]. В одной из гомельских быличек люди упрекают доброхожего за то, что он, обернувшись вихрем, разбросал копну сена, а тот ссылается на свою горькую долю «приспанного» ребенка: «Вы думаеце, мне хочыцца людзям урэдзіць? Эта ж мяне пасылаюць. И ўсе мяне клянучь. Скажыце маёй матцы, штоб ёй прыстанку не было нідзе, што яна мяне прыспала». Далее в этой быличке выясняется, что мать-грешница все еще проживает в этом селе [Лопатин 2005: 35].

Вторая, тоже очень популярная для данной локальной традиции версия поверий о генезисе этих персонажей восходит к легенде книжного происхождения о детях Адама и Евы, которых роди-

Перспективен ли оценочный признак добрый/злой...?

тели спрятали от Бога, а тот повелел, чтобы эти скрытые от него младенцы «остались скрытыми навеки»; подробнее о мотиве «Разные дети Евы» см. [Белова, Кабакова 2015]. Очевидно, именно с этой легендой связаны такие варианты названий доброхожих, как *скрытыя людзі, невідзімыя* или *цёмныя людзі, невідзімцы*.

Невидзимыя людзи — эта нехрышчоныя. Скольки нас, людзей, стольки невидзимых людзей. На кажнага чалавека есць невидзімы. Адам и Ева сатварыли грех. У их нарадзілася дзевяць пар. Яны палавину схавали, палавину — не. Значыць, засталася палавина нехрышчоных. Значыць, ета невідзімыя людзи. Если ўгнявиць их, так и плоха отнясецца [Лопатин 2005: 35].

Наконец, третий вариант поверий о происхождении доброхожих (на этот раз соотносимых с образами русалок) связан с душами девушек, умерших до вступления в брак. Ср. следующее сообщение:

[*А хто эта — дабраходы?*] Да вайны ўсё казалі — русалкі хадзілі, дабраходы <...> Цяпер зямля праклятая, а ў старынушкухадзілі. Як табесказаць, дабраходы — этаяк паміралі маладыя, паміралі нявесты маладыя, вот і называліся дабраходы. Нявідзімыя. [*А яны дрэннае рабілі?*] Нічога дрэннага, дзетки, не дзелалі <...> [ТМКБ 6: 667].

Следующий признак, отличающий доброхожих от других демонологических образов, проявляется в их принадлежности к категории людей, а не духов: «яны абыкнавенныя людзи», «дабрахожыя счытаюцца скрытыя людзи», «дабраходжы — такі самы чалавек», «харошыя людзи, толька их не видзеў ніхто», «эта цёмныя людзи», «з таго свету людзи» и т. п. На прямой вопрос собирателей, считаются ли доброхожие нечистой силой, чаще всего следовали отрицательные ответы: «Нячыста сила, не пры нас будзь сказано, — это чэрци, не

пры нас будзь сказано. А эта [т. е. доброхожие] — не. Эта русалки гуляюць. Цёмныя людзі. Русалкі — эта нявідзімыя людзі» [Боганева 2009: 16]. Более того, иногда их причисляли к неким обожествляемым существам: к «земным богам» или «богатырям», «святым духам». Ср., например, следующий диалог: «[А гэта нячыстая сіла?] Не, не. Не нячыстая. [А хто тады?] Багатырі, эта духі Бога. [Як святыя?] Да, да. [І іх не ўсе бачаць?] Не, не. Толькі каму паложана <...>» [ТМКБ 6: 744].

Судя по всему, эта характеристика доброхожих напрямую связана с их генезисом, т. е. с осознанием того, что они произошли из душ умерших людей (близких родственников или односельчан) и еще не получили полноценного демонологического статуса абстрактных «злых духов». Поэтому они определяются информантами не как демоны, а как «люди с того света». По наблюдениям Е.М. Боганевой, доброхожие в белорусских поверьях характеризуются как существа достаточно «вредные и своенравные», но не как «нечистая сила» [Боганева 2009: 14].

Однако самым устойчивым и наиболее значимым является признак-мотив: «доброхожие проявляют свои вредоносные функции лишь по отношению к тем людям, которые намеренно или случайно обидели их, отнеслись к ним без должного почтения, нарушили некие установленные правила поведения». Эта характерная черта отмечается всеми исследователями, утверждающими, что поведение доброхожих всецело зависит от сложившихся отношений с человеком:

За паважлівае да сябе стаўленне дабрахожы забяспечвае дабрабыт і дастатак, згодна з асобнымі запісамі, дае веданне мовы жывёльнага і расліннага свету, але жорстка карае за нядабайнасць, безгаспадарліваасць, брыдкаслоўе, не любіць, калі яму пераходзяць дарогу, становяцца на яго след. За гэта ён можа збіць з дарогі, наслаць цяжкую хваробу не толькі на крыўдзіцеля, але і на яго дзяцей, нашкодзіць гаспадарцы: зрабіць завалы з дрэваў, разбурыць стагі, пакалечыць хатнюю жывёлу [Лапацін 2011: 137].

Перспективен ли оценочный признак добрый/злой...?

В ответах информантов на вопрос собирателей, «считаются ли доброхожие добрыми», обычно следует сначала согласие, а затем неизменное добавление: «але могуць і пашкодзіць»; «только нельзя было их абижаць <...>»; «каго узлюбяць, а каго — не»; «если ты их усердзіш, так яны нікагда не просцяць <...>»; «як не ўзлюбяць, так калецтва даюць»; «если ўгнавиць их, так и плоха [к человеку] атнясецца» и т. п. В составе полесских быличек об этих персонажах чаще всего фигурируют следующие мотивы: «доброхожий сбивает с пути человека, который случайно вступил в его след»; «карает тяжкими болезнями за осквернение его пути-дороги, называемой *переход* (т. е. тех, кто нарушил запрет мочиться в лесу в непопозволенном месте)»; «знахарь вступает в контакт с доброхожим, стараясь выпросить у него прощение для нечаянно обидевшего его человека»; «заболевшие люди делают *относы* доброхожему, т. е. жертвуют ему особым образом испеченный хлеб»; «доброхожий одаривает нескончаемым рулоном полотна того, кто прикрывает своей одеждой одиноко лежащего в лесу ребенка» [Лопатин 2005: 34–37; Боганева 2009: 14–16].

Уделить столько внимания поверьям о доброхожих нам пришлось потому, что, во-первых, при столь прозрачном «позитивном» имени сами персонажи характеризуются как существа мстительные и опасные, т. е. выступают в народной демонологии как амбивалентные. А во-вторых, исследователям предоставляется редкая возможность сравнить современные сведения об этих мифических существах с данными почти двухсотлетней давности. Надо признать, что та степень аутентичности при описании доброхожих, которая отмечается в сообщении Марии Чарновской (1817) — лишенном привычных для раннего этапа донатуральной этнографии «романтических красотей», — вызывает у современных специалистов настоящее изумление. Практически все упомянутые в этом свидетельстве характеристики подтверждаются полесскими записями последних лет: доброжелательность персонажа по отношению к «достойным людям» и карательные функции по отношению к «недостойным»; способность насылать болезни; обычай выпрашивать у доброхожих прощение

за нанесенную обиду, жертвывая ему угощение; мотив «человек сбивается с пути, наступив в лесу на след доброхожего». Назвав этого «белорусского божка» строгим, но справедливым «судьей», М. Чарновская обозначила принципиально важную его особенность: он не вредит людям, а наказывает провинившихся, и сами люди признают за ним такое право — карать нарушителей правил поведения. Это обстоятельство сближает демонов с персонажами божественного ранга. Неслучайно среди мифологических персонажей, наказывающих за неурочное прядение, выступают в одном ряду и Бог, Богородица, святые, и души умерших родственников, и демоны (домовик, русалка, змея-веретенница, «баба в белом» и т. п.).

Таким образом, если вернуться к вопросу о демонологической классификации, то в качестве перспективных и вполне работающих критериев можно было бы признать пока лишь те, в основе которых лежат более или менее четкие бинарные оппозиции: 1) принадлежность персонажа к категории живых людей либо — к категории мифических существ; 2) привязанность персонажа к конкретному месту пребывания в земном пространстве либо — отсутствие строгой локализации; 3) приуроченность появления к конкретному сезонному (календарному, суточному) времени либо — отсутствие такой временной приуроченности; 4) генетическая связь с душами умерших людей либо — другой тип генезиса. Что же касается функциональных характеристик (и особенно функции «действовать в интересах людей либо во вред им»), то такого однозначного противопоставления установить не удастся, потому что один и тот же персонаж может выступать то в роли демона-вредителя, то в роли персонажа, карающего виновных по справедливости. И то же самое касается патронажной функции: существенным оказывается уточнение, помогает ли персонаж человеку бескорыстно или исключительно в обмен на его душу (либо за другое вознаграждение). Если удастся в дальнейшем изучить и формализовать все типы взаимоотношений людей с мифическими существами, то, возможно, это облегчило бы задачу построения научной класси-

Перспективен ли оценочный признак добрый/злой...?

фикации демонологических персонажей, а пока нам приходится признать, что большинство из них и не добрые, и не злые, но могущие быть и теми, и другими в разных ситуациях.

Литература

- Белова, Кабакова 2015 — *Белова О.В., Кабакова Г.И.* «Разные дети Евы»: локальные демонологические версии сюжета ATU 758 // *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2015. Вып. 4.*
- Боганева 2009 — *Боганева Е.М.* «Харошыя былі людзі, толькі іх не відзеў ніхто...» (Мифологические тексты о доброхожих по материалам экспедиций 2002–2004 гг.) // *Живая старина. 2009. № 4.*
- Виноградова, Толстая 2005 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Приглашение мифологических персонажей на рождественский ужин // *Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.*
- Власова 1998 — *Власова М.Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Лапацін 2011 — *Лапацін Г.І.* Дабрахожы, дабрахочы // *Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2011.*
- Лопатин 1992 — *Лопатин Г.И.* О демонологической лексике в языке жителей Ветковского р-на // *Гомельщина: народная духоўная культура, дыялекты, тапанімія. Матэрыялы рэгіянальнай навуковай канферэнцыі. Гомель, 1992.*
- Лопатин 2005 — *Лопатин Г.И.* «Людзей жа нявідзімых столькі, сколькі відзімых». Белорусские мифологические верования в доброхожих // *Живая старина. 2005. № 5.*
- МС 1991 — *Мифологический словарь / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.*
- НДП 2 — *Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост., введение и науч. коммент. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2012.*
- СД 2, 5 — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2; М., 2012. Т. 5.*
- СРНГ 8 — *Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып. 8.*
- ТМКБ 4–6 — *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2009. Т. 4. Брэсцкае Палессе. Кн. 2; Мінск, 2011. Т. 5. Цэнтральная Беларусь. Кн. 2; Мінск, 2013. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Кн. 2.*

- Черепанова 1983 — *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Чулков 1786 — *Чулков М.Д.* Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных престонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786.
- Czarnowska 1817 — *Czarnowska M.* Zabytki mitologii słowiańskiej w zwyczajach ludu na Białej Rusi dochowywane (gub. Mogilewska) // *Dziennik Wileński*. Wilno, 1817. T. VI. N 34.
- Karwot 1955 — *Karwot E.* Katalog magii Rudolfa: Źródło etnograficzne XIII w. Wrocław, 1955.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. 2: Kultura duchowa. Cz. I. Warszawa, 1967.
- Pełka 1987 — *Pełka L.J.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
- WKDP 2005 — *Podgórcy B. i A.* Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005.

Е. Е. Левкиевская

Мифологические механизмы глаза: агрессоры и их жертвы (на материалах полесской традиции)

Полесские представления о глазе как вредоносном магическом воздействии на человека, его хозяйство, работу и скот посредством «злого» взгляда, завистливых мыслей и слов вполне соответствуют общеславянскому корпусу поверий относительно этого явления. В Полесье, как и в других славянских ареалах, вера в глаз соотносится с родственными представлениями о порче — другом широко известном способе нанесения магического вреда. В ряде ситуаций довольно сложно разграничить эти явления, поскольку их вредоносное воздействие направлено на примерно один и тот же круг объектов, а симптомы и результаты этого воздействия во многом совпадают. Принцип, по которому мы разделяем глаз и порчу, объясняется разными механизмами их влияния, довольно хорошо различающимися в большинстве полесских текстов. Во-первых, в основе механизма глаза лежат формы ментального воздействия на жертву — с помощью взгляда, мысли и слова, реже — встречи, тогда как под порчей, как правило, понимается контактная магия, при которой переносчиком вреда служат различные материальные формы (наговоренные предметы, еда, питье и пр.). Во-вторых, глаз обычно описывается носителями традиции как непреднамеренное, спонтанно возникающее воздействие, за которое его носитель не несет ответственности, потому что оно не зависит от его воли и намерений (отсюда представления

о том, что такой человек может сглазить сам себя, своих родных или свое собственное имущество, например, молодняк скота). В этом отличие сглаза от порчи, которая понимается в традиции как преднамеренное, сознательное, заранее подготовленное нанесение магического вреда. В-третьих, сглаз от порчи отличает, если так можно сказать, степень «профессионализма» лиц, причастных к этим видам магического воздействия. Если нанесение порчи связывается преимущественно с обладателями специального знания — с ведьмами, колдунами, «знающими» (например, строителями при закладке дома), то способность сглазить не только не требует специального магического знания, но зачастую вообще не зависит от личной воли человека: «Чоловик родится гэтаки, у яго крова [кровь] такая, у яго глаз таки. Яму ничого не зделаеш» (Одрижин Ивановского р-на Брестской обл., 1986 г.)¹. Избавление от сглаза часто не требует обращения к магическим специалистам — для этого бывает достаточно владения основными приемами «домашней магии», которыми в традиционной культуре обладает каждая женщина. Лишь в тяжелых случаях сглаза обращались к знахарям. Тогда как для избавления от порчи в большинстве случаев непременно требуется приглашение магического специалиста.

Болезненные и негативные последствия сглаза весьма разнообразны, но их объединяет внезапное начало и общая причина возникновения — предшествовавший этому виртуальный контакт жертвы с лицом, которому приписывается способность сглазить. Чаще всего под таким контактом понимается взгляд: «Е такие люди, пристрек делают. Такие глаза страшные, подивица на челавека — его на рвоты тягнэ» (Плехов Черниговского р-на Черниговской обл., 1980 г.). Ср. также характерные полесские выражения о сглазе: «як из очей зробицца, як што можэ зурочыць <...> чи з глаз зробилосо чи што» (Радчицк Столинского р-на Брестской обл., 1984 г.).

¹ Здесь и далее полесские тексты приводятся по изданию [НДП 3].

Это представление о сглазе полностью соответствует общеславянским поверьям о лицах, обладающих «злыми», «плохими», «погаными», «дурными» глазами. Как правило, в полесских рассказах факт таких «зловредных» глаз просто констатируется, но никак не объясняется: «таки очы бывають» (столин. брест.). В одних случаях признается, что «плохие» глаза являются следствием дурных качеств самого человека, своеобразным продолжением и реализацией его плохих мыслей: «Такие мысли поганые чы очы поганые» (Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл., 1983 г.). В других случаях «злое» воздействие глаз автономно от человека и не зависит от его личных качеств: «Чоловек може быти неплохим, а глаза плохие» (Золотуха Калининковского р-на Гомельской обл., 1983 г.).

С другой стороны, сглаз может возникнуть и от мысли, чаще всего — зависти: «Пристрик делают люды. Е така людына, падумаць: “Гарна девчина” — будешь балеть» (Плехов Черниговского р-на Черниговской обл., 1980 г.). В-третьих, сглаз может пониматься как воздействие словом: «Лудзи могуць сами сурочыць. Тетенька ідэць какая-нібудзь грэшная і скажэ: “Ой, как тёлка харашо траву ест!” А на другой дзень тёлка не будзець есць траву» (с. Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., 1982 г.).

Однако во многих случаях сглаз понимается как комбинированное ментальное воздействие, в котором мысль, взгляд и слово слиты и объединены завистью к чужому благу: «Глаза е такія, шо вона поганю подумае, да спортица корова. Подумае: “О яко гарно вымя пошло!” Да воно спортитца» (Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл., 1981 г.) или: «То очы нэлюцкэ, чы він вельмі такэй завідный, шчо подывицца, о! На корову подывицца, як во ідэ корова з пашы [пастбища]. Ідэ з пашы, вона ж поїла, ну, і молоко ж там йе, вымя ўжэ большое. Ну, вот він возьмэ і позавідуе. От годнога чоловіка гэто ніц нэ робицца, а котарый, мусыць, такый, завістны, той шкодыць чоловік. Гэто, мы гаворымо по-свойму: зурочыць» (Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл., 1985 г.).

Гораздо реже, по полесским представлениям, причиной сглаза бывает сам факт встречи с нежелательным человеком, который одним своим переходом дороги может причинить зло: «... тэ люды шкодять вжэ, як дарогу пэрэйдуць, або як до хаты прыйдэ» (Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., 1985 г.).

Круг лексики, обозначающей сглаз, по семантике вполне соответствует этим четырем причинам возникновения сглаза — взгляду, мысли, слову и встрече. В полесской традиции наиболее распространенным термином для обозначения сглаза является лексема *урок* с семантикой говорения (*уроки, вроцы*; производное от глагола *ректи* ‘говорить’), имеющая соответствия во всех славянских языках для обозначения данного явления. Действие по наведению сглаза обозначается глаголом (*с*) *урочить*. При этом термин *урочливый* может применяться как к лицу, способному сглазить, так и к наиболее уязвимым для сглаза объектам. Например: «корова урочлива» (городнян. чернигов.), т. е. легко поддается сглазу и «Урочливый — недобрый очи» — о человеке, способном сглазить (житкович. гомел.). Ср. соответствия в других славянских языках: рус. *урок*; укр. *урок*; бел. *урок*; пол. *urok*; чеш. *urok*; серб. *urok* (*уроци*), *урочак*; македон. *урок, зарек*; болгар. *урок* (*уроци*); словен. *uroki, irak* [Левкиевская 2009: 597]. Та же семантика говорения содержится в лексемах *намоўка* (мозыр. гомел.), *примовки* (хойниц. гомел.) с тем же корнем, что и *мова* ‘язык, речь’ (укр., бел.), достаточно часто обозначающих сглаз. Иногда в этом же значении используется русизм *прыгавор* (ветков. гомел.).

Вторыми по частотности можно считать лексемы, производные от глагола *думать*, — *подум* (столин. брест.), *по(а)думы* (ветков. гомел.), *подуманэ* (чернобыл. киев.), что объясняется вторым существующим представлением о сглазе — с помощью мыслей (ср. серб. *зле помисли* [Раденковић 1996: 57]), чаще всего — зависти (ср. серб. *завидност* ‘сглаз’ [Раденковић 1996: 56]). Ср. с.-рус. глагол *одумать* ‘сглазить’: «Одумать и целовека могут, и корову» [Жриничная 2: 134].

Третий круг терминологии, обозначающей сглаз, имеет семантику взгляда, зрения: *подивок* (лоев. гомел.), *падиў*: «Це падиў [сглаз] — падивийў хто на тебе» (ветков. гомел.). Лексика сглаза с этой семантикой хорошо известна в других славянских языках: серб. *зазор*, «од очи» [Раденковић 1996: 56]; болг. «*от очи*», *лоши очи* (там же), старопол. *zazioru*, рус. *призор*. С семантикой удивления по поводу увиденного связаны ю.-слав. названия сглаза с корнем *чуд-*: серб. *чуди*, *почудишите*, болг. *пóчуди*, *почўдища*, макед. *почудиште* [Там же]. В полесских говорах довольно часто под влиянием русского языка встречаются и термины *сглаз*, *сглазить*, которые сами носители традиции осознают как русизмы.

Четвертый тип лексики связан с семантикой встречи, контакта. Ср. термины, употребляющиеся как для названия самого сглаза, так и для болезней, полученных в результате сглаза.: *пристре(и)т* (малорит. брест., мозыр. гомел.), *пристрек* (т. е. болезнь, полученная в результате встречи, от укр. глагола *стрекатися* 'встречаться'); *приклад* (лоев. гомел.). Эти термины поддерживаются представлениями о людях, «тяжелых на переход», т. е. способных приносить вред, болезни и неудачу тем, кому они перешли дорогу, — этот мотив имеет параллели в карпатской и балканской традиции, где широко распростран.

Для обозначения сглаза в Полесье часто используют описательные формулы: «Глаза е такие, шо вона погано подумас, да спортица корова» (Курчица Новоград-Волинского р-на Житомирской обл., 1981 г.). Способность влиять на человека и его мир взглядом, мыслью, словом приравнивается к физическому воздействию. Об этом свидетельствуют глаголы, обозначающие в полесских говорах причинение вреда как с помощью сглаза, так и с помощью порчи: *зробити* 'сглазить, испортить'; *падрабила*, *изделала*, *прироблять*. Следует отметить стереотипные формулы, обозначающие сам факт появления у кого-либо сглаза, представляющие это явление как самостоятельный субъект действия, проявляющий агрессию по отношению к своей жертве:

врокы найдучь (березов. брест.), *уроки напали* (березов. брест.); «уроки у нас такие, говарать, шо нападае» (кобрин. брест.).

Сглаз представляется в языке как что-то материальное, что набрасывают, накидывают на жертву, — об этом свидетельствуют устойчивые выражения типа «чародей [сглаз] накынул» (малорит. брест.), тогда как излечение сглаза рассматривается как сбрасывание, откидывание его с пациента: *пристрет откидати* (малорит. брест.), *уроки скидали* (кобрин. брест.). Ср. с.-рус. выражение «накинуть / откинуть хомут» — о насылании / излечении болезненных нарывов на теле в результате порчи, сглаза.

Симптомы сглаза зависят как от его силы (различаются слабый и сильный сглаз), так и от объекта, на который он направлен. Человек, подвергшийся сглазу, заболевает, при этом формы заболевания различаются: от легкого недомогания и слабости (отвращение к пище, головная боль, головокружение, сильная зевота, ломота во всем теле — так наз. *потяги*) до тяжелой болезни и смерти; абсолютно здоровый ребенок вдруг становится вялым или, наоборот, беспокойным, крикливым, отказывается от еды, слабеет, у него начинается жар, он может умереть; спокойная и послушная корова, известная хорошими удоями, становится брыкливой, упрямой, не подпускает хозяйку, не отдает молоко, которое у нее внезапно пропадает; здоровый и сильный молодняк скота погибает; нитки у хорошо ткущегося полотна начинают рваться и путаться; сливки в маслобойке не сбиваются в масло, а удачно начавшаяся работа стопорится и кончается неудачей. Все эти явления можно описать как внезапную потерю жертвой сглаза своей жизненной силы (*спора, спорины, манны*), того блага, которым в традиционной картине мира в разной степени наделяются все живые существа и плоды их деятельности и которое проявляется в здоровье, плодovitости, красоте людей и животных, достатке, согласии и благополучии семейной жизни, в умелой и спорой работе и качестве ее результата.

Полесская традиция имеет ряд особенностей, касающихся, во-первых, круга объектов, на которые направлен сглаз, а во-

вторых, лиц, способных к сглазу, и причин, по которым эти люди получают способность сглазить.

Кто же может стать объектом сглаза с точки зрения жителей Полесья? Считается, что в принципе сглазу может быть подвержен любой человек, домашнее животное, а также объекты хозяйственной деятельности. Однако в текстах подчеркивается, что сглаз чаще всего направлен на объекты, обладающие высоким жизненным качеством — красивую, нарядно одетую девушку, пышущего здоровьем ребенка, плодovitую корову, дающую много молока, удачно выполняемую хозяйственную работу, — все то, что представляет ценность и является предметом чужой зависти. Но наиболее уязвимыми жертвами сглаза, безусловно, являются люди и животные, находящиеся в состоянии перехода, — это общеславянское представление вполне характерно и для полесского региона. В эту группу попадают: дети (особенно еще не имеющие зубов, а значит «мягкие», «незрелые») и молодняк скота, невесты и женихи, беременные женщины, роженицы и стельный скот, а также особо ценная хозяйственная деятельность, ведущая к прибавлению блага и находящаяся в незавершенном состоянии, в процессе производства (особенно это относится к прядению и ткачеству). Данный перечень по своей логике и семантике вполне вписывается в общеславянский круг объектов, особо подверженных сглазу. Однако он ощутимо уже по составу, чем в других славянских традициях. Например, кроме прядения и ткачества подверженными сглазу в единичных случаях называются сбивание масла и убой скота, тогда как такие виды работ, как пахота, сев, приготовление теста, охота, рыбалка, считающиеся основными объектами сглаза в других славянских традициях, в полесских материалах не упоминаются вовсе.

Отдельные мотивы, частотные в других регионах, в Полесье выражены очень слабо. Это относится к мотиву «символической слабости объекта сглаза по отношению к лицу, способному сглазить», который может выражаться в представлениях о «слабых глазах», «слабом ангеле» или «слабой звезде», которыми, со-

гласно южнославянским поверьям, обладает человек, уязвимый для сглаза [БНМ: 414]. У восточных славян и на Карпатах это представление о «разнице потенциалов» между тем, кто способен сглазить, и тем, кто выступает в качестве жертвы, может выражаться в мотиве «не той крови» или «не той масти»: человек, чья кровь сильнее, волосы или глаза темнее, может сглазить того, чья кровь слабее, волосы и глаза светлее. В отличие от других славянских ареалов, в полесских верованиях о сглазе почти не проявляется зависимость «плохого» качества глаз от их цвета, широко распространенная в других традициях (например, у русских способность к сглазу обычно приписывается черным глазам, а у болгар — синим, зеленым, водянистого цвета [БНМ: 414]). В Полесье этот мотив зафиксирован в небольшом количестве текстов с запада Полесья. Мотив черных глаз как «злых», «глазливых», опасных здесь встречается всего в нескольких текстах: «Большинство черные очы урочат, серые не урочат» (Рясное Емельчинского р-на Житомирской обл., 1981 г.).

Особенно интересным представляется перечень «агрессоров» — лиц, которым в полесской традиции приписывается способность сглазить. Если проанализировать общеславянские представления о таких людях, то здесь можно выделить несколько основных принципов. Во-первых, это те, кто сам нарушил социальные или природные нормы или же в этом повинны их родители, патологические результаты чего отразились на следующем поколении: грешные люди (ю-слав.), лица, несколько раз состоявшие в браке (с.-рус.), рожденные вне брака (болг.), зачатые в праздники или в период, когда у женщины были месячные (ю.-слав. [Раденковић 1996: 55]). К этой группе близки те, кто невольно нарушил нормы, появившись на свет в «неправильный» день: *сѣботници* — рожденные в субботу (день, посвященный мертвым), особенно на *сырной* седмице или приходящуюся на так наз. *Погани дни* (болг.), рожденные в «злую» минуту или наделенные данной способностью при рождении двенадцатью ангелами-судьями, определяющими человеческую судьбу (з.-укр. гуцул.), родившиеся под определенной планетой (там же). Как

видно из этого списка, причиной патологических качеств подобных людей является зачатие или рождение их в «неправильное», запретное время. И если в первом (зачатии) виноваты их родители, то во втором (рождении) не виноват никто.

Во-вторых, это люди с какой-либо ущербностью, недостатчей жизненных сил или социального статуса: вдовы, старые бабы (болг., пол. [Kotula 1967: 185]), нищие (ю.-слав.), те, кто носит очки (пол.); люди с физическими патологиями (горбатые, хромые, женщины, у которых над верхней губой растут волосы, — болг., серб.), а также находящиеся в состоянии ритуальной нечистоты (менструирующие женщины, ю.-слав.).

В-третьих, способность к сглазу приписывалась «знающим» людям, особенно ведьмам, колдунам, а также этническим и социальным чужакам (цыганам, священникам — ю.-слав. [Раденковић 1996: 55]).

В полесских представлениях полностью отсутствует вторая группа из перечисленного круга «глазливых» людей — ни социальная, ни физическая маргинальность или ущербность человека здесь не вызывают способности к сглазу. Представители третьей группы — «знающие», по полесским (как и по общеславянским) поверьям, могут сглазить человека, но это не самая основная их функция — в большей степени им приписывается способность к порче, т. е. к злонамеренному причинению вреда, требующему «профессионального» магического знания.

Что касается первой категории «агрессоров», то, действительно, основной круг лиц, способных к сглазу, в полесской традиции составляют те, у которых эта особенность является врожденной и появляется в результате нарушений в биологической или социальной норме еще при рождении и не зависит от них самих. Но если в вышеприведенном списке основным критерием, объединяющим эту группу, служит «неправильное», запретное время рождения или зачатия, то в Полесье этот критерий связан с избыточной, а значит «неправильной», патологической жизненной силой, которой обладают эти люди. Сюда относятся те, кого мать в младенчестве дважды прикладывала

к груди (т. е. начинала кормить грудью повторно, после того, как уже отлучила от груди), кому дважды перевязывали пуповину, у кого два ряда зубов, те, кто родился «в рубашке», близнецы, а также люди с особой кровью, которая может быть «сильнее» крови их жертвы. Как видно из этого перечня, его основную часть составляют мотивы с семантикой удвоения, двойственности, двоичности, которая в славянской традиции наделяется негативными коннотациями, связанными с демонической семантикой самого числа «два», а также повторного совершения одного и того же действия [Толстая 1999: 21–22].

Представление о том, что дважды отлученный от груди человек (тот, кого во младенчестве мать сначала отлучила от груди, а потом снова начала кормить грудью) приобретает таким образом способность причинять вред окружающим, в частности, обладает «злым» глазом, хорошо известно в полесской традиции: «*Коли* мать одняла дитя од груди, а вин *сильно* плакаў, а та пожалела и дала *сиську*, то та *людына* стане с *злыми* очами» (Рясное Емельчинского р-на Житомирской обл., 1981 г.). Это представление встречается в других славянских ареалах (например, у русских старообрядцев Литвы [Новиков 2009: 351]), а также у южных славян [Раденкович 1995: 33; Раденковић 1996: 54]. Человек, которого дважды прикладывали к груди, назывался *повтарак*, *повторче* или *повторено* (болг. [БНМ: 269; Българска 1994: 148]) или *повратњак* (Шумадия, вост. Сербия [Толстой 1997: 259]). В Полесье этот мотив повторного прикладывания к груди в большей степени характерен для западных и центральных областей региона.

Существуют два возможных объяснения этого мотива. Первое из них было высказано Л. Раденковичем, указавшим на культовое, магическое значение материнского молока и выдвинувшим следующее предположение: отлучение ребенка от груди матери означает разрыв его связей с природным началом и приобщение его к социуму, тогда как «возвращение к груди матери означает по сути его (ребенка. — Е.Л.) отлучение от окружающего общества (от мира живых) и тем самым делает

его «нечистым», опасным для этого общества [Раденкович 1995: 33]. Данная точка зрения выглядит вполне убедительной и аргументированной, но она никак не объясняет аналогичной семантики двоичности в других случаях, когда причиной «злого» глаза у человека являются двойное завязывание пуповины, двойной ряд зубов, рождение ребенка «в рубашке», а также статус близнецов.

Имеет смысл предложить другое объяснение, которое позволяет истолковать все подобные случаи двоичности, приводящие к возникновению у человека надприродных демонических свойств, и соотнести эти случаи с похожими мотивами. Повторное кормление ребенка материнским молоком дает ему избыточную, двойную порцию жизненной силы по сравнению с теми, кого отнимали от материнской груди один раз. Повторное кормление грудью, как и двойное завязывание пуповины, двойной ряд зубов, осмысляется в традиции негативно, как и вообще любые повторяющиеся, дважды совершающиеся действия или ситуации, на которые в культуре накладывается запрет. Например, нельзя дважды сажать в печь один и тот же хлеб (даже если он оказался недопеченным), иначе тот, кто поступил, будет умирать дважды. Но человек, съевший дважды выпеченный хлеб, приобретал магические свойства противостоять нечистой силе (словац.). Широко распространен запрет не доев одного куска хлеба, начинать второй и др. [Толстая 1999: 21–22]. Отрицательное отношение к двойственности связано с ее «иномирной» символикой как раздвоенности, двойничества, нахождения одновременно в двух мирах — этом и потустороннем, что является нарушением природной и социальной нормы и границы между мирами.

Второй мотив, связанный в Полесье с двоичностью как причиной «злого» глаза у человека, относится к двойному ряду зубов: «Это, знаете, у кого в два ряда зубы е, то той, коб вин и ни хотел сглазить, вин сглазить, бо кроў у нёго така, зубы ў два ряда. То ўжэ той чоловик, што ни побачить — погано будэ» (с. Любязь Любешовского р-на Волынской обл., 1985 г.). Зубы, наряду

с волосами и ногтями, в славянской традиции связаны с жизненной силой, здоровьем, магическими способностями (например, по севернорусским поверьям, знахарем или колдуном может быть только человек, у которого целы все зубы), а двойной ряд зубов дает их обладателю избыточность силы и осмысляется как признак демонической природы. В Полесье данный мотив известен только в Волынской обл. Однако демонические свойства людей, имеющих двойные части тела (два ряда зубов, две души, два сердца, два завитка волос на макушке), широко известны в карпатской [Хобзей 2002: 78, 145], польской и южнославянской традициях и связываются обычно с двоедушниками, людьми с двумя душами (или сердцами), из которых после их смерти получают мифологические персонажи, например упыри, ходячие покойники [Левкиевская, Плотникова 1999: 29–31; Усачева 1999: 361].

Мотив двойного перевязывания пуповины (т. е. повторного совершения одного и того же действия) как причины «злого» глаза у человека в полесских материалах зафиксирован только в Волынской области: «Але мой дид был таке [глазливый]. Вин сибe ж не ворог, но ёму два раза въязали пупа и зубы у ёго били в два ряд, то ёму сказал знахор, бо вин ездил спициально до знахора: як зародица, да трэб, штоб як подывица, то руки так [шепотно] делай. Або подывица — здохнеть» (Любязь Любешовского р-на Волынской обл., 1985 г.). Перевязывание пуповины осмысляется как акт окончательного отделения младенца от матери и начала его самостоятельной жизни, во время которого ребенок на всю жизнь наделяется желаемыми качествами и будущим профессиональным умением. Поэтому в родильном обряде акт перевязывания пуповины строго нормирован [Кабакова 2009: 353–354], а отклонения от нормативного сценария способны негативно повлиять на жизнь ребенка и его способности. Двойное перевязывание пуповины, как и другое повторение одного и того же действия (так же как двойное прикладывание к груди), воспринимается как патология, ведущая к появлению у человека, подвергнувшегося такой процедуре, «иномирных» свойств.

Представление о том, что близнецы обладают способностью к сглазу, найдено всего в одном полесском тексте: «И большинство *тые* урочат, которые двойнятко рождаюцца. [У нас говорят] *чы зурочыў, чы зглазиў*» (Рясное Емельчинского р-на Житомирской обл., 1981 г.), однако оно полностью укладывается в общий мотив двоичности, который пронизывает полесские представления о причинах появления «глазливых» людей. Близнецы в мифологических представлениях (и не только славянских) являются символом и воплощением двойничества, удвоения, имеющего, как говорилось выше, негативную, демоническую семантику. Появление близнецов во всех славянских культурах признавалось нежелательным, так как это было плохо для семьи и всего села, где они родились. Ср. отсюда повсеместный запрет беременной есть что-то сдвоенное, сросшееся, например, сросшиеся плоды, сросшиеся картофелины, чтобы не родить близнецов [Толстой 1995: 191–192].

Семантика удвоения вполне очевидна в следующем мотиве: человек, родившийся «в чепце», имеет «злой» глаз: «Родицца людына у чэпцы, если она на кого глянэ, так ужэ вин до хаты придэ и умирае» (Нобель Заречненского р-на Ровенской обл., 1980 г.). Согласно общеславянским поверьям, люди, родившиеся в околоплодном пузыре (околоплодная оболочка, в которой рождаются некоторые дети, обычно называется терминами с семантикой одежды — «рубашка», «сорочка», «шапочка», «чепец»), обладают надприродными свойствами, как положительными (в.-слав., чеш., словац., македон., черногор.), так и отрицательными (запад Южной Славии, пол.), благодаря рождению «в одежде» и, следовательно, изначальной природной защищенности [Плотникова 2009: 489]. Кроме того, здесь так же, как и в предыдущих мотивах, присутствует тема удвоения (ребенок и его околоплодный пузырь), избыточности, присущей новорожденному. Рожденные «в рубашке» становятся полудемоническими существами: колдунами, вампирами (хорват.), а девочки — ведьмами или морами — существами, душащими по ночам людей (Босния).

Семантика «силы»/«слабости», «избытка»/«недостатка» жизненных сил, проходящая контрапунктом через полесские представления о причинах появления «глазливых» людей, реализуется в представлениях о людях с особой, «сильной» кровью, которые из-за этого обладают свойством сглазить. Этот мотив известен только на западе Полесья (Брестская, Волынская обл.): «Ото раньше казали, шо у ёго крепше кроў, а у мэнэ слабше, он можа споўрочыты, шо хоче, чи мяня, чи корову» (Радеж Малоритского р-на Брестской обл., 1986 г.). Схожий мотив известен и на Карпатах (АА). Совпадение / несовпадение «по крови» может получать и другую интерпретацию: на Русском Севере считают, что совпадать «по крови» должны знахарь и больной, чтобы лечение было результативным; если лечение не помогает, говорят, что оно «пришло не по крови» (Знатки 2016: 111). Как уже говорилось, релевантным признаком совпадения / несовпадения людей «по масти», приводящим к сглазу, часто является цвет глаз или волос. При этом в разных традициях вредоносная сила может приписываться разным по цвету глазам, например, у болгар — светлым (синим или зеленым), а у русских — черным. Этот мотив укладывается в общее представление о механизме сглаза как вредоносного действия, ведущего к символическому отъему жизненных сил теми, кто сильнее (теми, кто получил избыток сил в результате нарушения природных и социальных норм), у тех, кто по отношению к ним оказывается слабее (у тех, кто не нарушал норм). Кровь, как субстанция и воплощение жизненной энергии, может различаться по этому качеству у разных людей, а ее «избыток» приводит к патологической способности сглазить других.

В одном из полесских текстов зафиксирована еще одна категория лиц, способных сглазить, — те, кто ест плоды (например, семечки) вместе с кожурой, не очищая их: «Будут такие очи паганые, што еси со шкуррой. Шо за шкуркаю нельзя есть семечки, арахы [и т. д.], утром прежде надо умыця и аткусить хлеба» (Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл., 1983 г.). Это довольно редкий мотив, связанный с пищевым кодом и куль-

турными нормами потребления тех или иных видов пищи. Предписание есть некоторые плоды (прежде всего семечки, орехи, чеснок и под.) без кожицы или кожуры, очевидно, связано с отношением к очищенной пище как к окультуренной, человеческой, тогда как неочищенные плоды воспринимаются как «дикая» неокультуренная пища, возвращающая человека в «дикое» состояние и выводящая его за пределы соцума. В этом смысле человек, нарушающий человеческие нормы потребления пищи, ничем не отличается от того, кого мать дважды прикладывала к груди, — только первый несет ответственность за это, а второй нет.

В то же время у южных славян и на Карпатах полагали, что именно неочищенный чеснок способен защитить от сглаза и демонов в силу его природного состояния, дающего ему дополнительные магические качества (ср. также использование в качестве оберега дикого, неокультуренного мака). Такой чеснок, особенно состоящий из одного зубчика, носили в качестве амулета. Верили, что такой чеснок говорит человеку: «Ти мне чува' от нокта, а ја ћу тебе од ока и урока» [Ты меня спас от ногтя, а я тебя — от глаза и сглаза] (серб. [Дучић 1931: 311]). На Карпатах было принято в Сочельник есть неочищенный чеснок, чтобы защитить себя от злых сил (АА).

Несколько отличается по семантике от предыдущих мотивов еще одна причина сглаза, известная в Полесье, — способность человека быть «тяжелым на переход» (Брестская, Житомирская, Черниговская обл.): «Есть на пэрэход люди тяжолы. Перэйдэ дарогу — буде пагано» (Великая Вось Репкинского р-на Черниговской обл., 1985 г.). Представление о переходе перед кем-либо дороги как способе лишить это лицо удачи, благополучного пути широко известно в славянских традициях (ср. приметы о переходе дороги женщиной, человеком с пустыми ведрами, зайцем, предвещающие путнику неудачу, трудности, несчастье). Обращает на себя внимание черниговское представление о специфической категории людей, «тяжолых на пэрэход», встреча с которыми на дороге вызывает последствия (неудачу,

болезни, неприятности), описываемые в терминологии сглаза: *прыстрыткое будэ* (брест.). Похожие формулы, описывающие данную категорию «опасных» людей, хорошо известны в карпатских говорах. Выражения *чоловік, що ни добрий на перехід, поганий на перехід, злий на перехід*, употребляются по отношению к людям, которые могут навредить другим, перейдя перед ними дорогу [Хобзей 2002: 182–183]. В категорию сглаза это явление можно включить по двум причинам: способность быть «поганим на переход», как и обладание «злым глазом», не зависит от личной воли человека и воздействует спонтанно, непреднамеренно. В гуцульских говорах встречается противоположная по семантике формула: *добрий на перехід* — о человеке, встреча с которым приносит счастье. Ср. также болг. *лоша среща* «плохая встреча» [Толстой 1997: 259].

Как видно из приведенного материала, полесские представления о людях, обладающих способностью сглазить, вписываются в общеславянскую типологию таких лиц как существ, приобретающих это качество невольно, помимо собственного желания (за исключением, разумеется, тех, кто ест плоды с кожурой), и не способных изменить это обстоятельство. Они — «агрессоры» поневоле. Однако большинство категорий этих людей объединяет общая особенность — они получают свое свойство в результате излишнего, избыточного обладания жизненной силой, приобретаемой в результате разных форм удвоения, социальных (когда нарушается норма кормления грудью или перевязывания пуповины) или биологических (двойной ряд зубов, близнецы, рождение «в чепце»), что выводит их за рамки социального мира и возвращает в «иномирное» состояние. Это отличает полесскую традицию от других славянских ареалов, в которых свойство сглазить приписывается категории лиц, объединенных семантикой ущербности и недостаточности (нищих, старых, в очках и пр.). Однако и то, и другое формирует общеславянские представления о норме, как природной, так и социальной, отклонения от которой, как в сторону избыточности, так и в сторону недостаточности, патологичны и приводят к появлению у такого класса людей демонических свойств.

Работа подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (грант № 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»).

Сокращения

АА — Личный архив автора.

Литература

- БНМ — Българска народна медицина. Енциклопедия / Ред. М. Георгиев. София, 1999.
- Българска 1994 — Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
- Дучић 1931 — *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча // Српски етнографски зборник. 1931. Књ. 48.
- Знатки 2016 — Знатки, ведуны и чернокнижники. Колдовство и бытовая магия на Русском Севере. М., 2016.
- Кабакова 2009 — *Кабакова Г.И.* Пуповина // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 4.
- Криничная 2 — *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Петрозаводск, 2000. Т. 2.
- Левкиевская, Плотникова 1999 — *Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А.* Двоедушники // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
- НДП 3 — Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., Том 3 (в печати).
- Новиков 2009 — *Новиков Ю.* Фольклор старообрядцев Литвы. Тексты и исследование. Вильнюс, 2009. Т. 2. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А.А.* «Рубашка» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 4.
- Раденкович 1995 — *Раденкович Л.* Дурной глаз в народных представлениях славян // Живая старина. 1995. № 3.
- Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Толстая 1999 — *Толстая С.М.* Два // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.

- Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Близнецы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
- Толстой 1997 — *Толстой Н.И.* Об изучении полесской лексики // Толстой Н.И. Избранные труды. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. Т. 1.
- Усачева 1999 — *Усачева В.В.* Зубы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний збірник. Львів, 2002.
- Kotula 1967 — *Kotula F.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1967.

Сведения об авторах

Антонов Дмитрий Игоревич — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории культуры РГГУ, старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС. Автор около 100 работ по древнерусской культуре, семиотике иконографии, средневековой и традиционной славянской демонологии, в том числе книг: *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; 2014 (совм. с М. Р. Майзульсом); составитель и отв. редактор сборников «Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии» (М., 2014), «Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации» (М., 2015), альманаха «In Umbra: демонология как семиотическая система» (М., 2012–2016; совм. с О.Б. Христофоровой). E-mail: antonov-dmitriy@list.ru

Белова Ольга Владиславовна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва), автор около 500 работ по этнолингвистике, славянскому фольклору, традиционной духовной культуре, этнокультурным

стереотипам. Основные публикации: Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2000; «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004 (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов); Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005 (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования); Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008 (совм. с В. Я. Петрухиным); У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды (М., 2014, совм. с Г.И. Кабаковой). E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

Виноградова Людмила Николаевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН. Научные интересы: славянская мифология, народная демонология, фольклорная традиция и обрядность славянских народов. Автор более 400 научных работ, в том числе: Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982; Славянская народная демонология: Проблемы сравнительного изучения. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 2001; Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000; Народная демонология Полесья (Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX в.). Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост., введение и науч. коммент.: Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010; Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост., введение и науч. коммент.: Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2012. E-mail: lnv36@yandex.ru

Доронин Дмитрий Юрьевич — научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, научный сотрудник Центра прикладной урбанистики МВШСЭН. Научные интересы: социальная / культурная антропология, алтаистика, городская среда и трансформация традиционных представлений и практик

жизнеобеспечения, актуальная мифология, ньюслор, интернет-лор. Основные публикации: Между козлом и людоедом: мифологические рассказы об алмысах на Алтае // Живая старина. 2016. № 1; «Правым, ласковым глазом взгляни!»: глаза и взгляд в актуальной мифологии народов Алтая // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2014; Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен? // Фетиш и табу: Антропология денег в России / Сост.: А.С. Архипова, Я. Фрухтманн. М., 2013; Доронин Д.Ю. Между медведем и ангелом: типология обликов горного хозяина у народов Алтая // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2. E-mail: demetra2@mail.ru

Журавель Ольга Дмитриевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института истории СО РАН (Новосибирск), автор более 80 работ по проблемам средневековой народной культуры, древнерусской и старообрядческой словесности. Основные публикации: Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996; Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI вв.: Темы, проблемы, поэтика. Новосибирск, 2012; Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. Новосибирск, 2001 (совм. с Е.К. Ромодановской); Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и коммент.: в 3 т. Т. 1. Житие св. княгини Ольги. Степени I–X. М., 2007; Т. 2. М., 2008 (совм. с Н.Н. Покровским, А.В. Сиреновым); Уралосибирский патерик: тексты и комментарии: В трех томах. Книга 1 (Т. 1–2). М., 2014 (совм. с Н.Н. Покровским, Н.Д. Зольниковой). E-mail: olga_zhuravel@mail.ru

Левкиевская Елена Евгеньевна — доктор филологических наук, профессор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Сфера интересов: этнолингвистика, славянская традиционная культура, славянская мифология, народная религиоз-

ность, диалектология, прагматика текста. Автор более 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 в.). 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 — свободный исследователь, переводчик. Научные интересы: визуальная культура средневековой Руси и западноевропейского Средневековья, древнерусская демонология, средневековая визионерская литература и ее социальные функции. Основные публикации: Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011 (совм. с Д.И. Антоновым); Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013; 2014 (совм. с Д.И. Антоновым); «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; «Если ты Бог — защищайся»: Католические модели протестантского иконоборчества // Одиссей. Человек в истории (в печати). E-mail: maizuls@gmail.com

Махов Александр Евгеньевич — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН и ИМЛИ РАН, профессор кафедры теоретической и исторической поэтики РГГУ. Автор более 200 научных работ по истории европейской поэтики и литературоведения, средневековой христианской демонологии, ренессансной эмблематике, в т. ч.: *Hostis Antiquus*: Категории и образы средневековой христианской демонологии. М., 2006; Средневековый образ: между теологией и риторикой. М., 2011; Эмблематика. Макрокосм. М., 2014. E-mail: makhov636@yandex.ru

Неклюдов Сергей Юрьевич — доктор филологических наук, профессор, научный руководитель Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС. Член-корреспондент Международного союза фольклористов, главный редактор журнала «ШАГИ / STEPS». Автор более 600 работ, посвященных проблемам теоретической фольклористики, мифологии, эпосу и традиционной литературе монгольских народов, современному русскому городскому фольклору. Основные публикации: Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982 (совм. с Ж. Тумурцереном); Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984; Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сегалом); Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М., 2010 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик); Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. E-mail: sergey.nekludov@gmail.com

Петрухин Владимир Яковлевич — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва), автор более 600 работ по истории России, археологии, истории культуры Восточной и Северной Европы. Основные публикации: Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008 (совм. с О.В. Беловой); «Русь и все языци». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011; Русь в IX–X веках: От призвания варягов до выбора веры. М., 2014.

Тогоева Ольга Игоревна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, главный редактор альманаха «Казус. Индивидуальное и уникальное в истории». Научные интересы: история средневековой Франции, история права и правосознания, правовая и полити-

ческая символика. Основные публикации: «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. М., 2006; Событие — образ — реконструкция. Историко-художественные тексты как основа исторической реконструкции. Коллективная монография / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М., 2013; Многоликая повседневность. Микроисторические подходы к изучению прошлого / Отв. ред. О.И. Тогоева. М., 2014; Повседневные практики Средневековья и Нового времени. От информации уникальной к информации верифицируемой / Отв. ред. О.И. Тогоева. М., 2015. E-mail: togoeva@yandex.ru

Христофорова Ольга Борисовна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, ведущий научный сотрудник Центра прикладной урбанистики Московской высшей школы социальных и экономических наук («Шанинка»), директор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, профессор Центра социальной антропологии РГГУ. Научные интересы: фольклористика, социокультурная, визуальная и медицинская антропология, народная герменевтика и демонология. Основные публикации: Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998 (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25); Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010; Spirit possession in a present-day Russian village // Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association. 2010. Vol. XV; Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013 (Сер. «Традиция, текст, фольклор: типология и семиотика»). E-mail: okhrist@yandex.ru

Черванёва Виктория Алексеевна — кандидат филологических наук, доцент Воронежского государственного педагогического университета. Автор более 80 научных работ по народной восточнославянской демонологии, семиотике сказки, языку

русского фольклора. Основные публикации: Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира. Воронеж, 2004 (в соавторстве с Е. Б. Артеменко); Язык и культура славян: практика анализа текстов славянской письменности. Воронеж, 2015. E-mail: viktoriya-chervaneva@yandex.ru

Philip C. Almond — Emeritus Professor, The Institute for Advanced Studies in the Humanities, The University of Queensland (Australia); Fellow of The Australian Academy of the Humanities. Latest Books: *Afterlife: A History of Life After Death* (IB Tauris and Cornell University Press, 2016); *De Duivel: Een Biographie* (Pelckmans, 2015); *The Devil: A New Biography* (Cornell UP and I.B. Tauris, 2014); *The Lancashire Witches* (I.B. Tauris, 2012); *England's First Demonologist: Reginald Scot and his Discoverie of Witchcraft* (I.B.Tauris 2011); *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought* (Cambridge University Press, 1999, 2008); *Heaven and Hell in Enlightenment England* (Cambridge University Press, 2004, 2008); *The Witches of Warboys: An Extraordinary Story of Sorcery, Sadism, and Satanic Possession* (I.B.Tauris, 2008); *Demonic Possession & Exorcism in Early Modern England* (Cambridge University Press, 2004, 2007).

Dr. Sara Kuehn, Institute for the Study of Religions, University of Vienna. The main fields of research: sacred topography in an interreligious perspective; ritual and religion; cosmographies and imaginary journeys; angels and angelology; visual piety; devotional artefacts and religious material culture; migration and cross-cultural dimensions of objects, ideas and images. The main works: *A Communion of Substances: Hybrid Creatures in Western Asia from 2500 BCE to 650 CE* (forthcoming); *Monsters as Bearers of Life-Giving Powers? Trans-Religious Migrations of an Ancient Western Asian Symbolism*, with a Foreword by Lokesh Chandra. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Co-Published: D.K. Printworld, 2016; *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; *Pilgrimage as Muslim Religious*

Сведения об авторах

Commemoration: The Case of Ajyatovica in Bosnia-Herzegovina // Muslim Pilgrimage in Europe, eds. I. Flakerud and R.J. Natvig, Ashgate: Ashgate Studies in Pilgrimage, 2016; “Ganymede and the Eagle”: Variations of an Airborne Theme in the Iranian World? Modes of Rendition of Spiritual Ascent in Iranian Tradition // The Visual World of Persianate Culture, ed. Y. Kadoi, Edinburgh: Edinburgh University Press (forthcoming); The Interplay of the Angels and the Prophet Muḥammad in the Earliest Images of the Prophet in Islamic Art // Comparative Medieval Angelology Volume, ed. J.-A. Greeley, Turnhout: Brepols (forthcoming).



ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА

Альманах

ВЫПУСК

5

Корректор *М. Н. Толстая*
Дизайн-макет *А. С. Старчеус*

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

INDRIK Publishers has the exceptional right
to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by
+7(495)938-01-00
www.indrik.ru
market@indrik.ru

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×84 ¹/₁₆. Печать офсетная.

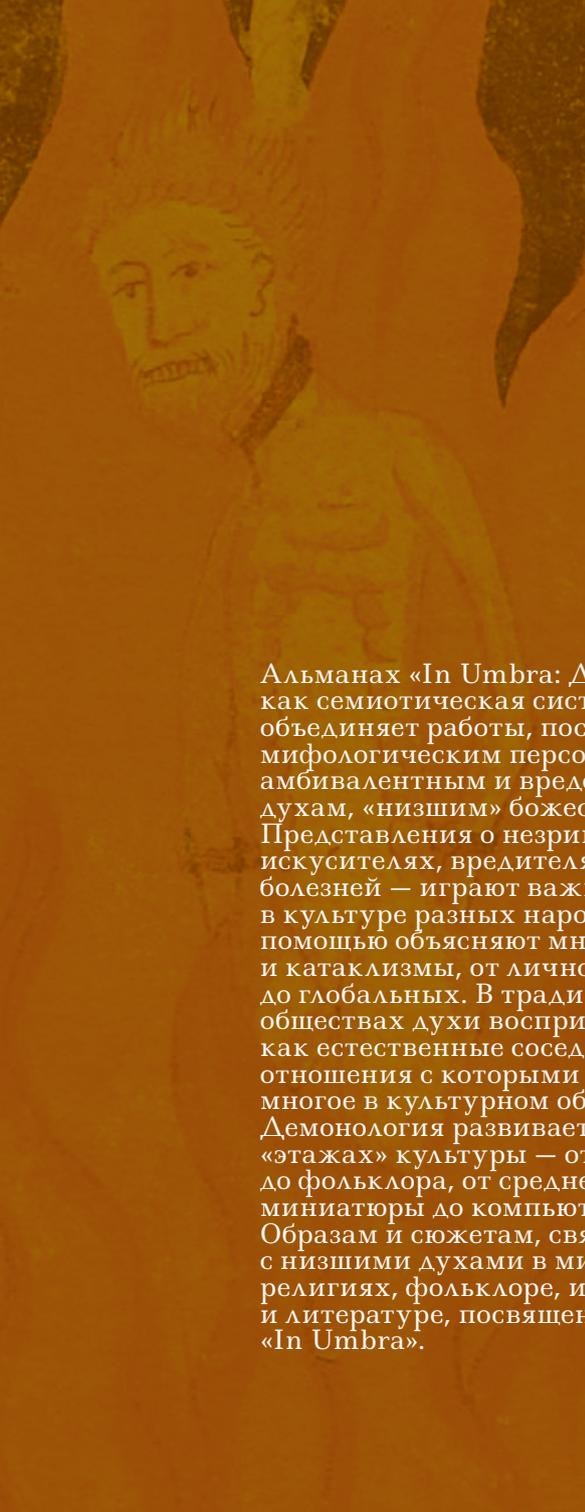
22,5 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87



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