

IN UMBRA

4

ВЫПУСК

ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК
СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА



РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ ФОЛЬКЛОРА

ОТДЕЛЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ



Альманах

ВЫПУСК

4



ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА



Москва «ИНДРИК» 2015

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 4 / Отв. ред. и сост.: Д. И. Антонов,
О. Б. Христофорова. — М.: «Индрик», 2015. — 368 с.

ISBN 978-5-91674-342-5

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

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

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

Альманах подготовлен при поддержке
РГНФ, грант № 15-04-00482

ISBN 978-5-91674-342-5

© Текст, авторы статей, 2015
© Оформление,
издательство «Индрик», 2015

Содержание

Одержимые, бесы и средневековая Смерть

Д.И. Антонов

«Когда и откуда и како быша ангелы», и откуда взялись бесы / 9

О.И. Тогоева

«Все это мошенничество, обман,
мерзость и профанация»:

отчет аббата д'Обиньяка об одержимых Лудена (1637 г.) / 19

М.Р. Майзульс

Коса, крылья и нимб:

как изобразить Смерть? (Часть 2) / 39

Духи – боги – демоны

О.В. Белова, Г.И. Кабакова

«Разные дети Евы»: локальные

«демонологические» версии сюжета АТУ 758 / 109

Е.В. Милюкова

«В то время мне было лет семь или восемь...»:

детская тема в сейшельской демонологии / 121

Е.В. Александрова, Н.В. Лаврентьева

«Владыки силы»: боги или демоны? / 163

А.С. Архипова

Бабочка и черт: похищение огня

в тюркской и монгольской «живой мифологии» / 183

Содержание

Пужайло и strashidlo: славянская мифология

Л.Н. Виноградова

Демонологические функции «вредить человеку»
и «наказать его за неправильное поведение»: В чем разница? / 215

Е.Е. Левкиевская

Субъектные и предикатные формы
наименований мифологического персонажа
(на примере представлений о «страхах») / 229

Е.Е. Левкиевская

От предикативной формулы к имени: об одном механизме
образования названий демонов в карпатской традиции / 247

Гилу, Лилит и Сисиниева легенда

А.К. Лявданский

Лилит в традициях сирийских христиан
Курдистана и Иранского Азербайджана / 261

М.М. Каспина

Илья-пророк и демоны в еврейских магических текстах
(сборники заговоров и амулеты XVIII–XX вв.) / 289

О.В. Чёха

Новогреческие трансформации древнегреческой Гелло / 309

Поэтическая демонология

А.Е. Махов

«Какой-то демон обладал моими играми...»:
Пушкин и традиции христианской демонологии / 331



*Одержимые, бесы
и средневековая
Смерть*

Д. И. Антонов

«Когда и откуда и
како быша ангелы»,
и откуда взялись бесы

Средневековая книжная демонология далеко выходит за рамки канонического учения о падших ангелах, которое в общих чертах сложилось к середине I тысячелетия н.э., – во все времена она оставалась предельно «открытым текстом», подобным, в этом плане, подвижной и пластичной визуальной демонологии христианского искусства. Уже в первые века, формируясь под влиянием иудаистической и гностической традиций, она легко адаптировала мотивы и сюжеты, генетически восходящие к разным культурам, – такие заимствования продолжались и в позднейшие эпохи (в зрелое Средневековье и раннее Новое время количество демонологических сюжетов стремительно росло). Даже оставляя в стороне апокрифы с подробным описанием небесного мира, преисподней и их обитателей (как «Видение пророка Исайи», «Откровение Варуха», «Евангелие Варфоломея» и т.п.), мы обнаружим в средневековых текстах, от агиографии или сборников проповедей до летописей или исповедных вопросников, множество альтернативных версий, связанных с природой, способностями и историей падших духов. Один из таких неоднозначных вопросов – происхождение бесов, а следовательно, и сотворение ангелов, из числа которых возникли слуги Люцифера. Ряд древнерусских сочинений, рассказывающих о падении демонов с небес, уже был проанализирован во втором выпуске нашего альманаха, в статье В.Я. Петрухина «Происхождение

зла в древнерусской традиции: когда демоны попадали на землю?» [Петрухин 2013]. В этом очерке я хочу суммировать еще некоторые идеи, связанные с «родословной» бесов.

Каноническое учение, утверждающее, что демоны – бывшие ангелы, которые последовали за сатаной, утвердилось в первые века н.э., вместе с формированием христианской демонологии; эта идея не только кочевала в средневековых текстах, но и прочно вошла в фольклор практически на всей территории Европы¹. Она определила множество других мотивов. Так, в различных памятниках (к примеру, в Толковой Палее) представление о том, что поверженные духи рассеялись по миру, объясняло, почему демоны заселяют все области мироздания, кроме высших Небес: воздух (Ефес. 2: 2; см. также с. 348 настоящего издания), землю и преисподнюю. Византийский богослов Михаил Пселл, создатель знаменитой иерархии бесов, к которой не раз обращались европейские демонологи, связывал место их обитания с их способностями и силой, распределяя падших духов, под влиянием неоплатонической иерархии ангелов псевдо-Дионисия Ареопагита, на ранги – от «сияющих» высших, обитающих в эфире, до земных и подземных, глухих и слепых, которые воплощают бессмысленное зло [Рассел 2001: 39–41; Махов 2007: 155–156]. Отпавших ангелов считали десятым чином (соответственно, на небесах осталось девять ангельских чинов) и т.п.

Хотя рассказ о происхождении демонов из ангелов несчетное количество раз повторялся и в переводных, и в оригинальных древнерусских сочинениях, параллельно существовал целый ряд «конкурировавших» мотивов. Два из них вошли в апокрифический мартирий св. Марины (Маргариты в католической традиции) Антиохийской, переведенный на Руси (греческие списки известны с IX в., латинские – с конца VIII в. [Dresvina 2012: 189–190; Reams 2003]). По

¹ О мотиве падения демонов с небес в славянском и европейском фольклоре см., напр., [Попов 1883: 181–182; Толстой 1995: 245–246; Виноградова 2000: 69–70; Белова 2004: 57–65; Никитина 2008: 342–343; Райан 2006: 66, 74; Петрухин 2013] и др. См. также статью О.В. Беловой и Г.И. Кабаковой, публикуемую в этом выпуске альманаха.

«Когда и откуда и како быша ангелы», и откуда взялись бесы

рассказу Жития, святая победила напавшего на нее в темнице дракона, а затем схватила, избила и подвергла расспросу наставшего его демона. Ее интересовало, в частности, как нечистые духи появились на свет. Бес ответил, что его сородичи нетвердо знают собственную историю, и изложил три версии, первая из которых – каноническая (в начале времен часть ангелов отпала во зло), а две следующие представляют демонов рожденными от неких женских персонажей, восходящих к античной мифологии и иудаистической традиции. В соответствии с первой, Сатанаил женился на «диевой дочери» (дочери Зевса), которая отложила яйца, и таким образом породила бесов. Вторая гласит, что демоны произошли от «древних лукавых жен». Вероятно, в последнем случае перед нами отголосок известного представления – о том, что демоны появились на свет до великого потопа, когда «сыны Божии» спускались на землю и совокуплялись с человеческими женами. «Божии сыны», прельстившиеся девушками, упомянуты в Ветхом Завете (Быт. 6: 1–4) – в экзегетике их традиционно отождествляют не с ангелами, а с потомками Сифа, однако некоторые богословы первых веков христианства (Иустин, Климент Александрийский, Тертуллиан и др.) считали, что речь идет о Небесных духах – эта идея отразилась, в том числе, в первой «книге Еноха», где именно так трактовалось появление демонов². Интересно, что рассказ беса в мученичии Марины–Маргариты прокомментирован – чтобы читатель не принял апокрифические версии за истину, святая обличает демона: «О, окаянне, что мешаеши яко медь со смолою, и точию вопросы мои истинныи а не туннии и не лъживии, ты же смрадниче мешаеши лъжо со истинною, за сие оубию ты, испровергу ты, и къ тому не оузриши света сего»³.

² См. [Глаголев 1900: 80 (ср.: 88); Православная энциклопедия 2: 302; Махов 2006: 303–304; 2007: 213–215, 243; Smith 2008: 494]. Ср., например, у Иоанна Кассиана [Иоанн Кассиан 2008: 501], в хронике Козьмы Индикоплова [Григорьев 2006: 175].

³ Цит. по сборнику XVIII в. [РГБ. Ф. 304. I. № 678 (413): 317–318]. Этот фрагмент отсутствует в редакции, входившей в макарьевские Миней Четви. В Европе были распространены разные редакции Жития; обзор некоторых см. в [Dresvina 2012].

Еще один примечательный рассказ встречается в популярном на Руси Житии Андрея Юродивого (X в.), где говорится, что изначально были созданы «многообразныя духы вечныя», и затем Господь «от техъ взявъ есть, якоже от земля тело, и пречистыя и святыя силы Небесныя створил есть» [Молдован 2000: 353–354]. Это вариация мотива о «двухчастном» творении земного мира, духов, животных и т.п. из неких первоначальных существ – мотива, который кочует в разных апокрифах (к примеру, в «Сказании, как сотворил Бог Адама» птицы и гады созданы Богом из четырех китов [БЛДР 3: 96]) как отголосок широко распространенного мифа о творении мира из тела первородного гиганта (Имира скандинавской мифологии, Пуруша индийской и др., см. [Мифы 1: 510]). Во второй, «славянской» «книге Еноха» (ок. I в. н.э.) утверждается, что все духи были сотворены из Аоила – изначальной субстанции, которую вызвал к жизни Господь. Тут же рассказано, что бесплотное небесное воинство было «высечено» из искр [Милюков 1999: 142]. Последний мотив и его многочисленные версии – из искр появились и ангелы, и бесы; демоны рождаются от искр или водяных брызг – распространился не только в известных на Руси апокрифах (к примеру, «О Тивериадском море»), но и в фольклоре [Белова 2004: 58–59]. Это немаловажный штрих к пестрой средневековой картине происхождения бесов.

Возвращаясь к канонической версии о падении ангелов с небес, мы увидим, что и тут все было не столь однозначно. Относительно вопроса, когда были созданы ангелы и как быстро от них отпал Люцифер, существовало две основные идеи. Многие отцы церкви (Августин, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин и др.) полагали, что об этом сказано в первой строке Писания: «вначале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1) – под «небом» понимается здесь небесный мир духов (в отличие от «тверди» – видимого неба: Быт. 1:7–8), либо в третьей строке, где говорится о творении в тот же первый день света (Быт. 1: 3). Другие, основываясь на тексте Псалма «устрояешь над водами горние чертоги Твои... Творишь ангелами Твоими духов» (Пс. 103: 3–4), полагали, что ангелы были

созданы вместе с «твердью» неба во второй день. Реже это событие относили к пятому дню творения, когда возникли все «живые души», животные и птицы [Кеск 1998: 16–26; Махов 2007: 243; Дорофеев 2007: 10–11]. Рождение ангелов при создании неба или света упоминается во многих текстах, имевших хождение на Руси (Толковой Палее, различных поучениях, житиях и т.п.)⁴. Другая версия встречается в апокрифической вопрос-ответной части Жития Андрея Юродивого, где рассказ о космогонии весьма далек от библейского: тут говорится, что ангелы оказались вторым Божиим творением и появились на свет сразу после времени («понеже веце и първое его дело суть») [Молдован 2000: 354]. Еще одно представление, близкое к гностическому учению, заключалось в том, что ангелы родились до зримого мира и могли участвовать в его создании (см. в Шестодневе Иоанна Болгарского [Баранкова, Мильков 2001: 322]; о других примерах см. [Там же: 929]).

Восстание Люцифера и падение части ангелов чаще всего привязывали к четвертому дню Творения, когда появились небесные светила и день был отделен от ночи, а свет от тьмы (Быт. 1:14–18) – соответственно, падшие ангелы отождествлялись с тьмой. Другая идея – предельно быстрое разделение ангелов [Кеск 1998: 24; Махов 2006: 303–304] – предполагала, что демоны отделились от небесных духов в тот же (первый или второй) день. Нередко падение Люцифера увязывали с отказом поклониться человеку – следовательно, отвержение сатаны от ангелов произошло уже после шестого дня и создания Адама и Евы – эту идею, восходящую, по-видимому, к иудейскому мидрашу [Петрухин 2013: 39], высказывал во II в. Ириней Лионский и другие христианские авторы. Она входила в различные апокрифы – к примеру, «Откровение Варуха» [Махов 2006: 303–304; 2007: 214–215]. В некоторых сочинениях, в том числе апокри-

⁴ См., напр., [Палее 1406: 4 (нижняя пагинация); Мильков 2000: 43; Григорьев 2006: 228; Баранкова, Мильков 2001: 317]. Ср. в Шестодневе Иоанна Болгарского [Баранкова, Мильков 2001: 317].

фических, как то же Житие Андрея Константинопольского, эта версия упоминается как ложная и еретическая: Сатанаил был свержен из-за гордыни, «а не яко не поклонился есть Адамови, якоже неции бающе клюдять» [Молдован 2000: 355]. Наконец, хронологически самая поздняя «датировка» связана с упоминавшимся мотивом о том, что демоны родились от ангелов и человеческих жен до Всемирного потопа.

Во многих древнерусских текстах – переводных, как «Христианская топография» Козьмы Индикоплова или апокриф «На собор архангела Михаила», и оригинальных – к примеру, в Повести временных лет или в Толковой Палее [БЛДР 1: 134; Григорьев 2006: 173, 229; Рязановский 1915: 16–17] – низвержение демонов с небес привязано именно к четвертому дню. В Русском Хронографе (1516–22) статья об этом дне Творения кончается фразой: «Пишетъ же инде, яко в четвертый же день диаволь отпаде: видевъ землю оукрашену и рече: поставлю на облацехъ престоль мой и буду подобенъ Всевышнему» [ПСРА 22: 23]. Другие версии встречались гораздо реже: к примеру, в апокрифической «Беседе трех святителей» дьявол назван первым жителем земли – первым, кто «наречеса на земли» – а его падение приурочено ко времени за четыре дня до создания Адама (шестой день) [ПЛДР XII: 136]. Интересно, что речь идет не о втором дне, который связывали с творением ангелов, а о третьем, когда была создана земля (включающий принцип отсчета)⁵. Наконец, идея о предельно быстром, практически мгновенном отпадении Сатаны и части духов отразилась в переводном европейском сборнике Люцидариус и была подвергнута критике Максимом Греком [Максим Грек 3: 187].

⁵ Отсчет включает оба крайних дня, в данном случае шестой и третий, – такой принцип счета применялся в экзегетике, в частности, ко времени Воскресения Христа, которое произошло, по пророчествам, через три дня после смерти – воскресный день считался третьим после распятия в пятницу (другая трактовка связывала тьму, павшую на землю во время распятия, с разделением пятницы на два отдельных дня).

«Когда и откуда и како быша ангелы», и откуда взялись бесы



Ил. 1.
Четвертый день
Творения:
разделение ночи
и дня и падение
Люцифера.
Гравюра из Библии
Василия Корня
(XVII в.).

Все описанные мотивы очень редко переводились в визуальный ряд. В композициях или циклах миниатюр, иллюстрирующих творение мира, обычно не изображали ни создание, ни разделение ангелов (как нет этих мотивов и в книге Бытия). Вместо этого свержение с небес Люцифера и его духов традиционно помещали в левой (правой зрительской) части композиций Страшного суда, которые широко распространились на иконах с конца XV – XVI в. И все же бесы иногда появляются рядом с Саваофом-Творцом. В Лицевом летописном своде Ивана Грозного (1560–70-е) на миниатюре, где изображен четвертый день Творения, на-



Ил. 2.
Третий день Творения:
создание земли
и появление бесов.
Миниатюра XVIII в.

рисованы ангелы, прогоняющие демонов [ЛАС 1: 2об.], – эта микрокомпозиция построена так же, как на многочисленных иконах Суда. Еще один пример – знаменитая гравированная Библия Василия Корень конца XVII в.: тут, в нижнем правом углу четвертой миниатюры, выстроились крылатые и хохлатые бесы, возглавляемые бородатым сатаной (Ил. 1) (подпись: «В чет-

ветый день помысли сатана: сотворю себе престоль и буду равень Богу, и обретется в безне») [Сакович II: Мин. 4]. Что касается икон с циклом творения мира, демонов можно найти, к примеру, на образе «Св. Троица, с Бытием» второй половины XVII в. из Архангельского музея – свержение падших ангелов изображено здесь в четвертом клейме [АОМИИ. Инв. № 2731-ДРЖ; Оpubл.: Иконы русского Севера 2: № 109]. Однако, как и в книжности, в визуальных композициях встречаются альтернативные версии. Одну из них оставил нам неизвестный читатель (или один из создателей?) Синодика XVIII в. из собрания БАН, подрисовав двух рогатых бесов и траву (менее вероятно – огонь) на миниатюре, иллюстрирующей третий день Творения (Ил. 2) [БАН. 25.2.14: Мин. № 3]. Этот «визуальный комментарий», в котором появление бесов

«Когда и откуда и како быша ангелы», и откуда взялись бесы

отнесено ко дню возникновения земли, морей и растений, перекликается с версией, отразившейся в «Беседе трех святителей»: дьявол стал первым обитателем земной тверди и «нарекся» на ней в день ее создания.

Сокращения

АОМИИ – Архангельский областной музей изобразительных искусств
БАН – Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург)
РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)

Литература

- Баранкова, Мильков 2001 – *Баранкова Г.С., Мильков В.В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. (Памятники древнерусской мысли: Исследования и тексты. Вып. II (1)). СПб., 2001.
- Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- БЛАДР 1, 3 – Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1; Т. 3. СПб., 2000.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Глаголев 1900 – *Глаголев А.* Ветхозаветное библейское учение об ангелах. Опыт библейско-богословского исследования. Киев, 1900.
- Григорьев 2006 – *Григорьев А.В.* Русская библейская фразеология в контексте культуры. М., 2006.
- Дорофеев 2007 – Книга ангелов: Антология христианской ангелологии / Сост., вступ. ст., примеч.: Д.Ю. Дорофеев. СПб., 2007.
- Иконы русского Севера 2 – Иконы русского Севера: Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств. В 2 т. Т. 2. М., 2007.
- Иоанн Кассиан 2008 – *Св. Иоанн Кассиан Римлянин.* О непостоянстве души и о злых духах. О начальствах и властях // Мир ангелов и демонов и его влияние на мир людей: Православное учение о добрых и злых духах. М., 2008.
- ЛЛС 1 – Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI в. В 10 кн. Кн. 1. Музейный сборник (В 2 ч.). Ч. 1. М., 2006.
- Максим Грек 3 – Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. В 3 ч. 2-е изд. Ч. 3. Казань, 1897.
- Махов 2006 – *Махов А.Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006.

- Махов 2007 – *Махов А.Е.* Сад демонов – Hortus Daemonum: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 2007.
- Мильков 1999 – *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
- Мифы народов мира 1 – Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. М., 1991.
- Молдован 2000 – *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- Никитина 2008 – *Никитина А.В.* Русская демонология. СПб., 2008.
- Палея 1406 – Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. (Труд учеников Н.С. Тихонравова). Вып. 1–2. М., 1892, 1896.
- Петрухин 2013 – *Петрухин В.Я.* Происхождение зла в древнерусской традиции: когда демоны попадали на землю? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М., 2013.
- ПЛАДР XII – Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980.
- Попов 1883 – *Попов А.В.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.
- Православная энциклопедия 2 – Православная энциклопедия. В 36 т. Т. 2. М., 2001.
- ПСРА 22 – Полное собрание русских летописей. Т. 22. Русский хронограф. М., 2005.
- Райан 2006 – *Райан В.Ф.* Баня в полночь. Исторический очерк магии и гаданий в России. М., 2006.
- Рассел 2001 – *Рассел Дж. Б.* Люцифер. Дьявол в Средние века. М., 2001.
- Рязановский 1915 – *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.
- Сакович II – *Сакович А.Г.* Народная гравированная книга Василия Кореня 1692–1696. В 2 т. Т. 2. М., 1983.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Dresvina 2012 – *Dresvina J.* The Significance of the Demonic Episode in the Legend of St. Margareth of Antioch // Medium Aevum. Vol. LXXXI, No. 2. 2012.
- Keck 1998 – *Keck D.* Angels and Angelology in the Middle Ages. N.Y., 1998.
- Reams 2003 – *Reams S.L.* (ed). Middle English Legends of Women Saints. Kalamazoo; Michigan: Medieval Institute Publishing, 2003. URL: <http://d.lib.rochester.edu/teams/text/reames-middle-english-legends-of-women-saints-margaret-of-antioch-introduction>
- Smith 2008 – *Smith G.A.* How Thin Is a Demon? // Journal of Early Christian Studies. 2008.

О. И. Тогоева

«Все это мошенничество,
обман, мерзость и про-
фанация»: Отчет аббата
д'Обиньяка об одержимых
Лудена (1637 г.)

Дело об одержимых Лудена хорошо известно специалистам по истории колдовства и демонологии Средневековья и раннего Нового времени¹. События, развернувшиеся в этом французском городе в 1631 г., относились уже ко второй волне «эпидемии» XVII в.: первая случилась в городе Эксе в 1610 г. Как и в Провансе, в Лудене признаки одержимости появились прежде всего у монахинь-урсулинок, а виновником их «болезни» был также назван местный священник – Урбан Грандьё². Он обвинялся в пособничестве дьяволу, в наведении порчи на монахинь и их настоятельницу, которые богохульствовали, сквернословили, корчили гримасы, содрогались в конвульсиях, разговаривали на не известных им до того языках и объявляли себя беременными от демонов, проникших в их тела. Грандьё не признал своей вины и даже попытался получить королевское помилование, однако был приговорен к смерти в августе 1634 г.

Несмотря на казнь священника, одержимые продолжали появляться в Лудене еще в течение многих лет. А потому вплоть до конца 40-х гг. XVII в. город оставался в центре внимания как обывателей, так и представителей власти. Заинтересовался данным «казусом» и кардинал Ришелье, первый министр Лю-

¹ Подробнее см. [Certeau 1980; Carmona 1988].

² [Mandrou 1979: 121–124].

довика XIII. В сентябре 1637 г., возможно, по его поручению, с визитом в Луден отправилась герцогиня д'Эгийон, решившая своими глазами увидеть местных «больных». В качестве сопровождающего любимой племянницы Ришелье направил одного из своих самых доверенных лиц – аббата Франсуа д'Обиньяка – которого просил лично разобраться с проблемой одержимости и составить для него официальную записку³.

Д'Обиньяк выполнил поручение и в своем «Сообщении об одержимых Лудена» подробно описал основные, с точки зрения экзорцистов, отличительные черты данного явления: способность говорить и/или понимать иностранные (преимущественно древние) языки, которых до того жертва демонов не знала; способность узнавать о событиях, имевших место в прошлом, и предвидеть будущее; сверхъестественная физическая сила; невозможность контролировать собственное тело (произвольные гримасы, конвульсии, рвота, частичный или полный паралич); страх перед предметами религиозного культа (освященной водой, гостией, реликвиями, молитвенниками и т.п.)⁴. Он лично встречался с одержимыми (как монахинями, так и мирянками), а также с их исповедниками. Он беседовал с жителями Лудена, присутствовал на сеансах экзорцизма, посещал несколько раз само аббатство урсулинок. Всего д'Обиньяк пробыл в городе девять дней и все это время вел дневник, в котором фиксировал собственные впечатления, которые затем систематизировал и изложил в «Сообщении»⁵. Он писал, что практически все, с кем он общался

³ Об истории этой поездки см. [Carmona 1988: 304–308].

⁴ *Signa autem obsidentis daemonis sunt: Ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere; Distantia et occulta patefacere; Vires supra aetatis, seu conditionis naturam ostendere; et id genus alia, quae cum plurima concurrunt, maiora sunt indicia* [Rituale Romanum 1854: 311]. См. также [Sluhovsky 1996].

⁵ То, что все описанное – результат его собственных наблюдений, д'Обиньяк сообщал уже в заглавии: *Tout ce que j'ay veu à Loudun en neuf jours que j'ay visité les possédées* [D'Aubignac 1637: 144]. Данное название читается только в одном из сохранившихся манускриптов [BNF 12801: 1].

в Лудене и его окрестностях, искренне верили в одержимость этих женщин и не ставили под сомнение действия экзорцистов⁶. Тем не менее, сам д'Обиньяк, в отличие от своих сопровождающих, полагал все происходящее выдумкой и приводил весомые доказательства в пользу своего главного вывода: «Все это мошенничество, обман, мерзость и профанация»⁷.

Не стоит, однако, думать, что мнение аббата являлось абсолютно уникальным. Напротив, он был далеко не первым человеком, усомнившимся в реальности самого явления одержимости. Подобные подозрения высказывались уже во второй половине XVI в. многими европейцами: итальянским философом Пьетро Помпонацци (1462–1525), голландским врачом Иоганном Вейером (1515–1588), итальянским философом, математиком, медиком и астрологом Джероламо Кардано (1501–1576)⁸. Во Франции одно из первых сочинений, в котором одержимость описывалась как мошенничество и обман, также принадлежало перу врача – Мишеля Мареско (1539–1605)⁹, и было посвящено делу Марты Броссье, «притворявшейся одержимой» (*pretendue demoniaque*)¹⁰.

Марта Броссье получила известность далеко за пределами своего родного Роморантена в 1598–1599 гг.: семья возила ее по всей Франции, по словам того же Мареско, как каких-нибудь «обезьяну или медведя», и учила выделывать свои «трюки»¹¹. В некоторых городах в ее одержимость искренне верили (в част-

⁶ Tant de personnes disent avoir eu des preuves de la possession et si concluantes qu'il a de la témérité de les démentir [D'Aubignac 1637: 145].

⁷ Tout ce jeu n'est que fourbe, imposture, détestation et sacrilège [D'Aubignac 1637: 194].

⁸ Подробнее см. [Houdard 2010].

⁹ О нем подробнее см. [Marescot 2003].

¹⁰ [Discours veritable 1599]. Об одержимости Марты Броссье и причинах, подвигнувших ее на обман, см. [Ferber 1991; Walker, Dickerman 1991; Ferber 2004: 40–59; Houdard 2010].

¹¹ Il y avoit quinze mois qu'on la menoit comme un singe, ou comme un ours, à Angers, Saumur, Clery, Orleans, Paris, et qu'on luy apprenoit à faire ces faults [Discours veritable 1599: 29].

ности, в Орлеане она даже получила сертификат от местного епископа, подтверждавший, что ее состояние не является мошенничеством¹²), в других ее считали ловкой аферисткой, притворявшейся одержимой с целью заработать на этом побольше денег¹³. Светские власти обратили на Марту внимание, когда в марте 1599 г. она прибыла в Париж и стала во всеуслышание заявлять, что те, кто не верит в ее одержимость, являются гугенотами, и все они – пособники дьявола¹⁴. Генрих IV и его ближай-

¹² Полный текст сертификата приводится в «Материалах дела Марты Броссье», хранящихся в Национальной библиотеке Франции. В нем, в частности, сообщается, что осмотр девушки производился 9–13 марта 1598 г., и она была найдена «реально и действительно одержимой злым духом»: *Ladite Marthe fille dudit Brossier estoit realement et du faict posseddee du malin Esprit* [BNF 18453: 64].

¹³ В «Материалах дела Марты Броссье» имеются, в частности, анонимные «Рассуждения о мошенничестве Марты Броссье, притворяющейся одержимой», предположительно датированные весной 1599 г., в которых отмечается, что в одержимость девушки верили лишь «некоторые глупые и необразованные женщины»: *D'autant qu'il ny a personne qui y aye voulu croire sinon quelques femmes jdiottes et fort simples* [BNF 18453: 45v]. Подробнее об этом документе см. [Walker, Dickerman 1991].

¹⁴ В «Материалах дела Марты Броссье» содержится письмо Анны Шевро, жительницы Роморантена, которую Марта обвинила в том, что та, будучи ведьмой, способствовала превращению ее в одержимую. Анну заключили в местную тюрьму, откуда она 16 марта 1599 г. обратилась к епископу Парижскому, прося о пересмотре ее дела и настаивая на собственной невиновности. Анна, в частности, сообщала, что Марта просто воспользовалась сложной политической обстановкой в стране и что ее в своих целях используют представители католической церкви, которым выгодны антигугенотские выступления этой якобы одержимой девушки: *Le desordre fust si grand comme il est encor que tout chacun le croyoit ainsi qu'un Oracle, et il n'y avoit homme si hardy quil osast dire qu'elle n'estoit possedee; d'autant qu'elle disoit et qu'elle en estoit advertie, cestuy estre huguenot, ou tres meschant qu'il ne le vouloit croire* [BNF 18453: 6]. В своем «Дневнике» Пьер де л'Этуаль (1546–1611) также отмечал антигугенотскую направленность высказываний Марты Броссье: *Elle disoit*

шее окружение расценили эти выступления как реальную угрозу, поскольку они шли вразрез с политикой веротерпимости, провозглашенной 30 апреля 1598 г. в Нантском эдикте, который положил официальный конец Религиозным войнам. К «откровениям» жительницы Роморантена весьма настороженно отнеслись прежде всего члены партии «политиков» (умеренных католиков) – люди, крайне скептически оценивавшие как одержимость вообще, так и состояние Марты Броссье в частности. Совершенно справедливо они полагали, что их вечные оппоненты – «спиритуалы» (наиболее активные представители католической церкви) – используют данный казус в своей непрекращающейся борьбе за отмену эдикта¹⁵.

История эта завершилась, когда Генрих IV в личном письме попросил Мишеля Мареско, представителя партии «политиков», написать трактат, развенчивающий ее «предсказания»¹⁶. В опубликованном в том же 1599 г. сочинении Марта признавалась обманщицей, в состоянии которой, как подчеркивал Мареско, не было «ничего демонического, очень много мошенничества и самая малость болезни»¹⁷. Молодую женщину аре-

merveilles contre les Huguenos, et son diable alloit quérir tous les jours quelque ame nouvelle à la Rochelle et ailleurs pour mettre en sa chaudière, disant que tous les Huguenos estoient à lui [De l'Estoile 1574–1611: 182].

¹⁵ О борьбе «политиков» и «спиритуалов» и о религиозном климате во Франции конца XVI в. см. прежде всего [Houdard 2008]. См. также [Gauchet 1994; Hours 2000: 95–176; Tallon 2002].

¹⁶ Pour ce qu'il y en quelques-uns qui... font courir un bruict fort prejudiciable a la religion catholique que une nommee Marthe Brossier, de Romorantin, est demoniaque;...je vous ay bien voulu faire ce mot de ma main pour vous prier et commander, comme chose que j'affectionne, pour ce qu'elle importe à mon service, de faire un discours à vray de ce que vous y aurés recogneu, lequel vous ferés imprimer, affin que par ce moyen la verité de ce faict-là soit recogneu d'un chascun, mesmement par les gens de bien, et l'imposture, si aulcune y en a, averée. Vous ferés en cela chose qui me sera fort agreable [Henry IV 1599–1602: 127–129].

¹⁷ *Nihil a daemone. Multa ficta. A morbo pauca.* Rien du diable; plusieurs choses feintes; peu de maladie [Discours veritable 1599: 6].

ставали, поместили в тюрьму Шатле в Париже, а затем, согласно приказу лейтенанта по уголовным делам парижского прево от 24 мая 1599 г., выслали в Роморантен под надзор местного магистрата. Иными словами, ее отдали в руки светским судебным властям, а не церковным экзорцистам, официально признав тем самым политический характер всей аферы¹⁸.

Столь бесславный конец карьеры Марты Броссье¹⁹ не означал, однако, что представители французской католической церкви легко смирились с подобным решением. По воспоминаниям Пьера де л'Этуалья, парижские священники в своих многочисленных проповедях выступали против вмешательства светских судей в религиозные дела и заявляли, что «предпочли

¹⁸ Даже спустя много лет о данном случае вспоминали как о сугубо политическом. Так, Габриэль Нодэ (1600–1653), французский ученый и библиотечар, в своих «Политических рассуждениях о государственных переворотах» (1639 г.) писал, что Генриху IV удалось обернуть мошенничество Марты Броссье, поддержанное парижскими «спиритуалами», на пользу своей религиозной политике. Прежде чем передать Марту экзорцистам, король потребовал, чтобы ее осмотрели «врачи и хирурги», которые и сочли ее обманщицей. Заключение королевской комиссии изложил в своем «маленьком трактате» Мишель Мареско, чей главный вывод цитировал Нодэ: *Le Roy... voulut qu'auparavant que d'en venir aux exorcismes, les Medecins et Chirurgiens fussent appelez pour en dire leur advis, lequel ayant esté conceu en ces termes rapportez par Monsieur Marescot dans le petit livret qu'il a composé sur cette histoire: Naturalia multa, ficta plurima, à daemone nulla* [Naudé 1639: 123].

¹⁹ О дальнейшей судьбе Марты известно немного. Она действительно вернулась в родной город, где вплоть до декабря 1599 г. находилась под надзором властей. Однако затем, благодаря поддержке Александра де ла Рошфуко, настоятеля Сен-Мартен в Рандане (Овернь), ей удалось бежать из Роморантена. Новый покровитель вывез ее из Франции и отправился с ней в Рим, дабы подтвердить ее статус одержимой в папской курии. В апреле 1600 г. Марта прибыла в Рим, однако в аудиенции с папой ей было отказано. Последние сведения о ней происходят из Милана, где в 1604 г. она в который раз подверглась процедуре экзорцизма [Naudé 1639: 124; Walker, Dickerman 1991: 552–553].

бы скорее, чтобы Париж и все его мосты оказались разрушены, нежели была бы потеряна хоть одна [невинная] душа»²⁰. В ответ на сочинение Мишеля Мареско были изданы два трактата, принадлежавшие перу Пьера де Берюля (1575–1629), католического богослова, мистика, основателя французского ордена ораторианцев и будущего кардинала, – «Трактат об энергуменах» и «Рассуждение об одержимости Марты Броссье»²¹. В них отстаивалась та же точка зрения: и данный случай, и подобные ему дела об одержимости объявлялись де Берюлем не политическими, но религиозными, а потому подпадающими исключительно под церковную юрисдикцию²².

Более того, в 1614 г. был издан и получил распространение во Франции «Римский ритуал» (*Rituale Romanum*) – руководство для священников по проведению различных церковных обрядов, в том числе процедуры экзорцизма. Оно включало в себя, таким образом, перечень всех действий, молитв и заклинаний, необходимых для изгнания демонов [*Rituale Romanum* 1854: 311–334]. «Ритуал» был составлен по указанию папы римского Павла V (1605–1621) и стал последним из литургических текстов, чья подготовка и публикация были определены постановлениями

²⁰ Les prédicateurs crièrent fort, principalement le Capussin, qui, taxant ceux de la justice en ces sermons, prescha que ce n'estoit à eux à faire, que telles matières n'estoient de leur gibbier, et qu'il eust mieux valu que la ville de Paris et tous les ponts eussent esté abismés qu'une ame eust esté perdue [De l'Estoile 1574–1611: 183].

²¹ Оба сочинения были опубликованы де Берюлем под псевдонимом Леон д'Алексис [D'Alexis 1599]. Это не означало, что автор не хотел быть узнанным, напротив, в последующие годы он неоднократно издавал «Трактат об энергуменах» под своим именем. Как полагает Софи Удар, в 1599 г. псевдоним был выбран по той причине, что автор даже на титульном листе своего сборника полемизировал с Мишелем Мареско, трактат которого вышел анонимно [Houdard 2010: 124].

²² Un affaire qui touche non à l'Estat, mais à l'Eglise [D'Alexis 1599: 8]. Подробнее о концепции одержимости у Пьера де Берюля см. [Houdard 2010: 120, 124–128; Morgain 2001: 59–79].

Тридентского собора (1545–1563) [Decreta 1973: 774–799]. Практически в неизменном виде «Римский ритуал» просуществовал до 1952 г., когда в него были внесены некоторые незначительные стилистические изменения. В этом документе содержался точный перечень того, что следовало официально считать истинными признаками одержимости демонами, и настоятельно рекомендовалось не путать одержимость с «обычными болезнями», т.е. предварительно, до проведения процедуры изгнания, убедиться в том, что перед священником находится именно одержимый, а не больной человек [Rituale Romanum 1854: 311–313].

Любопытно, что с опорой именно на «Римский ритуал» (хотя и не называя его прямо) попытался отвести от себя обвинения в пособничестве дьяволу Урбан Грандье, которого церковные власти признали виновным в первой «эпидемии» одержимости в Лудене. В письме, адресованном на имя французского короля Людовика XIII, Грандье полностью отказывал своим «жертвам» в праве называться одержимыми на том основании, что в их поведении не было, с его точки зрения, ни одного признака, который мог бы считаться церковью достаточным доказательством того, что их душой и телом завладел дьявол²³. Во-первых, урсулинки не говорили на древних языках, что было необходимым доказательством одержимости, согласно «Римскому ритуалу». Они с трудом понимали церковную латынь, а это, по мнению Грандье, означало, что атаковавшие их демоны «не такие уж образованные»²⁴. Кроме того, якобы одержимые монахини не знали ни греческого, ни иврита, а их манера изъясняться на классической латыни более всего напоминала,

²³ Je dis que ces filles ne faisant voir aucun des signes que l'Eglise demande pour tesmongner la possession, je conclus qu'elles ne sont pas possédées [Grandier 1634: 126].

²⁴ Le premier (signe de possession) est de parler en diverses langues, ou pour le moins les entendre; ces démons ne font ny l'un, ny l'autre. Ils ont bien du commencement parlé latin; mais ils faisoient de si lourdes faultes que les esprits les plus esclairés jugèrent bien qu'ils n'estoyent pas de ces intelligences qu'y se perdirent pour trop scavoir [Grandier 1634: 126].

с точки зрения осужденного священника, речь попугаев, «потративших два года, чтобы научиться произносить отдельные слова»²⁵. В целом же, отмечал Грандье, монахини и одолевавшие их демоны явно предпочитали общаться по-французски, поскольку, очевидно, более всего «любили Францию»²⁶.

Вторым важным доказательством того, что урсулинки из Лудена не являлись в действительности одержимыми, было, по мнению Урбана Грандье, то, что демоны не могли поднимать в воздух их тела, как должно было происходить, согласно «Римскому ритуалу». Считалось, что одержимая женщина полностью утрачивала контроль за своими конечностями и по воле вселившегося в нее дьявола совершала весьма странные, с точки зрения окружающих, движения. Демоны Лудена, отмечал Грандье, оказались совершенно неспособны к подобным действиям²⁷. Наконец, ни одна из предполагаемых одержимых не могла предвидеть будущее, т.е. не обладала тайным знанием, недоступным простым людям. Их предсказания являлись выдуманными или ошибочными²⁸. Сами же они могли лишь гримасничать, валяться на земле, корчиться в конвульсиях и творить «мелкие пакости»²⁹.

Таким образом, заключал Урбан Грандье, из всего сказанного напрашивалось два предположения. Либо никаких демонов вообще никогда не существовало (что было заведомой ложью, ибо их присутствие в мире людей было засвидетельствовано еще

²⁵ L'ignorance de ces prétendus diables qui n'entendent que la langue du païs et quelques mots de latin, que l'exercice de deux ans auroyt pu apprendre à des perroquets [Grandier 1634: 128].

²⁶ Ces démons ayment la France puisqu'ils veulent parler français [Grandier 1634: 126].

²⁷ Le second signe de la possession, c'est d'enlever les créatures possédées, ce que ces diables ne font pas [Grandier 1634: 128].

²⁸ Ils ne feront non plus le troisième signe qui est de révéler les choses occultes et cachées eslongnées du sens humain...Ils ont mal réussi toutes les fois qu'ils l'ont voulu entreprendre [Grandier 1634: 128].

²⁹ Ils ne savent que faire des grimaces, se coucher par terre, marcher en escrevices, et autres petites sotises [Grandier 1634: 128].

Новым Заветом). Либо монахини Лудена обманывали окружающих с им одним известными целями [Grandier 1634: 130–132]. В любом случае сам священник не был виновен в их поведении и в своей просьбе о помиловании он прямо на это указывал³⁰.

Французский король не внял мольбе Грандье, и тот, как я уже упомянула, был казнен в августе 1634 г. Тем не менее, его точку зрения на происходящее в Лудене всего через три года поддержал и развил Франсуа д'Обиньяк. Впрочем, в отличие от Урбана Грандье, оперировавшего исключительно теологическими выкладками и искавшего сугубо религиозное обоснование для своих выводов об обмане, творящемся в Лудене, аббат избрал совершенно иную систему доказательств – весьма необычную для представителя церкви.

Здесь, правда, необходимо отметить, что и сам д'Обиньяк был не самым рядовым французом. Достаточно сказать, что он приходился родным внуком знаменитому Амбруазу Паре, одному из основателей современной медицины и придворному хирургу сразу четырех французских королей – Генриха II, Франциска II, Карла IX и Генриха III. Франсуа д'Обиньяк также изначально получил светское образование и некоторое время работал адвокатом, однако затем предпочел церковную карьеру. Став священником в 1627 г., он практически сразу был принят в дом кардинала Ришелье в качестве воспитателя одного из его племянников, сына маршала де Брезе [Beck 1996]. Одновременно с этим он выступал с проповедями, получившими известность благодаря красноречию оратора, а также – под влиянием Ришелье, мечтавшего создать национальный театр, – заинтересовался драматическим искусством и писал весьма удачные стихотворные пьесы [Couton 1986: 13–19]. С первым министром его связывали также общие литературные, исторические и политические пристрастия [Blocker 2000; Bouzy 2000]. И, с этой точки зрения, выбор именно д'Обиньяка для оценки событий, происходивших

³⁰ Quand mesme ces filles seroient possédées, je ne suis pas la cause de la possession [Grandier 1634: 130].

в Лудене, был совершенно логичен: аббат являлся человеком, мнению которого кардинал привык доверять.

В отличие от Урбана Грандье, при знакомстве с одержимыми урсулинками Франсуа д'Обиньяк не пожелал опираться исключительно на нормативные церковные документы. Он не собирався слепо верить тому, в чем его убеждали окружающие, и механически соотносить их слова с положениями «Римского ритуала» (на который он, тем не менее, активно ссылался в своем «Сообщении» [D'Aubignac 1637: 147, 151, 157, 168, 171, 172, 177, 187]). Напротив, он хотел проверить все лично: увидеть и услышать самих жертв демонов, а не доверяться рассказам экзорцистов или решениям епископа Пуатье, в ведении которого находился монастырь урсулинок³¹. Таким образом, в течение девяти дней, проведенных в Лудене, д'Обиньяк провел настоящее с у д е б н о е р а с с л е д о в а н и е : беседовал с одержимыми женщинами у них дома (если речь шла о простых горожанках), навещал монахинь в их аббатстве, встречался с ними же в церкви во время сеансов экзорцизма и задавал самые разнообразные вопросы священникам, изгонявшим демонов. Иными словами, как он постоянно подчеркивал в своем «Сообщении», аббат ставил своеобразный научный «эксперимент», наблюдая за одержимыми с целью разобраться в природе данного явления³². «Люди, желающие называться учеными, — писал д'Обиньяк, — в большей степени полагаются на свое любопытство, нежели на веру»³³.

К каким же выводам приводили Франсуа д'Обиньяка его «эксперименты» и их последовательное сопоставление с другими известными ему не понаслышке случаями одержимости и текстом «Римского ритуала»?

³¹ J'étois venu pour voir, non pour ouyr...Je ne voulois pas recevoir les décisions de Monsieur de Poitiers pour un article de foy [D'Aubignac 1637: 151–152].

³² D'expérimenter la verité de tous ces secrets [D'Aubignac 1637: 154]. Car l'expérience jointe à cette observation en fera preuve à tout homme qui aura des yeux [D'Aubignac 1637: 163].

³³ Ceux qui vouloient faire les scavants avoient trop de curiosité et trop peu de foy [D'Aubignac 1637: 187].

Прежде всего его искреннее удивление вызывали сами демоны, атаковавшие урсулинок Лудена, и их действия, не слишком подобающие рядовым пособникам Сатаны. В частности, его настораживали наставления в христианской вере, которые регулярно давали демоны, выступая в роли католических проповедников³⁴, порицающих людские грехи и поддерживающих негативное отношение Господа к силам ада [D'Aubignac 1637: 148–149]. Точно так же аббата изумляло и то обстоятельство, что именно демоны (вместе с монахинями, т.е. потерпевшими, да еще и женщинами) выступали свидетелями обвинения по делу Урбана Грандье, что представлялось ему грубейшим нарушением процессуального права³⁵.

Поведение самих урсулинок также казалось д'Обиньяку крайне подозрительным – прежде всего потому, что в их действиях не было ничего нового по сравнению с теорией или с другими известными из практики случаями. Иными словами, увиденное в Лудене напоминало аббату хорошо заученный всеми присутствующими урок: и женщины, и их демоны вели себя на процедуре экзорцизма совершенно одинаково, индивидуальные черты в их состоянии не прослеживались³⁶. Grimасы и конвульсии монахинь, действующих, как он полагал, по указке священников, д'Обиньяк сравнивал с ужимками дрессированных животных, которых можно встретить на любой ярмарке³⁷.

³⁴ Je trouvé bien estrange que les démons prissent tant de peine à nous instruire [D'Aubignac 1637: 149].

³⁵ Ce que je trouvoy bien ridicule et de très pernicieuse conséquence que des personnes à qui l'on n'a rien veu faire d'extraordinaire en toutes leurs vies passassent pour magiciens sur le rapport de quelques femmes, filles ou des démons imposteurs, trompeurs et ennemis des gens de bien [D'Aubignac 1637: 150]. В данном случае д'Обиньяк следовал еще средневековой правовой норме, согласно которой женщина не могла быть свидетелем в уголовном процессе.

³⁶ Je s   ay bien qu'entre elles il y a diversité d'agitations et d'exorcismes, mais en chacune d'elles une mesme méthode [D'Aubignac 1637: 184].

³⁷ Je s   ay bien qu'entre elles il y a diversité d'agitations et d'exorcismes, mais en chacune d'elles une mesme méthode. De sorte que cela remet en m  -

С тех же позиций он рассматривал и столь верный, согласно «Римскому ритуалу», признак одержимости, как невозможность управлять собственным телом. Чудо с гостией, якобы прилипавшей к языку одержимых урсулинок и не способной пройти в желудок [D'Aubignac 1637: 181–183], д'Обиньяк именовал профанацией (*profanation*), особенно возражая против объяснения данного факта, предложенного ему священниками Лудена, которые настаивали, что кровь самого Христа удерживает гостию от падения³⁸. Похожим образом аббат оценивал и полную неподвижность, в которую впадали некоторые монахини, так, что никто из присутствующих на процедуре экзорцизма не мог оторвать их тело от пола [D'Aubignac 1637: 161–168]. Посвятив данному необъяснимому, с точки зрения местных священников, явлению несколько страниц своего «Сообщения», д'Обиньяк приходил к выводу, что это – обычный обман (*une feinte*), рассчитанный на простых людей³⁹.

Еще больше вопросов у него вызывали «стигматы» настоятельницы монастыря, почитаемые окружающими как явное свидетельство того, что демон ее покинул⁴⁰. Никто, писал аббат, никогда не видел, как данные отметины появлялись у нее на руках: это всегда происходило в ее келье, под покровом тайны [D'Aubignac 1637: 154–155]. Сам автор подозревал в этих следах обычные татуировки (*esgrastignure desseichée*), похожие на те, что делают себе мальтийские влюбленные⁴¹, или наколки (*piqueures*),

moire ces animaux à qui l'on fait apprendre un certain nombre de sauts et d'actions qu'ils font selon le commandement de leur maistre et dans la suite qu'il les ont appris [D'Aubignac 1637: 184].

³⁸ Car il est faux que ce soit le sang prétieux de J.C. qui opère en cette action; la nature fait tout et j'estime que cette imposture offence et ravilit une chose si sainte, si riche et si vénérable aux chrestiens [D'Aubignac 1637: 183].

³⁹ Envers une ame du petit peuple un pareil accident pouvoit faire un possédé [D'Aubignac 1637: 170].

⁴⁰ Je demandé à voir sa main pour y considérer les deux marques que deux démons y avoient gravées pour signe de leur sortie [D'Aubignac 1637: 153].

⁴¹ On sait bien qu'à Malthe les amants par galanterie impriment le nom de leurs maîtresses sur la peau et que jamais ils ne s'effacent [D'Aubignac 1637: 153].

которые он лично изучал в Париже и которые следовало регулярно подновлять, чтобы они оставались яркими. За то время, что он провел в Лудене, «стигматы» настоятельницы постепенно бледнели, что наводило д'Обиньяка на мысль о явном обмане⁴².

Точно так же сомневался наш автор и в способности «одержимых» Лудена делать предсказания. Он полагал, что всю необходимую информацию монахини получают от своих экзорцистов, подсказывающих им на ушко (*à l'oreille*) ответы во время процедуры изгнания демонов⁴³. Более того, слишком часто сведения эти оказывались совершенно неверными: д'Обиньяк со смехом вспоминал, как парижские гости договорились между собой именовать сына господина Вижеана маркизом де Брезе (который в действительности находился в то время в столице) и как одна из одержимых монахинь угодила в расставленную для нее ловушку, назвав его так же [D'Aubignac 1637: 174–175]⁴⁴. Напротив, то, что действительно, согласно христианской экзегезе, должны были бы знать демоны, изначально обладающие способностью к тайному знанию, никто из опрошенных урсулинок не смог воспроизвести. В частности, на свой излюбленный вопрос, кого больше в аду – пелагиан или донатистов, – аббат так и не получил удовлетворительного ответа⁴⁵. Все, что

⁴² Je les ay veues et examinées, elles estoient toutes semblables aux caractères qui sont sus la main de la supérieure des Ursulines...et au bout de six à sept jours elles pallissoient et finissoient en quittant la peau pièce à pièce, comme je l'ay observé de ces mesmes caractères sur la fin de la semaine [D'Aubignac 1637: 154].

⁴³ Le peuple receut cela pour une divination...mais ce petit entretien de l'exorciste et de la possédée nous en avoir un peu affaibly le créance [D'Aubignac 1637: 175].

⁴⁴ Речь в данном пассаже шла о Франсуа Пуссаре де Вижеане, маркизе де Фор и Вижеан (1618–1663), будущем генеральном лейтенанте королевской армии, и Жан-Армане де Майе, маркизе де Брезе (1619–1646), племяннике кардинала Ришелье и французском адмирале (воспитаннике аббата д'Обиньяка).

⁴⁵ Ma pensée estait que le démon me déclarat desquels des deux il y avait le plus en enfer ou des pélagiens ou des donatistes...Cette veufve donc, ou son

он слышал, он именовал «галиматей», а не «секретными познаниями демонов»⁴⁶.

Знание монахинями древних языков, описанное в «Римском ритуале» как верный признак одержимости, также совершенно не удовлетворило д'Обиньяка. Он отмечал, что его попытки поговорить с этими женщинами на латыни ни к чему не привели: некоторые урсулилки ее знали, но на вопросы, заданные на ней, отвечали обычно по-французски. Впрочем, чаще они предпочитали молчать, поскольку не понимали, о чем их спрашивают⁴⁷. Еще хуже дело обстояло с древнегреческим, знание которого д'Обиньяку проверить так и не удалось. Когда же местные священники-экзорцисты стали его убеждать в том, что их подопечные свободно общались на этом языке с епископом Нимским, аббат отвечал, что лично знаком с этим последним и его познания в греческом оставляют желать много лучшего⁴⁸.

démon, fut conjuré de répondre à ma pensée, mais elle y fist résistance; et moy disant à l'exorciste; *ugre, ugre*, elle répartit: cruel, cruel, je ne diray rien [D'Aubignac 1637: 146]. Донатисты и пелагиане представляли собой два течения внутри христианской церкви, осужденные соответственно поместным собором в Арле (314 г.) и Вселенским собором в Эфесе (451 г.) как еретические.

⁴⁶ Ceux de la compagnie me voulaient faire recevoir ce galimathias pour une secrète connaissance de ces démons [D'Aubignac 1637: 173].

⁴⁷ Nous luy fismes plusieurs questions en latin auxquelles elle répondit en français et toujours à propos, mais aussy bien souvent ne respondoit elle point du tout disant qu'elle n'estoit pas troublée [D'Aubignac 1637: 145–146].

⁴⁸ Il me sembloit que Monsieur l'évesque de Nismes n'avoit pas appliqué son estude si parfaitement à cette langue qu'il la parlat avec tant de facilité comme il la pouvoit bien entendre [D'Aubignac 1637: 171]. Любопытно в связи с этим отметить, что д'Обиньяк писал об урсулинках – т.е. о членах ордена, основным направлением своей деятельности почитавшего именно образование молодых девушек, о чем автор «Сообщения» не мог не знать. Подробнее об образовательной деятельности ордена св. Урсулы см. [Waters 1994; Blaisdell 1994; Lierheimer 1994: 110–116; Culpepper 2005].

Таким образом, ни один из признаков одержимости, которые демонстрировали монахини Лудена, не показался Франсуа д'Обиньяку убедительным. «Мне было очень любопытно, но я не получил прямых доказательств одержимости, как хотел», – писал он⁴⁹. Таким образом, в отличие от Урбана Грандье, аббат представлял не просто скептиком: его главным достоинством оказывался совершенно рационалистический склад ума и, как следствие, научный подход к изучаемому явлению. Он искал – и находил – вполне естественные (природные) причины всех тех странных событий, которые жители Лудена приписывали проискам демонов⁵⁰. Д'Обиньяк отмечал, что особенности поведения, которые выдавались за проявления одержимости, с тем же успехом можно было бы счесть признаками сумасшествия⁵¹. Что приемы, используемые местными экзорцистами, вполне достойны дрессировщиков животных, которых показывают на ярмарках⁵². Что душевное состояние «одержимых» монахинь более напоминает меланхолию, как специфически женское расстройство психики⁵³. Наконец, что все происходящее в Лудене можно объяснить заговором, составленным этими «больными» и их экзорцистами, – заговором, который, как он полагал, имел своей единственной целью повысить авторитет местной церкви и прежде всего – епископа Пуатье, в ведении которого и находился монастырь урсулинок⁵⁴. Таков был ответ

⁴⁹ J'étois bien courieux mais je n'aurois pas la satisfaction que je désirois [D'Aubignac 1637: 146].

⁵⁰ En tous les mouvements de ce corps, je n'y vis rien que de possible et mesme facile naturellement [D'Aubignac 1637: 148].

⁵¹ Tout ce que firent et dirent quatre d'entre elles sembloit plustost un effet de folie que d'un démon: elles riaient et parlaient extravagamment, juroient, frappaient leurs exorcistes, crachoient au nez des assistants [D'Aubignac 1637: 152]. Об идентичном поведении людей, признанных сумасшедшими в суде бном порядке, см. [Тогоева 2003].

⁵² См. прим. 37.

⁵³ On pouvait dire qu'il est naturel en la fille par quelque vapeur mélancholique [D'Aubignac 1637: 158].

⁵⁴ Ce qui peut apporter de la gloire à l'église [D'Aubignac 1637: 191].

д'Обиньяка на все уверения луденских священников, полагающих присутствие демонов в их подопечных абсолютно очевидным.

Подобный подход к рассматриваемому явлению оказался весьма необычен для первой половины XVII в.⁵⁵ Только в конце этого столетия на смену средневековой схоластики и неоплатонизму XV–XVI вв. пришла механистическая философия Декарта и Гоббса, для которой был характерен прежде всего отказ от веры в сверхъестественное, в участие Бога в жизни людей, скептическое отношение к суевериям, магии и любого рода «чудесам»⁵⁶. Не удивительно, что позиция Франсуа д'Обиньяка не получила официальной поддержки. Она вызвала крайне негативную реакцию в самом Лудене, церковные власти которого попытались обвинить его в колдовстве, т.е. в том самом преступлении, за которое был казнен тремя годами раньше Урбан Грандьё⁵⁷. В Париже к «Сообщению» аббата также отнеслись весьма осторожно: кардинал Ришелье, получивший отчет, не позволил его опубликовать, приняв, по образному выражению Пьера Шоню, сторону одержимых монашек⁵⁸. Тем не менее, отчет д'Обиньяка очень быстро разошелся по столице в списках⁵⁹, что указывает на

⁵⁵ Исследователям, безусловно, известны и другие французские сочинения этого времени, в которых явление одержимости и эффективность экзорцизма ставились под сомнение. К ним, в частности, относились трактаты отца Сансона Биретта и Клода Питуа [Birette 1618; Pithoys 1621]. Однако, по сравнению с д'Обиньяком, этих авторов отличала большая сдержанность: они выступали лишь против распространенного мнения, что в ходе процедуры изгнания демонов священник может заставить этих последних говорить правду. Подробнее о сочинениях французских демонологов первой половины XVII в. и их отношении к одержимости см. [Pearl 1983].

⁵⁶ См. об этом прежде всего [Drouin 2010]. См. также [Levack 1999; Porter 1999].

⁵⁷ Урбан Грандьё был осужден как «колдун» (*magicien*) [Grandier 1634: 127]. То же самое обвинение упоминал в своем «Сообщении» Франсуа д'Обиньяк [D'Aubignac 1637: 194].

⁵⁸ [Chaunu 1969: 909]. См. также [Mandrou 1979: 134–143].

⁵⁹ Два из них сохранились до наших дней [BNF 12801: 1–10; BA 5554: 108–146].

то, что образованные круги Франции уже в середине XVII в. были вполне готовы отказаться от демонологических теорий и принять вполне рационалистическую точку зрения на окружающий мир.

Литература

- Тогоева 2003 – Тогоева О.И. “Estre ydiot”: категория «сумасшедший» во французском средневековом праве и способы ее описания // Власть, право, религия: взаимосвязь светского и сакрального в средневековом мире. М., 2003.
- 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.
- D’Aubignac 1637 – Relation de M. Hédelin, sieur d’Aubignac, touchant les possédées de Loudun au mois de septembre 1637 // Possession et sorcellerie au XVII^e siècle / Textes inédits présentés par R. Mandrou. P., 1979.
- BA 5554: 108–146 – Bibliothèque de l’Arsenal. Ms. fr. 5554. Fol. 108–146: Relation de F. d’Aubignac. Loudun.
- Beck 1996 – Beck L. Aubignac Francois Hédelin, abbé d’ // Dictionnaire des lettres françaises. Le XVII^e siècle / Sous la dir. de P. Dandrey. P., 1996.
- Birette 1618 – Birette S. Refutation de l’erreur du vulgaire touchant les responce des diables exorcizez. Rouen, 1618.
- Blaisdell 1994 – Blaisdell C.J. Angela Merici and the Ursulines // Religious Orders of the Catholic Reformation / Ed. by R.L. DeMolen. N.-Y., 1994.
- Blocker 2000 – Blocker D. “La Pucelle d’Orléans” (1640–1642) de l’abbé d’Aubignac sur la scène de monarchie absolue naissante // Images de Jeanne d’Arc / Sous la dir. de J. Maurice et D. Couty. P., 2000.
- BNF 12801 – Bibliothèque Nationale de France. Ms. fr. 12801. Fol. 1–10: “Relation de tout ce que j’ay veu à Loudun en neuf jours que j’ay visité les possédées”.
- BNF 18453 – Bibliothèque Nationale de France. Ms. fr. 18453. Fol. 1–104: Pièces concernant Marthe Brossier, de Romorantin, possédée et accusée d’imposture (1596–1600).
- Bouzy 2000 – Bouzy O. Du bon usage politique de la Pucelle et ses conséquences: le cardinal de Richelieu contre les Huguenots // Bulletin de l’Association des Amis du Centre Jeanne d’Arc. 2000. № 24.
- Carmona 1988 – Carmona M. Les diables de Loudun: sorcellerie et politique sous Richelieu. P., 1988.
- Certeau 1980 – La possession de Loudun / Présentée par M. de Certeau. P., 1980.
- Chaunu 1969 – Chaunu P. Sur la fin des sorciers au XVII^e siècle // Annales. E.S.C. 1969. № 4.
- Couton 1986 – Couton G. Richelieu et le théâtre. Lyon, 1986.

- Culpepper 2005 – *Culpepper D.* “Our Particular Cloister”: Ursulines and Female Education in Seventeenth-Century Parma and Piacenza // *Sixteenth Century Journal*. 2005. Vol. 36. № 4.
- Decreta 1973 – *Consiliorum oecumenicorum decreta* / Curantibus J. Alberigo, J.A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi. Bologna, 1973.
- Discours veritable 1599 – *Discours veritable sur le faict de Marthe Brossier de Romorantin pretendue demoniaque*. P., 1599.
- Drouin 2010 – *Drouin S.* Théologie ou libertinage? L'exégèse allegorique à l'âge des Lumières. P., 2010.
- De l'Estoire 1574–1611 – *L'Estoire P. de.* Mémoires-Journaux (1574–1611) / Reproduction intégrale de l'édition Jouaust et Lemerre. T. VII: Journal de Henri IV (1595–1601). P., 1982.
- 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.
- Gauchet 1994 – *Gauchet M.* L'Etat au miroir de la raison d'Etat: la France et la chrétienté // *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et thories de la raison d'Etat aux XVI^e et XVII^e siècles* / Ed. par Y.-C. Zarka. P., 1994.
- Grandier 1634 – Requête d'Urbain Grandier au roi Louis XIII (sans date, 1634) // *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle* / Textes inédits présentés par R. Mandrou. P., 1979.
- Henry IV 1599–1602 – *Recueil des lettres missives de Henry IV* / Publ. par M. Berger de Xivrey. T. V (1599–1602). P., 1850.
- Houdard 2008 – *Houdard S.* Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures à l'époque moderne. P., 2008.
- 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 réunis par M. Ostorero, G. Modestin et K. Utz Tremp. Firenze, 2010.
- Hours 2000 – *Hours B.* L'Eglise et la vie religieuse dans la France moderne, XVI^e–XVIII^e siècle. P., 2000.
- 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. P. 1–93.
- Lierheimer 1994 – *Lierheimer L.* Female Eloquence and Maternal Ministry: The Apostolate of Ursuline Nuns in Seventeenth-Century France. Princeton, 1994.
- Mandrou 1979 – *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle* / Textes inédits présentés par R. Mandrou. P., 1979.
- Marescot 2003 – Michel Marescot: enfant de Vimoutier, 1539–1605, médecin du bon roi Henry IV. Vimoutier, 2003.

- Morgain 2001 – *Morgain St.-M.* La théologie politique de Pierre de Bérulle (1528–1629). P., 2001.
- Naudé 1639 – *G.N.P. [Naudé G.]* Considerations politiques sur les coups d’Etat. Rome, 1639.
- Pearl 1983 – *Pearl J.L.* French Catholic Demonologists and Their Enemies in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries // Church History. 1983. № 4.
- Pithoys 1621 – *Pithoys Cl.* La découverte des faux possédez. Chalons, 1621.
- Porter 1999 – *Porter R.* Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought // Witchcraft and Magic in Europe: The Eighteenth and Nineteenth Centuries / Ed. by B. Ankarloo and S. Clark. Philadelphia, 1999.
- Rituale Romanum 1854 – Rituale Romanum Pauli V. Pontificis maximis jussu editum. Mechliniae, 1854.
- Sluhovsky 1996 – *Sluhovsky M.* A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France // Sixteenth Century Journal. 1996. Vol. 27. № 4.
- Tallon 2002 – *Tallon A.* Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. P., 2002.
- Walker, 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. Vol. 22. № 3.
- Waters 1994 – *Waters P. M.* The Ursuline Achievement: A Philosophy of Education for Women, St. Angela Merici, the Ursulines, and Catholic Education. Victoria, 1994.

М. Р. Майзульс

Коса, крылья и нимб:
как изобразить Смерть?
(Часть 2)¹

«Образы намного проще неверно интерпретировать, чем слова. Это отчасти объясняет, почему они так могущественны». Рискую неверно интерпретировать эти слова американского медиевиста Майкла Кэмила [Camille 1989: 174], я бы хотел в этой части статьи показать, как средневековая иконография персонажа по имени Смерть по сути скрывает множество персонажей, носящих это имя. В различных сюжетах они либо «дистанцируются» друг от друга, либо сливаются до неразличимости, и многие композиции, где в одной из своих бесчисленных масок действует Смерть, обыгрывают эту многозначность или амбивалентность².

Мы обсудим, почему средневековые мастера порой изображали Смерть с нимбом, который, казалось, в христианской иконографии должен быть зарезервирован за сакральными персонажами; как многочисленные орудия убийства – от косы и меча

¹ Первая часть статьи опубликована в прошлом выпуске альманаха (In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 3. М., 2014. С. 165–206).

² О различии двусмысленности (*ambiguïté* – трудность / невозможность выбрать один из смыслов) и амбивалентности (*ambivalence* – сознательное совмещение нескольких смыслов в одном образе) см. [Баше 2005: 159–160].

до лука и аркебузы, – которые они вкладывали в руки Смерти, позволяют изобразить неизобразимое («механизм» умирания) или служат визуальными метафорами чумного мора, и как, в зависимости от контекста, персонаж по имени Смерть мог выступать и подручным дьявола, и одним из инструментов Провидения.

Четвертые всадники

Между дьяволом и Христом. То, как различные персонификации смерти меняют этический «знак», лучше всего видно по разветвленной иконографии четырех всадников Апокалипсиса. Согласно тексту Откровения Иоанна Богослова, их кавалькаду замыкает конь бледный, а на нем сидит некто, «которому имя Смерть, и ад следовал за ним» (Откр. 6: 1–8). В современной культуре (часто вне всякого пророческого контекста) четыре всадника чаще всего воспринимаются как метафора для череды бедствий: голода, мора, войн и т.д. Однако в христианской экзегезе и в средневековой культуре в целом толкования этих образов были гораздо менее однозначны.

Апокалиптическая Смерть лишь отдаленно связана с темой физического распада тела или посмертной участи индивидуальной души. Этот образ – со всеми его толкованиями и разветвленной иконографией – скорее обращен к эсхатологическому грядущему последних времен и коллективной драме Страшного суда. Не стоит забывать, что апокалиптический дискурс, который мы привыкли воспринимать прежде всего как проповедь страха, одновременно нес и заряд надежды: последние главы Откровения описывают триумф Церкви и царство праведников. Образы апокалиптических всадников также отмечены этой двойственностью.

На протяжении всего Средневековья на иллюстрациях к Откровению – от иллюминированных кодексов до резных капителей и монументальных росписей – облик Смерти был предельно изменчив. Четвертый всадник мог изображаться и как

юноша или воин, неотличимый от первых трех, и как демон с пламенеющими волосами, и как ссохшийся мертвец, и даже как Христос с золотым нимбом. Столь же активно – порой «забывая» о тексте Откровения – варьировались атрибуты четвертого всадника, его вооружение и вся мизансцена, прежде всего взаимоотношения между Смертью и Адом, которые представляли и как союзничество, и как противоборство.

Эта удивительная вариативность иконографии отражает многовековые споры вокруг загадочных образов Откровения. Поколения экзегетов интерпретировали апокалиптических всадников самым различным, порой противоположным, образом. Как и прочие эпизоды Апокалипсиса, кавалькаду рассматривали как предсказание грядущего и описание последних времен, как интерпретацию прошлого, как своего рода ключ к пониманию событий, вновь и вновь повторяющихся в истории церкви, или как вневременной моральный урок – само собой, эти стратегии интерпретации легко наслаивались друг на друга. Всадников толковали *in malum* и *in bonum*, отождествляя то с дьяволом, то с Христом, и по-разному разбивали на группы, связывая одних с царством света, а других – с царством тьмы. Да и само слово «смерть» можно было интерпретировать и в физическом (гибель от меча, мора, глада и диких зверей), и в духовном (погибель души и вечная смерть) смыслах, которые так же легко переплетались друг с другом, создавая сети метафор³.

Некоторые богословы с первых веков христианства пытались вычитать в Откровении прежде всего предсказание о бедствиях и преследованиях, которые обрушатся на церковь в последние времена, которые, как считалось, вот-вот настанут. Так, Викторин Петавийский – автор самого раннего из сохранившихся латинских комментариев к Апокалипсису (ок. 300) [Emmerson, McGinn 1992: 38–40] – видел в четвертом всаднике указание на разрушения и смерти, грядущие на пороге Страшного суда (при

³ О различных стратегиях толкования Апокалипсиса в Средние века см. [Emmerson, McGinn 1992: 20–102].

этом всадника на белом коне (Откр. 6: 2) он интерпретировал как триумфальную Церковь Христову), а слова «и ад следовал за ним», по его убеждению, предрекали погибель, ожидающую души нечестивцев [PL 5: 329].

Другие экзегеты видели в Откровении не столько пророчество о грядущем, сколько ключ, раскрывающий смысл событий прошлого и настоящего. Они связывали или прямо отождествляли четвертого всадника с дьяволом, который, искусив прародителей, лишил человека бессмертия и ввел в мир грех – источник физической смерти и вечной погибели. Например, Алкуин на рубеже VIII–IX вв. трактует бледного коня как духовную смерть, которую несет дьявол. «Ад следует за смертью», поскольку грешники следуют путями сатаны. Кроме того, по словам Алкуина, четвертый конь может означать еретиков [PL 100: 1125]. Как писал Гаймо Гальберштадтский (середина IX в.), рыжий, вороной и бледный кони символизируют нечестивцев, которых ожидает вечная смерть, а всадник по имени Смерть – это дьявол [PL 117: 1027]⁴.

Однако существовала и альтернативная стратегия толкования. Так, Беренгауд из Ферьера (IX в.⁵) интерпретирует всадника на бледном коне вовсе не как дьявола или Антихриста, а как Христа, который дарует жизнь праведникам и карает грешников смертью [PL 17: 838]⁶.

⁴ «Негативной» интерпретации четвертого всадника придерживаются также многие комментаторы Апокалипсиса, писавшие в XI–XII вв.: Ансельм Ланский, отождествлявший четвертого всадника с дьяволом, несущим вечную смерть (в частности, через проповедь лжепророков) [PL 162: 1524], или Бруно Астийский, писавший о том, что рыжий, вороной и бледный кони – это враги церкви, обреченные на погибель (вот почему за Смертью-дьяволом следует ад) [PL 165: 636].

⁵ Возможно, приписываемый ему комментарий на самом деле был составлен гораздо позже, в XII в. [Emmerson, McGinn 1992: 261].

⁶ В английском *Douce Apocalypse* (ок. 1265–1270) [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Douce 180. P. 16], следующем за комментарием Беренгауда, под фигурой четвертого всадника стоит подпись, что это Господь, который несет избранным жизнь, а проклятым – смерть [Bradley 2008: 119].

Кроме того, комментаторы Откровения совершенно по-разному толковали взаимоотношения между четырьмя всадниками. Например, Августин († 430) противопоставляет белого коня, олицетворяющего проповедь христианства, трем остальным (рыжему, вороному и бледному), которые символизируют голод, войны и эпидемии. Их всадники – коллективный образ «дьявола, который есть смерть» [PL 35: 2426]. Другие экзегеты, как тот же Беренгауд [PL 17: 838], порой толкуют *in bonum* всех всадников, не исключая четвертого.

Как выглядит всадник? Визуальная «биография» четвертого всадника в искусстве Средневековья – это история последовательной демонизации. Самые ранние – каролингские и оттоновские – из сохранившихся циклов изображений на сюжет Апокалипсиса представляют его без каких-либо демонических черт или атрибутов. В самом древнем из сохранившихся иллюминированных списков Откровения, Трирском апокалипсисе, созданном в начале IX в. в окрестностях Тура, четвертый всадник изображен как увенчанный нимбом воин, ничем не отличающийся от первых трех [Trier. Stadtbibliothek. Ms. 31. Fol. 17v; см.: Jordan 1980: 160; Bradley 2008: 118–120, Fig. 15]⁷. Аналогично в Бамбергском апокалипсисе, иллюминированном ок. 1000 г. в скриптории аббатства Рейхенау, все четыре всадника предстают как юноши (но без нимбов), мирно скачущие на конях [Bamberg. Staatsbibliothek. Msc. Bibl. 140. Fol. 16] (Ил. 1). За спиной Смерти нет никакого ада, и, как пишет Д. Бредли, эта идиллическая фигура скорее ассоциируется не с дьяволом и силами зла, а с триумфом церкви в последние времена [Bradley 2008: 253–258, Fig. 32].

Изображения четвертого всадника встречаются не только в книжной миниатюре, но и в каменном убранстве романских

⁷ Аналогичные решения воспроизводятся и в других каролингских рукописях Откровения, созданных в IX–X вв. [Bradley 2008: 120–121, Fig. 16].

Ил. 1.
Четвертый всадник
из Бамбергского
апокалипсиса
(ок. 1000)
[Bamberg.
Staatsbibliothek.
Msc. Bibl. 140.
Fol. 16].



храмов. На одной из капителей в хоре овернской церкви Сен-Нектер (середина XII в.) с четырех сторон вырезаны сцены, посвященные последним временам⁸. На север смотрит ангел (вероятно, архангел Михаил) с Книгой жизни и мерилем праведным в руках. На запад (в сторону главного алтаря и нефа) – восстающие из мертвых праведники (Откр. 7: 9). В северо-восточном углу в сторону деамбулатория развернута фигура Смерти. Это крылатый всадник, одетый в короткую тунику и конический шлем. В его правой руке – три копья, которыми он поражает людские фигуры («четвертая часть земли»?) [Emmerson, McGinn 1992: 169, Fig. 7; Brumelot 2002: 40–41]⁹ (см. ниже ил. 12, сверху).

⁸ О пространственной логике этого цикла см. [Baschet, Bonne, Dittmar 2012].

⁹ По альтернативной версии, всадник из Сен-Нектера означает не четвертого, а первого всадника Апокалипсиса, который был вооружен луком (Откр. 6: 2). По мнению П. Кляйна, на это указывают стрелы и ангельские крылья овернского воина [Emmerson, McGinn 1992: 169]. Однако тот атакует толпу людей (что согласуется с иконографией четвертого всадника), а крылья за его спиной вполне могут ассоциироваться не с ангельским, а с демоническим началом (в конце концов, бесы на соседних капителях тоже крылаты). Об этом мотиве см. ниже.

Однако параллельно с триумфальными образами четвертого всадника как орудия Божьего правосудия постепенно возникает традиция, в которой Смерть из юноши или воина (с нимбом или без него) превращается в демоническое создание, явно принадлежащее к войску дьявола. Эта метаморфоза хорошо видна, если сравнить каролингскую и оттоновскую иконографию с тем, как те же сюжеты решаются в Апокалипсисе с комментарием Хаймо Оксерского (IX в.), созданном в первой половине XII в. в германских землях. На одной из миниатюр мы видим черного демона с высунутым красным языком (первые три всадника предстают в привычном облике воинов). Он сидит в седле задом наперед, держа в руках змеиную голову, которой заканчивается хвост коня, тоже превратившегося в чудовище [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Bodl. 352. Fol. 6v.; см.: Jordan 1980: 41–42; Bradley 2008: 376]. Эта визуальная трактовка идет в русле толкования Хаймо, который отождествлял четвертого всадника с дьяволом [PL 117: 1027]. Езда задом наперед была широко известной в Средневековье формой уничижения, символом предательства и обмана. В Византии церемония публичного издевательства над политическими противниками разворачивалась на константинопольском ипподроме. Например, в 768 г. император-иконоборец Константин V Копроним повелел прилюдно унижить патриарха Константина: ему сбрили бороду и усы, одели в короткую рубашонку и, посадив на осла, дали ему в руки ослиный хвост. Пока его везли мимо трибун, горожане кричали ему проклятия и насмехались над ним [Иванов 2011: 219–220]. Аналогичные представления и практики существовали и на Западе. Например, в 998 г. в Риме папа Григорий V приказал посадить на осла задом наперед уже ослепленного и изувеченного антипапу Иоанна XVI [Mellinkoff 1973].

Демоническая трактовка четвертого всадника торжествует и в энциклопедии *Liber Floridus* Ламберта Сент-Омерского (ок. 1121). В рукописи-автографе Ламберта [Gand. Bibliothèque universitaire. Ms. 92] тетрадь с сюжетами Апокалипсиса пропала. Но у нас есть ряд более поздних версий. В списке второй

половины XII в. Смерть разительно отличается от трех первых, человекообразных, всадников. Это звероподобное бородастое существо с зелеными крыльями и мечом в руках, подписанное *Mors improba*, т.е. смерть «злая», или «ненасытная». Она скачет прочь от демонической фигуры с торчащими волосами, выходящей из пасти ада, где бушует пламя. Этот демон, помещенный между Смертью и Адом, указывает себе пальцем в рот и символизирует Голод (*Fames*)¹⁰ [Wolfenbüttel. Herzog Augustbibliothek. Ms. Gudeanus lat. 1. Fol. 11v]¹¹.

Иконографические вариации. Особо следует взглянуть на «сему» иллюминированных Апокалипсисов с комментарием астурийского монаха Беата из Лиебаны (VIII в.), которые создавались в IX–XIII вв. в Испании, Южной Франции и Италии [Emmerson, McGinn 1992: 186–188, 217–233; Fauvarque 1996: 223–234]. По мысли Беата, всадник на бледном коне символизировал духовную смерть – порождение дьявола [Beatus 1770: 115,

¹⁰ Жест «Голода» напоминает о немилостивом богаче из евангельской притчи (Лк. 16: 19–31). Попад после смерти в ад, он просит нищего Лазаря, вознесенного в лоно Авраамово, смягчить его муки, омочив ему перст водой. На многих средневековых изображениях грешник высовывает язык и тянется к нему пальцем (см. его фигуру в немецком Апокалипсисе середины XIII в. с комментариями Александра Бременского [Cambridge University. Ms. Mm. 5.31. Fol. 74v]). Вздрыбленные волосы Голода могут указывать на его демоническую природу. Однако на той же миниатюре с такой же прической изображены персонификации четырех ветров, которых держат в руках четыре ангела (о «демонических» волосах ветров и их недемоническом толковании см. [Obrist 1997; Антонов, Майзульс 2011: 51–52]).

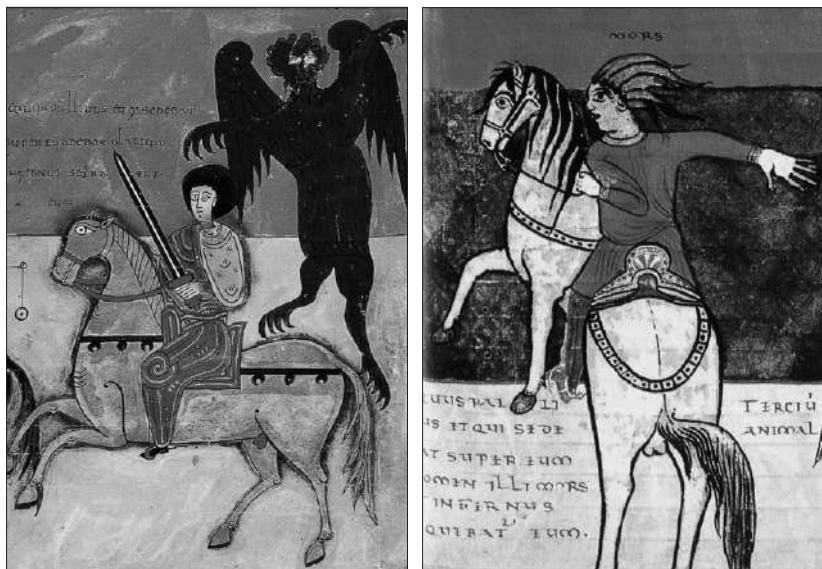
¹¹ Ср. с той же сценой во французском прозаическом переводе *Liber Floridus*, сделанном в начале XVI в. Здесь всадник – крылатый бес с птичьими лапами и рогами и пламенеющей прической, прямо смотрящий на зрителя, – подписан как «Злая смерть». За ним из звериной пасти ада бежит похожий на него демон, с перепонками между пальцами рук и второй мордой на животе (Голод) [The Hague. KB. Ms. 128 C 4. Fol. 24v].

296–297]. Однако показательно, что в различных иллюминированных «Беатусах», опирающихся на одно и то же толкование, облик и степень демонизации четвертого всадника варьируются в чрезвычайно широких пределах.

Так, в Апокалипсисе кастильского короля Фернандо I (1047) в самой фигуре Смерти вовсе нет ничего от дьявола. Как и остальные всадники, она предстает в облике человека с нимбом (правда, у Смерти – черным). Единственный демонизирующий элемент – его спутник, крылатый зооморфный Ад, но он скорее нависает над Смертью, а может, и вовсе преследует ее, чем напоминает ее «союзника» по силам тьмы [Madrid. Biblioteca Nacional de España. Ms. Vit. 14.2. Fol. 135; см.: Yarza Luaces 1988: 113–114] (Ил. 2, слева). Точно так же в Силосском Апокалипсисе (1091–1109) четвертый всадник – на этот раз и вовсе с золотым нимбом – изображен как воин, почти идентичный трем остальным (за его спиной все тот же черный Ад, но уже с двумя «сросшимися» лицами) [London. BL. Ms. Add. 11695. Fol. 102v]¹² (Ил. 3).

Однако в других «Беатусах» и сама Смерть – в соответствии с толкованием астурийского монаха – приобретает облик, указывающий на ее «родство» с силами тьмы. Например, в Сен-Северском апокалипсисе (до 1072) на голове четвертого всадника появляется пламенеющая прическа (притом что первые три всадника коротко стрижены), роднящая его с изображениями демонов [Paris. BNF. Ms. Latin 8878. Fol. 109; см.: Toman 2007: 447] (Ил. 2, справа). В еще одном списке, созданном в XII в. в Южной Италии, волосы Смерти уложены ровно, но возникает деталь, отсутствовавшая в упоми-

¹² В другой рукописи, созданной в XII в., Ад, стоящий за спиной четвертого всадника, становится еще более демоническим: острые когти, крючковатый нос, хищная ухмылка, пламенеющие волосы. Сам четвертый всадник изображен без нимба, но и без каких-либо демонизирующих черт и атрибутов [Manchester. John Rylands University Library. Ms. Lat. 8. Fol. 103v]. В самом позднем датированном «Беатусе» (*Las Huelgas Apocalypse*, 1220 г.) первые два всадника одеты в шлемы с нозальной пластиной, а два последних (на черном и бледном конях) – получили темные нимбы [New York. PML. Ms. M. 429. Fol. 71v].



Ил. 2.

Слева –
Четвертый всадник.
Фрагмент миниатюры из Апокалипсиса
Фернандо I (1047)
[Madrid. Biblioteca
Nacional de España.
Ms. Vit. 14.2.
Fol. 135].

Справа –
Четвертый всадник.
Фрагмент миниатюры из Сен-Северского апокалипсиса (до 1072)
[Paris. BNF. Ms. Latin
8878. Fol. 109].

навшихся выше рукописях: Смерть шествует по огромной горе наваленных трупов, которые она пронзает копьем (согласно тексту Откровения, четвертый всадник должен быть вооружен мечом). Причем, Смерть сидит лицом не вперед, к крупу коня, а вбок, т.е. развернута к зрителю, так что мы видим ее оскаленный в ухмылке рот. За спиной всадника стоит чело-векообразный Ад в высоком колпаке (опять же, вероятно, вариация на тему вздыбленных волос демонов), который тоже поражает длинным копьем грудь тел и параллельно вонзает трезубец в спину коня, на котором восседает Смерть, – кажется, что они одновременно союзники и антагонисты [Berlin. Preußischer Kulturbesitz. Ms. theol. lat. 561. Fol. 47; см.: Emerson, McGinn 1992: 183; Guthke 1999: Pl. 6].



Столь же вариативен облик Смерти и в еще одной самобытной «семье» – англо-нормандских (или англо-французских) Апокалипсисах XIII–XIV вв. Большинство рукописей включают фрагменты из комментария Беренгауда, который, напомним, интерпретировал четвертого всадника как Христа [Emmerson, McGinn 1992: 188–192; 260–264; Morgan 1999: 10–11, 14]. Важно то, что миниатюры визуализируют текст Апокалипсиса через призму толкования: оно ведет за собой художника и привносит в иллюстрации множество элементов, которых не было в Откровении [Emmerson, McGinn 1992: 264–274]. При этом в одних рукописях этой «семьи» Смерть, в духе древнейшей иконографии Апокалипсиса, изображается в безмятежном человеческом

Ил. 3.
Ад нависает
над Смертью.
Фрагмент
миниатюры
из Силосского
Апокалипсиса
(1091–1109)
[London. BL.
Ms. Add. 11695.
Fol. 102v].

облике [Jordan 1980: 160–163], в других – недвусмысленно демонизируется, и ее облик может разительно отличаться даже в списках, в целом «родственных» по иконографии.

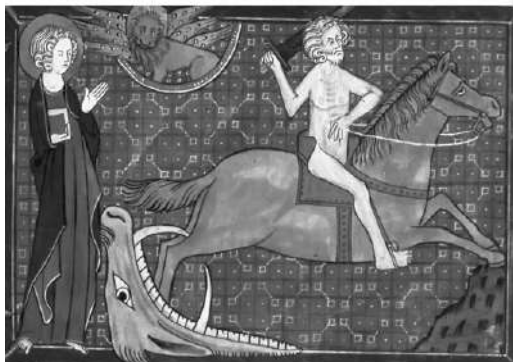
Самые ранние из англо-нормандских Апокалипсисов, созданные в 1250–1260-е гг., представляют Смерть вовсе не как Христа, а как бородатого человека в высокой шапке, порой напоминающей головные уборы, в которых изображали древних израильтян, средневековых иудеев и иногда язычников¹³. В его правой руке – чаша с пылающим пламенем. Четвертый всадник – единственный из кавалькады, кто в Откровении назван по имени, но у него, в отличие от всех остальных, нет своего атрибута. Первый всадник на коне белом вооружен луком и получает с небес венец (Откр. 6: 2); второй, на рыжем коне, – большой меч (Откр. 6: 4), а третий, на коне вороном, несет в руках меру, т.е. весы (Откр. 6: 5). Возможно, чаша с огнем, перекликающимся на миниатюрах с пламенем, бушующим внутри пасти ада, была добавлена, чтобы восполнить «умолчание» текста и наделить и последнего всадника атрибутом (глосса, появляющаяся в некоторых списках, уточняет, что всадник несет огонь Божьего гнева, пылающий в глубинах ада) [Lewis 1990: 35, Fig. 5] (см. самые ранние рукописи [New York. PML. Ms. M.524. Fol. 2v; Oxford. Bodl. Lib. Ms. Auct. D.4.17. Fol. 4v; Paris. BNF. Ms. Français 403. Fol. 9]). (Ил. 4, снизу). В других руко-

¹³ В еще одном Апокалипсисе (ок. 1250) в такой шапке (а заодно с крючковатым носом – другим частым в иконографии той поры еврейским и в целом негативным маркером) изображен крылатый Аваддон, скачущий во главе войска саранчи (Откр. 9: 7–11) [Paris. BNF. Ms. Français 403. Fol. 14v]. О так наз. «еврейской шапке» и ее более широком, «нехристианском», значении см. [Sansy 1992; Lipton 1999: 15–19]. В более поздних манускриптах у бородача с пылающей чашей вместо заостренного головного убора порой возникает плащ, накинутый на плечи и голову, как в *Canonici Apocalypse* 1320–1330-х гг. [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Canon. Bibl. 62. Fol. 6] или *Cloister Apocalypse* начала XIV в. [New York. The Cloisters Collection. Ms. 1968. 68.174. Fol. 9]. См. также [London. Lambeth Palace. Ms. 209. Fol. 6; репрод.: Emmerson, McGinn 1992: Fig. 50].



Ил. 4.

Сверху –
Смерть-Христос.
Миниатюра из
Douce Apocalypse
(Англия, ок. 1265–1270)
[Oxford. Bodl. Lib.
Ms. Douce 180. P. 16].



По центру –
Четвертый всадник.
Миниатюра из
Welles Apocalypse
(Англия, первая
четверть XIV в.)
[London. BL. Ms. Royal
15 D II. Fol. 129].



Снизу –
Четвертый всадник.
Миниатюра из
Canonici Apocalypse
(Англия, 1320–1330-е)
[Oxford. Bodl. Lib.
Ms. Canon.
Bibl. Lat. 62. Fol. 6].



Ил. 5.

Четвертый всадник.

Миниатюра из *Queen Mary Apocalypse*

(Англия, первая четверть XIV в.)

[London. BL. Ms. Royal 19 B XV. Fol. 10v].

писях Смерть чаще всего сохраняет антропоморфный облик, но ее черты, одежда и атрибуты меняются. Она предстает как нагой человек, вооруженный длинным мечом (*Welles Apocalypse* первой четверти XIV в. [London. BL. Ms. Royal 15 D II. Fol. 129]) (Ил. 4, по центру) или бородатый персонаж в длинном одеянии и восточном тюрбане, который экзотизирует его черты (*Queen Mary Apocalypse* первой четверти XIV в. [London. BL. Ms. Royal 19 B XV. Fol. 10v])¹⁴ (Ил. 5).

Даже если сам четвертый всадник почти ничем не напоминает дьявола, появляющегося на многих страницах англо-нормандских Апокалипсисов, его родство с силами тьмы подчеркивается композиционно. В отличие от «Беатусов», Ад предстает здесь не как темный зверь, преследующий Смерть, а в виде огромной звериной пасти, в которой в пламени видны грешники. Бледный конь словно выскакивает из нее, демонстрируя, что Смерть – порождение преисподней. Однако в некоторых рукописях и сама Смерть приобретает демонические черты. Например, в *Crowland Apocalypse* XIV в. [Cambridge. Magdalene College. Ms. 5] четвертый всадник предстает как звероподобное создание с оскаленной пастью и торчащими в стороны волосами.

В отличие от всех этих решений, в раннем *Douce Apocalypse* (ок. 1265–1270), в соответствии с толкованием Беренгауда, четвертый всадник визуально отождествляется с Христом. Поэтому он оказывается не союзником, а противником Ада. Смерть-Христос с золотым нимбом (у первых трех всадников нимба нет) держит в правой руке меч¹⁵ и, развернувшись назад, глядит на дьявола, который, стоя на звероподобной пасти ада, пытается взобраться на круп коня. Эта мизансцена очень похожа на изображения четвер-

¹⁴ В таких же тюрбанах порой представляли и римских воинов в сценах Страстей Христовых.

¹⁵ Меч как атрибут Бога появляется в нескольких местах Откровения, прежде всего в видении Сына Человеческого, держащего в устах обоюдоострый меч (1: 16), и в явлении небесного воинства во главе со Словом Божиим на белом коне: «Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы» (20: 15).

того всадника в других англо-нормандских Апокалипсисах, только здесь бледный конь не выходит из пасти ада, а скорее спасается от нее [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Douce 180. Fol. 16] (Ил. 4, сверху).

Несколько в стороне от других демонических трактовок четвертого всадника стоят Апокалипсисы с толкованием францисканца Александра Бременского (ок. 1242) и вдохновленные им композиции. Александр видит в Откровении Иоанна Божьего не столько пророчество о последних временах, сколько комментарий к истории церкви, где правоверие сражалось с ересями, а римские понтифики – с германскими императорами [Emmerson, McGinn 1992: 192–193]. Он отождествляет Смерть с императором-гонителем Домицианом (81–96 гг. н.э.). Того называют «смертью», поскольку он умертвил многих христиан [MGH QQ zur Geistesgesch. 1: 98–99]¹⁶. В саксонской рукописи его *Expositio in Apocalypsim* (ок. 1250) Смерть-Домициан предстает в облике бородатого человека с бесовски всклокоченными волосами (такая же прическа у несчастного, которого попирает его бледный конь). Конь выскакивает из громадной пасти, символизирующей ад, а перед ним хищники пожирают двух человек – жертв антихристианских гонений [Cambridge. University Library. Ms. Mm V. 31. Fol. 27v; репрод.: Kauffmann 1968: Fig. 17]¹⁷. За толкованием Александра Бременского следует также иконография полиптиха с 45 сценами из Апокалипсиса, созданного ок. 1400 г. в Гамбурге [Лондон. Музей Виктории и Альберта. Инв. № 5940–1859]. Однако на гамбургском алтаре Смерть-Домициан, в духе макабра, изображен(а) уже как вооруженный мертвец, завернутый в белый саван [Kauffmann 1968: Pl. 5, 9]¹⁸.

¹⁶ Об иконографическом влиянии комментария Александра Бременского см. [Emmerson, McGinn 1992: 192–193].

¹⁷ В другой рукописи из того же региона и той же поры [Wrocław. Biblioteka Uniwersytecka. Ms. I. Q. 19; репрод.: Kauffmann 1968: Fig. 18] вздыбленная прическа у Смерти отсутствует.

¹⁸ Мы не сможем проследить всю иконографическую биографию четырех всадников. Упомянем еще пражскую Велиславову Библию (вторая четверть XIV в.), которая также следует за демонической

От демона к мертвецу. Эта замена показывает, как в апокалиптической иконографии торжествуют формы макабра, в которых главным символом смерти (в любом значении этого слова) становится разлагающийся труп или скелет¹⁹. С конца XIII в. Смерть-мертвец появляется в нескольких англо-нормандских Апокалипсисах [Kauffmann 1968: 25, 48 (note 34)]²⁰, а потом ста-

трактовкой Смерти. Человек с крючковатым носом и пламенеющими волосами, последний всадник держит в правой руке копье и косу (палку с крючком на конце). Ад, который обычно преследует всадника или стоит у него за спиной, здесь предстает в виде звериной пасти, которая просто висит в воздухе. Всадник-Смерть развернут назад и смотрит прямо на Иоанна Евангелиста, который в страхе закрывает лицо руками (так что виден лишь его левый глаз) – на изображениях остальных трех всадников, которые смотрят не на него, а вперед, Иоанн либо воздевает руки (но так, что лицо открыто), либо патетически прижимает ладони к груди [Praha. Národní knihovna České republiky. Ms. XXIII. С. 124. Fol. 156].

¹⁹ Здесь показательно сравнение между несколькими христологическими композициями, демонстрирующими силу искупления и противопоставляющими Церковь и Жизнь, стоящие справа от Распятия, и Синагогу со Смертью, поставленные слева от него. В Евангелии Уты, иллюминированном в Регенсбурге в начале XI в., Смерть предстает как понурый человек с пламенеющими волосами [Пановский 2009: 180, 212, прим. 53а; Майзульс 2014: 191–192, Ил. 4]. В созданном в Хильдесхайме Штаммхаймском миссале (1170-е) Смерть изображена как темнолицый бородач со вздернутым носом, скалящий зубы в сторону Христа (в отличие от фигуры Жизни, развернутой в три четверти, Смерть – единственный из персонажей миниатюры, который показан в профиль) [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. 64. Fol. 86]. Однако на аналогичной композиции в немецкой *Mettener Armenbibel*, созданной в 1414–1415 гг., духовную смерть символизирует уже нагой мертвец с головой-черепом [München. Bayerische Staatsbibliothek. Ms. Clm 8201. Fol. 97v; Пановский 2009: 212, прим. 53а].

²⁰ См. также Смерть-скелет, скажем, в Библии Гиара де Мулена начала XIV в. [Paris. BNF. Ms. Français 155. Fol. 195] или на знаменитом «Анжерском Апокалипсисе» – серии шпалер, вытканых ок. 1382 г. для

Ил. 6.

Сверху –
Смерть-скелет.
Фрагмент «Анжерского
Апокалипсиса»
(ок. 1382).

Снизу –
Смерть на коне бледном.
Фрагмент гравюры
Альбрехта Дюрера (1498).



новится вездесущей и на исходе Средневековья распространяется в гравюре на дереве, которая иллюстрировала цельногравированные, а потом печатные Апокалипсисы (см., например, Библию Кобергера, вышедшую в Нюрнберге в 1483 г. [Emmerson, McGinn 1992: Fig. 17]). В знаменитом апокалиптическом цикле Альбрехта Дюрера (1498) четвертый всадник изображен не как скелет, а как ссохшийся труп старика с растрепанной бородой и торчащими во все стороны клокастыми волосами [Koerner 1985: 64–66, Fig. 6; Веденеева 2012: 68–69] (Ил. 6).

В разветвленной иконографии Откровения Иоанна Богослова всадник по имени Смерть – один из участников кавалькады, а само появление четырех всадников сюжетно вписывается в более крупное множество: открытие семи печатей. Однако часто случается, что иконографические мотивы отделяются от своего первоначального контекста и начинают жить собственной жизнью. Они интегрируются в новые композиции (где порой сохраняют «память» о своем иконографическом происхождении, а порой – нет) или превращаются в самостоятельные темы, не нуждающиеся в прежнем контексте вообще.

Хотя в иллюстрациях к Откровению Иоанна Богослова четвертый всадник никогда не изображался в женском обличье (это слишком противоречило бы тексту и разрушило бы единство апокалиптической кавалькады), в других контекстах – например, в одном ряду со сценами адских мук на западном портале парижского собора Нотр-Дам – мы порой встречаем Смерть-всадницу с развевающимися волосами [Mâle 1913: Fig. 171]²¹.

Людовика I Анжуйского. В иллюминированном Апокалипсисе из германских земель, созданном в 1350–1370-х гг., Смерть-мертвец с головой-черепом, вопреки тексту Откровения, скачет не на бледном коне, а на коронованном льве с красными крыльями [London. BL. Ms. Add. 15243. Fol. 12].

²¹ Устойчивые иконографические мотивы порой вступают в противоречие с текстом, который с их помощью иллюстрируют. Например, в 19-й главе Апокалипсиса описывается финальная победа сил света над силами тьмы: Христос и его воинство низвергают Зверя-Анти-

Этот иконографический тип, вероятно, возник из контаминации образа четвертого всадника и представления о Смерти как существе женского «пола» (связанном с родом этого слова в романских языках).

В Позднее Средневековье мертвец на полудохлой лошаденке, вооруженный огромной косой, рассекающей толпы смертных или поднятой вверх, словно знамя, порой утрачивает ассоциации с концом времен (или, по крайней мере, они ослабевают) и превращается в символ физической смерти, поджидающей здесь и сейчас всех и каждого. Так, в итальянской иконографии «Триумфов смерти» четвертый всадник Апокалипсиса, оставшийся без первых трех, олицетворяет вихрь чумного мора, скашивающий без разбора стар и млад, богатых и бедных, клириков и мирян. Параллельно Смерть-всадник превращается в одну из вариаций на вездесущую тему *memento mori*. Так, мертвец с гробом в руках, скачущий во весь опор из чудовищной пасти ада, появляется на гравюрах в печатных изданиях «Пляски смерти» [Danse macabre 1491]. На многочисленных миниатюрах из Часословов, иллюстрирующих текст заупокойной службы, Смерть-всадник на тощем коне, свирепом льве или тельце (и уже без всякого Ада за спиной) топчет бессильных смертных или просто шествует по своему царству – кладбищу²². Переосмысление фигуры четвер-

христа и Лжепророка в «озеро огненное, горящее серою» (Откр. 19: 19–20). В английском *Trinity Apocalypse*, созданном в середине XIII в. [Cambridge. Trinity College. Ms. R.16.2. Fol. 23v], мы видим ангела, заталкивающего семиглавого зверя в огромную развернутую вверх пасть, где уже томится двурогий Лжепророк и толпа звероподобных бесов. Пасть ада – привычный для иллюминатора XIII в. вариант изображения преисподней – заменяет огненное озеро, хотя именно о нем говорится в тексте Откровения.

²² На миниатюре Часослова из Южной Франции (1485–1490) позади церкви, на кладбище, по груде тел скачет черный скелет, восседающий на монструозном костлявом льве с рогом посреди лба. В левой руке Смерть держит косу, а правой целится в своих жертв гигантской стрелой [Moulins. BM. Ms. 89. Fol. 88]. Ср. с миниатюрой из

того всадника Апокалипсиса в этих сюжетах переводит дискурс о коллективных бедствиях (или коллективном триумфе) на индивидуальный уровень: не *все* умрут, а *ты* умрешь.

Холодно-режущие метафоры

На миниатюре из французского Часослова (*Poncher Hours*, ок. 1500) юная Дениз Понше, владелица рукописи, с молитвенником в руках стоит на коленях перед фигурой Смерти, попирающей три мертвых тела. Изъеденный червями серый скелет держит в руках целый арсенал орудий убийства: четыре косы и громадную стрелу [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. 109. Fol. 156] (Ил. 7). Эти инструменты – визуальные метафоры, которые делают зримой агрессию Смерти и позволяют изобразить неизобразимое: силу, заставляющую душу покинуть тело, а порой и сам «механизм» умирания.

В средневековой иконографии Смерть часто предстает тяжело вооруженной. Она, сидя верхом на коне, скашивает своих жертв громадной косой, выскочив из-за угла, вонзает в них копье, либо, действуя на расстоянии, стреляет из лука, арбалета, или, как на некоторых позднесредневековых изображениях, даже из аркебузы²³ (Ил. 8). Во многих сюжетах, где Смерть не обрушивается на человека, а лишь вступает с ним в диалог, чтобы напомнить о краткости его земных дней, или напоминает о грядущем конце самым своим появлением, косы, стрелы и другие орудия убийства превращаются в ее «профессиональный» атрибут, как на изображениях, где Смерть не пускает свою косу в

французского Часослова начала XVI в., где Смерть на черном тельце попирает груду тел. В левой руке она несет гроб, а правой – потрясает стрелой [San Marino. Huntington Library. Ms. 1088. Fol. 175v].

²³ Точно так же и в русской иконографии XIV–XVIII вв. Смерть-мертвец, вслед за описанием этого персонажа в популярном Житии Василия Нового, изображается с целым арсеналом орудий убийства, главным из которых со временем становится коса [Майзульс 2012: 156, 158–159, 165, Ил. 1, 3, 4, 5]. О родственных образах смерти в православном искусстве Румынии и ее вооружении см. [Betea 2011].

Ил. 7.
Оружие Смерти.
Миниатюра
из французского
Часослова
(Poncher Hours,
ок. 1500)
[Los Angeles.
The J. Paul Getty
Museum. Ms. 109.
Fol. 156].



дело, а просто держит ее в руках или потрясает ею словно штандартом [Tenenti 1952: Fig. 3–5, 17–18] (Ил. 9; ср. Ил. 17). У каждого из тех орудий-метафор, которыми средневековые мастера влагали в руки Смерти, есть своя иконографическая генеалогия, на которой у нас нет возможности подробно остановиться²⁴.

²⁴ Так, исторический предшественник косы в иконографии Смерти – серп. Это древний атрибут Сатурна как покровителя земледелия, а

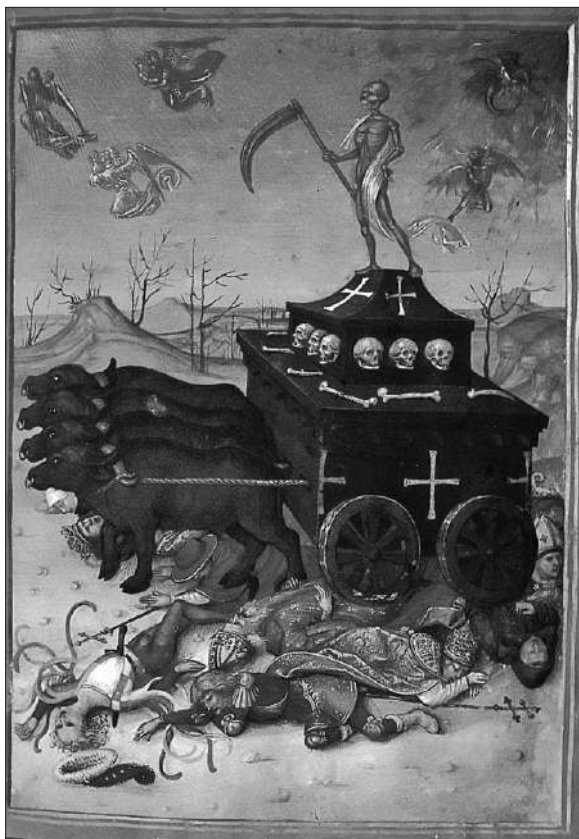


Ил. 8.

Лук со стрелами и аркебуза. Фрагмент фрески «Триумф смерти»
в церкви дисциплинатов в Клузоне, Италия (1485).

также устрашающее орудие кастрации. Еще в Античности, по мере того как образ Сатурна-Кроноса стал отождествляться с Хроносом (Временем), его серп приобрел значение символа времени и начал ассоциироваться со старостью и смертью. Многочисленные средневековые персонификации Смерти переняли у него этот атрибут, который потом уступил место косе. Сам же Сатурн вместо серпа или косы постепенно получил мотыгу или лопату, а они потом превратились в посох или костыль, подчеркивающие его старость и дряхлость [Klibansky, Panofsky, Saxl 1979: 133–214; Панофский 2009: 126–132; Bradley 2008: 248]. См. серию средневековых и ренессансных изображений Сатурна с серпом или косой [Klibansky, Panofsky, Saxl 1979: Pl. 12, 25, 27, 28, 30, 32–33, 36, 38, 39; Панофский 2009: Ил. С. 13, 14, 40, 41, 45, 48, 49]. Ср. с их античными прообразами [Klibansky, Panofsky, Saxl 1979: Pl. 10, 11; Панофский 2009: Ил. С. 38, 39].

Ил. 9.
Триумф смерти.
Миниатюра из
немецкого Часослова
первой половины
XVI в.
[London. BL.
Ms. Harley 2953.
Fol. 20].



Поэтому взглянем, прежде всего, на их функции. Разнообразие орудий убийства, которыми на многих изображениях была вооружена Смерть, не только усиливает агрессивность образа, но и подчеркивает множественность видов кончины, которые уготованы человеку.

В 1437 г., через год после того, как Сиена была опустошена чумой, Джованни ди Паоло изобразил на деревянной обложке расходной книги казначейства (*tavoletta di Biccherna*) крылатую

черную Смерть (символ чумного мора?), которая скачет верхом на черном коне по горе трупов и стреляет из лука в юношей и девушек, беззаботно играющих в кости. Этот образ – явная вариация на тему четвертого всадника Апокалипсиса. На поясе Смерти висит коса – она развернута острием вперед и словно участвует в атаке, но картежники погибают от стрел [Hutten 2003: 164–165, Ill. 136]²⁵.

Стрела, которая внезапно вонзается в человека и позволяет убийце остаться невидимым, – древняя метафора болезни или гнева одного из божеств / единого Бога²⁶. Потому стрелы были так «востребованы» на аллегорических изображениях чумного мора, где фигура Смерти максимально сближается или вовсе отождествляется с Чумой. Образы Смерти-Чумы, распространившиеся после того, как «черная смерть» в середине XIV в. пришла в Европу, чаще всего акцентируют коллективный характер бедствия и бессилие человека от него спастись. Причем если во многих других сюжетах Смерть бывает неотличима от дьявола или демонов, иконография Смерти-Чумы как орудия божьего правосудия порой заимствует элементы из арсенала сакральных персонажей²⁷.

²⁵ См. близкую по сюжету миниатюру, которую Джованни ди Паоло создал в 1442 г.: здесь Смерть, также стреляющая из лука и с косой за поясом, – предстает как волосатое существо с лицом-черепом и крыльями летучей мыши.

²⁶ Бог может вручать свои стрелы Смерти. Так, во французском переводе «Зеркала человеческого спасения» мастер Жан Ле Тавернье ок. 1450–1460 гг. изобразил Бога-Отца, который с небес протягивает скелету три стрелы (война, голод и мор?) и грамоту с тремя нечитаемыми параграфами, в которых, возможно, дарует Смерти право карать человечество [Paris. BNF. Ms. 6275. Fol. 1; см.: Wilson, Wilson, 1984: 60].

²⁷ Мор в Позднее Средневековье обычно воспринимался как кара Господня. Однако в рамках этой глобальной схемы представления о том, как именно передается болезнь и как «стрелы гнева Господня» поражают грешные города и царства, могли выглядеть самым различным образом: карающие ангелы, демоны или сам Господь, посы-

На фреске в аббатстве Сен-Пьер в Лаводьё (Овернь, Франция), созданной в 1355 г., вскоре после того, как регион был опустошен чумным мором, Смерть предстает в виде женской фигуры в длинном одеянии и в накидке, закрывающей глаза (с повязкой на глазах в Средневековье изображали также фигуры Ночи, Синагоги, Неверности, Смерти, Фортуны, а также Эрота / Купидона, которые ассоциировались с тьмой, заблуждением, гибелью и силой случайности [Панофский 2009: 180–181]). Над ее головой видна подпись *Mort*²⁸. Смерть-Чума развернута строго фронтально, в ее руках пучки стрел, которыми она разит вправо и влево, поражая две группы людей, стариков и юношей, клириков и горожан. Стрелы попадают им в шею, в пах и в подмышки, т.е. туда, где обычно образуются чумные бубоны [Бульст 2000: 159–160, Рис. 1; Berger 2007: 45, Fig. 2.10; Gertsman 2007: 82–84]. Смерть из Лаводьё – аллегория «слепой» силы мора, который разит всех подряд и от которого нет спасения²⁹.

лающие болезнь с небес; воздух, отравленный ядовитыми испарениями, поднимающимися из земли, или под действием определенных светил, чье движение направляется «перводвигателем» – Божьей волей; преступные действия отравителей – подручных дьявола: евреев, еретиков, нищих, прокаженных и иноземцев, которые травят колодцы и распространяют болезнь, и т.д.

²⁸ Фронтальная поза Смерти и ее длинный плащ, как ни странно, сближают ее с образами Богородицы Покрова, известными в Италии как *Madonna della Misericordia*. После прихода «черной смерти» в середине XIV столетия этот древний иконографический тип Девы Марии стал одной из главных форм изображения ее заступничества за людей, осажденных смертельным мором. Если Смерть-Чума из Лаводьё посылает стрелы болезни, то Богородица защищает от них, прикрывая верных своим плащом [Marshall 1994: 506–518, Fig. 9–12, 14].

²⁹ Ср. с изображением Атропы, одной из мойр, в виде скелета, потрясающего громадной стрелой (вместо того чтобы перерезать нить жизни), в бургундском списке (ок. 1470–1475) «Послания Отеи» Кристины Пизанской [The Hague. KB. Ms. 74 G 27. Fol. 34v; см.: Gertsman 2012: 91, Fig. 4.8].

Само собой, лук со стрелами в руках Смерти далеко не всегда привязаны к теме чумы и, как и прочие виды оружия, визуализируют ее смертоносную силу в целом. Например, на надгробии флорентийского епископа Антонио д'Орсо († 1321), созданном еще до того, как «черная смерть» достигла Европы, скульптор Тино да Камаино изобразил Смерть в виде человекообразного существа, одетого в шкуры и стоящего на змее. У него львиные лапы и три лица, соединенные друг с другом так, что одно развернуто строго фронтально, а два боковых смотрят в стороны, как на некоторых изображениях дьявола, Антихриста или Святой Троицы³⁰. Смерть держит в руках арбалеты, из которых стреляет в две группы людей, которые мечутся справа и слева [Tenenti 1952: 17–18].

Метафора стрел болезни (в данном случае – чумы) в Средней века, само собой, вездесуща не только в иконографии, но и в текстах. Еще в «Диалогах» папы Григория Великого (590–604) чумной мор, обрушившийся на Рим, описывается как «поветрие, опустошившее город своей великою смертностью, во время коего воочию видели, как с неба падали стрелы и поражали от-

³⁰ Три «сросшихся» лица с двумя (иногда четырьмя) глазами по крайней мере с XII в. периодически изображали у сатаны (см. дьявольские фигуры на фасаде церкви Сан-Пьетро в Тускании, XII в. [Pettazzoni 1946: 150, Pl. 15a]; ср. с трехликим и четырехглазым Антихристом из французских морализированных Библий XIII в. [London. BL. Ms. Harley 1527. Fol. 127; Oxford. Bodl. Lib. Ms. Bodl. 270b. Fol. 200]). Позже появляются аналогичные изображения Святой Троицы с тремя лицами [Pettazzoni 1946: Pl. 16a], а также множество других персонажей, например, Любовь (*Amors*) в виде трехликого серафима (см. уникальную по иконографии миниатюру из итальянской рукописи конца XIII в. [New York. PML. Ms. M.819. Fol. 56; репрод.: Newman 2005: 276–277, Fig. 9]). Порой Троицу изображают не с тремя лицами на одной голове, а с тремя головами, вырастающими из общего торса, как на миниатюре из английской Псалтири (ок. 1260), где Авраам стоит на коленях перед трехглавым ангелом [Cambridge. St. Johns College. Ms. K.26. Fol. 9; репрод.: Camille 1989: 203–204, Fig. 111].

дельных людей» [Арнаутова 2004: 107]. Истоки этой метафоры лежат и в Библии («Ибо стрелы Вседержителя во мне; яд их пьет дух мой» – Иов 6: 4), и в греко-римской Античности (Аполлон, посылающий стрелы чумы).

Аналогичные представления о том, что некоторые болезни вызываются стрелами эльфов, или альвов (*elfshot*), известны по англо-саксонским медицинским текстам. Во врачебной книге «Læceboc» (X в.) и рецептарии «Lacnunga» (XI в.) перечисляются болезни, которые невидимые альвы насылают «стрелами», «ударами» или «дуновением» [Cameron 1993: 142; Jolly 1998; Арнаутова 2004: 94–101, 105–108]. Как пишет Ю.А. Арнаутова, объяснение болезни выстрелами альвов и других мифологических фигур – это фрагмент обширной группы архаичных этиологических традиций, в основе которых лежит представление о некоем ударе или уколе, вызывающем внезапные заболевания и одновременно персонифицирующем болезнь. «Лучником» может стать как некое демоническое существо, так и колдун, у которого для этого есть специальные приспособления. В этиологических представлениях, зафиксированных у различных германских народов, сам «выстрел» болезни мыслился либо как удар невидимых стрел, либо вполне материально, как проникновение в организм мелких предметов: осколков костей, обрезков ногтей, пучков волос и т.д. [Арнаутова 2004: 105–106].

В христианской иконографии Господь, ангелы, демоны или Смерть поражают своих жертв стрелами болезни. В германских верованиях многие недуги приписываются удару стрелы какого-либо невидимого существа. Несмотря на внешнее сходство мотивов, как подчеркивает Ю.А. Арнаутова, их значение принципиально различно. В мифологической традиции стрела – это персонификация болезни, т.е. сама болезнь, не столько способ ее описать, сколько ее исчерпывающее объяснение. В христианской иконографии – это лишь аллегорический образ, позволяющий изобразить разящую силу Божьего гнева [Арнаутова 2004: 108].

С этим тезисом трудно не согласиться, но граница между этиологией и аллегорией порой не кажется столь определенной.

Для клириков, заказывавших церковные росписи, Чума с пучком стрел, вероятно, принадлежала к миру иносказания. Однако ангелы, поражающие людей с небес, о которых писал папа Григорий Великий, отличаются от невидимых альвов уже не так принципиально: можно считать, что ангельский лук – лишь метафора Божьих казней, которые посылаются через ангелов, а можно и допустить (и, вероятно, многие в Средневековье были бы с этим согласны), что ангелы на небесах действительно посылают с небес невидимые стрелы болезни. Удар ангельской стрелы – тоже этиологическая модель, разъясняющая, как выстроена механика Божьего гнева.

Метафора стрел в культуре Средневековья не ограничивается пространством болезни и смерти. Свидетельство тому – стрелы любви. Этот мотив, как и стрелы чумы, соединяет античные истоки с библейскими. Из греко-римской религии и литературы – вспомним, скажем, о «Метаморфозах» Овидия – пришли стрелы Эроса / Купидона [Пановский 2009: 165–195]. Из ветхозаветной Песни Песней (4: 9) – представление о том, что любовь поражает человека в глаза: «*Vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum...*». Материализация этого образа – лучи или стрелы, которые входят в глаз жертве страсти [Newman 2005: 264, 271]. На множестве средневековых изображений Купидон или Бог любви (*Dieu d'amors*) посылают из луков стрелы любовных терзаний [Пановский 2009: Илл. 70, 73, 75, 84–94; Newman 2005: 281, Fig. 11]³¹ (Илл. 10, сверху). Так же порой вооружена стрелами и женская фигура, персонифицирующая похоть (*Luxure*)³². Однако стрелы могут символизировать не только куртуазную любовь к прекрасной даме или плотскую страсть (*Cupiditas*), но и любовь небесную (*Caritas*). Потому на многих изображениях

³¹ См. миниатюру из Часослова (Нидерланды, первая четверть XIV в.), где Бог любви, сидя на дереве, отправляет две стрелы в сторону пары возлюбленных [London. BL. Ms. Stowe 17. Fol. 273].

³² Как во французском Часослове середины XV в. [London. BL. Ms. Yates Thompson 3. Fol. 172v].

Ил. 10.

Сверху –
Бог Любви
пронзает
стрелой сердце
спящего героя.
Миниатюра из
«Романа о розе»
(Франция, ок.
1340) [London.
BL. Ms. Royal 20 A
XVII. Fol. 16].



Снизу –
Господь посылает
с небес три стрелы
в человечество,
защищенное
покрывом
Богоматери.
Фрагмент работы
(1516–1518)
Лукаса Кранаха
Старшего
[Budapest.
Szépművészeti
Múzeum. Инв.
№ HU SMB 128].



стрела или стрелы любви Господа пронзают сердца его святых [Newman 2005: 269–276, Fig. 4, 6].

Но чаще, конечно, стрелы символизируют кары Господни, прежде всего эпидемии. В Лаводье Смерть-Чума персонифицирована в облике женщины. Гораздо чаще, однако, стрелы мора вкладываются в руки гневного Бога (в облике Бога-Отца или Христа), ангелов, демонов или Смерти в одном из ее многочисленных обличий³³. Это отчетливо видно по итальянской живописи XIV–XV вв. На панели Бенедетто Бонфилли «Мадонна делла Мизерикордия» (1464) Дева Мария предстает как заступница от чумы. Наверху изображен Господь с тремя стрелами, посылающий людям гибель (справа и слева от него – ангелы с обнаженными мечами), ниже – пронзенный тучей стрел св. Себастьян, стоящий на коленях перед Девой Марией и молящийся за человечество, а внизу – ангел, поражающий копьем Смерть-скелет, который тоже вооружен луком и пучком стрел [Marshall 1994: Fig. 10]³⁴. На сюжетно близкой композиции Барнабы де Модены

³³ См. изображение Бога, посылающего с небес стрелы чумы (внизу лежит множество мертвых тел), на нидерландском алтаре [Berger 2007: 45, Fig. 2: 11].

³⁴ На изображениях Божьих кар гневающийся Господь часто держит в руках три копья или три стрелы. На фреске, украшающей фасад собора в Граце (1485), смысл этой триады расшифровывается как три бича: война, голод и чума [Бульст 2000: 167]. Однако это, конечно, не означает, что такая трактовка была универсальной. В других контекстах три стрелы явно могли иметь тринитарные ассоциации. На алтарной панели работы Филиппо Липпи (1437) св. Августину является видение Троицы в облике трех херувимских лиц, окруженных сиянием. Пока он созерцает Троицу внутренним взором, ему в сердце вонзаются три стрелы [Newman 2005: 273–274, Fig. 6]. Три стрелы в руках ангела появляются и на одном из изображений обращения юного Августина. Как он рассказывает в «Исповеди» (VIII, XII, 29), во время уединенного чтения в саду он однажды услышал детский голос, повторявший нараспев «Tolle, lege, tolle, lege» («Возьми, читай, возьми, читай»), – и тогда он открыл апостольские Послания. Три стрелы в руках ангела здесь – стрелы Божьей любви [Newman 2005: 274–275, Fig. 7].

(1370-е) людей, не закрытых спасительным покровом Богоматери, скашивают стрелами чумы два ангела-лучника [Marshall 1994: Fig. 11], у Пьетро Алеманно (1485) – толпы звероподобных демонов [Marshall 1994: Fig. 12], а у немецкого мастера Лукаса Кранаха Старшего (1516–1518) – сам Господь [Budapest. Szépművészeti Múzeum. Инв. № HU SMB 128] (Ил. 10, снизу).

По одной из версий, именно устойчивая ассоциация болезни и стрел способствовала тому, что главным заступником от чумы (вместе со св. Рохом) в Средневековье стал св. Себастьян (III в.). На тысячах изображений этого раннехристианского мученика расстреливают из луков. Как сказано в его житии, стрелы его не убили, он был спасен и принял окончательное мученичество лишь потом, когда его закидали камнями. Подставляя свое тело под стрелы, Себастьян, на взгляд тех, кто искал у него защиты, защищал простых смертных от стрел чумы [Marshall 1994: 488–500, Fig. 1–5; Voesci 2001: 32–33; Бульст 2000: 161–162; Арнаутова 2004: 108]. На панели работы французского мастера Йоса Лиферинкса (1497–1499) в городе бушует мор: умершие падают посреди улицы, а могильщики кидают в могилы трупы. В небесах, пытаясь остановить эпидемию, перед гневным Богом на коленях стоит нагой Себастьян, пронзенный множеством стрел [Katz 2006–2007: 71].

Реальные стрелы из дерева и металла, пронзившие тело святого, и стрелы-метафоры, символизирующие небесные кары и/или удары чумы, визуальны неотличимы, и подобное различие смыслов при тождестве формы – один из важнейших приемов визуализации невидимого, использовавшихся в средневековой иконографии.

Блуждающие атрибуты

Крылья. Анализируя переосмысление и переработку античных форм в искусстве Средневековья и Возрождения, Эрвин Панофский когда-то писал, что с конца XV в. различные фигуры Смерти стали порой изображаться с крыльями (отсюда крылатый скелет с песочными часами, которого Бернини в 1671–1678 гг. изваял

на барочном надгробии папы Александра VII в римском соборе Святого Петра). Он полагал, что Смерть позаимствовала крыла у аллегорий Времени, которые были сконструированы на исходе Средних веков из античных «строительных материалов» (Сатурн / Кронос, отождествленный по созвучию с Временем-Хроносом, и крылатый юноша Кайрос / «Счастливейший случай»), но в совершенно новой, неведомой грекам и римлянам, визуальной форме. Время как дряхлый и прожорливый разрушитель не могло не сблизиться со Смертью, которая переняла у него такой атрибут, как песочные часы (их тоже порой изображали с маленькими крылышками) [Пановский 2009: 127–137]³⁵ (Ил. 11).

Однако я полагаю, что значение крыльев Смерти гораздо шире, а их иконографическая история выходит за рамки взаимодействия с образами Времени. На алтарной панели Бенедетто Бонфильи, о которой мы уже говорили выше, Смерть-Чума изображена как скелет с крыльями летучей мыши за спиной [Marshall 1994: Fig. 10]³⁶. Точно такие же, перепончатые, крылья у Смерти-старухи, несущейся над землей на знаменитой фреске (1330–1340-е) «Триумф смерти» на пизанском кладбище Кампо Санто [Tenenti 1952: Fig. 20–23]. На миниатюре в английском Бестиарии (ок. 1300) к одру умирающего является черный ангел

³⁵ Как пишет И. Джекобс, когда в первые века после торжества христианства как официальной религии Римской империи христиане повели целенаправленную борьбу с языческими образами (прежде всего скульптурой) в пространстве своих городов, их главными «жертвами» стали статуи олимпийских богов и богинь («идолы»). Различные мифологические образы и персонификации (Тритоны, Горгоны, музы, Эрос, сатиры и др.) казались не столь опасны, и с IV по VI в. некоторые из них интегрировались в христианскую иконографию. Так, Ника, которая раньше сопровождала императоров и императриц, продолжила служить символом победы [Jacobs 2010: 287].

³⁶ Похожую Смерть-скелет с перепончатыми крыльями можно увидеть в итальянском Часослове конца XV в. [San Marino. Huntington Library. Ms. 1132. Fol. 106] или – в облике апокалиптического всадника – на фреске в церкви Сан-Виджилио в Пинцоло (1539) [Völser 2001: Fig. 17].



Ил. 11.
Гравюра Ганса
Себастьяна Бехам
«Смерть и спящая
женщина» (1548).

с черного цвета нимбом и черными же крыльями, напоминающими уже птичьи [Oxford. Bodl. Lib. Ms. Douce 88. Fol. 121v]. Наконец, на капители (середина XII в.) в овернской церкви Сен-Нектер, которая тоже уже упоминалась, четвертый всадник Апокалипсиса, имя которому Смерть, изображен с крыльями, ничем не отличающимися от крыльев стоящего рядом ангела, да и от крыльев бесов, вырезанных на других капителях³⁷ (Ил. 12, сверху; ср.: снизу).

³⁷ В средневековой русской иконографии Смерть (в облике демона или белого мертвеца) обычно изображается бескрылой. См. редкое исключение в старообрядческом «Цветнике» 1780-х гг., где на одной из миниатюр Смерть-скелет получает крылья розового цвета [БАН. Плюшк. № 112. Л. 432об.].

Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть? (Часть 2)



Ил. 12.

Сверху –
Апокалиптический
всадник.
Капитель
в церкви
Сен-Нектер
(середина
XII в.),
Овернь (Фран-
ция).



Снизу –
Крылатая
Смерть-
всадница.
Фрагмент
фрески
в церкви
Сан-Доменико
(ок. 1340 г.)
в Больцано,
Италия.

Если не брать изображения птиц и различных существ, которым традиция приписывала способность летать (вроде крылатых драконов), крылья в средневековой иконографии служат важнейшим маркером принадлежности к числу ангелов, пусть даже падших [Бенчев 2005: 47–48, 53]. В зависимости от формы и цвета крыльев зритель часто мог определить, кто перед ним: некое благое создание или один из слуг дьявола (при этом на множестве изображений крылья ангелов и демонов идентичны друг другу – тогда дифференцирующими признаками служат другие детали их облика). Ангельские крыла использовались как маркер сакрального, скажем, когда с ними изображали всех четырех евангелистов в символическом облике человека, льва, орла и вола. Потому решение представить Смерть с крыльями говорит нам о том, к какому классу существ – по крайней мере в визуальном пространстве – ее относили. При этом нельзя забывать, что, в отличие от ангелов или демонов, в христианской картине мира Смерть как особого рода создание не была предусмотрена, и все ее изображения следовало воспринимать как визуальное иносказание, а не как отражение некой невидимой реальности (хотя мы едва ли можем сказать, действительно ли для разных зрителей эта граница была настолько определенной).

Логика, которой руководствовались средневековые мастера, изображая какого-то персонажа крылатым (если они не просто копировали образец), очевидно, могла быть различной. В многоликой иконографии Смерти – будь то в виде бравого воина, изможденной старухи, звероподобного беса или полуразложившегося трупа – крылья, особенно если они были неотличимы от ангельских, требовались прежде всего для того, чтобы подчеркнуть сверхъестественный статус этого персонажа. Даже не существуя, он не существовал в мире бесплотных духов, а не земных творений из плоти и крови³⁸. Изображая Смерть с

³⁸ По тем же причинам, видимо, на иллюстрациях к Откр. 6: 8 с крыльями порой изображали и звероподобную фигуру Ада, следующего за Смертью.

перепончатыми или черными крылами, мастера подчеркивали ее сходство с демонами и тем самым приписывали ее к войску дьявола. Однако в некоторых сюжетах, возможно, появление крыльев объясняется функционально: если, скажем, Смерть обрушивается на людей с небес (такова одна из схем визуализации чумного мора), она чаще всего получает крылья, позволяющие ей взлететь. Точно так же демоны далеко не всегда предстают с крыльями, но в многочисленных сценах полета, как правило, летят с их помощью³⁹.

Как мы видели, Смерть далеко не единственная из персонификаций, которые в средневековом и ренессансном искусстве регулярно изображались крылатыми. Крылья разных форм доставались не только христианским или христианизированным фигурам, но и аллегорическим персонажам, действовавшим в светских или в (псевдо)античных контекстах. Среди них можно встретить и мифологические образы, унаследованные из греко-римского искусства, переосмысленные в моралистическом и/или аллегорическом духе и порой изменившиеся до неузнаваемости, как Купидон / Любовь [Пановский 2009: Ил. 70–75, 84–94 и т.д.]⁴⁰ (Ил. 10), и новые аллегории, сконструированные на древней основе, наподобие того же Времени [Klibansky, Panofsky, Saxl 1979: Pl. 58; Пановский 2009: Ил. 50–52, 54–58]. Крылья либо прямо заимствуются у античных прообразов, если они имеются и известны, либо «пристраиваются» к средневековым персонификациям, скон-

³⁹ Тем не менее существует множество примеров, где летящий персонаж предстает бескрылым.

⁴⁰ См. крылатую Любовь, поражающую стрелой любовника, во французской рукописи «Романа о розе» конца XIII в. [Paris. BNF. Ms. Français 378. Fol. 18]. Точно таким же крылатым на иллюстрациях к «Роману о розе» представлялся и Бог Любви [London. BL. Ms. Royal 19 B XIII. Fol. 3v]. См. также Любовь как ангелоподобную фигуру с шестью, словно у серафима, крыльями на миниатюре в рукописи «Roman de la Poire» третьей четверти XIII в. [Paris. BNF. Ms. Français 2186. Fol. 1v; репрод.: Wirth 2008: 280–281, ill. 94].

струированным по описаниям в античных памятниках или вовсе не имевшим никаких греко-римских прототипов.

С крыльями за спиной изображались многие персонификации сил природы, например, ветры [Obrist 1997: Fig. 15, 26], или астрономические / астрологические символы. В календарной части английской Сент-Олбанской псалтири (вторая четверть XII в.) мы видим женскую фигуру с зелеными крыльями и зеленым же нимбом, которая символизирует знак зодиака Деву (у других сакральных персонажей нимбы либо золотые, либо красные). Она по размеру крупнее, чем другие зодиакальные знаки на соседних листах, и помещена прямо рядом с рубрикой vigилии и праздника Успения Богоматери (15 августа)⁴¹. Как предполагают К. Коллинс, П. Кидд и Н.К. Тернер, этот образ одновременно означает и Деву Марию, и звездную Деву [Collins, Kidd, Turner 2013: 21, Fig. 12]⁴².

Многие персонификации демонических сил получают в средневековой иконографии точно такие же, как у бесов, перепончатые крыла. Если ограничиться итальянскими примерами, можно вспомнить росписи Амброджо Лоренцетти «Аллегория доброго и дурного правления» (1338–1339) в сиенском Палаццо пубблико. Сверху от демонической фигуры Дурного Правления (*Malgoverno*) помещена мрачная крылатая старуха – воплощение скупости (*Avaricia*) [Edgerton 1985: 78, Fig. 19]. Так что Смерть-

⁴¹ Ср. с изображением зодиакальной Девы с красными крылами (но без нимба) в английской Псалтири Шефтсбери (вторая четверть XII в.) [London. BL. Ms. Lansdowne 383. Fol. 6v].

⁴² См. комментарий к этому сюжету на сайте *The St Albans Psalter Project*, созданном Абердинским университетом: <https://www.abdn.ac.uk/stalbanspsalter/english/commentary/page010.shtml>. Кроме того, образы христианских ангелов или демонов с их крылами порой превращаются в алхимические символы или используются как мнемотехнические инструменты. См., например, изображения шестикрылых серафимов, которые должны были служить визуальной опорой для мысленной систематизации и запоминания различных духовных материй [Carruthers 2009: Fig. 1–6].

старуха с пизанского Кампо-Санто или Смерть-скелет, изображенная Бенедетто Бонфилли, в этом смысле не были одиноки и скорее сближаются не с аллегориями Времени, а с дьяволом.

Нимб. В большинстве сюжетов средневековой иконографии, где действует Смерть, она, по своему облику и атрибутам, предстает как опасная, враждебная человеку, а то и просто демоническая сила. Тем не менее время от времени ей достаются не только крылья, которые по форме и цвету бывают дьявольскими, но и нимб – главный в христианской иконографии маркер святости человека или сакрального статуса персонажа (например, ангелов, для которых нимб – атрибут их особого статуса, а не свидетельство «личных» заслуг).

Помимо многочисленных всадников Апокалипсиса или фигуры *Mors* из английской прогностической таблицы («Сфера Апулея») XII в., о которой мы говорили в первой части статьи [Майзульс 2014: 190–191, Ил. 3, внизу], Смерть с нимбом изображена, например, на гравюре в лейпцигском издании (ок. 1495) трактата Филиппа Кульмахера «Regimen wider die Pest» [Boeckl 2000: 87–88, Fig. 4.7]⁴³ (Ил. 14). Композиция миниатюры выстроена вокруг центральной оси. Сверху в облаках восседает Христос-Судия. Прямо под ним парит ангел (архангел Михаил?) с мечом в руках – его острие направлено в сторону человека, лежащего на одре, которому священник приносит последнее причастие. Под ангелом на носилках сидит Смерть-скелет. Ее коса опущена вниз и острием направлена в сторону двух запеленатых тел, приготовленных к погребению. Ручка косы почти

⁴³ Нимб Смерти, в форме «тарелки», вертикально помещенной позади ее головы и сдвинутой вправо, отличается от нимбов окружающих ее сакральных персонажей (и поэтому порой возникают сомнения, действительно ли это нимб). Св. Рох и св. Себастьян, заступники от чумы, и Богоматерь изображены с большими нимбами с лучами внутри, а нимб Христа – вдобавок крестатый. Крылатый ангел, изображенный прямо над Смертью и словно передающий ей приказы Судии, почему-то нимба лишен.



Ил. 14.
Смерть и Божий суд. Гравюра из трактата
Филиппа Кульмахера «Regimen wider die Pest».

параллельна мечу ангела. Вертикаль Бог – ангел – Смерть подчеркивает провиденциальный характер чумы и представляет Смерть как орудие гнева или суда Господня. Возможно, поэтому она получает нимб.

Нимб – это древний знак солнечного сияния и божественного могущества, который имеет гораздо более давнюю историю, чем концепт христианской святости, и используется как маркер сакрального во множестве визуальных традиций далеко за пределами средиземноморского мира, например, в буддистском искусстве⁴⁴. Молодая христианская иконография с IV в. заимствует этот знак у изображений римских божеств (которые унаследовали его с Востока) и переносит не только на Христа и других сакральных персон, но и на императоров – вслед за ними с нимбами порой представляли византийских василевсов [Овчинников 1999]⁴⁵. В случае государей нимб подчеркивал их особый, отличающий ото всех прочих смертных, статус, а не личную святость.

Что для нас сейчас важно, в средневековой иконографии нимб время от времени появляется и на изображениях дьявола. Если не считать ангела с голубым нимбом, стоящего по левую руку от Христа на мозаике (ок. 520) в церкви Сан-Аполлинаре Нуово в Равенне, в котором часть исследователей видит одно из первых изображений христианского сатаны [Махов 1998: 129], дьявол сохраняет свой нимб в некоторых сценах, где его во главе падших ангелов низвергают с Небес. В роскошной французской Псалтири (ок. 1230), возможно, изготовленной для королевы Бланки

⁴⁴ Ср. нимбы Будды Шакьямуни на статуе II в. из Гандхары [Дешпанде 2008: 20–21] и Пагбы-ламы, пятого главы буддистской школы Сакья, на тибетской танке XV в. [Fisher 1998: Fig. 155].

⁴⁵ Ср. нимбы Феодосия Великого (379–395), последнего императора, правившего обеими частями Римской империи, изображенного на серебряном миссории 388 г. [Frugoni 2010: Fig. 62], и византийского василевса Льва VI (886–912), вставшего на колени перед Христом, на мозаике X в. в константинопольской Св. Софии [Иванов 2011: 39–41, Ил. с. 38].



Ил. 13.
Низвержение падших ангелов.
Миниатюра из Псалтири
Бланки Кастильской (ок. 1230)
[Paris. Bibliothèque de l'Arsenal.
Ms. 1186. Fol. 9v].

Кастильской, мы видим процесс фатального преобразования: в центре мятежные ангелы, еще в разноцветных одеждах и с разноцветными (синими и розовыми) нимбами, стремглав летят в разверстую пасть преисподней; внизу они, уже в облике звероподобных бесов, без всяких одежд и нимбов, падают прямо ей в глотку [Paris. Bibliothèque de l'Arsenal. Ms. 1186. Fol. 9v]⁴⁶ (Ил. 13). В подобных сценах нимб символизировал утраченную дьяволом и его подручными ангельскую природу, а в тех случаях, когда с нимбом представал лишь Люцифер, – его «монарший» статус (аналогично в присутствии Христа «простых» святых, обычно изображавшихся с нимбами, порой рисовали без них, чтобы подчеркнуть центральную роль Спасителя).

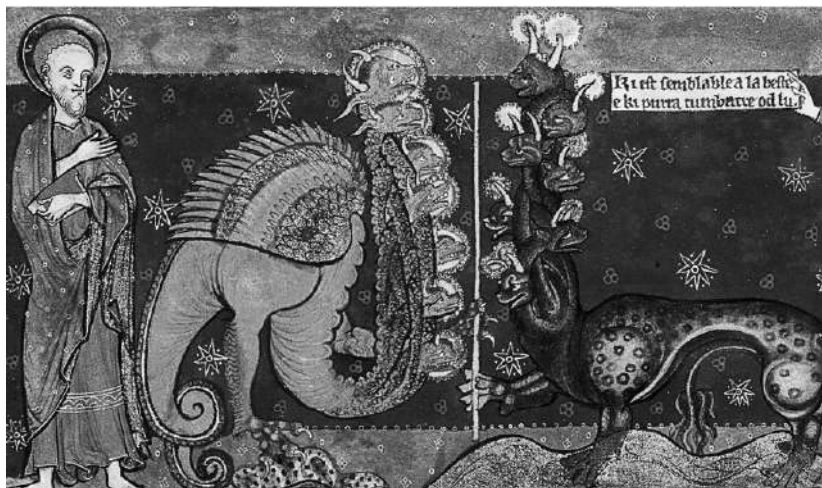
⁴⁶ На фреске 1603 г. в афонском монастыре Дионисиат низверженный Люцифер («Эсфорос» – «светоносный»), в отличие от лежащего рядом «простого» беса, сохраняет свой нимб и ангельские одежды даже на дне преисподней [Бенчев 2005: 25].

В сюжетах, связанных с Иудой Искаротом, нимб порой символизировал утраченное апостольское достоинство. В сценах Тайной вечери или предательства Иуды отступник, в отличие от других апостолов, чаще всего лишен нимба, однако иногда его сохраняет⁴⁷. Маркером негативной избранности Иуды порой становится черный нимб (см. сцену ареста в Гефсиманском саду на миниатюре из итальянского Часослова (ок. 1400 г.), где Христос изображен с золотым нимбом, а Иуда – с черным [London. BL. Ms. Add. 52539. Fol. 10]) (Ил. 15, сверху). Однако темный (его цвет не всегда легко точно установить) нимб далеко не всегда «демонизирует» своего обладателя – на фреске Тайной вечери в Капелле Скровеньи в Падуе (ок. 1305) Джотто изобразил с темными нимбами всех апостолов, а не только Иуду⁴⁸.

Интересный случай – сцена Тайной вечери в Евангелии из Южной Германии первой четверти XII в., где Иуда, сидящий прямо напротив Христа, единственным из апостолов показан в профиль. Мы видим, как сатана в облике черной птицы влетает

⁴⁷ Ср. два близких по иконографии изображения ареста Христа: в Библии 1190–1200 гг., созданной в аббатстве Сен-Бертен (Сент-Омер, Франция) [The Hague. KB. Ms. 76 F 5. Fol. 18v], и в Псалтири (ок. 1180 г.) из Нормандии [The Hague. KB. Ms. 76 F 13. Fol. 21v]. В первом случае Иуда, в отличие от Христа (синий нимб), апостола Петра (золотой нимб) и еще одного из апостолов (красный нимб), изображен без этого маркера святости. Во втором – апостол-предатель показан с красным нимбом (у Христа он крещатый синий, у Петра – золотой, у Павла – зеленый). Причем на последней миниатюре позитивные персонажи развернуты в три четверти, а негативные (Иуда с нимбом и слуги первосвященников), как это часто случалось с демонами и грешниками, – в профиль.

⁴⁸ На одном из листов Штаммхаймского миссала (1170-е), где перед нами предстает сотворение мира и история первых людей, все сакральные персонажи (Господь, шестикрылые серафимы, огненный ангел, изгоняющий из Эдема согрешивших Адама и Еву) изображены не с золотыми, а с темными серебряными нимбами [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. 86. Fol. 10v].



ему в рот, но это не мешает показать отступника с золотым нимбом [London. BL. Ms. Egerton 809. Fol. 17]⁴⁹.

Точно так же с «классическими», золотыми, нимбами порой представляли и демонических персонажей, например, «ангела бездны» Аваддона (Откр. 9: 11)⁵⁰. Нимбы демонических персонажей могут отличаться от «обычных» по цвету и форме. На миниатюре *Cloisters Apocalypse* (1330-е), иллюстрирующей Откр. 12: 9, архангел Михаил с золотым нимбом и ангелы с красными нимбами низвергают Змея-Дьявола с нимбом зеленоватого цвета и других демонов без ореолов [New York. The Cloisters Collection. Ms. 1968. 68.174. Fol. 20v]. Цвет нимба Змея вряд ли

Ил. 15.

Сверху –
Черный нимб Иуды.
Инициал из Часослова (Италия, ок. 1400)
[London. BL. Ms. Add. 52539. Fol. 10].

Снизу –
Иоанн Богослов,
Змей (Дракон) –
Дьявол и Зверь-
Антихрист. Фрагмент миниатюры из
Trinity Apocalypse
(Англия, ок. 1250)
[Cambridge. Trinity College. Ms. R.16.2. Fol. 14v].

⁴⁹ В редких случаях нимбы получали даже мучители и палачи Христа. УЧ. Джордан в его исследовании образа «последнего мучителя Христа» – римского воина, который, по свидетельству евангелистов (Мф. 27: 48, Ин. 19: 29), протянул умирающему Иисусу губку с уксусом, – приводит в качестве примера миниатюру из сирийского лекционария XIII в. (Vatican. Biblioteca Apostolica. Ms. Sir. 559. Fol. 139) и крошечное (8 на 6,5 см) английское резное распятие X–XI вв. из Музея Виктории и Альберта в Лондоне (Инв. № А. 80-1923). На них и Лонгин, пронзающий копьем бок Христа, и Стефатон, протягивающий ему губку, изображены с нимбами. Это редкое иконографическое решение, видимо, представляет палачей Христа не как святых, а как участников драмы Искупления, которые, совершив зло, открыли человеку путь к спасению [Jordan 1987: 25, п. 15].

⁵⁰ В одном из испанских «Беатусов» (конец XII в.) Аваддон – предводитель демонической саранчи, вышедшей из кладезя бездны, изображен как обычный ангел, только в короне (короны, или венцы, фигурируют в тексте Откровения и соответствуют «монаршему» статусу Аваддона). Хотя текст комментария идентифицирует Аваддона с дьяволом, он получает точно такой же, как у прочих ангелов, золотой нимб [Paris. BNF. Ms. Nouv. acq. lat. 1366. Fol. 92].

имел какое-то символическое значение, поскольку часть перьев на крыльях архангела Михаила выкрашены в тот же оттенок, а на других миниатюрах [Fol. 30, 31v и т.д.] с нимбом такого же цвета мы видим ангелов⁵¹. Как это часто бывало, разница цветов здесь играла прежде всего синтаксическую роль, противопоставляя персонажей (светлые ангелы / падшие ангелы) и выстраивая их в иерархию (ангелы / архангел Михаил).

Порой нимб появляется на «портретах» Антихриста (в зооморфном или в антропоморфном облике), где он подчеркивает сверхъестественный – пусть и демонический – статус «сына погибели». Например, в некоторых английских Апокалипсисах XIII–XIV вв. маленькие нимбы (отличающиеся по цвету и форме от нимбов святых) изображаются вокруг каждой из семи голов Зверя-Антихриста⁵². В *Trinity Apocalypse* (ок. 1250) в сцене (Откр. 13: 1–2), где Зверь-Антихрист получает «силу свою и престол свой» от Змея / Дракона-Дьявола, семиглавый сатана изображен с золотисто-зелеными нимбами вокруг всех голов (у святых – нимб сплошной золотой), а Зверь-Антихрист – с крошечными золотисто-зелеными или бело-золотистыми кружочками вокруг кончиков рогов [Cambridge. Trinity College. Ms. R.16.2. Fol. 14v] (Ил. 15, снизу). Они символизируют 10 диадем, которые упоминаются в тексте Апокалипсиса, но одновременно похожи на уменьшенные копии нимбов Змея-Дьявола. В сцене низвержения в преисподнюю (Откр. 19: 20) с точно такими же, как у Дьявола, зелеными и розоватыми нимбами предстает уже Антихрист [Fol. 23v]. Известны также изображения с нимбом Антихриста в человеческом облике, как в одном из списков его

⁵¹ В английском *Trinity Apocalypse* (ок. 1250) в той же сцене Змей-Дьявол предстает с семью маленькими нимбами (из двух, зеленой и желтоватой, полос), отличающимися по конструкции от сплошных золотых нимбов ангелов [Cambridge. Trinity College. Ms. R.16.2. Fol. 13v].

⁵² Аналогично в некоторых рукописях Откровения с нимбами (или венцами) вокруг семи глав изображался и «багряный зверь», на котором восседала Блудница Вавилонская (Откр. 17: 1–5) [London. Lambeth Palace. Ms. 209. Fol. 30; см.: Winter 1983: Fig. 12; cp.: Pl. 3].

иллюстрированного «антижития» («Antichrist-Bildertext») из германской рукописи XV в. [München. Bayerische Staatsbibliothek. Ms. Cgm 426. Fol. 54, 54v, 55, 57v, 58, 58v, 59 и далее]⁵³.

В отдельных случаях с нимбами изображали и рядовых демонов. Например, на гравюре, открывающей девятую книгу трактата «О граде Божиим» во французском печатном издании 1486 г., Августин с зеркалом в руках стоит в окружении разномастных (с человеческими и звериными лицами) бесов, а чуть поодаль видны еще несколько человек. Эта сцена представляет спор Августина с Апулеем (II в.), автором «Метаморфоз» («Золотого осла»), о природе демонов: могут ли они быть добры? выше ли они людей по своей природе или ниже? существуют ли благие демоны-помощники? Само собой, гиппонский епископ был убежден, что падшие ангелы злы, и почитать их абсолютно не за что [Hunink 2003]. На гравюре у всех демонов позади головы, как ни странно, видны нимбы-«тарелочки», а сам Августин (как и на большинстве предыдущих иллюстраций) – без нимба [Augustin 1486 I]. На раскрашенной версии гравюры бесовские нимбы даже выделены золотым [Vendôme. BM. Inc. 2. Fol. 284]. Вероятно, дьявол с демонами получили здесь сияющие ореолы

⁵³ Только здесь нимб, видимо, символизирует претензию Антихриста на святость, его ложную попытку казаться Христом, его «маску». О тексте памятника см. [Иванов 2012: 103–104]. На большинстве средневековых образов дьявольских наваждений, когда бес является человеку в мнимом облике святого, ангела, Богоматери или Христа, он предстает без нимба (см., например, демона, принявшего черты Богоматери, на фреске Уголино ди Прете Иларио в соборе Орвьето, ок. 1364 г. [Махов 2011: 44–45, цв. вкл. 4]). Одно из исключений – некоторые изображения «ангела сатаны», явившегося апостолу Павлу, чтобы тот не превозносился (2 Кор. 12: 7). См. инициал во французской Библии XIII в., где лежащий Павел представлен без нимба, а ангел дьявола – с белым контуром (по синему фону) вокруг головы [Alençon. BM. Ms. 54. Fol. 355], или другую Библию XIII в., где у Павла и ангела тьмы одинаковые красные нимбы [Arles. MB. Ms. 1. Fol. 501].

Ил. 16.

Дьявол и демоны
с нимбами.

Миниатюра из
трактата Августина
«О граде Божьем»
(во французском
переводе
Рауля де Преля).
Нидерланды,
последняя
четверть XV в.
[London. BL.
Ms. Royal 14 D I.
Fol. 376v].



как маркер своей ангельской, пусть злой и падшей, природы или в знак обольщения, их ложной претензии на роль посредников между богами, ангелами и людьми – идеи, которую отстаивал Апулей⁵⁴. Не менее ярко этот сюжет решен в нидерландском списке конца XV в., где римский писатель выходит на спор с Августином в составе делегации бесов с самыми причудливыми прическами и рядами одинаковых круглых нимбов, делающих их похожими на толпу странных святых [London. BL. Ms. Royal 14 D I. Fol. 376v] (Ил. 16). Единственное, чем выделяется нимб

⁵⁴ В рукописях «О граде Божьем» с другой иконографией – например, в парижских списках начала 1470-х гг. [Paris. Bibliothèque Sainte-Genève. Ms. 246. Fol. 170v; Paris. BNF. Ms. Français 18. Fol. 201] – Августин традиционно изображен с нимбом, а его оппонент Апулей, демоны, идолы – без них (правда, на этой миниатюре нимбов лишены и светлые ангелы, что подчеркивает значение центральной фигуры гиппонского епископа).

Августина, – это ажурная «канва» по краям (аналогично Христос или Богоматерь могли отличаться по форме нимба от ангелов и святых, а более значимые святые – от менее значимых).

Нимб достается не только сакральным фигурам, а также порой дьяволу с демонами и Антихристу, но и некоторым персонификациям⁵⁵. Например, на вратах флорентийского баптистерия Андреа Пизано в 1330–1336 гг. изобразил с шестиугольным нимбом и ангельскими крыльями фигуру Надежды (*Spes*) [Frugoni 2010: 150–151, Fig. 123]. Как замечает Б. Ньюман, в позднесредневековой иконографии маркеры божественной славы (корона, нимб, мандорла, обращенные к ним фигуры молящихся), которые были обычно зарезервированы за Христом и святыми, порой переносятся на переосмысленных в аллегорическом духе античных божеств или аллегорических персонажей, как Бог любви, а Купидон или Венера могут парить в небесах в овале, неотличимом от мандорлы – ангельской славы Христа [Newman 2005: 266–267]⁵⁶.

Потому нимб вокруг головы Смерти – в облике апокалиптического всадника или макабрического скелета – не аномалия, а один из редких вариантов иконографической «нормы», в которой маркер христианской сакральности порой символизировал лишь особый, надмирный, статус⁵⁷.

⁵⁵ Сияющие нимбы, вслед за позднеантичной иконографией, сохраняются на некоторых средневековых изображениях античных божеств и зодиакальных знаков. См., например, Юпитера на орле в бернской рукописи (начало XI в.) «Феноменов» Арата [Bern. Burgerbibliothek. Cod. 88. Fol. 1v].

⁵⁶ См. изображения Бога Любви с синим и красным нимбами на миниатюрах северофранцузского списка (ок. 1340 г.) «Романа о Розе» [London. BL. Ms. Royal 20 A XVII. Fol. 16, 18, 18v, 19v и далее].

⁵⁷ Интересный феномен, который заслуживает отдельного обсуждения, – это изображения нимбов у гибридных персонажей, населяющих поля готических рукописей, или, если взглянуть иначе, гибридизация сакральных фигур в пространстве маргиналий. Например, во французском Евангелии второй половины XIII – начала

Смерть и дьявол: различие в тождестве

Даже выступая как союзница / порождение сатаны или действуя бок о бок с демонами (скажем, в сценах, где они вместе являются к одру умирающего), Смерть обычно держится от «коллег» в стороне, и ее иконография обыгрывает далеко не все визуальные метафоры из арсенала демонологии⁵⁸. Поэтому ниже мы поговорим не о том, как изображали Смерть, а о том, как ее *не* изображали и почему. Для этого нам понадобится кратко взглянуть на основные принципы конструирования тела демонов, которые мы встречаем в средневековой иконографии.

Не устояв в истине, дьявол утратил устойчивую, единичную, сущность и постоянно преобразуется, перебирает маски и перетекает из одной формы в другую – это одна из аксиом средневековой западной демонологии. Он «пестр» и многолик – *multiformis*. Эта множественность – пусть и позволяет сатане обманывать, обольщать, искушать и устрашать своих жертв – интерпретируется как знак его ущербности. На огромном количестве средневековых изображений тело дьявола словно «сшива-

XIV в. на полях несколько раз появляются вырастающие из растительных побегов крылатые существа с ликом Христа и с золотым или красным крещатым нимбом [Sens. BM. Ms. 5. Fol. 96v, 134].

⁵⁸ Точно так же визуальная грамматика демонического пользуется не всеми возможностями грамматики монструозного и фантастического. Например, в XIV–XV вв. в западной иконографии появляется целый ряд персонажей с множеством рук: от народов-монстров до персонификаций Фортуны (как на иллюстрации к «Злоключениям знаменитых мужей» Боккаччо [Paris. Bibliothèque de l'Arsenal. Ms. 5193. Fol. 229; репрод.: Baltrušaitis 2008. Fig. 134c] или Вожделения (как в одном из списков «Паломничества души» Гийома де Дегильвиля [Soissons. BM. Ms. 208. Fol. 107])). Однако многоруких демонов мы встретим не часто. Редчайшее исключение – похожий на насекомое дьявол, тянущийся множеством тонких ручек в сторону бесов и грешников, на иллюстрации Симона Мармиона (1475) к «Видению Тнугдала» [Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. 30, fol. 30v].

ется» из лоскутов разных живых существ. Внутри одной композиции мастера постоянно акцентируют многообразие демонов, играют на вариациях их облика, цвета, поз, жестов, причесок... Демоны-травоядные соседствуют с бесами-хищниками (точно так же, как в теле одного демона рога быка легко накладываются на голову льва, а крылья летучей мыши приставляются к телу рыси), антропоморфные бесы чередуются с зооморфными и т.д. [Махов 2011: 38–42]⁵⁹.

Конструируя тела демонов, средневековые мастера следовали (не формулируя их в виде какой-то инструкции) несколькими базовым принципам, позволявшим создавать любое количество иконографических вариаций⁶⁰. Среди них – инверсия: чернота

⁵⁹ Иногда, как на фреске Андреа да Фиренце «Нисхождение Христа в лимб» (1365) в церкви Санта-Мария-Новелла во Флоренции, это чередование форм впечатляет своей методичностью. А.Е. Махов подробно анализирует вариации внутри группы из четырех бесов. Все они разного цвета. У каждого из них есть по крайней мере один признак, который отличает его от трех других. У наклонившегося вперед желтого демона на голове рога. У голубого беса, стоящего справа, – пламенеющие волосы. У среднего красного – торчащие вверх ослиные уши. У крайне левого синего – приглаженная прическа. Все они отличаются формой лица. У одного – козлиная борода, у второго – бритый подбородок, у третьего – окладистая «шкиперская» борода, у четвертого – борода лопатой. Точно так же варьируются их лапы: у одного птичьи когти, у другого – копыта и т.д. [Махов 2011: 41–42, ил. с. 41].

⁶⁰ Тело дьявола собирается как конструктор, однако в этом наборе, как подчеркивает А.Е. Махов, есть два типа «деталей» (которые, правда, не всегда легко отличить друг от друга). Одни элементы (например, агрессивные пасти, пожирающие грешников, или чернота тела беса) имеют определенное символическое значение и визуализируют те или иные аспекты представлений о дьяволе. Другие, насколько мы можем судить, – не несут в себе «точечного» смысла и скорее выполняют синтаксическую функцию. Они акцентируют беспорядочность тела демонов за счет перестановки членов и нарушения «естественного» порядка, устанавливают переключку между элементами

и уродство, противостоящие сиянию и красоте ангелов и Христа; кодифицированный анатомический беспорядок: соединение черт человека и зверя, умножение (три лица или пасти на одной голове) и / или смещение (дополнительная морда на животе, зад, в паху) органов; агрессивная гиперсексуальность (морда в паху – высунутый язык на месте фаллоса) или смешение половых признаков (итальянские изображения сатаны XIV–XV вв., где у него между ног, словно из вагины, вылезают грешники)⁶¹.

Однако нельзя не заметить, что конструктивная фантазия средневековых мастеров почти никогда не выходит за пределы антропо- или зооморфизма и не нарушает принцип двусторонней симметрии тела. При всем буйстве форм (вспомним поразительные создания Грюневальда и Босха) в средневековой визуальной демонологии практически не найти асимметричных тел (скажем, с разным количеством рук или ног справа и слева) или лиц. Частый мотив: соединение на одной голове трех личин, фронтальной и двух боковых, развернутых вправо и влево – с тремя «сросшимися» лицами, как уже было сказано выше, порой изображали сатану с демонами, Антихриста, а также Троицу [Pettazzoni 1946; Voessflug 1998]. Однако мы не встретим примеров фигур, где бы к основному лицу было добавлено лишь одно боковое, что нарушило бы симметрию. Тем более не найти

одной фигуры (например, вздыбленные волосы беса и висящие локуты его набедренной повязки, данные в зеркальной симметрии) или несколькими фигурами, действующими бок о бок (демонами и демонизированными грешниками), и т.д. Эти приемы вовсе не лишены смысла, но они работают не на собирании общего смысла фигуры из смыслов ее отдельных частей, а на комбинаторной игре и пародии-инверсии (сатана с Иудой на коленях как анти-Авраам с душами праведников или анти-Богоматерь с младенцем Христом) [Ruda 2006; Махов 2011: 190–207].

⁶¹ Яркий пример – дьявол на фреске, созданной Джованни да Модена в болонском соборе Сан-Петронио (ок. 1410) [Baschet 1993: Fig. 96; Mills 2005: Ill. 49]. Ср. с изображением сатаны на фреске Джотто в падуанской капелле Скровеньи (ок. 1305) [Mills 2005: Ill. 47].

полностью асимметричных, хаотически беспорядочных, максимально далеких от антропоморфизма изображений, которые бы доводили изменчивость и противоестественность дьявола до иконографического предела⁶².

Хотя во многих текстах дьявол является в призрачном, неуловимом обличье, а потом пропадает «словно дым», мы не найдем средневековых изображений смутных, полупрозрачных фигур, которые скорее бы указывали на присутствие дьявола, чем делали его зримым (притом что такое решение точно следовало бы букве текста-источника). Визуальный язык стремится к определенности и последовательно конкретизи-

⁶² Эта ситуация особенно интересна, поскольку в мифологиях многих народов демонические существа описываются как асимметричные. По словам С.Ю. Неклюдова, «особую роль... играет зрительный аспект, с которым связаны две группы мифологических мотивов: во-первых, асимметрия и неполнота форм, во-вторых, слепота и невидимость. Прежде всего, создается впечатление, что завеса, скрывающая потусторонний мир, при его визуализации приподнимается как бы с одного бока, делая его видимым лишь наполовину, что и способствует возникновению диспропорциональных, неполных форм, в числовом выражении связанных со значениями нечетности. Так, по поверьям древних китайцев, за пределами «этого мира» обитают многочисленные одноногие или однорукие существа: за морем на юго-востоке – однокрылые, одноглазые и одноногие птицы; в стране на западе – одноглазые люди, в другой стране – люди с одной рукой, одним глазом, одной ноздрей и полосатые лошади – тоже с одним глазом и единственной передней ногой. Отсюда – глобально распространенные мотивы асимметрии демонических персонажей. Хромы и кривы, одноглазы, одноруки и одноноги хтонические духи в фольклоре сибирских и центральноазиатских народов...» [Неклюдов 1998]. Конечно, в христианской иконографии демоны очень часто изображаются в профиль [Антонов, Майзульс 2011: 31–34] – тем самым они, с точки зрения зрителя, становятся одноногими и одноглазыми. Однако это лишь «субъективная» асимметрия, и ни один «объективно» асимметричный демон, изображенный анфас, нам в средневековом искусстве не встречался.

рует скрытое. Хороший пример – средневековые изображения явлений призраков, которые вступают в коммуникацию с живыми людьми (чаще всего родственниками, друзьями или братьями по монастырю). Даже если в иллюстрируемом тексте говорилось, что призрак остался невидим, и визионер лишь слышал его голос, на миниатюре он обычно все равно является «во плоти» (в одной из традиционных форм изображения душ умерших: от маленького голого человечка или фигуры, завернутой в саван, до одетого персонажа, по облику неотличимого от живого человека) [Schmitt 1994: 235–236; Barasch 2005]. Визуальный язык не терпит пустоты, сторонится недосказанности и редко оставляет невидимое невидимым (хотя примеры сокрытия тайны – как на миниатюрах из *Rothschild Canticles* (ок. 1300) с изображениями Троицы, почти невидимой за драпировками или сиянием, – тоже известны⁶³). Сталкиваясь с проблемой неизобразимости, средневековые мастера обычно стремятся ее обойти и редко смиряются с невозможностью что-то визуализировать⁶⁴.

В средневековой демонологии огромную роль играет метафора пожирания, которая помогает визуализировать активность дьявола, гибель грешников, функционирование адских мук и т.д. [Baschet 1993: 232–283; Maayan Fanar 2006: 102–104; Ruda 2006: 322–323]. Во множестве средневековых текстов гибель метафорически описывается как падение в пропасть или поглощение, а в знаменитом «Видении Тнугдала» (1149) упоминается чудовище Ахерон и еще один безымянный монстр, которые пожирают грешников, а также Люцифер, вдыхающий и выдыхающий узников преисподней [Ruda 2006: 323]. Многие изображения преисподней строятся на визуализации этих и родственных им метафор. Причем

⁶³ [Yale University. Beinecke Rare Book and Manuscript Library. Ms. 404. Fol. 44, 84, 96, 104, 106]. См. [Hamburger 1991: 142–152].

⁶⁴ О средневековых стратегиях изображения неизобразимого и «неподобных подобиях» см. [Bartholeyns 2011].

совершенно не обязательно, чтобы в иллюстрируемом тексте мотив пожирания вообще упоминался, а преисподняя персонифицировалась. Достаточно упоминания гибели или слова «ад», чтобы на изображении возник гигант, притягивающий к себе грешников, или разверстая звериная пасть – идеальное воплощение агрессивности и визуальная метафора посмертных мук⁶⁵.

Точно так же антропоморфные или зооморфные персонификации ада, дьявол с демонами на тысячах изображений раздирают на куски, заглатывают, поглощают и переваривают грешников [Ruda 2006: 323–324; Махов 2011: 165–168]. Например, на мозаике Страшного суда во флорентийском баптистерии Сан-Джованни (XIII в.) мотив пожирания, кажется, доведен до своего предела. Человекообразный сатана хватается руками и сует себе в рот тела (т.е. по смыслу – души) грешников (одна из них торчит из его пасти). Пожирает грешников и двуглавый змей, на котором он восседает. Грешники высовываются из пастей точно таких же змей, выползающих из его ушных раковин. Весь inferнальный пейзаж захвачен центростремительным движением в сторону ненасытного дьявола [Baschet 1993: 206–207, Fig. 42–43; Mills 2005: III. 44]. Как пишет А.Е. Махов, «пожирание – фигура, демонстрирующая вбирание грешника (собственно, души) в огромное тело (“чрево”) дьявола. Приобщение грешников к телу дьяволу симметрично приобщению праведников к телу Церкви, Телу Христову: “как святые – члены Христовы, так нечестивые – члены дьяволов” (Амвросий Медиоланский)» [Махов 2011: 167].

Как мы видели выше, Смерть на множестве средневековых изображений предстает в облике демона или демонизируется

⁶⁵ На изображении эта пасть порой подписывается «уста ада» (*os inferni*), как в рукописи (ок. 1121) *Liber Floridus* Ламберта Сент-Омерского [Gand. Bibliothèque universitaire. Ms. 92. Fol. 253], или просто «ад» (*infernus*), как на миниатюре из немецкой рукописи «Зерцала человеческого спасения» второй половины XIV в. [London. BL. Ms. Arundel 120. Fol. 4v].

с помощью стандартных маркеров: вздыбленных или пламенеющих волос, черноты, уродства и т.д. Однако в ее визуальной биографии, насколько позволяет судить собранный нами иконографический корпус, мотив пожирания не встречается практически никогда – соответственно, нет и его визуальных коррелятов – хищных челюстей, дополнительных пастей и морд, вездесущих в иконографии дьявола XIII–XV вв.

Большинство образов Смерти ассоциируется с переходом в мир иной, а не с посмертной участью и состоянием не-жизни – это смысловое и визуальное пространство занимают различные образы загробных мук и блаженств. Отсюда акцент не на поглощении (с его пространственными метафорами преисподней как чрева, поглотившего грешников), а на орудиях убийства, действующих мгновенно и заставляющих душу покинуть тело – ее брентную оболочку. Смерть рассекает серпом, поражает из лука, пронзает копьем, а за ней – не только на иллюстрациях к Апокалипсису – часто следует антропоморфный или зооморфный Ад, забирающий свою добычу.

Точно так же в иконографии Смерти не встретить обшценных и сексуальных мотивов, подчеркивавших греховную витальность дьявола: гипертрофированных половых органов, пастей или лиц в паху (иногда с высунутым языком на месте фаллоса), необузданной жестикуляции и т.д. [Махов 2011: 124–131; Антонов, Майзульс 2011: 150–154].

В отличие от сатаны, предводителя и «отца» демонов, который на многих изображениях преисподней держит на коленях Иуду – «сына погибели», «рожает» грехи или пропускает через свое тело души грешников, различные персонификации смерти иконографически «бесплодны» и не порождают себе подобных – даже в тех сценах, где Смерть стоит во главе сонма идентичных ей мертвецов, она никогда не предстает как их «родительница».

Иконографический палимпсест: вместо заключения

До того, как универсальным символом тления в искусстве Запада стал мертвец или скелет, средневековые мастера, стремясь изобразить Смерть, постоянно экспериментируют с формами. Поскольку в христианской картине мира Смерть как *persona* не существует, ни богословский дискурс, ни визуальная традиция не приписывают ее к какому-либо из классов творений. У нее нет своего, раз и навсегда закрепленного, места в универсуме, нет «биографии» и нет подлинного «портрета». Есть множество традиций и иконографических формул, из которых складывался образ этого уклончивого создания. Мастера, которые изображали Смерть, были вольны (или вынуждены) конструировать ее облик, обращаясь то к визуальной демонологии, то к иконографии ангелов, то к образам физического распада тела, – и комбинировали их самым различным образом⁶⁶. Демонстри-

⁶⁶ В греко-римской религии и искусстве Поздней Античности, которое так повлияло на христианскую иконографию ангелов и демонов, не существовало единого божества, которое бы отвечало за переход из этого мира в мир иной и физическую кончину человека. Разные аспекты или типы смерти были поручены различным богам (или скорее стоит сказать, что различные аспекты смерти были олицетворены в разных божественных персонажах). Помимо Танатоса (у римлян – Морс), существовали еще и Керы, отвечавшие за гибель в бою, а также Морос, заведовавший роком и насильственной смертью (специализации этих божеств друг с другом пересекались). Продолжительность земного пути человека определяли мойры (у римлян – парки), и одна из них, Атропа, перерезала нить его жизни. Помимо них, существовали еще божества, связанные с загробным миром [Burton 2005]. Соответственно, античная иконография этих персонажей, о которой у нас нет возможности говорить подробнее, не оставила христианским мастерам какой-то авторитетной модели, которую бы они могли воспроизвести и переосмыслить, конструируя облик Смерти в новом религиозном контексте (в случае ангелов, демонов или душ умерших такие модели были). О первых шагах христианской визуальной демонологии см. [Elvira Barba 1994].

руя сверхъестественный «статус» Смерти, они порой изображали ее с ангельскими крылами или даже даровали ей нимб.

Многообразие ликов Смерти в средневековой иконографии скрывает разнообразие функций этого персонажа, вернее, множества персонажей, скрывающихся под этим именем: Смерть как символ греха, сокрушенного крестной мукой Христа; Смерть как олицетворение бедствий, которые обрушатся на человечество в последние времена; Смерть как персонифицированная сила, разлучающая душу и тело, непобедимый убийца, от которого нет спасения. В различных контекстах Смерть выступает и как оппонент Бога, сражающийся на стороне дьявола, и как орудие Провидения, которому Господь поручил собирать жатву душ грешников. Эти значения накладываются друг на друга не только в иконографии, но и в богословском дискурсе: дьявол, соблазнив Адама и Еву, не только ввел в мир грех и закрыл перед людьми перспективу спасения, но и сделал их смертными. Так что «первая» (физическая) и «вторая» (духовная) смерть в христианской картине мира неразрывно связаны.

Визуальная биография Смерти во многом строится на этой двойственности и последовательно отождествляет Смерть-убийцу (не существующую в христианской доктрине) с отцом греха – дьяволом. Эта связка ослабевает (но, само собой, не исчезает) в эпоху макабра, когда визуальная ассоциация смерть / грех дополняется (порой – вытесняется) парой смерть / тлен, и в иконографии Смерти как персонажа акцент переносится с участи души на судьбу разлагающегося мертвого тела⁶⁷.

В некоторых сюжетах темы физической и духовной смерти «разносятся» по разным персонажам. Так, на гравюре

⁶⁷ Это, само собой, вовсе не означает, что тема посмертной участи вытесняется из иконографии. Искусство Позднего Средневековья в изобилии поставляет все более детализированные и натуралистичные образы загробных мук [Baschet 1993]. Мы говорим лишь об олицетворениях Смерти, которые в эпоху макабра визуально отождествляются с мертвым телом и, как никогда раньше, драматизируют момент расставания с земной жизнью.

«Разоружение Купидона», помещенной на фронтиспис книги Дж. Б. Фульгоса «Антэрот» (Милан, 1496), из гроба вылезает скелет, символизирующий внезапную кончину, а неподалеку стоит звероподобный бес с острой прической, подписанный «вечная смерть» (дьявол со Смертью бескрылы – крылья есть только у обезоруженного Купидона, стоящего между ними) [Пановский 2009: Ил. 95]. Одна из гравюр, опубликованных во флорентийском издании (ок. 1497) «учебника» благой смерти (*Predica dell'arte del ben morire*) Савонаролы, пространственно противопоставляет два царства: Жизнь и Смерть, Бога на небесах в облачном полукруге, окруженного сонмом ангелов, и дьявола, высящегося посреди подземного полукружья ада, которое заполнено бесами (Ил. 17). Он олицетворяет «вторую смерть». За пределами божественной сферы в воздухе парят два ангела. Внизу, на фоне земли, опираясь ногами на кромку преисподней, балансируют два беса с перепончатыми крыльями. По центральной оси композиции, на том же бордюре ада, стоит человек, а рядом с ним Смерть-убийца: скелет с огромной косой. Он в ужасе смотрит вниз, на огромного сатану, а Смерть жестами предлагает ему выбор, или скорее альтернативу: вечную жизнь или вечную погибель, Бога или дьявола [Paris. BNF. Rés. D. 9796. Fol. Evi; см.: Tenenti 1952: Fig. 18; Edgerton 1985: Fig. 48]⁶⁸.

Другие сюжеты, напротив, соединяют тему первой и второй смерти в одном персонаже. Это видно, скажем, по миниатюрам или гравюрам, иллюстрирующим трактат Августина «О граде Божьем» во французском переводе Рауля де Преля. Гиппонский епископ рассуждает о том, что тело умирает, когда его оставляет душа, а душа «умирает», когда ее оставляет Бог. Смерть всего человека

⁶⁸ Смерть действует во многих аллегорических композициях на тему загробной участи души. Например, на миниатюре из французского Часослова начала XVI в. она бьет стрелой богато одетого человека, стоящего над раскрытой пастью ада. Справа от него – ангел, слева – разноцветный бес (совсем не похожий на Смерть-скелет) [Free Library of Philadelphia. Rare Book Department. Ms. Lewis E 113. Fol. 40].

Ил. 17.
Гравюра (ок. 1497)
из *Predica dell'arte
del ben morire*
Джироламо
Савонаролы.



(«вторая смерть») – это вечное проклятие (XIII, 2). После того как первые люди согрешили, они утратили бессмертие, и смерть (первая, физическая, и вторая, духовная) вошла в мир (XIII, 23).

Во французской рукописи 1375 г., которую мы упоминали выше, 13-я глава, посвященная смерти и грехопадению, открывается миниатюрой, где мы видим изгнание Адама и Евы из рая. Слева – потерянный ими сад с Древом познания добра и зла, вокруг которого обвивается змей-искуситель с человеческой головой. Перед запертыми воротами Эдема – ангел с мечем (Быт. 3: 24), а вдали – прародители, скорбно обернувшиеся назад, в поисках утраченной вечности. Обычная мизансцена, какую мы,



Ил. 18.
Изгнание из рая
и утрата бессмертия.
Гравюра из
печатного издания
(Аббевиль, 1486)
трактата Августина
«О граде Божием»
во французском
переводе Рауля де
Преля.

с вариациями, видим на тысячах средневековых изображений⁶⁹. Однако здесь между прародителями и ангелом возникает фигура Смерти – ссохшийся труп с громадной косой. Она тоже глядит в сторону рая, и ее с ангелом противостояние (они стоят строго напротив: его меч поднят, ее коса опущена) образует «нерв» композиции [Strasbourg. Bibliothèque nationale et universitaire. Ms. 523. Fol. 39v]⁷⁰. Кажется, что Смерть прикрывает

⁶⁹ Как, например, во французской рукописи «О падении знаменитых мужей» Боккаччо, где история первых людей – сотворение Адама, грехопадение, изгнание из рая и убийство Авеля Каином – собрана на одной миниатюре [New York. PML. Ms. M.342. Fol. 8].

⁷⁰ См. ту же мизансцену на гравюре в печатном издании 1486 г. (только здесь у змея-дьявола не человеческая, а бесовская голова и крылья) [Augustin 1486 II]. Во французской рукописи «О граде Божьем»

отступление первых людей из рая. Ее появление на миниатюре превращает «исторический» библейский сюжет (где действуют лишь персонажи, упомянутые в Книге Бытия) в аллереорию. И здесь мертвец с косою, не фигурирующий ни в библейском тексте, ни в тексте Августина, символизирует одновременно и первую, и вторую смерть (Ил. 18).

Связь грехопадения и физического распада, которая столь часто визуализируется в средневековой иконографии, удивительно емко показана на известной картине Ганса Бальдунга Грина «Ева, змей и смерть» (Оттава. Национальная галерея Канады. Инв. № 17011), созданной в 1510–1515 гг. либо около 1530 г. [Heatt 1983: 296–298; Koerner 1985: 90–92; Koerner 1993: 309–311, Fig. 151] (Ил. 19). На ней всего три персонажа. Ева, держащая за спиной яблоко. Змей-дьявол, обвинившийся вокруг древа. Полуистлевший труп с яблоком в высоко поднятой правой руке. Это Смерть, вошедшая в мир, и, видимо, одновременно Адам, утративший бессмертие и уже начавший разлагаться. Ева держит Змея за кончик хвоста, расположенный на уровне чресл Адама (намек на сексуальное искушение?). Змей обвиняет Адама-Смерть и впивается в его левую руку, которой тот крепко держит Еву, «играющую» с хвостом Змея. Сцепление трех фигур символизирует и сам первородный грех, и наказание за него, а сама композиция синтезирует и доводит до лаконичного совершенства приемы, которые использовали и средневековые мастера: «конденсацию» различных этапов истории в одном симультанном пространстве, а также гибридизацию иконографических типов (Смерть-Адам). При

(ок. 1475) эта сцена решена по-другому и разделена между двумя миниатюрами. На первой дьявол протягивает прародителям яблоко, а ниже лежит серый труп – символ гибели, которая их ожидает, или сам мертвый Адам. На второй – явлены последствия первородного греха: Адам и Ева вслед за Смертью-скелетом, понурившись, уходят из Эдемского сада, а ниже толпы грешников – их потомков – падают в преисподнюю [Paris. Bibliothèque Sainte-Geneviève. Ms. 246. Fol. 241v, 250].



Ил. 19.
Ганс Бальдунг Грин.
«Ева, змей и смерть»,
1510–1515 / ок. 1530
(Оттава. Национальная
галерея Канады.
Инв. № 17011).

этом статика здесь подчинена движению – история грехопадения сконденсирована в один миг и одновременно закручивается по спирали соприкосновений: от сластолюбия нагой Евы, прячущей яблоко за спиной, к утратившему бессмертие Адаму, который держит злополучное яблоко на вытянутой руке почти по центральной оси композиции.

Сокращения

БАН – Библиотека Академии наук
ГИМ – Государственный исторический музей
BL – British Library
BM – Bibliothèque municipale
BNF – Bibliothèque nationale de France
Bodl. Lib. – Bodleian Library
KB – Koninklijke Bibliotheek
PML – Pierpont Morgan Library

Литература

- Антонов, Майзульс 2011 – *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.
- Арнаутова 2004 – *Арнаутова Ю.Е.* Коддуны и святые. Антропология болезни в Средние века. СПб., 2004.
- Баше 2005 – *Баше Ж.* Средневековые изображения и социальная история: новые возможности иконографии // Одиссей. Человек в истории. М., 2005.
- Бенчев 2005 – *Бенчев И.* Иконы ангелов. Образы небесных посланников. М., 2005.
- Бульст 2000 – *Бульст Н.* Почитание святых во время чумы. Социальные и религиозные последствия эпидемии чумы в Позднее Средневековье // Одиссей. Человек в истории. 2000. М., 2000.
- Веденеева 2012 – Пророчества Апокалипсиса в гравюрах Дюрера и западноевропейских мастеров XV–XVII веков / Автор статей и аннотаций каталога Н. Веденеева. М., 2012.
- Дешпанде 2008 – *Дешпанде О.П.* Индийская скульптура в Эрмитаже. Древность и Средневековье. СПб., 2008.
- Иванов 2011 – *Иванов С.А.* В поисках Константинополя. Путеводитель по византийскому Стамбулу и окрестностям. М., 2011.
- Иванов 2012 – *Иванов С.В.* Русский перевод немецкого «Сказания об Антихристе» // Русская литература. 2012. № 4.
- Майзульс 2012 – *Майзульс М.Р.* Смерть в древнерусской иконографии: конструирование образа // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012.
- Майзульс 2014 – *Майзульс М.Р.* Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть? (Часть 1) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 3. М., 2014.
- Махов 1998 – *Махов А.Е.* Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 1998.

Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть? (Часть 2)

- Махов 2011 – *Махов А.Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой: опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.
- Неклюдов 1998 – *Неклюдов С.Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998.
- Овчинников 1999 – *Овчинников А.Н.* Символика нимба // Он же. Символика христианского искусства. М., 1999.
- Панофский 2009 – *Панофский Э.* Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения. СПб., 2009.
- Augustin 1486 I, II – *Augustin.* La Cité de Dieu / Traduction de Raoul de Presles. Vol. 1–2. Abbeville, 1486 (Paris. BNF. Département Réserve des livres rares, RES–C–554).
- Baltrušaitis 2008 – *Baltrušaitis J.* Le Moyen Âge fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique. P., 2008.
- Barasch 2005 – *Barasch M.* The Departing Soul. The Long Life of a Medieval Creation // *Artibus et Historiae.* 2005. Vol. 26. № 52.
- Bartholeyns 2011 – *Bartholeyns G.* Si l'on a raison de figurer l'infigurable // Culture visuelle, 3 octobre 2011 (<http://culturevisuelle.org/groupeimages/archives/338>).
- Baschet 1993 – *Baschet J.* Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe–XVe siècle). Rome, 1993.
- Baschet, Bonne, Dittmar 2012 – *Baschet J., Bonne J.-C., Dittmar P.-O.* «Iter» et «locus». Lieu rituel et agencement du décor sculpté dans les églises romanes d'Auvergne // *Images Re-vues: Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, 2012, hors-série 3 (<http://imagesrevues.revues.org/1611>)
- Beatus 1770 – *Sancti Beati Presbyteri Hispani Liebanensis in Apocalypsin ac Plurimas Utriusque Foederis Paginas Commentaria* / H. Florez (ed.). Madrid, 1770.
- Berger 2007 – *Berger P.* Mice, Arrows, and Tumors. Medieval Plague Iconography North of the Alps // *Mormando F., Worcester Th. (eds.). Piety and Plague from Byzantium to the Baroque.* Kirksville, 2007.
- Betea 2011 – *Betea R.* «The Death of Sinners is Evil». The Personifications of Death in the Iconography of the Last Judgment in Maramures (17th – 19th Centuries) // *Transylvanian Review.* 2011. Vol. 20. Supplement № 2:1.
- Boeckl 2000 – *Boeckl Chr. M.* Images of Plague and Pestilence. Iconography and Iconology. Kirksville, 2000.
- Boeckl 2001 – *Boeckl Chr. M.* Giorgio Vasari's "San Rocco Altarpiece": Tradition and Innovation in Plague Iconography // *Artibus et Historiae.* 2001. Vol. 22. № 43.
- Boespflug 1998 – *Boespflug F.* Le diable et la Trinité tricéphales. A propos d'une pseudo-vision de la Trinité advenue à un novice de saint Norbert de Xanten // *Revue des sciences religieuses.* 1998. Vol. 72. № 2.
- Bradley 2008 – *Bradley J.* «You Shall Surely not Die»: The Concepts of Sin and Death as Expressed in the Manuscript Art of Northwestern Europe, c. 800–1200. 2 Vol. Leiden; Boston, 2008. Vol. 1.

- Brumelot 2002 – *Brumelot M.* Église romane de Saint-Nectaire. De l'ombre à la lumière. Saint-Nectaire, 2002.
- Burton 2005 – *Burton D.* The Gender of Death // Stafford E., Herrin J. (eds.). Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium (Centre for Hellenic Studies, King's College London, Publications no. 7). Aldershot, 2005.
- Cameron 1993 – *Cameron M. L.* Anglo-Saxon Medicine. Cambridge, 1993.
- Camille 1989 – *Camille M.* The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art. N.Y., 1989.
- Collins, Kidd, Turner 2013 – *Collins K., Kidd P., Turner N.K.* The St. Albans Psalter. Painting and Prayer in Medieval England. Los Angeles, 2013.
- Carruthers 2009 – *Carruthers M.* Ars oblivionalis, ars inveniendi: The Cherub Figure and the Arts of Memory // *Gesta*. 2009. Vol. 48. № 2.
- Danse macabre 1491 – La danse macabre des femmes. Paris: G. Marchand, 1491.
- Edgerton 1985 – *Edgerton S.Y.* Pictures and Punishment. Art and Criminal Prosecution during the Florentine Renaissance. Ithaca, N.Y., 1985.
- Elvira Barba 1994 – *Elvira Barba M.A.* De Hades a Satánun problema iconográfico en la Anástasis bizantina // *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 1994, № 11.
- Emmerson, McGinn 1992 – *Emmerson R.K., McGinn B.* (eds.). The Apocalypse in the Middle Ages. Ithaca, L., 1992.
- Fauvarque 1996 – *Fauvarque B.* L'Apocalypse en Espagne (VIIe–VIIIe siècles) // *Mélanges de la Casa de Velázquez*. 1996. Vol. 32. № 1.
- Fisher 1998 – *Fisher R.E.* L'Art du Tibet. P., 1998.
- Frugoni 2010 – *Frugoni Ch.* La voce delle immagini. Pillole iconografiche dal Medioevo. Torino, 2010.
- Gertsman 2007 – *Gertsman E.* Visualizing Death. Medieval Plagues and the Macabre // *Mormando F., Worcester Th.* (eds.). Piety and Plague from Byzantium to the Baroque. Kirksville, 2007.
- Gertsman 2012 – *Gertsman E.* The Gap of Death: Passive Violence in the Encounter between the Three Dead and the Three Living // *Terry-Fritsch A., Labbie E.F.* Beholding Violence in Medieval and Early Modern Europe. Farnham, 2012.
- Guthke 1999 – *Guthke K.S.* The Gender of Death. A Cultural History in Art and Literature. Cambridge (UK), 1999.
- Hamburger 1991 – *Hamburger J.* Revelation and Concealment: Apophatic Imagery in the Trinitarian Miniatures of the Rothschild Canticles // *Beinecke Studies in Early Manuscripts*. 1991 (Yale University Library Gazette, supplement, 66).
- Hieatt 1983 – *Hieatt A.K.* Hans Baldung Grien's Ottawa Eve and Its Context // *The Art Bulletin*. 1983. Vol. 65. № 2.
- Hunink 2003 – *Hunink V.* 'Apuleius, Qui Nobis Afris Afer Est Notior': Augustine's Polemic Against Apuleius in 'De Civitate Dei' // *Scholia: Studies in Classical Antiquity*. 2003. Vol. 12.

- Hyman 2003 – *Hyman T.* Sienese Painting. The Art of a City-Republic (1278–1477). N.Y., 2003.
- Jacobs 2010 – *Jacobs I.* Production to Destruction? Pagan and Mythological Statuary in Asia Minor // *American Journal of Archaeology*. 2010. Vol. 114. № 2.
- Jolly 1998 – *Jolly K.L.* Elves in the Psalms? The Experience of Evil from a Cosmos Perspective // Ferreiro A. (ed.). *The Devil, Heresy, and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*. Leiden; Boston; Köln, 1998.
- Jordan 1980 – *Jordan L.E.* The Iconography of Death in Western Medieval Art to 1350. Ph.D. dissertation (Medieval Institute of University of Notre Dame, Indiana), 1980.
- Jordan 1987 – *Jordan W.C.* The Last Tormentor of Christ: An Image of the Last Jew in Ancient and Medieval Exegesis, Art, and Drama // *The Jewish Quarterly Review*. 1987. Vol. 78. № 1–2.
- Katz 2006–2007 – *Katz M.R.* Preventative Medicine: Josse Lieferinxe's Retable Altar of St. Sebastian as a Defense Against Plague in 15th Century Provence // *Interfaces: Image, Text, Language*, 2006–2007. Vol. 26.
- Kauffmann 1968 – *Kauffmann M.* An altarpiece of the Apocalypse from Master Bertram's Workshop in Hamburg. L., 1968.
- Klibansky, Panofsky, Saxl 1979 – *Klibansky R., Panofsky E., Saxl F.* Saturn and Melancholy: Studies in the History of National Philosophy, Religion and Art. L., 1979.
- Koerner 1985 – *Koerner J.L.* The Mortification of the Image: Death as a Hermeneutic in Hans Baldung Grien // *Representations*. 1985. № 10.
- Koerner 1993 – *Koerner J.L.* The Moment of Self-portraiture in German Renaissance Art. Chicago, 1993.
- Lewis 1990 – *Lewis S.* The Enigma of Fr. 403 and the Compilation of a Thirteenth-Century English Illustrated Apocalypse // *Gesta*. 1990. Vol. 29. № 1.
- Lipton 1999 – *Lipton B.* Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée. Berkeley, 1999.
- Mâle 1913 – *Mâle E.* Religious Art in France of the Thirteenth Century. N.Y., 1913.
- Marshall 1994 – *Marshall L.* Manipulating the Sacred: Image and Plague in Renaissance Italy // *Renaissance Quarterly*. 1994. Vol. 47. № 3.
- Mellinkoff 1973 – *Mellinkoff R.* «Riding Backwards»: Theme of Humiliation and Symbol of Evil // *Viator*. 1973. Vol. 4.
- MGH QQ zur Geistesgesch. 1 – *Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*. Vol. 1. Weimar, 1955.
- Mills 2005 – *Mills R.* Suspended Animation. Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture. L., 2005.
- Morgan 2007 – *Morgan N.* The Douce Apocalypse. Picturing the End of the World in the Middle Ages. Oxford, 2007.
- Newman 2003 – *Newman B.* God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages. Philadelphia, 2003.

- Newman 2005 – *Newman B.* Love's Arrows: Christ as Cupid in Late Medieval Art and Devotion // Hamburger J.F. (ed.). The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages. Princeton, 2005.
- Obrist 1997 – *Obrist B.* Wind Diagrams and Medieval Cosmology // *Speculum*. 1997. Vol. 72.
- Pettazzoni 1946 – *Pettazzoni R.* The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1946. Vol. 9.
- PL – *Migne J.* (éd.). *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 1–217. P., 1844–1855.
- Ruda 2006 – *Ruda J.* Satan's Body: Religion and Gender Parody in Late Medieval Italy // *Viator*. 2006. Vol. 37.
- Sansy 1992 – *Sansy D.* Chapeau juif ou chapeau pointu? Esquisse d'un signe d'infamie // Blaschitz G., Hundsichler H., Jaritz G., Vavra E. (ed.). *Symbole des Alltags, Alltag der Symbole*, Festschrift für Harry Kuhnel zum 65. Graz, 1992.
- Schmitt 1994 – *Schmitt J.-C.* Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale. P., 1994.
- Tenenti 1952 – *Tenenti A.* La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle. P., 1952.
- Toman 2007 – *Toman R.* (ed.). *Romanesque Architecture, Sculpture, Painting*. Cologne, 2007.
- Völser 2001 – *Völser I.* The Theme of Death in Italian Art: The Triumph of Death. A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research. McGill University, Montréal, 2001.
- Wilson, Wilson 1984 – *Wilson A., Wilson J.L.* A Medieval Mirror. *Speculum Humanae Salvationis, 1324–1500*. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1984.
- Winter 1983 – *Winter, de P.M.* Visions of the Apocalypse in Medieval England and France // *Bulletin of Cleveland Museum of Art*. 1983. Vol. 70. № 10.
- Wirth 2008 – *Wirth J.* L'Image à l'époque gothique (1140–1280). P., 2008.
- Yarza Luaces 1979 – *Yarza Luaces J.* Del angel caído al diablo medieval // *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*. 1979. T. 45.



Духи – боги – демоны

О.В. Белова, Г.И. Кабакова

«Разные дети
Евы»: локальные
«демонологические»
версии сюжета ATU 758

Недавно опубликованная нами антология «У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды» содержит целый раздел, посвященный происхождению духов локусов и иных мифологических персонажей [УИМ: 58–76, № 49–75], этиология которых в целом связана с тремя основными сюжетами: 1 – Падшие ангелы; 2 – Затонувшие «фараоны»; 3 – Разные дети Евы.

Первый из этих сюжетов был достаточно подробно исследован, в том числе и в одном из выпусков альманаха «In umbra» [Петрухин 2013; Антонов 2013]; второй сюжет имеет книжное происхождение¹. Оба они, судя по многочисленным фиксациям и широкой географии распространения, были достаточно популярны. Нам бы хотелось остановиться на третьем сюжете, который у восточных славян и, в частности, в России записывался достаточно редко. Между тем речь идет о широко известном европейском сюжете, который фигурирует в указателе ATU под номером 758 «Разные дети Евы» и дважды в указателе С. Томпсона: под номером A1650.1 (с тем же названием) и под номером F251.4 «Подземный народ, происходящий от детей Евы, которых она спрятала от Бога»² [Thompson 1955: 245]. Ему посвящена обширная

¹ См. комментарий в [НБ: 293–294; УИМ: 349].

² Отметим, что данный тип не отмечен в указателе восточнославянских сюжетов (СУС). Соответственно, в международных указателях

литература, от фундаментальных комментариев Г. Больте и И. Поливки к корпусу братьев Гримм до диссертации В. Геддс, специально посвященной данному сюжету [Bolte, Polivka 1913: 308–321; Geddes 1986; Uther 2004: 415–416].

Широко представленный на территории Европы сюжет известен в двух вариантах – условно говоря, «социальном» и «демонологическом». Вкратце они сводятся к следующему. Ева была настолько многодетной матерью, что, когда к ней пришел Господь, она постыдилась представить ему все свое потомство, а показала лишь часть, которая и получила благословение. Судьба этих детей сложилась благополучно, в то время как другие, спрятанные, превратились либо в «эксплуатируемые» классы (в первом, «социальном», варианте), либо в незримых духов (второй, «демонологический», вариант). Первый вариант известен уже с XV в. сначала в итальянской, а затем и в немецкой традиции, где он широко использовался в протестантских проповедях, помогая объяснить происхождение социального неравенства. Его письменная фиксация отмечена впервые у Ганса Сакса, который обработал этот сюжет и представил его в виде пьесы. Сказка «Неравные дети Евы» вошла и в сборник братьев Гримм под номером 180 [Grimm 1857: 374–376]. Этот вариант записывался на Мальте, в южной Италии и Каталонии (здесь речь идет о делении на бедных и богатых), в Испании, на Балканах — в Македонии, Болгарии, Сербии, многократно в Германии и Венгрии, во Фландрии, в Польше, Латвии и Литве.

Второй вариант («демонологический») отмечается в Северной Германии, в Уэльсе, но особенно на Европейском Севере: наибольшее число текстов было записано в Норвегии [Hodne 1984: 168], Швеции и Финляндии, от финского, саамского и шведского населения [Jauhainen 1998; Klintberg 2010: 199], а также в Исландии и Дании. Следует уточнить, что в большинстве традиций рассказ о спрятанных детях бытует наравне с

также отсутствуют ссылки на восточнославянские варианты этого сюжета.

легендой о происхождении локальных духов из поверженных ангелов Люцифера.

Как правило, скандинавские тексты строятся по одной схеме: узнав о существовании спрятанных детей, Господь Бог (или Иисус) произносит фразу: «Те, что были сокрыты, да останутся навеки сокрытыми». Так возникают на свете подземные или горные духи: дат. *underjordsfolket*, норвеж. *huldrene*, *haug-folk*, *underjordiske*, *underjordsfolka*, швед. *vittror*, *vättror*, *vättar*, *småruska*, *troll*, *älénäjet*, саам. *ulda*, *hálde*, *gufihtar*, фин. *maahiset*, *manalaiset*, исл. *álfa*, англ. *fairies*, нем. *unterirdische*, *zwerge*, *aulken*. Изредка в их названиях отражается их незримость: швед. *osynliga* (букв. «невидимые»).

При однотипности сюжета, вариации его связаны с личностью самой главной виновницы (или, крайне редко, виновника). Чаще всего это Ева, но иногда и некая анонимная героиня – к примеру, незамужняя девушка, скрывшая всех своих детей [Geddes 1986: 198].

Особый интерес представляют варианты, в которых материю «избыточного» потомства оказывается Лилит (Люси) в шведской традиции или Кануа, первая жена Адама, в норвежской. Подлинным отцом «подземных» считается не Адам, а Каин, женившийся на одной из «подземных» дочерей Кануа [Geddes 1986: 190; Balzamo 2006: 35–36]. В одной из шведских версий прародительницей невидимых становится дочь Адама Люси, которая, страдая от насмешек братьев и сестер над ее неприглядной внешностью, сама просит Бога сделать ее незримой [Netterlund 1984]. В некоторых шведских вариантах происхождение «потайных» персонажей связывается с поведением людей, спрятавшихся от Христа, когда он ходил по земле или читал Нагорную проповедь [Balzamo 2006: 37]. Незримые – это всегда духи природных локусов, обитающие в земле, горах, лесах или воде, но не домовые, которые не представлены в скандинавской демонологии.

Другой ареал широкого распространения «демонологического» варианта сюжета находится на Балканах. Т. Джорджевич

в своей работе о *вештицах* и *вилах* пересказывает несколько текстов из Славонии, Далмации, Герцеговины и Черногории (племя Кучи), в которых духи возникают из дочерей Адама и Евы, не представленных Богу. Чаще это *вилы* (женские мифологические существа); иногда вилами становятся те дети, что убегают в лес, а те, что прячутся в воде, дают начало *воденьи коњи* (зооморфная ипостась водяного, Герцеговина); или же из скрытых детей получают *вилењац* (мужской аналог вилы) и *вештица* (ведьма) (Славония). В этой последней версии Бог делит всех детей поровну: «Колико видљиви, толико невидљиви!» И с тех пор на свете всегда существует одинаковое количество видимых и невидимых существ [Ђорђевић 1953: 71–72, 118].

Анализируя восточнославянские этиологические легенды, мы обнаружили варианты «Детей Евы» в основном в двух регионах – в Карелии и на русско-белорусском пограничье (Смоленщина, восток Гомельской и Могилевской областей). Отдельные версии зафиксированы также на северо-востоке России (Костромская губерния, Кировская область) и у русских старожилов Якутии³.

Процитируем целиком самую раннюю из этих записей, сделанную в Олонецкой губернии:

Обилие чертовщины надо было объяснить, и вот никогда не задумывающийся над объяснением чего-либо непонятного русский человек сплел целую историю о том, что у Адама после греха родилась целая куча детей, которых ему показать постыдно было: вот он раскинул умом, да и придумал попрятать их от Бога и ангелов: кого в ригу, кого в баню, кого в озеро, кого в болото и т.д. Однако Бога ему провести не удалось; Господь осерчал, да в наказание так и оставил их на вечные времена там, где их отец их спрятал. Как дети Адама, они исполняют не хуже нас людей завет Божий и размножаются так исправно,

³ В УИМ опубликовано 9 вариантов этого сюжета (№ 61, 61к, 62, 63, 123, 153, 153к, 200, 200к).

что любая жидовская чета может позавидовать их плодovitости [Майнов 1877: 127–128].

Подчеркнем, что в данном варианте не упоминается Ева как инициатор укрывательства.

Сходный вариант со Смоленщины опубликовал и В.Н. Добровольский: в результате сокрытия «лишних» детей возникают такие духи локусов, как *лисавые, палявые, вадяные*, а также и *хазяева*, то есть домовые [Добровольский 1891: 87]. В других вариантах из Смоленской и Могилевской губерний с тем же перечнем духов главной виновницей все так же выступает Ева [УИМ: 69, № 62; Добровольский 1891: 87; Романов 1891: 157]. Как показали полевые исследования последних десятилетий, до конца XX в. этот сюжет был довольно широко распространен на пограничье России и Белоруссии. Мы включили в антологию текст с запада Брянской области о происхождении лесовиков от пары, побоявшейся окрестить всех своих детей и спрятавшей половину [УИМ: 69–70, № 63]. На востоке Гомельской области Г. Лопатыным и Г. Конопляниковым были записаны рассказы о «нябачных», «невидимых», число которых равно числу настоящих, видимых людей [Лопатин 2008; Канаплянікаў 2006: 68]⁴. Так, по легенде из Ветковского района Гомельской области, у Адама и Евы было 70 детей, половину они показали Богу, а остальных спрятали, и те стали «невидимыми» (при этом «невидимые» могут действовать как вихрь, домовый, лесовик и пр.) [Лопатин 2008: 187–188]⁵. В отдельных вариантах «нябачные» оказываются детьми Ноя, а не Адама [Канаплянікаў 2006: 68].

Отголоском этих представлений о невидимых людях выступает рассказ из Калужской губернии о происхождении лесовых

⁴ Анализ локальных нарративов о невидимых (доброхожих) в связи с мотивом детей Адама и Евы см. также в: [Белова 2010; Белова 2013].

⁵ Ср. поверье из Новозыбковского района Брянской области, согласно которому «баравой, палявой, дваравой, лесавой, а над німі глаўны – Адам Адамавіч» [Лопатин 2008: 203].

и домовых от семи пар первых людей, которые отказались принять какую бы то ни было религию из рук Бога. Причем наличие религии истолковывается здесь как основа для создания наций, а ее отсутствие – как утрата всякой идентичности и даже физической зримости [УИМ: 66–68, № 58].

Возвращаясь к мотиву спрятанных детей Евы, обозначим его дальнейшее развитие. В Карелии эти скрытые от глаз Бога потомки превращаются параллельно и в домовых, и в животных, заселяя землю в виде «лесных, водяных и земляных» зверей. Упоминаются при этом лягушка, мышь, крот, волк, скот [УИМ: 66–68, № 61; 102, № 123]. Согласно легендам из Повенецкой (Костромская губерния), спрятанные дети Адама и Евы превращаются в лягушек [УИМ: 148, № 200; ср. также с. 382].

В Кировской области был записан рассказ о том, что обезьяны – это спрятанные от Бога дети первых людей (показательно, что данная версия объединяет два мотива: свержение с неба – ср. падшие ангелы – и сокрытие многочисленного потомства):

Когда они уже на землю с небес попали, у них тогда много детей было. А они их прятали, чтобы Бог не видел и не сердился. [А где они их прятали?] Да по лесам, под деревьями. Да по всей земле. А они там в животных превращались. Ну, без других людей-то, в одиночку. Вот, обезьяны – это, наверное, и есть их дети [Ванякина 2002: 8].

Отметим, что звери, пресмыкающиеся и насекомые возникают спорадически и в других уголках Европы: в Сицилии (змея, тарантул, ящерица) и в Тироле (обезьяны) [Geddes 1986: 183, 184]⁶.

⁶ В тирольской версии старуха Ева сама не знает в точности, сколько у нее детей, и указывает Богу «на несколько тысяч меньше» [Menghin 1884: 87–88]. Эль-Шами также упоминает мотив возникновения обезьян из спрятанных от Бога детей, однако без каких-либо ссылок на источники и географию [El-Shamy 1995: 53].

Самый восточный из известных нам вариантов «Разных детей Евы» был записан в д. Русское Устье (Якутия). В нем отсутствует тема многочисленного потомства, а главным виновником появления духов выступает Адам, произведший в избытке людей, рыб и птиц. Лишних людей он решил «рассовать» по разным местам – в тундру, в огонь, в воду, «за углом». Пришедший вскоре Христос определил этим людям их мифологическую судьбу. Они становятся «шендушным» (т.е. тундровым духом, от «сендуха» ‘тундра’), «огонным хозяином», «водяной хозяйкой», «сушэдом» (т.е. домовым) [УИМ: 70, № 64].

Интересующий нас сюжет записывался в нескольких вариантах от носителей удмуртского и коми языков. Несознательные родители обозначаются здесь как «одна баба» или бедняк. В качестве бога может упоминаться удмуртский Кылдысин или коми Ен. Как и в западноевропейских вариантах, встречаются два типа мотивов: излишнее количество детей либо бедность семьи, из-за которой дети оказываются одетыми в лохмотья или просто голодными. Но в ряде случаев мотивировка отсутствует. В одном из вариантов, записанных от коми-старообрядцев, духи происходят от детей, которые не прошли через таинство крещения. В результате проклятия они становятся «нечистыми духами» (удмурт.) [Потанин 1883: 800], или, как у коми, *шувгыньяс* (что-то вроде вихря), а у коми-поморцев Средней Печоры – демонами, русские названия которых соседствуют с коми: *вауса* (водяной), *гуранька* (банник), *ворса* (лешак), *дедко*, *шыань* (хозяйка хлеба), *олысь* (домовой) [Шарапов 1996: 311].

Важную параллель к русско-карельскому варианту с превращением в животных составляют удмуртские и коми записи. В одной из них, зафиксированной на глазовском диалекте, спрятанные сыновья становятся водяным, домовым и лесным духами, а один из них – медведем [Wichmann 1901: 126]. В другой версии два сына становятся медведем и лягушкой (т.е. животными – символами соответствующей стихии), а третий – «бустурганом» (домовым) [Верещагин 1996: 137]. А в одном из коми вариантов отправленные «подальше» дети становятся

по приговору Ена медведем и лягушкой (Корткеросский р-н Республики Коми) [Димеров 2012: 29].

Таким образом, русские, коми и удмуртские варианты составляют, насколько мы можем судить по имеющимся у нас материалам, восточную периферию распространения сюжета.

В последнее время география сюжета была уточнена Ю. Березкиным, который нашел вариант, записанный у киргизов Семиреченской области. Господь в этом варианте отсутствует. Тема излишней многодетности, видимо, была не близка рассказчику, и причиной укрывательства становится предполагаемый адюльтер женщины (Евы): она стыдится своих многочисленных народившихся в отсутствии мужа (Адама) детей и прячет их от него. Адам в гнев превращает их в джиннов [Толстов 1931: 275].

Самыми южными из известных нам «демонологических» вариантов сюжета являются армянские и арабские. В арабском мире сюжет, судя по указателям Эль-Шама, представлен практически одним-единственным вариантом, записанным в Таруданте (Марокко). Как и у киргизов, Бог не участвует в обнаружении детей. В марокканском варианте Ева рождает каждый раз близнецов и прячет под землю самого красивого из них, чтобы не «делиться» им с Адамом. После долгих и настоятельных расспросов тот, наконец, узнает об их существовании и проклинает их: они становятся подземными духами *jinn* («джун», в других странах известными как джины), которые с тех пор в порядке мести и вызывают болезни и страдания у земных детей [Dwyer 1978: 45–46].

Данный текст, как представляется, взаимодействует с широко представленной в библейско-коранической традиции темой Лилит, первой жены Адама, осужденной Богом за то, что она покинула Адама. В качестве наказания у нее ежедневно погибает по сто детей-демонов, за что она и мстит, мучая новорожденных [Ginzberg 1997: 51].

У армян история спрятанных детей объясняет происхождение пери. Особенность данной традиции заключается в том, что она уходит от истории Евы достаточно далеко и переплетается с другими «активными» в этиологическом плане мотивами.

Представляя себе пери как идеал красоты, крестьяне считают, что она была проклята Богом. Так, рассказывают, что когда Иисус Христос ходил и собирал с людей десятину, люди прятали от него красивых парней и девушек, чтобы не отдавать их в виде десятины. Иисус Христос догадался и спросил:

– А больше у вас нет?

– Чка, – что значит «больше нет».

– Раз больше нет, сказал Иисус Христос, значит пусть они будут «чка», и тут же все красивые парни и девушки стали «чка» или пери.

Второй вариант легенды включает мотив утаенных детей в эпизод Великого потопа.

Когда Ной с детьми вошел в ковчег, Бог приказал им держаться подальше от женщин. Но Хам, сын Ноя, не послушался его, и у него родились мальчик и девочка. По прошествии сорока дней Бог отворил ковчег, и все сошли из него. А двух детей спрятали на борту. Бог спросил:

– Больше никого не осталось?

– Чка, – ответил Ной.

– Если кто остался, пусть он и станет «чка».

И двое детей стали «чека» или пери [Lalayantz 1895: 1–2].

Мотив детей Хама, в свою очередь, оказывается чрезвычайно важным для объяснения происхождения разных народов (у русских, белорусов и у болгар) и рас (арабский ареал) [НБ: 259–260; БНБ: 50]⁷, как и мотив детей Евы, перенесенный на африканскую почву: здесь речь идет об обосновании уже не классового, как в Европе, а расового различия [Görög-Karady 1976: 107].

⁷ Ср. сюжет 758D «Трое сыновей Ноя. Происхождение рас» [El-Shamy 2004: 423].

Русские версии сюжета АТУ 758 «Разные дети Евы» не только могут разнообразить состав и типологию славянской демонологической прозы, выступая связующим звеном между различными блоками этиологических сюжетов (происхождение локальных демонов и различных животных; природа и сущность «невидимых потомков» по сравнению с духами локусов, с которыми их отчасти роднят исполняемые ими функции, но от которых отличает отсутствие привязанности к определенному месту обитания). Эти версии можно рассматривать также и в контексте вопроса о национальной специфике этиологического корпуса текстов. Сюжет о спрятанных детях Адама и Евы выступает как своеобразный маркер традиции, отдающей предпочтение той или иной этиологии. И если в большинстве западноевропейских версий сюжет объясняет появление социального неравенства или разных профессий (т.е. привязан к сфере человеческого и общественного), если в финно-угорских (и соседствующих с ними региональных русских) традициях он связан с этиологией природных явлений (рассказывает о появлении различных животных), то в скандинавской, балканской и некоторых локальных русских традициях он легитимизирует существование «параллельного мира», населенного мифологическими существами и демонами.

Литература

- Антонов 2013 – Антонов Д.И. Падшие ангелы vs черти народной демонологии // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М., 2013.
- Белова 2010 – Белова О.В. Фольклор брянско-гомельского и брянско-черниговского пограничья: диалог региональных традиций // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной научной конференции 5–8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010.
- Белова 2013 – Белова О.В. Фольклор лингвокультурного пограничья – диалог региональных традиций // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник научных статей / Сост. и отв. ред. Н.Е. Котельникова. М., 2013.

- БНБ – Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад, і камент А.М. Боганевай. Мінск, 2010.
- Ванякина 2002 — Ветхозаветные легенды старообрядцев Кировской области. Публикация А.Е. Ванякиной // Живая старина. 2002. № 3.
- Верещагин 1996 – *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений в 6 т. Ижевск, 1996. Т. 2. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии.
- Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
- Ђорђевић 1953 – *Ђорђевић Т.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.
- Канаплянікаў 2006 – *Канаплянікаў Д.Г.* Сістэма традыцыйнага светапогляду беларусаў канца XX – пачатку XXI ст. Мінск, 2006.
- Лимеров 2012 – *Лимеров П.Ф.* Когда-то. Мифы, легенды, предания коми народа. Сыктывкар, 2012.
- Лопатин 2008 – *Лопатин Г.И.* Из народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхожие, невидимые и др. // Palaeoslavica. 2008. XVI/1.
- Майнов 1877 – *Майнов В.* Поездка в Обонежье и Корелу. СПб., 1877.
- НБ – Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- Петрухин 2013 – *Петрухин В.Я.* Происхождение зла в древнерусской традиции: когда демоны попадали на землю? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М., 2013.
- Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского географического общества. СПб., 1883. Вып. IV. Материалы этнографические.
- Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. А.Г. Бараг и др. Л., 1979.
- Толстов 1931 – *Толстов С.П.* Средняя Азия // Религия народностей СССР. Сборник. М., 1931. Т. 1.
- УИМ – У истоков мира. Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М., 2014.
- Шарапов 1996 – *Шарапов В.Э.* Христианские сюжеты в фольклоре коми-старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государства и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2.
- Balzamo 2006 – *Balzamo E.* När var Herre malade faglarna: Svenska ursprungssagor. Stockholm, 2006.
- Bohte, Polivka 1913 – *Bohte G., Polivka J.* Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Leipzig, 1913. B. III.

- Dwyer 1978 – *Dwyer D.H.* Images and Self-Images: Male and Female in Morocco. New York, 1978.
- El-Shamy 1995 – *El-Shamy H.* Folk Tradition of the Arab World. A Guide to Motif Classification. Bloomington, 1995. Vol. 1.
- El-Shamy 2004 – *El-Shamy H.* Types of the Folktale in the Arab World: A Demographically Oriented Tale-Type Index. Bloomington, 2004.
- Geddes 1986 – *Geddes V.G.* «Various children of Eve» (AT 758): cultural variants and antifeminine images. Stockholm, 1986.
- Ginzberg 1997 – *Ginzberg L.* Les légendes des juifs: la création du monde, Adam et les dix générations, Noé. Paris, 1997.
- Görög-Karady 1976 – *Görög-Karady V.* Noirs et Blancs, leur image dans la littérature orale africaine. Paris, Louvain, 1976.
- Grimm 1857 – *Kinder und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm.* B. 2. 7e Auflage. Göttingen, 1857.
- Hodne 1984 – *Hodne Ø.* The Types of the Norwegian Folktale. Bergen, 1984.
- Jauhiainen 1998 – *Jauhiainen M.* The Type and Motif Index of Finnish Belief, Legends and Memorates. Helsinki, 1998.
- Klintberg 2010 – *Klintberg B. af.* The Types of the Swedish Folk Legend. Helsinki, 2010.
- Lalayantz 1895 – *Lalayantz E.* Légendes et superstitions de l'Arménie // *Revue des traditions populaires.* 1895. T. X. N°1. P. 1–5.
- Menghin 1884 – *Menghin A.* Aus dem deutschen Südtirol. Mythen, sagen, Legendenden und Schwanke, Sitten und Gebrauche, Meinungen, Spruche, Redensarten etc. des volkes an der deutschen Sprachgrenze. Meran, 1884.
- Netterlund 1984 – *Netterlund K.* Folktrö och folksägen. Bjästa, 1984.
- Thompson 1955 – *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Copenhagen, 1955. Vol. 1.
- Uther 2004 – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales and Realistic Tales. Helsinki, 2004.
- Wichmann 1901 – *Wichmann Y.* Wotjakische Sprachproben. Vol. 2: Sprichwörter, Rätsel, Märchen, Sagen und Erzählungen // *Journal de la Société Finno-Ougrienne.* 1901. Vol. 19.

Е. В. Милюкова

«В то время мне было
лет семь или восемь...»:
детская тема в сейшельской
демонологии

Позиция, разделяемая большинством современных исследователей-африканистов, полагающих ошибочным рассмотрение колдовства лишь как остатка традиционной культуры в пост-колониальной реальности, видится оправданной и в отношении креольской культуры Сейшельских островов, несущей в себе существенную африканскую составляющую.

Эта общая позиция не противоречит тому обстоятельству, что Сейшельские острова, расположенные на расстоянии приблизительно 1600 км от восточного побережья Африки, чуть южнее экватора, испытали на себе, кроме африканского, и другие весьма сильные влияния: со стороны культуры «белых» (во времена французского и британского господства), со стороны арабского мира (сегодня вновь ощутимо усилившееся) и, наконец, влияние культур акватории Индийского океана, которой Сейшелы сами пространственно принадлежат, – в частности, со стороны Индии, Индонезии и Мадагаскара. В отличие от последних, Сейшельские острова долгое время оставались лишь крошечными фрагментами необитаемой суши на океанических просторах региона и только с началом буйного расцвета эпохи работорговли были заселены рабами, вывезенными европейцами с черного континента. Аутентичные особенности *koutim seselwa*, как сейшельцы называют свою традицию, обусловлены, таким образом, именно ее африканскими корнями, на которые

выразительно указывает и «африканское» название местной демонологии – *гри-гри*¹.

Упоминания о сейшельском гри-гри в литературе единичны и носят в целом фрагментарный характер, хотя все они отмечают его особую значимость в жизни обитателей островов. Между тем локальная демонология остается неисследованной культурной реальностью, чему, помимо естественных ограничений на прямой доступ к информации такого рода, свойственных любой традиции, есть конкретные причины: в соответствии с принятым на Сейшелах в конце 1950-х гг. специальным постановлением правительства о запрете магии и колдовства все «люди гри-гри» (как именует профессионалов сейшельского колдовского сервиса, а также их обширную клиентуру А. Томас в своей книге «Забытый Эдем: Взгляд с Сейшельских островов в Индийском океане» [Thomas 1968]) находятся вне закона. Объявленная колониальными властями более полувека назад и поддержанная юридической практикой, «охота на ведьм» значительно усугубила закрытость темы, для любых исследований в том числе², однако авторы, все же решившиеся затронуть этот аспект сейшельской жизни в своих работах, отмечают, что запрет на гри-гри никак не сказался на профессиональной активности колдунов и не привел к падению востребованности их услуг³.

¹ Вопрос о происхождении слова *gri-gri* (сейш.) остается неясным; в различных своих значениях слово распространено в демонологических традициях франкофонной Африки южнее Сахары, в креольских культурах с афроэтнической компонентой и современном лексиконе вуду, см. подробнее [Милюкова 2013: 298–299].

² Автор статьи выражает глубокую признательность министру общественного развития, молодежи, спорта и культуры Республики Сейшельские острова г-ну Винсенту Меритону, а также возглавляемому г-ном министром ведомству за помощь и содействие, оказанные полевым исследованиям, неоднократно проводившимся нами (начиная с 2008 г.) на Сейшельских островах.

³ Кроме книги А. Томаса, некоторую информацию о гри-гри можно найти в работах американских социологов Б. Бенедикт и М. Бенедикт

«В то время мне было лет семь или восемь...»

В имеющихся описаниях культуры Сейшельских островов детская тема никогда не становилась предметом столь специального рассмотрения, хотя вопрос о вовлеченности детей в разнообразные, и нередко драматические, обстоятельства жизни социума, связанные с «ведовством» и верой людей в магическую силу гри-гри, впервые был сформулирован еще в 1975 г. пастором местной протестантской церкви Ф. Чанг-Химом в его рукописной работе «Сейшельцы: в поисках идентичности» [Chang-Him 1975]. Об актуальности затронутой в ней проблемы свидетельствуют и последние данные полевых исследований.

Говоря о детских персонажах сейшельского гри-гри, важно подчеркнуть, что рассматриваемая традиция в своей конкретной прагматике несопоставима с известной жестокостью современных африканских практик – таких как уничтожение ‘детей-колдунов’ (детей с врожденными физическими недостатками) на западе Африки (например, в Северном Бенине) или использование частей тела детей-альбиносов в качестве элементов ритуальной магии и незаменимых ингредиентов колдовских снадобий, как это происходит в Восточной Африке, пространственно достаточно близкой Сейшельским островам, и т.п. Однако представление о том, что голова новорожденного младенца, положенная в лодку при выходе в море, обеспечивает исключительно богатый улов, в сейшельском гри-гри дискурсе существует. Хотя к такому способу морской охоты сегодня никто не прибегает, знание о нем, сохраняемое традицией, вполне иллюстрирует его близость африканским практикам (как объясняют сами сейшельцы, магия гри-гри возникла «...потому что было много африканцев, которые появились <на Сейшелах из Африки>, когда было рабство» / *...akoz ti annan en kantite afriken ki ti'n vini letan lesklavaz*, АС, 2008 г., июль).

В книге А. Томаса упоминание об этом магическом рецепте появляется вслед за утверждением о том, что «обладание раз-

[Benedict 1970; Benedicts 1982], а также в книге Д. Джонстоун «Пробуждение Сейшел» [Johnstone 2009], кратко упоминается о гри-гри и в историческом исследовании Д. Скарпа [Scarr 2000].

личными частями человеческого тела необходимо для осуществления особо мощных гри-гри» [Thomas 1968: 42]⁴. Излагая «рациональное» объяснение его действенности, автор говорит о неких «странных шумах», якобы издаваемых детской головой, которые привлекают к лодке огромное количество морских черепах, чем и пользуются охотники-гарпунщики [Там же]⁵. Как следует из интервью, записанных от жителей острова Прален / *Praslin* (второго на Сейшелах по величине и значимости), колдовство, о котором рассказывает А. Томас, вероятно, имеет название *латизан каре* / *latizann kare*:

...они [колдуны. – Е.М.] могли... Знаешь, могли, например, прийти ночью и убить твоего ребенка, чтобы сделать из него латизан каре [букв. 'черепашьё зельё', 'черепашьё снадобьё'. – Е.М.]. Понимаешь? Убить твоего ребенка... [Латизан каре?] Да, *латизан каре*. Для того чтобы добыть черепаху во время морской охоты, они брали этого ребенка, который только что родился, и убивали его, чтобы принести в жертву.

...zot ti kapab... Ou konnen, zot ti kapab, paregzanp, zot ti kapab vini aswar vin touy ou piti pour zot fer latizann kare avek. Ou konpran? Touy ou piti... [Latizann kare?] Wi, latizann kare. Sa ti pour zot ganny kare ler zot al lapas. Zot ti pran sa pti baba ki'n fek ne la, zot ti touye pour fer sakrifis avec [АС, 2008 г., июль].

⁴ Слово «гри-гри» употребляется также в значении конкретное колдовство, колдовской рецепт.

⁵ «The possession of various parts of human body is necessary for the performance of powerful *gris-gris*. The servant remembered her grandfather telling her that, in the old days, the turtles were called by means of sorcery. The green turtle ran from February to May, the tortoiseshell turtle from September to November. But both could be called out-of-season if the head of a baby was taken to the sea in a boat. The head made weird noises audible only to the turtles and hundreds of them came within range of the harpoons. There was plenty of turtle meat, shell and calipee» [Thomas 1968: 42].

«В то время мне было лет семь или восемь...»

Сегодняшние информанты не всегда могут точно сказать, как именно «люди гри-гри» это делают (и явно не склонны к каким-либо рациональным объяснениям эффективности рецепта), однако гарантированная действенность *латизан каре* по-прежнему не подвергается сомнению:

[Может быть, ты знаешь такое гри-гри, которое называется *латизан каре*?] Они [те, кто использует *латизан каре* для морской охоты. – *Е.М.*] делают палку, которая у них называется *лапон*, <чтобы> добывать черепаший жир: они берут это, <*лапон*>, чтобы колоть черепах. [Но сначала они делают гри-гри?] Они отдают все это *боном дибуа* [магическим специалистам, колдунам. – *Е.М.*], которые делают свои вещи из этого⁶. Они знают, как с этим обращаться. [<А правда, что> это <колдовство> поднимает черепах <из глубины на поверхность океана>?] Да, я уверена, это помогает поднять всех животных из воды: *каре*, *торти* [породы черепах. – *Е.М.*], дельфинов, чтобы убить их. Не могу тебе точно сказать, как именно они это делают, но, однако, это так.

[Petet ou konnen sa gri-gri ki apel “latizan kare”?] Zot fer en baton ki zot apel “lapon”. Zot pran sa lagress kare. Zot pran sa pour al pik kare. [Be zot fer gri-gri avan?] Sa zot donn bann bonnonm ki fer zot zafer avek. Zot aranz sa. [Sa i fer monte sa bann kare?] Wi, mon kwar sa i fer monte bann zannimo dan delo. Kare, torti, marswen – pour zot pike. Mon pa kapab dir ou ekzakteman ki manyer zot fer sa, be selman i annan [ЕЭ, 2009 г., февраль].

Между тем выраженная уверенность в том, что «это т а к», позволяет предполагать полную осведомленность 75-летней мадам о жестоком принципе *латизан каре* – такое предположение, кроме того, согласуется с общим представлением традиции о

⁶ О *боном дибуа* / *bonnonm dibwa* (сейш.) как важнейшей фигуре сейшельской демонологии см. подробнее [Милюкова 2013: 307–308].

ребенке как о необходимой жертве, приносимой для вступления в демоническую реальность:

[А в каком случае убивают человека?] Вот, этот самый Пти Альбер⁷. Например, если ты мой ребенок, я тебя люблю. Я иду учиться всему этому колдовству. Я должна убить тебя, принести тебя в жертву этому.

[Lekel ki ou bezwen touy en dimoun?] Pti Alber sa. Parey si ou mon piti, mon kontan ou. Mon pe al aprann sa bann vis – mon bezwen touy ou pour mon fer mon Don Sakrifis! [ЕЭ, 2009 г., февраль].

Нельзя не заметить, что в тексте сообщается также об универсальном для любой культуры принципе г р а н и ц ы, отделяющей мир людей от демонического пространства. Понятно, что конфигурация такой границы в конкретной традиции всегда будет иметь свои очертания. Согласно этому принципу, роль и значение того или иного ребенка в структуре сейшельского гри-гри дискурса определяются скорее не его возрастом или же гендерной принадлежностью (условно говоря, от ‘новорожденного младенца’ / *pti baba ki’n fek ne la* до ‘юной девушки’ / *zenn fiy*, как и *pti fiy*⁸), но прежде всего позицией, занимаемой им по отношению к символическим границам гри-гри пространства.

Аутентичные очертания этого пространства существенно уточняются вследствие выявления в гри-гри сюжетах, часто именно «детских», маркеров связи местной традиции с демонологическими контекстами других, неафриканских, культур.

⁷ *Pti (Ti) Alber* (сейш.) – «тип» гри-гри, колдовство, название которого происходит от второй из двух книг по черной магии, изданных во Франции в самом начале XIX в. и завезенных на Сейшелы французскими колонистами: *Secrets du Grand Albert* (Тайны Альбера Великого) и *Secrets du Petit Albert* (Тайны Альбера Малого). О взаимоотношениях африканской и европейской магических традиций в демонологии Сейшел см. [Миллюкова, в печати].

⁸ *Fiy* (сейш.) ‘девочка’, ‘девушка’, *zenn* (сейш.) ‘молодой’, ‘молодая’, *pti* (сейш.) ‘маленький’, ‘маленькая’.

Колдовство под названием *Пти Альбер*, упомянутое во фрагменте о ребенке, приносимом в жертву для вступления в гри-гри реальность, представляет собой весьма значимый элемент традиции, восходящий к практикам европейского чернокнижия. Ф. Чанг-Хим обращает внимание на то, что объектами этого «самого страшного», с его точки зрения, колдовства нередко становятся «юные девушки»: жертва вдруг начинает говорить голосом овладевшего ею демонического духа и в результате теряет рассудок⁹. Безумие как бы становится демоническим свойством самой жертвы, подвергшейся атаке *Пти Альбера*.

Специфической характеристикой девушки или девочки¹⁰ в качестве персонажа демонической реальности может выступать ее «иноэтничность», о чем следует сказать подробнее. Особый интерес в этом отношении представляют сюжеты о ‘мальгашской девочке’ / *fy malgas* и ‘мальбарских девочках’ / *bann pti tantin malbar*¹¹. Типологическое сходство этих персонажей, несмотря на заметные различия их функциональных характеристик, связанные с тем, что в пределах гри-гри реальности такая девочка не всегда является очевидной жертвой, обусловлено тем, что в их облике отчетливо различимы индийско-индонезийские черты, отличающие их от большинства сейшелок, – прежде всего прямые волосы (которые к тому же могут быть свободно распущены, что для сейшельской мулатки с ее прядями мелко вьющихся

⁹ «The most dreaded type of magic in Seychelles is what is locally known as ‘P’tite Albert’, a supposed kind of black magic. ‘P’tite Albert’, a magical spirit, is supposed to take possession of persons as well as properties, like houses, for example. A possessed victim, sometimes young girls, will have the spirit speaking from inside her and fear might cause the person to go off his mind» [Chang-Him 1975: 28].

¹⁰ В сейшельском языке между ними нет принципиальной разницы – уточнение *pti fy* ‘маленькая девочка’ используется, когда речь идет о маленьком ребенке.

¹¹ Букв. ‘маленькие мальбарские тетушки’, т.е. девочки с прямыми распущенными волосами.

волос, обычно стянутыми в пучок на затылке либо тем или иным способом убранными в косички, считается неприличным)¹².

Так, «мальгашская девочка с красными глазами», встретившаяся на пустынной лесной дороге после шести часов вечера, является безусловно демоническим существом не только потому, что обстоятельства встречи с ней дают исчерпывающую характеристику гри-гри хронотопа¹³, и не только потому, что ее подлинную сущность вполне недвусмысленно выдают ее «красные глаза», но прежде всего потому, что это м а л ь г а ш с к а я девочка.

Мальгашский контекст в гри-гри имеет особое значение. С точки зрения сейшельцев, профессиональный статус колдунов Мадагаскара в целом намного выше местных, поэтому решать свои проблемы с помощью мальгашского магического специалиста зачастую считается предпочтительным и особо надежным:

[Скажи, а когда приходится ехать к этим *боном дибуга* – к мальгашским?] Да, говорят, полно всякого такого, когда ты едешь к *боном дибуга* на Мадагаскар. Там они показывают тебе <все> на белых простынях [простыня используется в качестве экрана. – Е.М.]. Они показывают тебе то, что <происходит> в твоём доме. [Значит, там, на Мадагаскаре, ты сидишь рядом с ним, а он показывает тебе <все> про тебя?] Он показывает тебе то, что внутри <твоего дома>, – как складываются дела. Ты все видишь. Если ты работаешь где-то, он показывает тебе, кто <на работе> твой враг. Ты

¹² На Сейшелах проживает приблизительно одна тысяча малагасийцев (или мальгашей) – выходцев с острова Мадагаскар, во внешнем облике которых индонезийские черты довольно часто доминируют над негроидными; *мальбарами* называют местных индийцев, выходцев с западного (Малабарского) побережья Индостана, в течение многих десятилетий ведущих на островах коммерческую деятельность и под-
держивающих свой, достаточно обособленный, образ жизни.

¹³ 18 часов – начало сумерек и момент активизации демонических сил, к 19-ти часам на экваторе происходит полный заход солнца. О гри-гри хронотопе подробнее см. [Милюкова 2010: 126].

«В то время мне было лет семь или восемь...»

видишь его на этой простыне. <Или>, например, ты как бы сейчас на Мадагаскаре. Ты увидишь, что <мы>, твои друзья, сидим, <разговариваем>, спрашиваем. <Или> можно даже позвонить ему <отсюда>. Он скажет, <что> мы сидим сейчас на софе. Ты <тоже как бы> увидишь, как он отвечает по телефону. [Так зачем же туда ехать?] Те люди, которые туда едут, им надо точно знать, кто их враг. Кто причиняет им боль. Если <например> твой муж тебе изменяет с другой женщиной. Все такие вещи. [А здесь, на Сейшелах, такого нет?] Здесь тоже есть, но в основном на Маэ [*Mahé*, главный и самый большой из Сейшельских островов. – *Е.М.*].

[*Koz lo letan ou al kot bann bonnonm dibwa, bann malgas la?*] *Parey letan ou al kot bann bonnonm dibwa Madagaskar, zot dir, i annan en kantite sa. Laba bannla i montre ou bann tapi blan. I montre ou kot ou lakour. [Laba menm Madagaskar, ou pe asize avek li, prezan li montre ou kot ou?] I montre ou anndan ki mannyer keksoz pe deroule. Ou war tou. Si ou travay en landwar, I montre ou lekel ou lennmi. Ou war li lo sa tapi blan. Parey si ou al Madagaskar la. Ou pou war ou zanmi pe asize, pe demann kestyon. Prezan ou kapab “call” li. I pou dir ou, nou pe asize dan sofa la. Ou pou war li kot I pe repon son telefonn. [Be aköz zot al laba?] I annan dimoun zot al laba pour konnen lekel zot vre lennmi. Lekel ki fer ou ditor. Si ou msye i annan lot dimoun. Bann keksoz koumsa. [Be isi Sesel napa?] Be isi i annan. Selman i annan plis Mae [M/1, 2009 г., февраль].*

Мадагаскар, кроме того, имеет значение особого сакрального топоса в одной из важнейших магических процедур, целью которой является возвращение так называемого *дандосы* (местное название зомби) из демонического пространства в мир людей¹⁴. Речь

¹⁴ *Dandosya / dondosya* (сейш.), от *ndondoca* (язык яо, группа банту, Вост. Африка) – призрак; этот персонаж гри-гри традиционно предназначен для ночных работ на плантациях хозяина в качестве тягловой силы; см. [Милюкова 2013: 303–304, 306].

идет о живом мертвеце, которого иногда, как считается, можно «вытащить», то есть вернуть к человеческой жизни¹⁵. Обязательной фазой всей процедуры является кардинальная смена пространственного существования *дандосьи*, что на практике означает выдворение его за пределы Сейшельских островов. Наиболее предпочтительным местом такой депортации, весьма продолжительной, а в отдельных случаях и окончательной, считается Мадагаскар (реже – Маврикий), который, принимая *дандосью* с целью его последующего возвращения в мир людей, парадоксальным образом подтверждает тем самым свой безусловный демонический статус, поскольку, как говорят сейшельцы, «*дандосья* – это всегда гри-гри» (см. об этом [Милюкова 2010: 138–140]). В силу того, что Мадагаскар, как и все «мальгашское», концентрированно нагружен демонической семантикой, цвет глаз мальгашской девочки, неожиданно встреченной в определенное время и в определенном рода месте, хотя и вызывает у сейшельца холодный ужас, является для него скорее ожидаемым¹⁶.

¹⁵ Существует устойчивое выражение *tir li*, буквально означающее ‘вытащить его / ее’.

¹⁶ По словам участницы экспедиции, сейшельской студентки четвертого курса РУДН, такая встреча произошла с ней, когда, сидя за рулем джипа, она спускалась по каменистой лесной дороге, ведущей с возвышенности над живописной бухтой Анс-Лазьо, где располагался дом, служивший экспедиционной базой (на острове Прален), к туристической зоне побережья, с тем чтобы, встретив после окончания рабочего дня (т.е. вскоре после шести часов вечера – NB!) подругу, сотрудницу гольф-отеля «Лемурия», вдвоем с ней вернуться обратно, – девушки давно не виделись и договорились вместе провести время и переночевать в доме. О происшествии Ш. С. (инициалы студентки) рассказала следующее: «Я еду и вдруг вижу, что впереди, на некотором расстоянии от машины, мальгашская девочка идет. Я еду медленно – там, ты знаешь, камни большие под колеса попадают, – но все-таки двигаюсь быстрее, чем она, и постепенно догоняю ее, а сама думаю: как странно, на этой дороге даже днем редко можно кого-нибудь встретить, и вдруг, в э т о в р е м я , – м а л ь г а ш - с к а я девочка! Поравнявшись с ней, я, конечно, не удержалась и повернулась к окну, чтобы ее рассмотреть, и она тоже взглянула на меня. И тут

«В то время мне было лет семь или восемь...»

Можно утверждать, что девочка с прямыми (и к тому же распущенными) волосами – существо демоническое, подобно *дандосье*, а значит, она тоже так или иначе «всегда гри-гри». В соответствии с этой логикой именно в качестве детей-*дандосий*, собирающих плоды манго, выступают в одном из нарративов мальбарские девочки:

Мальбарские девочки становятся на колени и так ходят и собирают манго под деревом. Там, где росло дерево манго. Это я тебе говорю о Силуэте [*Silhouette*, название одного из островов, знаменитого тем, что на нем жил жестокий колдун Бомбутью, ныне уже покойный. – Е.М.]. <...> У мальбарской девочки в о л о с ы р а с п у щ е н ы ... Но когда она видит человека, она норовит спрятаться. Как только приходит живой человек, она прыгает в яму [место, где содержат *дандосий*. – Е.М.]. Она сразу прячется там, <и> ее не видно. Ее можно увидеть только при сборе манго под деревом. Но я видел такого рода вещи, что касается *дандосий*.

I annan bann pti tantin malbar ki desann lo zenou marse al anmas mang anba pye, kot ti annan pye mang. Silhouette sa mon pe dir ou. <...> Pti tantin malbar seve in fannen lo latet... Selman ler I war dimoun, I dyong anba. Ler dimoun i vini, vivan, I sot anba dan trou. I ale, I al kasyet li laba, ou pa trouv li. Be ler dimoun i trouv li, I pe vin anmas son mang anba pye. Be mon trove sa bann tranzaksyon koumsa lo dandosya [М/2, 2009 г., февраль].

я вижу – можешь себе представить?! – у нее были красные глаза! Я просто оцепенела от ужаса!! Не помню, как я доехала до “Лемурии”... Во весь оставшийся путь я ни разу не взглянула в зеркало заднего вида – так жутко было снова ее увидеть! [Но как ты смогла сразу определить, что перед тобой – мальгашская девочка?] Это же ясно: у нее длинные, ниже пояса, прямые волосы». О пережитом потрясении Ш. С. рассказала нам (в университете она прекрасно овладела русским языком) лишь по прошествии нескольких дней. Следует заметить, что рассказчице присуще абсолютное трезвомыслие и не свойственна чрезмерная впечатлительность.

Удивительным образом к вещам «такого рода» имеет прямое отношение и фрагмент из книги Фанни Беркли, супруги высокопоставленного английского колониального чиновника, «From the Tropic to the North Sea» (1883), в котором она описывает опыт своего соприкосновения с демонической реальностью, внезапно открывшейся ей во время пребывания на Сейшельских островах.

Однажды, после продолжительной, в течение целого дня, прогулки по красивейшему и безлюдному острову Лонг Айленд (среди Сейшельских островов и сегодня не все «обитаемы»), семья Беркли, включая детей и гувернанток, ужинала на берегу океана, неподалеку от дома, служившего резиденцией для статусных гостей. После ужина, расположившись на песке возле прогретых солнцем гранитных валунов, компания – за исключением главы семейства, который, как следует из логики повествования, в какой-то момент вернулся в дом, – отдыхала, любясь прекрасными видами ночного моря, залитого лунным светом. Утомленные дневной прогулкой, все в конце концов невольно засыпают, и только миссис Беркли в одиночестве продолжает наслаждаться окрестными пейзажами и серебряным мерцанием величественных вод Индийского океана:

Легко было бы вообразить себе фей, устроивших веселую пирушку и танцующих на этом искрящемся песке, или русалок, резвящихся в этих прозрачных водах, – пишет она. – Как вдруг! То, что я вижу, это не фея и не русалка, но молодая и прекрасная креольская девочка, в традиционной для этих островов одежде – в белом тюрбане вокруг ее прелестной головки, белом вышитом и н д и с к о м [выделено мной. – Е.М.] жакете и голубой хлопковой юбке. У нее большие мягкие карие глаза, ш е л к о в ы е [выделено мной. – Е.М.] черные волосы, маленькие руки и ноги и светло-коричневая кожа. Она словно возникла из моря на некотором расстоянии от берега. Она идет прямо по морю, поверх дорожки света, к месту, где та соприкасается с берегом. Быстро скользя по поверхности, она что-то жутко бормочет и постоянно оглядывается, словно

«В то время мне было лет семь или восемь...»

хочет убедиться, что поблизости никого нет, и в большой поспешности набрасывает на плечи шаль.

Она не поднимается по тропинке, ведущей к нашему дому, но скользит прямо через стены, сквозь камни, в наклонном направлении, пока не достигает рощи деревьев, где исчезает. Насколько я знаю, на острове нет ни души, кроме охраны, никому не позволено причаливать или любым иным способом попадать на остров без разрешения, следовательно, то, что я вижу, не является человеком, но это дух какой-то креольской девочки. Будучи убеждена в этом, я на мгновение совершенно парализована от страха, но как только прихожу в себя, я иду в дом и бужу мужа, который, крайне встревоженный неким вторжением, встает и направляется к тем деревьям, где она исчезла, и находит там, раздвинув ветви, которые затеняют это, освещенную лунным светом – могилу! [Carpin: 56–57]

Утром охранник, подвергнутый пристрастному дознанию, сообщает гостям, что имя молодой девушки – Анаис и она, действительно, появляется в этом месте, как было описано: говорят, что когда-то «эта несчастная» утопила здесь своего младенца, и теперь ее дух время от времени посещает место совершенного ею злодеяния. Слезы индийской няни семейства Беркли (как оказалось, она тоже наблюдала событие с некоторого расстояния), упавшей на колени перед своей хозяйкой и умолявшей ее убедить «господина губернатора» срочно послать за лодкой, чтобы как можно скорее покинуть ужасное место, и аналогичные просьбы прочей «весьма суеверной» прислуги вынудили англичан вызвать яхту и оставить этот «очаровательный» остров. «Я никогда не отважилась бы вновь посетить его!» – завершает свои сейшельские воспоминания Ф. Беркли¹⁷.

¹⁷ «One could easily fancy fairies, holding high revel, and dancing on these sparkling sands, or mermaids disporting themselves in those transparent waters.

When lo! what is this I see; it is neither fairy nor mermaid; but a young and beautiful Creole girl, dressed in the usual costume of these islands, a white

Автор текста, разумеется, не усматривает во внешности Анаис никакой «иноэтничности» – напротив, ее шелковые черные волосы и индийский жакет кажутся миссис Беркли (привыкшей к индийской няне своих детей и соответствующему образу жизни) вполне отвечающими типичному облику «прекрасной креольской девочки». Между тем в контексте аутентичных демонологических представлений эта девочка, несомненно, принадлежит особой категории «мальгашских» и «мальбарских». Их мотивный статус существенно укрепляется при сопоставлении с сюжетом об Анаис, который, впрочем, несмотря на его давность, вряд ли может быть рассмотрен здесь в качестве некоего прототекста.

Юная девушка и новорожденный младенец (связанные общим сюжетом в истории с Лонг Айленда), как и дети-*дандосы* (например, такие, как в рассказе о мальбарских девочках), или шаловливые невидимые дети-*наммы* (о которых поведала 102-летняя мадам О. с острова Прален),¹⁸ или дух дерева тамаринда, имеющий облик маленького веселого ребенка (призываемый колдуном вуду

turban round her pretty head, white embroidered indian jacket and blue cotton skirt. She has large soft brown eyes, silky black hair, small hands and feet, and light brown skin. She appears to rise from the sea, at a distance from the shore. She walks right up the pathway of light on the sea, to the landing place. As she glides quickly across, she mutters fearfully, and keeps looking round, as if to see that no one is near, and throws a shawl over her shoulders in great haste.

She does not walk up the path which leads to our house, but glides right over walls, through rocks in a slanting direction, until she comes to a grove of trees, where she vanishes. As I know that there is not a soul on the island, but the guardian, no one being allowed to land, or approach it without permission, what I see therefore, is not a human form, but the spirit of a Creole girl. Being convinced of this, I am for the moment completely paralyzed with a sort of awe; but as soon as I am able, I go into the house and awake my husband, who, being most anxious to see the apparition, gets up and goes towards the trees, where she disappeared, and finds there, on pushing away the branches which overshadow it, the moon shining brightly – a grave!». [Carpin: 56–57].

¹⁸ *Nanm* (сейш.), предположительно от *âme* (фр.) или *pinam* (тамилск.) ‘душа’ – блуждающий дух человека, умершего неожиданно, погибшего насильственной смертью или в результате несчастного случая.

«В то время мне было лет семь или восемь...»

мсье П. на заходе солнца для помощи и участия в некоторых магических ритуалах) – существа, безусловно, демонические. Однако не все эти дети-демоны являются таковыми «изначально». Дети-*наммы* когда-то были обычными детьми, как и дети-*дандосьи* (за исключением рожденных непосредственно от зомби, что, по рассказам, бывает в том случае, когда в *дандосью* обращают беременную женщину), но в определенный момент они тем или иным образом перешли границу, отделяющую мир людей от темной демонической реальности.

Лиминальный принцип может быть реализован двояко: человек пересекает границу демонического мира либо в качестве жертвы, а значит, не по своей воле, либо по собственной воле, то есть посредством принесения жертвы. Традиционно необходимой жертвой легче всего оказывается ребенок. Переход в гри-гри реальность, идентичный переходу от жизни к смерти, может угрожать ребенку практически сразу после появления на свет, и эта угроза, как следует из полевых записей, не ослабевает по мере его взросления.

Считается, что маленьких детей, не способных «сознательно» противостоять атакам со стороны демонических сил, воруют *наммы* – невидимые по своей природе духи, функция которых состоит в исполнении злой воли колдунов. Сейшельцы называют их *move lespri* или *move nannt*, что значит ‘плохой дух’:

Да, вот же, Роби, которого *намм* утащил из комнаты [речь идет о случае, произошедшем в детстве с ныне уже взрослым сыном информантки. – *Е.М.*], унес ночью и положил его спящим <себе> на могилу. [Да, он уже рассказывал мне, как *намм* унес его.] Я вышла, ищу моего ребенка и вижу: он спит на могиле [из-за ограниченности островного пространства дом сейшельца нередко может располагаться прямо рядом с кладбищем, хотя в данном случае могильный топос недвусмысленно сообщает именно о характере угрозы. – *Е.М.*]. Я отругала этого старика [*намма*. – *Е.М.*], отлупила его <могилу> кокосовым венником,

взяла моего ребенка, отнесла и положила в доме... Где ребенок? Ищу – нигде нет! Ясно, что *боном Дезире* [имя *намма*. – Е.М.] взял его. [Почему ты считаешь, что это был именно он?] Да потому, что только он это и мог! [Ну почему вы все были так уверены в этом? Разве кто-нибудь другой этого не мог сделать?] Нет, все люди на острове знали, что это он пакостил? – он же плохой дух.

Be Robi ki nanm ti tir li dan lasanm, al met dormi lo latonm aswar. [I'n deza rakont mwan, nanm ti trenn li] Mon sorti, mon al rod mon piti, mon vwar li pe dormi lo latonm. Mon zour sa bonnonm, mon bat li ek balye koko, mon pran mon piti, mon al met dan lakaz. Ler mon rod mon piti – napa! Mon dir: bonnonm Dezire, kin pran li. [Ou ti konnen pour dir sa li?] Be wi, akoz zis li ki kapab fer sa! [Akoz zot ti asire li sa? Napa en lot dimoun ki ti'n kapab fer sa?] Non, tou dimoun ti konnen lo zil, ki i ti dannen – i ti en move lespri [ЕЭ, 2008 г., июль].

Слово «воровство» традиционно выступает одним из маркеров акта компенсации демоническими силами собственной ущербной сущности, требующей постоянного насыщения. Если младенцев крадут незаметно, как правило спящими, то в отношении детей постарше акт воровства реализуется скорее нарочито визуально, иногда эпатажно, что символически больше напоминает грабеж. Примером здесь может служить воровство детского смеха: посредством неожиданной демонстрации собственных гениталий ребенку, встреченному на безлюдной дороге (или компании детей из двух-трех человек), колдун стремится вызвать его произвольный смех и тем самым как бы отключить на короткое время защитный код, обеспеченный ему традицией (такой код называется 'марке' / *marke* и представляет собой едва заметное тату, нанесение которого требует специального ритуала, см. о этом [Милюкова 2013: 311–312]):

Однажды мама сказала, что отправит меня на Маэ. На Маэ я жила у тети. <А> на Силуэт [название родного

«В то время мне было лет семь или восемь...»

острова рассказчицы. – Е.М.] я всегда приезжала на каникулы – потому что там не было школы. Тогда школы еще не было, школа появилась совсем недавно. Я ходила в школу в Анс-Буало [название прибрежного района на острове Маэ. – Е.М.]. В тот день утром тетя мне говорит: «Мари-Терез, после школы сходи в Монтань Позе [название территории, расположенной довольно высоко над морем. – Е.М.] к дядюшке Роберу, скажи ему, что дедушка просил прислать ему два листа табака». Дедушка жевал табак. Ладно, после школы я пошла искать ему листья табака. Я поднялась в Монтань Позе, я сходила к дядюшке Роберу... А в Анс-Буало был один мужчина, они звали его Биб [‘паук’. – Е.М.], он был *visye*¹⁹, он был *sorsye*²⁰. [Я никогда не слышала это имя. Про Бомбутью я уже слышала, а про Биба – нет.] Дорогая моя, я иду... Мне было так страшно – я же никогда <прежде> не имела с ним отношений. Когда я вышла оттуда [то есть спустилась из Монтань Позе. – Е.М.], никаких детей на дороге, <ведущей к школе>, уже не было. Пока я поднималась в Монтань Позе, пока вернулась, дошла до Анс Луи [то есть стала подниматься по дороге к дому. – Е.М.], это далеко – знаешь, там, наверно, где часовня?... <И вот>, я поднимаюсь, пара человек на дороге попались <всего лишь>... Когда я добралась до ручья, до моста (<там> есть мост, который называется «мост Мадам Батис»), тут он, <Биб>, мне и встретился! Глянула на него и вижу – он меня обгоняет. Он спешит. Я думаю: что же мне делать? И говорю себе: он меня <специально> обогнал, чтобы скрыться из виду, чтобы я его не видела. По краям дороги – тень, там полно небольших кофейных деревьев. Он спрятался в этих зарослях кофе. Он поставил ноги на камни [гранитные валуны, высту-

¹⁹ *Visye* (сейш.) ‘колдун’, от фр. *vieux* ‘хитрец, пройдоха, порочный, коварный, развратный’.

²⁰ *Sorsye* (сейш.) ‘колдун’, от фр. *sorcier* ‘чародей, колдун, знахарь, хитрец’.

пающие из почвы, характерная особенность местного рельефа. – *Е.М.*], как делает человек, который собирается справлять нужду, – как бы, когда я пройду мимо, то обязательно посмотрю на него и обязательно рассмеюсь. Но я совсем не взглянула на него! Я иду дальше. И почему-то я ужасно разозлилась!! К тому же я устала. Я поднимаюсь и, когда дошла до дому, отдала тете дедушкин табак, я сказала: «Тетя, о! Ты не поверишь: Биб обгоняет меня, садится вот так – как бы справлять нужду, – чтобы я заметила его, чтобы рассмеялась!». Тетя говорит: «Почему ты его не отругала?» А дедушка сказал: «Правильно, что не стала с ним ругаться, моя девочка, – ну его!»

La, mon manman i dir mwan I pou anvoy mon Mahe. Mon ti reste ek mon tantin Mahe. Mon ti mont Silwet tou le vakans, aköz laba ti napa lekol. Pa ti ankör ganny lekol, lekol tou dernyerman ki'n fer... Mon ti al lekol Ans-Bwalo. Sa zour bomaten nennenn I dir mwan koumsa: "Mari-Terez, letan ou sorti lekol al Montanny Poze kot Ton Rober, dir li, papa i dir anvoy de fey taba". Papa ti sike. Vre, mon'n al rod son fey taba apre lekol. Mon'n mont Montanny Poze kot Ton Rober, mon'n al rode. Aprezan Ans-Bwalo ti annan en zonm, zot ti apel li Bib, I ti visye, I ti sorsye. [Mon pa'n zanmen tann nonmen. Bonmboutyou monn deza tande, Bib mon pa'n deza] Mon ser, mon ale... mon ti per-per. Selman mon pa ti frekant li. Letan mon sorti laba tou manrmay dan semen i'n fini ale. Letan mon al tap Montanny Poze, pou retournen, pou al Ans Lwi, i lwen. Ou konnen laba anler, kot lasalet? ... Mon monte, mon zwenn detrwa... Ler mon tonm kot larivyer, kot pon (i annan en pon ki apel "pon Madanm Batis"), mon zwenn li la! Mon gete, mon war li – I pas devan mwan. I degaze. Prezan ki mon dir? Mon dir: I'n pas devan mwan pour ale, pour mwan pa war li. I annan en lonbraz obor semen – i annan en ta pti pye kafe. Li i'n kasyet dan sa touf kafe. I'n met sak kote son lipye lo en ros, konmsi en dimoun, ki pe fer son bezwen. Konmsi ler mon pase mwan, mon pou bezwen get li, mon pou bezwen riyé. Be mon

«В то время мне было лет семь или восемь...»

pa get li ditou! Mon monte menm. Konmsi mon'n ankoler!!
Mon'n fatigue tou ansanm. Mon monte, ler mon ariv dan lakour
mon donn mon tantin taba papa. Mon dir: "Nennenn, o! Ou
kapab kwar, Bib i a pas devan mwan, I ava asize la, konmsi dan
zar I pe al fer son bezwen, pour mon get li, pour mon riye!".
Nennenn dir: "Akoz ou pa ti zour li?" Papa i reponn: "I byen,
ou pa'n zour li, mon piti, les li!" [МТИ, 2009 г., февраль].

Для взрослого человека ругань и даже драка (битье могилы *намма* кокосовым веником, например) – традиционно один из возможных способов противостояния демоническим силам, к которому, однако, не всякий сейшелец (и далеко не всегда) склонен прибегать. Поскольку маленький ребенок этим способом еще, конечно, не владеет должным образом, дедушка грамотно отклоняет совет тети, способный лишь усугубить критичность ситуации при подобной встрече с колдуном, сразу заявившим об агрессивности своих намерений: в данном случае тем, что на дороге он обгоняет намеченную жертву – нарратив дважды сообщает об этом жесте Биба, подчеркивая его неслучайность.

Не только детский смех, но и плач ребенка имеет свою семиотическую функцию в контексте взаимоотношений колдунов и детей. В детских воспоминаниях жителя острова Маэ, представляющих собою один из фрагментов нарратива о колдуне Казимире (которого, наряду с Бибом и Бомбутью, традиция относит к тройке самых злобных сейшельских *сорсье*), плач младенца является акустической провокацией и способом заманивания в гри-гри ловушку:

Он, <Казимир>, жил в Беольер [место на острове Маэ, расположенное высоко над морем. – Е.М.]. Однажды он хотел погубить меня. Я иду в лес собирать корицу. Я слышу, какой-то ребенок плачет, плачет маленький ребенок. Я захотел пойти посмотреть... Эта мадам тоже потерялась [девятилетнему ребенку, пришедшему в лес за корицей, известно, что иногда в лесу «теряются» и исчезают даже

взрослые, следовательно, плачет скорее всего ребенок, который заблудился и потерялся. – Е.М.]. Занни Эманюэль. Она потерялась [имя Занни Эманюэль возникает в начале истории как предвосхищение событий, о которых рассказчик намерен говорить дальше. – Е.М.]. Я слышу, кричит там. Я иду посмотреть, я хочу пойти посмотреть. <Это> в лесу Морн Блан, там, наверху. Мисс Мариз [зашедшая в гости соседка рассказчика. – Е.М.] знает это место, про которое мы говорим. Когда я дошел <туда>, м-м-м, – а там темнота. Ну, темно – не могу взять в толк, почему так темно? Около девяти часов <утра должно быть> уже вовсю светло²¹. [А ты почему оказался в лесу?] Я, как обычно, пришел собирать хворост, корицу – ну, все такое, понятно. Мне нужно было ходить в лес, чтобы делать все эти дела, – чтобы найти дрова, которые жечь в этом, как его, на дворе, в общем, или делать <из них> уголь [оставлять поленья не полностью сгоревшими, чтобы в дальнейшем использовать их для разжигания огня. – Е.М.]. Я слышу, какой-то ребенок: «уэ-э, уэ-э!» – маленький ребенок. Нужно пойти посмотреть. Когда я подошел, то обнаружил какую-то сумку. Капатья [сумка цилиндрической формы, сплетенная из пальмовых листьев. – Е.М.]. Я не почувствовал никакого подвоха, чего-то особенного. Мне только хотелось выяснить, в чем дело. <И> знаешь, у меня ничего с этим не вышло! Когда я подошел поближе, я обнаружил, что вокруг капатьи, на земле, рассыпаны мандарины – полно. <И> было апельсиновое дерево, <нет, то есть> мандариновое. <В общем>, все это рассыпано на земле. Тогда-то я и понял <вдруг>, что это все Казимир. Я все понял. [А что он замышлял?] Ну, если я соберу <мандарины>, он меня

²¹ «Темнота» / *fernwar* (сейш.) – сквозной мотив гри-гри дискурса, имманентное свойство демонического пространства; фрагмент описывает вторжение хронотопа гри-гри в человеческую реальность.

«В то время мне было лет семь или восемь...»

отравит. Он сделает из меня зомби. Но я ничего не понимал, я ушел, я все оставил, как есть. Когда уж я все понял, я пошел и рассказал это той самой Занни Эманюэль, которая <потом> потерялась. Кстати, она была его [колдуна. – Е.М.] родственницей, эта мадам, которую в Беольер называли Розочкой... Он колдует, устраивает разные трюки. Он делает так, что люди переходят <границу жизни и смерти>. Однажды он говорит Розочке: «Розочка, о, ты знаешь всех этих, кому ты носишь еду, – тот из них, который с бородой, старайся его ничем не раздражать. Корми его хорошо». Я ничего не понял, о чем речь. <И однажды>, дорогая, я пришел п о д к а м н и ²². Сейчас их ломают, эти камни, там, на высоте Беольер. Знаешь, где этот камень, который ломают? И есть один, <который> еще выше. Я пришел посмотреть. Мне еще повезло, что Казимир меня не убил. Но я рассказал все тетушке Занни. Тетушка Занни сказала, чтобы я держал язык за зубами [то есть по приказу Казимира и из страха перед ним Розочка-Занни надзирала за его *дандосьями*, что и стало в конце концов известно любопытному ребенку (и отчего она сама впоследствии «потерялась»). – Е.М.]. Она сказала мне: «Закрой рот, закрой свой рот и молчи!» Я ушел, пошел сказать маме. [А что ты видел?] Да всех этих *дандосий*! [Ты видел их? А какие они?] Ну, я видел этих бородатых <и> тех, что помоложе, в общем... [И как? Они похожи на людей?] Похожи, похожи, но есть такие, как, я бы сказал... Я их не знал <до того>, понимаешь? [И что, они не говорят? (считается, что человек, превращенный в *дандосью*, утрачивает способность говорить. – Е.М.)] Они смотрят на тебя, они боятся, убегают, когда видят тебя. В общем, мне хотелось разобраться <с этим>. И были даже

²² Выражение «под камнями» / *'anba ros'* (сейш.) означает буквально 'место под огромными гранитными валунами, пещера, куда не проникает свет и где содержат *дандосий*'.

те, которые с младенцами. [Были те, у которых маленькие дети?] Да, и плачут еще, к тому же. Это уж был второй раз, что я видел <таких> младенцев. Ну, да! Именно тогда я и понял, что Казимир точно колдун. Он тогда еще жив был. Тогда еще он не исчез в море. Именно тогда и случилось то, что я осознал все эти проблемы. Все <родные> говорили мне не рассказывать ни про то, ни про другое. <И> я стал все реже собирать в лесу корицу, и вообще стал прекращать все свои дела такого рода. Но я все-таки хотел выяснить... Я слышу, какие-то младенцы плачут, я думал... А оказалось, это Казимировы *дандосы*.

I ti reste Beoliere li. En zour, I pou fer mon malis li. Mon al tir kannel dan bwa. Mon tann en pti kriye, kriye pti baba. Mon le al gete... Sa madanm i'n perdi osi li. Zanni Emanuel. I'n perdi. Mon tann kriye laba. Mon al gete, mon oule al gete. Dan en fore Morne Blanc, lao laba. Miss Mariz i konnen sa landwar nou pe koze li. Ler mon ale, m-m-m, landwar i fernwar. Be i fernwar, mon rode aköz i fernwar? I ankor gran lizour apepre dan 9er bomaten. [Be ou, ki ou ti al fer dan bwa?] Mon abitye al rod dibwa, pour al bat kannel – bann problem koumsa, ou konpran. Mon, mon'n bezwen al dan bwa pour al fer sa bann problem, pour sers dibwa pour nou bril, brile dan sa, soz, dan lakour koumsa, ouswa fer sarbon. Mon tann en pti baba: “we-er, we-er!” – pti baba! Mon bezwen al gete. Ler mon al gete, mon trouv en sak. Kapatya. Mon pa'n trouv okenn problem mon, ki manyer mon. Prezan mon le aprofondir. Ou konnen, mon pa pou kapab aprofonir! Ler mon pe koste, mon trouv enta mandarin i'n tonbe ater obor kapatya. Ti annan en pye zorzan, en pye mandarin. Tousala i'n tonbe ater. Mon, prezan mon mazinn lespri Kazimir. Mon fini mazinnen. [Be ki I pe al fer?] Be si mon anmase I pou anprwazonn mon. I pou fer mon vin en zonzib. Be mon pa'n anmas naryen, mon'n sorti, mon'n kit son zafer trankil. Ler borde mon fini, mon ale, mon rakont sa sa Zanni Emanuel ki'n perdi la. Be I trouv son bann fanmiy li,

«В то время мне было лет семь или восемь...»

sa madanm ki Beoliere ti apel Pti Roz... I fer son trik, son bann program. I fer dimoun pas pase. En zour I dir avek Pti Roz: "Pti Roz, o, ou vwar tou sa bann dimoun ki ou al donn manze la, sa enn ki annan gran labarb la, pa bezwen ou fer okenn rezistans avek li. Don li son msnze byen". Mon pa ni konnen kisisa. Mon ser, mon ti ariv anba ros. La, konmela zot pe kase la, vizavi lo ter Beoliere. Pa i annan sa ros pe kase? I annan en ros pli o anler laba. Mon al gete. En sans Kazimir pa ti ankore touy mon. Be mon dir sa tant Zanni. Tant Zanni i fer mon reste trankil. I dir mon: "Bous ou labous, bous ou labous, pa dir naryen!". Mon ale, mon al dir manman. [Be ki ou ti vwar?] Be mon trouv sa bann dandosya! [Ou vwar zot? Be ki manyer zot ete?] Be mon trouv sa bann gran labarb menm, bann pti-pti, prezan... [Ki manyer? Zot parey dimoun?] Parey dimoun, parey dimoun, selman i annan la parey, mon le dir,.. mon pa'n konn zot mon, ou konpran? [Be zot pa koze?] Zot, zot get ou, zot per, zot taye letan zot get ou. Prezan mon oule aprofondir. Prezan i annan ki annan pti baba tou ladan menm. [I annan ki annan pti baba?] Wi, I kriye tou ankore. I fer de fwa mon trouv pti baba. Be wi! Be lanmenm ler mon konnen pour dir: vre, Kazimir i sorsye. I pa ti ankore mor li. I pa ti ankore disparet lo lamer li. Lanmenm ler problem, letan mon gete sa bann program koumsa. Bannla i dir mon pa koze, sepa ki si sepa ki laba. Mon komans arete bat kannel dan bwa, sepa ki bann kouyonnad la. Be solman mon le al rod... Mon tann sa bann pti kriye, mon ti kwar... sa ler dandosya Kazimir [M/2, 2009 г., февраль].

Едва подрастая, ребенок вынужден столкнуться с пониманием того, что родительская защита не всемогуща. «В то время мне было лет семь или восемь...» – когда рассказ о гри-гри начинается с этих слов, далее в нем обычно сообщается примерно следующее: случайно оказавшись свидетелем сомнительных действий колдуна, неких его жестов, кажущихся странными, или, хуже того, испытав на себе агрессивный выпад со стороны носителя демонической силы, ребенок идет за разъяснением и помощью

к старшим, но в ответ обычно получает инструкцию (как правило, довольно жесткую) молчать о случившемся. Очевидный страх взрослых заставляет его осознать не только реальную опасность ситуации, но и собственную готовность ей противостоять. Обращение семьи за помощью к *боном дибуа* – магическому специалисту, способному выступить в функции антагониста *сорсье*, – разумеется, также возможно, однако если ребенок становится объектом постоянного гри-гри преследования, у него по существу не остается иного выхода, кроме как самому стать антагонистом колдуна, то есть отказаться быть жертвой.

Программу противостояния чаще всего запускает детское любопытство и желание разобраться в сути происходящего, но также и другое «неправильное» поведение, – скажем, если ребенок *разозлился*, вместо того чтобы рассмеяться, подчинившись воле колдуна. В любом случае такое поведение всегда является антитезой страху как «правильному» состоянию человека при его контакте с демонической силой. Война с колдуном может длиться годами, в течение которых ребенку приходится осваивать различные способы отражения гри-гри атак. *Сорсье* Биб, например, стремясь к реваншу после неудавшейся попытки похищения смеха, начинает упорное преследование своей жертвы:

Этим <дело> не кончилось, он стал преследовать меня. Как-то однажды вечером мы сидим, рассказываем <друг другу разные> истории, – все мы, дети, <сидим> возле дома. Я вижу, <по склону горы> спускается какой-то человек. Он спускается чуть-чуть пригнувшись <и как бы крадучись>, подошел и – «тик!» – подсел сбоку к нашей компании. Но я-то уже знала, что это Биб <и кто он такой>, я тихонько встала. Я зашла в дом – к дедушке. Я говорю: «Дедушка, Биб!» Он мне говорит: «Где он?» Я говорю: «Да вон там, сидит среди нас». Дедушка поднялся, вышел на террасу, <чтобы> взглянуть на нас, <и> говорит: «Биб, что ты делаешь среди моих детей?» Он говорит <Бибу>: «Ты <что>, выбираешь, кто из них тебе нужен?»

«В то время мне было лет семь или восемь...»

Он <ему> говорит: «Знаешь, что я тебе скажу, шел бы ты отсюда!» А тот: «Ах, дядюшка Зан-Батис! Не говори так, не то испугаешь мною детей». А дедушка говорит: «Я испугаю тобой детей?!» Его тут же как ветром сдуло.

Pa fini, I pou rod mwan menm. Prezan en zour swar nou pe asize, nou pe rakont zistwar, nou tou bann manrmay dan lakour. Mon war en dimoun desann. I desann en pe kourbe, kan I vini – “tik” – asize dan nou ta, obor nou. Be mwan, mon fini konnen sa Bib, mon leve dousman. Mon al anndan kot papa. Mon dir: “Papa, Bib!”. I dir mwan: “Oli li?”. Mon dir: “Papa, la i la, I asize dan nou ta”. Papa i leve, I vin get nou anba lavarang. I dir: “Bib, ki ou vin fer parmi mon bann pti zanfan?”. I dir: “Ou pe swazir lekel ki ou bezwen ladan?”. I dir: “Konman mon pe dir ou, sorti la ale!”. I dir: “Ar, ton Zan-Batis! Pa dir sa, wa fer manrmay per mwan”. Papa i dir: “Mon a fer manrmay per ou?!”. Si mon dir ou, ki semen sa zonm ti fer, pese [МТИ, 2009 г., февраль].

Возражая дедушке, Биб по существу прямо сообщает о цели своего прихода, делая это в иронической форме, то есть, как и положено демоническому персонажу, посредством отраженного, и н е р с и р о в а н н о г о с м ы с л а. Колдун намерен сломить сопротивление жертвы, заставив ее испытывать постоянный страх перед ним, и своим визитом он как бы предупреждает ее о неотвратимости исхода их поединка, получающего дальнейшее развитие:

Этим не кончилось, он от меня не отставал. Он не давал мне покоя. Неннен [синоним к слову ‘тетя’. – *Е.М.*] получила приглашение на свадьбу своей бельсер [жена брата или сестра мужа, в данном случае, по-видимому, приемная дочь свекрови. – *Е.М.*]. Неннен нам говорит: «Я не возьму вас вечером на свадьбу, потому что утром вам нужно идти в школу». Мы говорим: «Хорошо». Около шести часов неннен оставила двор <и все дела там>, приготовила нам еду, мы помылись, зашли в дом <и> больше уже за

дверь не выходили. Неннен уходит, они вдвоем с мужем. А у нее была большая кровать <...>. И мы в этой кровати спали. [Сколько вас было?] Матушки мои!.. Я, Трефль, Элиза, Элизья, Магрита, Нельсон, Дан... Нас было человек восемь в этой кровати. Так вот, примерно между 11-ю и 12-ю часами ночи кто-то... А ребята сопят вовсю, спят, как убитые. Я <как бы> слышу, входит какой-то человек, <и> он <коснулся меня>, провел по мне рукой. Я <в ответ> ударила <по ней> в уверенности, что это кто-то из ребят ногой задел меня. Я говорю: «Да чтоб вас! Нельзя разве спать спокойно на своем месте?» А ребята совсем меня не слышат, спят. Я тогда затаилась, прислушиваюсь. Он протянул руку потрогать, кто это, он как бы ищет, я ли это. Я сижу тихо. Он сидит тихо. Теперь моя очередь, я протягиваю ладонь, я трогаю его за руку – только шерсть! Только рука в шерсти, он сидит тихо. Я тогда провела ладонью вниз по его руке, <и> когда я коснулась его запястья, он отдернул руку, – я <тоже> отдернула руку. <И так продолжается: то> он отдергивает руку, то я. То он, то я. Он ничего не говорит и я тоже ничего не говорю. Если я заговорю, он уйдет. Мы <как бы> соревнуемся, отдергивая руки. Знаешь, когда ты еще ребенок, у тебя ладошки влажные, скользкие – <и> он ускользнул. И вот, значит, когда он выскользнул из моей руки, все дети вдруг резко проснулись. <А> я не переставая кричу в кровати. Они все из кровати выскочили – и к дедушке. А часа в четыре утра или в пяти, когда неннен пришла, если бы дедушка не встал, чтобы открыть дверь, пришлось бы ей ночевать на улице до рассвета [до шести часов утра, когда начинается восход солнца. – Е.М.]. Да, да! Все дети так перепугались! Ребята перестали бояться только потому, что возле двери был дедушка, поблизости <от входа>, где ей пройти. И неннен, наша тетя, говорит: «Как это так, все вы оказались в дедушкиной кровати?» Я, значит, рассказала. А неннен сказала, что, может быть, <все это> мне присни-

«В то время мне было лет семь или восемь...»

лось. Я говорю ей: «Нет. Я не спала. Я его поймала. Я вообще не спала! Все ребята спали, а я не спала. И, значит, он убедился, что ничего не сможет мне сделать!»

Pa fini, I pa pou les mwan li. I pa pou donn mwan trankilite. Nennenn i ganny envite en maryaz son belser. Nennenn i dir ek nou: “Mon pa pou anmenn zot maryaz aswar, aköz bomaten zot pou bezwen al lekol”. Nou dir li: “Wi”. Dan bann 6er nennenn i kit lakour, in fini kwi nou manze, nou’n fini benyen, nou’n antre anndan, nou’n fini pous laport. Nennenn i ale, zot de son msye. I ti annan en gran lili <...>. Be nou ti dormi lo sa lili. [Konmbyen zot ti annan?] Manman!!... Mwan, Trefle, Eliza, Elizya, Magrita, Nelson, Dan... Ti annan en zafer sepa 8 nou lo sa lili. Ou konnen, letan I ariv dan 11er diswar-minwi en dimoun... Sa bann manrmay i ronfle sonmey zot, dormi an mor. Mon tann en dimoun i vini, I pas lanmen lo mwan. Prezan mon tap kalot an krwayan manrmay pe anvoy lipye lo mwan. Mon dir: “Arrr, zot! Pa kapab dormi byen dan zot plas?”. Sa ler manrmay pa ni tann mwan, zot pe dormi. Prezan mon reste en kou trankil, mon ekoute. I pe anvoy lanmen pe tate lekel sa, I tate konmsi sa mwan. Mon reste trankil. I reste trankil. Prezan mon tour, mon anvoy mon lanmen, mon tat lanmen – zis plim! Zis I dan plim, I reste trankil. Prezan mon fer trounen mon lanmen, ler mon ariv kot son ponnyen, I rise, mon rise. I rise, mon rise. I rise, mon rise... I pa koze e mon osi mon pa koze. Si mon koze, I pou ale. Nou fer payaz rise. Ou konnen, letan ou ankor manrmay, lanmen i transpire, prezan i glise, I sape. Ou wvar, letan I sape dan mon lanmen, sa bann manrmay i sote e leve. Mon lasasen kriye lo lili. Tou dimoun debouse lo lili kot papa, kot mon granpapa. Be dan 4er-5er bomaten letan nennenn i vini, si pa papa leve pour al laport, I ava dormi deor ziska lizour. Be wi! Sa bann manrmay ti’n per!! Manrmay in fini per, selman kot laport papa i ete, i pa lwen avek kot pour li pase. Prezan nennenn, nou tantin, i dir: “Be ki mannier zot tou zot fer pou lo lili kot papa?”. Prezan mon rakonte. Prezan nennenn i dir mwan manke mon’n reve. Mon

dir li: “Non. Mon pa’n reve mwan. Mon atrap li mwan. Mon pa’n zanmen reve! Sa bann manrmay in dormi, mon pa’n reve. Sa vedir in fini trouve ki I pa pou kapab fer mwan nanryen!”
[МТИ, 2009 г., февраль].

В этой дуэли победу обеспечивают две вещи: во-первых, мужественное отсутствие страха перед колдуном и, во-вторых, абсолютно симметричное поведение (в том числе, например, сохранение заданного Бибом молчания), защищающее от возможных ошибок во время схватки, которыми *сорсье* мог бы воспользоваться. Собственно говоря, такое поведение и есть репрезентация отсутствия страха, поэтому «ускользание» Биба – это в гораздо большей степени вынужденное отступление колдуна, нежели только «влажные», все-таки, по-видимому, от страха, ладошки ребенка. Биб ускользает, вероятнее всего, через окно (если учитывать запертую дверь, о чем сообщается не единожды), что вполне естественно для демонического персонажа (который уже при первой встрече – на мосту через ручей – вполне адекватен своему демоническому топосу), как и его метонимическая миксантропичность («только рука в шерсти») и его невидимость в темноте ночи (к которой он стремится и в изначальной ситуации похищения смеха, обгоняя ребенка: как объясняется в нарративе, «чтобы я его не видела»).

Содержание рассказа о ночном поединке с Бибом абсолютно соответствует традиционным представлениям сейшельцев о ночной тьме как тотально демоническом пространстве, в котором хозяйничают гри-гри: они «приходят к тебе ночью, при свете они не ходят – они ходят ночью, они видят тебя и всякие трюки вытворяют...» [“malfezan²³ i antre aswar kot ou, lizour zot pa marse – zot mars aswar, zot trouv ou, sa bann kalite trik zot fer...” (М/2, 2009 г., февраль)]. Ночная тьма, вне зависимости от конкретного места события, всегда остается этим пространством, где «они видят тебя»,

²³ *Malfezan* (сейш.) – от фр. *malfaisant* ‘злодейский’, то же, что гри-гри.

«В то время мне было лет семь или восемь...»

будучи невидимы сами. Так происходит и в третьем, последнем, раунде схватки с Бибом, случившемся уже на другом острове:

Я отправилась на Силуэт, к маме, – он <опять> является. Мама вставала засветло <и> уходила на *декок коко* [работы по изъятию сердцевин кокосовых орехов. – *Е.М.*]. Она оставляла нас спящими, меня и моих маленьких братьев. Я была старшей, потом – Ансель [младшая сестра. – *Е.М.*]. Нас в то время было четверо. А всего нас у мамы было девять. Когда мама ушла, этот мсье Биб вслед за ней является. Он делает все то же самое, что проделывал со мной на Маэ, у неннен. А мой маленький брат спит, приткнувшись ко мне, я положила его голову на свою руку. И когда все это <опять> началось, я медленно вытащила руку из-под его головы. И потом я опять поймала его, <Биб>, как я поймала его на Маэ. Мои брат и сестра <ничего> не слышат. Я уверена, что это он их так усыпил, чтобы они не слышали. Мы сражаемся. А ладошки опять влажные. Он выскальзывает <и> уходит. А на рассвете... Одна мадам, которую звали Герлис, она жила напротив, на другой стороне дороги, я поднялась и пошла к мадам Герлис. Она спрашивает меня, что случилось? Я, значит, рассказываю ей. Она говорит: «А не приснилось ли тебе <это>?» Я говорю ей: «Нет, он так является уже не в первый раз! Я совсем не спала, я себя знаю». Маме пришлось... Мама больше не хотела уходить по утрам на *декок коко*, чтобы не оставлять нас одних.

Mon al Silwet kot manmi, I vini. Manmi i leve granmaten, I al dekok koko. I kit nou dormi, mwan ek mon bann pti frer. Mon ki ti pli gran, apre Ansel. Ti annan kat nou sa letan. Mon manman i annan nef nou antou. Ler manmi in ale, li, msye Bib, deryer li i vini. I fer menm zafer pary ki I ti fer avek mwan Mae, kot nennenn. Prezan mon pti frer ti pe dormi lo mwan, mon'n met son latet lo mon lebra. Prezan letan in ariv koumsa, mon tir mon lanmen dousman anba son latet. Aprezan mon atrap li parey mon ti atrap li Mae. Mon ser ek mon frer pa tande. Mon kwar I'n fer

zot dormi pour zot pa tande. Nou lalit. Lanmen i glise menm. I sape, I ale. La, dan granmaten... Ti annan en madanm ki ti apel Gerlis, I ti reste par lot kote semen, mon leve mon al kot madanm Gerlis. I demann mwan, ki arive? Prezan mon pe rakont li. I dir mwan: "Ouswa ou'n reve?". Mon dir li: "Non, pa fer premye fwa I ariv sa! Mon pa'n rev zanmen, sa mwan". Manmi ti bezwen... Manmi pa ti le al ankor granmaten pour al dekok koko ankor, pour li kit nou tousel [М/2, 2009 г., февраль].

Преследуемый колдуном ребенок, впрочем, может подвергнуться его атаке не только ночью или в сумерках, во время захода солнца, когда контуры дневной реальности размываются, а гри-гри начинают проявлять свою активность, но и днем. В этом случае демоническая сущность *сорсье* заявляет о себе посредством обортничества. Рассказ о превращениях *сорсье* Казимира в животных продолжает сюжет, начавшийся «отравленными мандаринами»:

Он превратился, он при мне стал собакой. Приблизительно в половине четвертого <часа> я поднимаюсь <по дороге>, я пошел за своими братьями, к бабушке. В Порт Гло [название района на острове Маэ. – Е.М.], напротив того места, где бабушка жила, был камень. <И вдруг> бегут две собаки, черные, с огненными глазами. Две больших собаки спускаются вместе. Я посторонился на дороге, с моим маленьким братом. Не знаю, кто из них это был, покойный Клод или Гийом. Я уже подзабыл, кто именно. Эзени скорее всего. Ну вот, значит, эти две собаки, я посторонился, они бегут, они пробежали. О'кей. <И> я пошел <дальше>, я рассказал про это маме, <нет>, то есть бабушке рассказал. А я тогда еще ни разу не причащался. Мне тогда было лет тринадцать, <и> я еще ни разу не ходил к причастию²⁴.

²⁴ 90% сейшельцев исповедуют католицизм, 8% принадлежат англиканской церкви, 2% составляют мусульмане, бахаисты и последователи других религий.

«В то время мне было лет семь или восемь...»

И знаешь, <однажды> я слышу, <опять> собака лает в Гласи [название территории на Маэ, означающее буквально ‘каменное плато’. – *Е.М.*]. Ты знаешь, в Гласи, – там, в той стороне [показывает жестом. – *Е.М.*]. Слышу, лает собака. Я как услышал, что собака лает, говорю себе: «ай-яй-яй, <плохо дело>!» Было уже почти семь часов вечера, я как раз шел к бабушке готовиться к причастию, я опаздываю, <и> я спрятался. <Это> напротив <и немного> не доходя до того места, где сейчас мама живет, <тогда там> еще и дороги никакой не было совсем²⁵. Вдруг, через мгновение, появляется корова. Я забился, как мог, под этот небольшой камень. А корова бежит бегом, спускается²⁶. Она пробежала чуть ниже места, где жила бабушка, она меня не видит, она вернулась, а я все сижу под этим камнем. Пока она поднималась <выше>, я спустился. Была <еще> собака, которую звали Венкер. <И> Венкер кинулся на эту корову, которая <опять> вернулась. Он вцепился <в нее>, он стал <ее> драть. А все пошли искать меня, раз меня нет <дома> вечером, в половине восьмого. Пришли, зовут меня, дали мне лимонный сок [как средство для снятия пережитого потрясения. – *Е.М.*] в тот день. А я им говорю: «Нет, я не испугался». Я сказал, <что> Венкер погнался за этой коровой. Когда они стали выяснять, <оказалось, что> у Казимира на другой день появились <какие-то> царапины. Он проходит мимо и говорит моему папе: «Скажи своему маленькому *боном* [магический специалист, редуцированное от ‘боном дибуба’. – *Е.М.*], <что ему> не следует разгуливать в сумерках!» И раз он так сказал, это значит, что его трюк ему не удался. Папа тоже кое-что <в этом понимал>...

²⁵ Рассказчик вновь отмечает свойства времени и пространства, характерные для гри-гри реальности.

²⁶ О демоничности домашних животных в пространственно-временном контексте гри-гри см. [Милюкова 2010: 130].

I degize, I vin lisyen, avek mon. Mon pe monte dan apepre 3er edemi sorti al sers mon bann frer kot granmanman. Port Glaud visavi kot manman i reste la i annan en ros la. I pas de lisyen nwar, dife dan zot lizye. De gro lisyen pe desann ek kamarad. Mon kile dan semen avek mon pti frer. Mon pa konnen si ti defen Claude, si ti Giome. Monn en pe bliye ek ki. Ezeni plito. Be ou konnen sa de lisyen, mon dekile, zot pase, zot ale. Oke. Mon ale, mon rakont sa manman – mon rakont sa granmanman. Be mon, mon pa ti ankor fer katesis. Mon ti ankor annan l3an par la, mon ti pe al fer katesis. Ou konnen, mon tann en lisyen zape lo Glasi. Ou konnen, lo Glasi – lot kote laba. Mon tann lisyen zape. Ler mon tann lisyen zape mon dir “ay-yay-yay!”. Mon dan pti 7er diswar mon, mon pe al katesis kot granmanman mon, mon pa ganny letan mon, mon kasyet. Vizavi, avan kot manman i reste konmela pa ti ankor semen koumsa. Zot, en pti moman i desann en bef. Mon katern anba en pti ros. Sa bef i taye, i desann. I ariv pli ba kot granmanman, I pa trouv mon, I remonte – mon ankor anba pti ros. Konman I monte, mon desann. En lisyen apel Venker. Venker i plan lo sa bef ki’n retournen. I’n tyanbo, I’n konmans desire. Banla i vin get mon si pa mon dan pti 7er demi aswar. Vini zot kriy mon, donn mon dilo limon sa zour. Mon dir zot “be non, mon pa per”. Mon dir Venker in tay avek en bef. Ler zot fer leverter, Kazimir landmen in ganny grif-grife. I pase I dir avek mon papa: “Dir avek ou pti bonnonm pa beswen mars aswar!”. Akoz I dir sa, I pa’n nobou fer son trik. Papa osi ti en pti pe... [M/2, 2009 г., февраль].

Как и в сюжете о ночных сражениях с Бибом, подлинной защитой от «трюков» Казимира становится отсутствие страха, а не служащий укрытием камень или пес Венкер – антагонист демонических животных, в облике которых является ребенку колдун.

Структурная близость рассматриваемых текстов проявляется также и в том, что любая подобная история – это всегда история с е м е й н а я, о чем сообщает каждый из сюжетов, сгущая данный смысл к финалу. В этом отношении особый интерес

«В то время мне было лет семь или восемь...»

вызывает финал последнего из фрагментов, в котором Казимир, произнося свои угрозы, называет мальчика, готовящегося к первому причастию в церкви, «маленький *боном*». По своему значению такое определение почти идентично словосочетанию «маленький колдун» и полностью коррелирует с последней фразой рассказчика об отце, который «т о ж е в этом кое-что» понимал. Заметно отличаясь от финала истории с Бибом («мама больше не хотела уходить по утрам на декок коко, чтобы не оставлять нас одних»), фраза выводит проблему взаимоотношений детей и колдунов к той развилке в общем гри-гри дискурсе, где она распадается на два аспекта: защита ребенка со стороны семьи и защита всей семьи от гри-гри самим ребенком, хотя во втором случае речь идет скорее о прецеденте.

В первом случае родительская защита, кроме нежелания оставлять детей одних, иногда может представлять собой именно то, о чем говорится и в самом начале сюжета о Казимире:

Казимир... Тот самый, который делал мне *месансте*...²⁷

Но папа еще жив был тогда, <и> он постоянно меня лечил [то есть выставлял защиты от гри-гри атак Казимира, как это делают *боном дибуга*. – Е.М.], постоянно...

Kazimir... I ti fer mon en mesanste li... Selman papa ti la, I ti sonny mon byen, ti sonny... [М/2, 2009 г., февраль].

Финальное возвращение к теме т а к о й защиты со стороны отца обрамляет сюжет и напрямую выводит нарратив к проблеме границы, разделяющей мир людей и демоническую реальность:

Папа тоже кое-что... [Знал все эти вещи?] ...соображал в таких делах. Бедный папа. Он должен был бы оставить эти дары мне, но не успел, ушел. Однажды он делал свой трюк против Казимира [вел с Казимиром магическую войну. –

²⁷ *Mesanste* (сейш.), от фр. *méchanceté* ‘мерзость, гадость, скверность’, – синоним гри-гри, порча.

Е.М.], он думал, я не знаю. Он делал свой трюк. Ну <там>, на горе, которую мы называем Морн Блан (раньше мы ее называли «крысиная гора»), там еще, где NYS, там, ну, в Бей Лазар, в Ла Мизер²⁸. Я увидел, что папа надевает черную шапочку [облачение, имитирующее практики европейской чернокнижной магии, *Пти Альбер*. – Е.М.]. Он надел ее, значит, – а раньше <на дверях> были занавески из мелких бусинок – он завязал себе такую вокруг пояса [имитация облачения африканского мага. – Е.М.]. Он берет свисток <и> свистит. Я подглядывал за ним из окна – сквозь щелку, сквозь дырочку²⁹. Я смотрю <и> вижу: три или четыре огня <вспыхнули и слились, и как бы> образовали в центре себя шар. На мгновение папа исчез, пропал! Я <только> сказал: «М-м-м!» А мама тогда потребовала, чтобы я признался, занимаюсь ли я всем этим. Но я этих трюков не делал, потому что папа сказал мне: «Святой Михаил тебя научит, <а не я>, Иисус Христос тебя научит, а ты <сам> не сможешь этим заниматься. <Если> ты будешь все это делать, ты потянешь <туда> свою семью, ты погубишь <ее> – ты должен будешь пожертвовать <ею>». И я не захотел <это> делать.

Papa osi ti en pti pe... [Konnen sa bann zafer?] ...trike dan sa bann problem. Pov papa. I ti pou kit sa bann don lo mon, be I'n kite, I'n ale. En zour I fer son trik avek Kazimir, I kwar mon pa konnen... I fer son trik. Me, anler kot montanny ki nou apel montanny Morn Blanc la (nou ti apel li 'montanny lera'), apre laba, kot NYS, i ete laba, apre dan Baie Lazare, apre La Misere.

²⁸ Перечисляемые рассказчиком территории острова Маэ, в частности, место расположения NYS (первого сейшельского колледжа – National Youth Society) и прилегающий район Baie Lazar, известны как места скопления наммов и пространство, подчиненное демонической власти Казимира.

²⁹ *Par pti trou* (сейш.) 'сквозь дырочку' – один из способов визуализации невидимого в гри-гри (о подглядывании за наммом см. [Милюкова 2010: 131]).

«В то время мне было лет семь или восемь...»

Mon trouv papa i met en sapo nwar. I'n met li, prezan – i annan bann pti soz rido ki ti annan lontan – I'n anpay enn sa devan li antye. I pran en soufflet, I souffle. Mon get li par lafnet, par pti lak, par pti trou. Mon gete, mon trouv: trwa-kat dife fer en boul dan milye. En pti moman papa in ale, napa li! Mon dir: “M-m-m!”. Prezan manman i demann mon laverite si mon fer sa trik mon. Selman mon pan'n fer trik aköz papa ti dir mon: “St Michel pou montre ou, Zezi Kris pou montre ou, ou pa pou kapab fer sa bann problem. Ou pou fer, ou pou trenn ou fanmiy, ou pou touye – ou pou bezwen donner”. Be mon pa ti oule fer [M/2, 2009 г., февраль].

В гри-гри нарративе семейное пространство обретает отчетливое значение особой пограничной зоны, в пределах которой мир людей и демоническая реальность вплотную соприкасаются друг с другом и в центре которой находится ребенок. В столь экстремальных условиях задача семьи состоит в том, чтобы последовательно соблюдать правило границы, разделяющей обе реальности. На практике это означает **з а п р е т н а о б у ч е н и е** **р е б е н к а** тем магическим способам защиты от гри-гри, которые могут быть известны кому-либо из старших и не слишком отличаются (говоря точнее, не отличаются совсем) от арсенала злокозненных средств самого гри-гри. Строжайшее соблюдение запрета является условием сохранения семьи как **ч е л о в е ч е - с к о й** реальности (о чем отец говорит сыну), поэтому родители крайне озабочены тем, чтобы их семья, балансирующая на грани демонического мира гри-гри, не стала для ребенка источником определенного рода знаний, которые превратили бы его в «маленького *боном*», как иронически называет своего антагониста Казимир. Именно из этого стремления к самосохранению семья делает выбор в пользу **ж е р т в е н н о с т и** занимаемой ею позиции. Парадоксальная логика такого выбора обусловлена тем, что отец ведет магическую войну с Казимиром **в ы н у ж д е н - н о**, то есть **н е п о с в о е й в о л е**. Это обстоятельство дает ему право в его отказе обучать сына «трюкам» гри-гри и одновре-

менно апеллировать к святым заступникам и к Иисусу Христу, который также есть ж е р т в а. По этой причине и сын говорит об отце именно как о жертве: «б е д н ы й папа».

Препоручение сына окончательному заступничеству святых сил не исчерпывает, однако, проблематичности пограничной ситуации для самого ребенка, который, взрослея, продолжает обретать свой опыт противостояния демоническому вопреки нежеланию это делать:

И почему <еще> я не захотел заниматься такими вещами? А я вам скажу, почему. Жил на Силуэте один человек по имени Бомбучу [от *bonhomme Bouchou* / *боном Бучу* (Бучу, Бомбучу, Бомбутью – варианты имени колдуна). – Е.М.]. Бомбучу, вот кто был трюкач! Папа не был колдуном. <По сравнению с Бомбучу, даже> Казимир не был колдуном. А вот Бомбучу, это был колдун!! Он похоронен там, где Паймир [название места. – Е.М.], напротив. Знаешь, примерно, где это?

Me aköz mon pa'n le fer sa bann zafer? Mon, mon ava dir zot aköz en. Ti annan en zonm Silhouette apel Bonmbouchou. Be Bonmbouchou ti en trikaz menm li! Papa pa ti sorsye. Kazimir pa ti sorsye. Be Bonmbouchou ti sorsye!! I anter la, vizavi kot Paymir la. Ou konnen apeare kote? [М/2, 2009 г., февраль].

В тройке самых известных сейшельских *сорсье* – Биб, Казимир и Бомбутью – традиция считает последнего сильнейшим³⁰. Почти каждый из текстов, составляющих нарратив о Бомбутью, содержит описание его «фирменного» трюка:

[Расскажи мне про Бомбутью! <Это правда, что> он летал в *лавани*?³¹] Например, лодка отплывает из Лапас...

³⁰ Как вспоминают старожилы острова Силуэт, «если Бомбутью сказал тебе, что убьет тебя в четыре часа, значит, он убьет тебя в четыре часа!»

³¹ *Lavann* (сейш.) – большое круглое блюдо, сплетенное из пальмовых листьев, используется также в качестве сита для отделения риса от шелухи.

«В то время мне было лет семь или восемь...»

[название места на острове Силуэт. – *Е.М.*] Она уже в открытом море, направляется на Маэ. Он, <Бомбутью>, сам в <этой> лодке. Он берет свой лаванн <и> говорит капитану: «Ну, я пошел, встретимся с тобой в порту, на Маэ!» Он прыгает в лаванн, <и> ты видишь его, как он движется <в нем> по воде!

[*Rakont mon zistwar lo Bonm Boutyou! I ti anvol dan lavann?*]
Parey letan bato i kit Lapas... I'n pran kannal, pe desann Mae.
I lo bato li... I pran son lavann, I dir avek patron bato: "Mwan, mon ale, ou a zwenn mon lasose Mae!". I sot dan son lavann, ou war li, I ale lo delo! [МТИ, 2009 г., февраль].

В сюжете о Казимире подобные описания трюков Бомбутью, дополненные некоторыми деталями, служат переходом к теме его злодейств:

Бучу-то сам с Силуэта, но он лодкой не пользовался. Пока лодка еще плывет сюда [на Маэ. – *Е.М.*], лодка «Силянс», <которая> вышла с Силуэта, Бомбучу уже в порту. Однажды... [А каким образом он добирался?] Он садился в лодку, но на берегу оказывался раньше, чем она, <и> не знаешь, как это понимать. Он <плыл> в лаванн, я это живьем видел. [А что это такое – лаванн?] Лаванн, в котором кофе <раньше> продавали. [<И еще, я знаю,> в нем просеивали рис.] Вот, он в лаванн. А иногда на морском скате. Как-то я отправился на рыбалку. Бомбучу проплывает мимо: «Адье, детки!» И лаванн на волне. [А ты где был – ты в лодке?] В лодке, само собой. И лодка качается на море. Он явился забрать [погубить в море. – *Е.М.*] какого-то человека. Только у него с этим человеком <что-то> не вышло. Вот он и захотел получить нас. Понимаешь? Он возвращается: «Эй, позже встретимся!» Мы вернулись с рыбалки, выложили рыбу на берег. Мы <все-таки> сделали все, что хотели. [А как это вообще выглядело – как он передвигался по воде?] Вот

так, в своем лаванн, а на самом деле на морском скате. Ну, на скате. Я тогда, в тот день, приехал <с Пралена на Маэ>. А спустя пару дней Бучу отправляется на Силуэт. Он в порту, значит, а сам кричит парню, <который управляет лодкой>: «Э, алло, подожди меня немножко!» Нагруженная лодка, которая уже направляется на Прален. Я уверен, что вы слышали про этот случай. «Подожди меня немножко!» – <и> лодка в море останавливается, он остановил уже отплывшую лодку! А он берет свой лаванн, ты видишь его, <как он это делает>, берет свой лаванн и отправляется <на Силуэт>. Или на велосипеде <еще мог>. Катится на велосипеде по морю, даже в звонок звонит, когда проходит мимо! Этот Бучу, Бучу!.. Но все правда. Мне 63 года, а в то время, что я тебе говорю про Бучу, сколько же мне было лет? Наверное, года двадцать два. Примерно. Я начинал работать на Пралене. А Бучу, он в своей манере. [Он это делал на виду у всех?] Конечно! И никто не мог его остановить. Когда он являлся <с Силуэта на Маэ>, он жил наверху, в Бель Эр. Он <там> делал все свои дела. Всех своих *дандосий* <держал> там, в Бель Эр, наверху. Ты много *дандосий* могла бы найти там, под камнями, в Бель Эр. Ты знаешь дорогу в Бель Эр? Бучу всем этим там занимался.

Be Bouchou i Silhouette li, solman I pa pran bato. Me ler bato i ariv isi, bato 'Silans', sorti Silhouette, Bonmbouchou i lasose. En zour... [Ki manyer I fer pour arive?] I'n vin lo bato, selman I'n ariv avan ater, pa konnen ou konpran. I dan lavann, mon monn deza trouv sa live. [Be ou konnen kisisa lavann ou?] Lavann ki zot ti vann kafe ladan. [Ki zot ti triy diri ladan] I dan lavann. En ler lo lare. En zour mon monn al lapes. Bonmbouchou i pase: "Adieu bann zanfan!" Lavann i lo laroul li. [Be ou, kot ou ete ou, dan bato?] Be mon monn dan bato. Be bato pe balanse lo lamer. I'n ariv pran en dimoun. Be I pa'n gannyen sa dimoun li. Me I ti anvi ganny nou. Ou konpran? I retournen: "E, taler nou a zvenn!" Nou sorti lapes, nou met nou pwason ater. Nou'n

«В то время мне было лет семь или восемь...»

ganny nou bann program. [Be ki manyer ou war li lo delo zis pe ale koumsa?] Wi, I dan son lavann li, saler I lo lare li. Be I lo lare li. Prezan, sanmenm sa zour mon monn fini ariv ater. Apre i pas detrwa zour Bouchou pou al Silhouette. Li i lo lasose li, I kriy ek en boug: “E alo, esper mon en kou!”. Bann zafer bato ki pe al Pralen sa. Mon kwar, zot okouran sa problem la. “Esper mon en kou!” – bato i tenir lo lamer, I’n fini tenir bato li! I pran son lavann, ou trouv li, I pran son lavann, I ale. Ouswa en bisiklet. Mont bisiklet lo lanmer, I sonn laklos tou ler I pase li! Sa Bouchou, Bouchou!.. Be laverite. Mon annan 63an, sa letan mon pe dir ou sa Bouchou, ki laz mon ti kapab annan? En 22an petet. Apepre. Mon ti komans fer louvraz Pralen. Me Bouchou, I fer son bann program. [Li i fer dan kler li?] I fer! Be person pa kapab anpes li. I vin fer I reste anler Bel Air la. I fer tou son bann program. Son bann dandosya i anler la, Bel Air. En kantite dandosya ou ti ava trouve la, anba ros Bel Air la. Ou konn semen Bel Air la? Bouchou i fer [M/2, 2009 г., февраль].

Смысл неподражаемых шоу, устраиваемых Бомбутью «на виду у всех», состоит в полном исключении любой попытки симметричного ответа ему со стороны каких-либо антагонистов. Он с блеском решает эту задачу посредством нагнетания в социуме тотального чувства страха, блокирующего саму возможность подобных попыток. Однако миф о том, что «никто не мог его остановить», разрушает одна из созданных им семейных ситуаций:

[А кто этот человек, который справился с Бомбутью? Кто его убил?] Этот мальчик, я забыл, как его звали. Подзабыл имя, понимаешь? Молоденький мальчик. Но он, <Бомбутью>, убил его дядю. Он убил дядю этого мальчика. Он убил нескольких членов его семьи, понимаешь? Убив их, он превратил их в своих *дандосий* <для работы> там, где он выращивал маниок, <где> тянул калу [изготовление вина из сока кокосовой пальмы. – Е.М.] [Он превратил дядю этого мальчика в *дандосью*?]

Ну, да. Не только дядю, но и брата тоже. А дальше захотел убить и самого мальчика. Захотел, только у него не получилось. Он стал думать, как же его извести, что можно сделать, чтобы убить этого мальчика, который знал, как себя защитить. Когда он колдовал и все такое, этот мальчик в ответ делал в точности то же самое. Повторял за Бучу... <И> Бучу сам убил, разрушил свое тело. Понимаешь? Так смерть взяла его.

[Be lekel ki ti fer li malis? Lekel ki ti touy li?] Sa garson, monn bliye manyer I apel. Mon bliy non mon, konpran? Be en garson ase zen. Solman I ti touy son tonton. I ti touy tonton sa garson. I'n touy enn de fanmiy sa garson, konpran? Be ler I'n tou soz I'n fer vin dandosya, kot li I al plant mayok, al tir kalou. [I'n fer tonton sa garson vin dandosya?] Be wi. Konmsi tonton sa garson, son frer tou. Be prezan I'n anvi touy sa garson li. Ler I'n anvi touy sa garson, be I pa nobou. Be ki I'n fer en nespes rezon antre li menm. Ki I pou kapab fer pour touy sa garson, sa garson in pli konpran. Ler I fer bann lenvokasyon, bann problem, sa garson in fer sa semen ki li in fer. Li, Bouchou, ler i fer... Bouchou, ki'n touy son prop lekor. Konpran? Koumsa lanmor in ganny li [M/2, 2009 г., февраль].

Прецедент подлинно симметричного ответа колдуну принадлежит, таким образом, ребенку, вынужденному защищать от гри-гри не только себя самого, но и всю с е м ь ю, уже понесшую большие потери от атак Бомбутью. Поскольку страх перед колдуном неизбежно ведет к поражению, необходимым условием победы антагониста может быть только его ответная з л о с т ь как с и м м е т р и ч н о е чувство, хотя о нем в данном случае не сообщается прямо (в отличие от рассказа про похищение детского смеха, когда девочка вдруг р а з о з л и л а с ь на колдуна, вместо того чтобы рассмеяться). Человеку, с детства ведущему войны против гри-гри, пребывание в таком состоянии угрожает фатальными последствиями, поскольку приводит к опасному размыванию границы, отделяющей мир людей от демонической реальности:

«В то время мне было лет семь или восемь...»

Как видите, смерть пришла и к Бомбучу. Он пытался справиться с человеком, но не смог. Он умер среди демонов! Он не от *малад Бондье* умер [то есть умер не праведной смертью, а демонической. – *Е.М.*]. Он умер через наколдованную болезнь, <возвращенную ему самому>. Он хотел переколдовать и не смог. Он не знал, что <посланная им> смерть вернется к нему. Мне вот тоже приходится колдовать, и я не знаю, откуда будет моя смерть. Sanmenm ou war lanmor Bouchou in ariv la. I'n sey aranz dimoun, pa'n kapab. I'n mor parmi satan! I'n pa'n mor parmi malad Bondye li. I'n mor par malad envokasyon. I'n le envoke prezan I pa'n kapab revoke. I pa'n konnen si son lanmor pou vini. Parey mon osi monn anv'i envoke, be mon pa konnen kote mon lanmor pou ete [М/2, 2009 г., февраль].

Гри-гри и колдовство, таким образом, продолжают оставаться весьма актуальными смыслами сейшельской традиционной культуры, формировавшейся и обретавшей локальную целостность под влиянием не только африканских, но и иных культурных традиций. Обращение к детской теме в сейшельской демонологии позволяет подробнее описать некоторые из таких влияний, сказывающихся на структурных особенностях местной традиции в целом.

Сведения об информантах³²

АС – мсье А.С., 75 лет, житель о. Прален, р-н Гранд-Анс.

ЕЭ – мадам Е.Э., 75 лет, жительница о. Прален, д. Мон-Плезир.

М/1 – мадам М., 32 года, жительница о. Прален, р-н Анс-Лазю.

М/2 – мсье М., 63 года, житель о. Маэ, квартал Ла Луис.

МТИ – мадам М.-Т.И., 64 г., жительница о. Прален, д. Мон-Плезир.

ШС – Ш.С., 23 г., студентка, жительница о. Прален, р-н Гранд-Анс.

³² В соответствии с условиями интервью имена информантов полностью не раскрываются.

Литература

- Милюкова 2010 – Милюкова Е. В. «Невидимое» в сейшельском гри-гри // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2010.
- Милюкова 2013 – Милюкова Е. В. «Люди веселятся»: страх и смех в сейшельском гри-гри // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М., 2013.
- Милюкова, в печати – Милюкова Е. В. 'Белый' – 'черный': сейшельская устная традиция об одном из аспектов креольской идентичности // Свое среди чужого, чужое среди своего / Сост. Е.Е. Жигарина, Ю.Н. Наумова. М.: РГГУ. (В печати.)
- Benedict 1970 – *Benedict B.* People of the Seychelles. L., 1970.
- Benedicts 1982 – *Benedict M., Benedict B.* Man, women and money in Seychelles. Univ. of California Press, 1982.
- Carpin – *Carpin S.* Odyssey. Illustrated guide to Seychelles. National Archives, Mahe – Seychelles. F/2-891.
- Chang-Him 1975 – *Chang-Him F.* The Seychellois: in search of an identity – an analytical study. Toronto, 1975.
- Johnstone 2009 – *Johnstone D.* Réveil Seychellois. Life in Seychelles: 1770–1903. Mahé, Seychelles, 2009.
- Leksik 2006 – Leksik Kreol Seselwa. 2em ed. 2006.
- McAteer 2000 – *McAteer W.* Hard Times in Paradise. The history of the Seychelles: 1827–1919. Pristine books, Mahé: Seychelles, 2000.
- McAteer 2001 – *McAteer W.* Rivals in Eden. Being the first part of the history of Seychelles: 1742-1827. Pristine books, Mahé: Seychelles, 2001.
- McAteer 2008 – *McAteer W.* To be a nation. Being the third part of the history of Seychelles: 1920-1976. Pristine books, Mahé: Seychelles, 2008.
- Scarr 2000 – *Scarr D.* Seychelles since 1770. History of s Slave and Post-Slavery Society. L., 2000.
- Thomas 1968 – *Thomas A.* Forgotten Eden: A View of the Seychelles Islands in the Indian Ocean. The Camelot Press Ltd, L. and Southampton, 1968.
- Weekend Life 1978 – Police hit at gris-gris. Weekend Life. Saturday, 4th February 1978. Vol. 1. № 32.

Е. В. Александрова
Н. В. Лаврентьева«Владыки силы»:
боги или демоны?

В последнее десятилетие в египтологии заметно возрос интерес к изучению древнеегипетской демонологии, особенностей египетского потустороннего мира (*Дуата*) и, в частности, его обитателей. В 2008 г. на Международном конгрессе египтологов родилась идея проекта «Демонология», объединяющего исследователей различной специализации [DemonThings]. Программа проекта – исследование демонологических представлений в Египте с додинастических времен до византийской эпохи, однако характерно, что работы основателей проекта Р. Лукарелли [Lucarelli 2006; 2009; 2010; 2012], П. Кусулиса [Kousoulis 1999; 2002; 2011; 2013] и К. Шпаковской [Szpakowska 2003a; 2003b; 2009; 2011] в большей степени отталкиваются от памятников II тыс. до н.э. и более поздних периодов. Большое значение придается материалам по бытовой и защитной магии, но привлекаются и памятники из погребального контекста, прежде всего тексты и иллюстрации «Книги мертвых» эпохи Нового царства (1550–1069 гг. до н.э.). Такое превалирование памятников сравнительно поздних периодов истории египетской культуры зачастую связано с их лучшей сохранностью (и качественной, и количественной) и большей информативностью. Текст и изображение в них, дополняя друг друга, позволяют воссоздать довольно пеструю картину демонологических представлений и магических практик.

Ранние памятники в этом отношении менее информативны. Додинастические и раннединастические (кон. IV – нач. III тыс. до н.э.) памятники демонстрируют большое разнообразие изображений фауны, существ устрашающего и необычного вида, имеющих характер опасный и вредный. Однако в этот догосударственный период египетская письменность находилась на раннем этапе своего развития, так что изображения не имеют развернутых текстовых пояснений и их интерпретация может носить лишь вероятностный характер. В конце эпохи Древнего царства (V династия, ок. 2375–2345 гг. до н. э.) появляется первый обширный письменный корпус религиозных текстов, «Тексты пирамид» [Allen 2013; Sethe 1908], который, напротив, совершенно лишен иллюстраций. В нем упоминаются существа, опасные для покойного, которых можно уподобить «демонам» в нашем понимании. Тем не менее упоминание опасных, да и вообще живых существ в ранних памятниках, относящихся к погребальному контексту, даже на уровне иероглифических знаков сводилось к минимуму из-за опасности, что эти существа будут сотворены силой «божественного слова», то есть иероглифики. По этой причине была также распространена практика символического «убийства» таких знаков [Lacau 1913; 1926; Mathieu 1996: 311; Большаков 2001: 227].

«Тексты саркофагов» [Buck 1–7] – корпус заупокойных текстов эпохи Среднего царства (ок. 2040–1783 гг. до н.э.) – во многом продолжают традицию «Текстов пирамид» [Bickel and Mathieu 2004], но демонстрируют и широкое разнообразие иных локальных вариантов [Лаврентьева 2008]. Входящая в их состав «Книга Двух Путей» [Hermesen 1991] представляет принципиально новый этап в построении и демонстрации образов существ иного мира: здесь появляются первые изображения обитателей *Дуата*. Таким образом, «Тексты саркофагов» впервые совмещают текст и изображение, хотя изречения в них еще не содержат подробных комментариев. Эти ранние источники, несмотря на сложность их интерпретации, представляют особый интерес, ведь они фиксируют сложение образов «демонов» на архаическом этапе развития египетской мифологии.

Сравнение демонологических систем «Текстов пирамид» и «Текстов саркофагов», несмотря на ряд различий в программе текстов и значительный временной промежуток, разделяющий эти два корпуса, позволяет выявить особенности формирования и описания демонических образов. Кроме того, наличие общих для этих текстов персонажей является чрезвычайно интересным свидетельством существования определенной традиции и позволяет проследить ее развитие между Древним и Средним царствами.



Ил. 1.

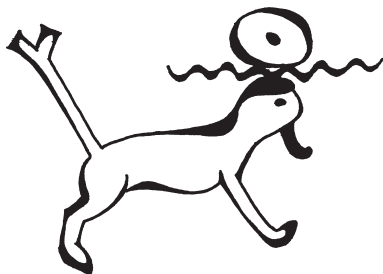
а. Палетка
с головами антилоп
и черепахи
(Нью-Йорк, Музей
Метрополитан).
Додинастический
период.

б. Зооморфный
обитатель Дуата
Ножелицы-Отно-
сящийся-
К-Протоке
(СТ 1057).
Среднее царство.

Нужно отметить, что применительно к египетской традиции понятие «демон» понимается достаточно широко. Из-за устрашающего вида и грозных имен звание «демонов» в египтологии закрепилось за различными типами мифологических существ. В древнеегипетской заупокойной литературе они зачастую выполняют роли привратников и даже судей, от которых зависит дальнейшее существование покойного. Это существа пограничья, стражники врат и переходов, разделяющих пространства *Дуата*. Все многообразие подобных существ можно разделить на два основных типа: персонажи, обладающие «реалистичным» обликом, – преимущественно пустынные или водные

Ил. 2.

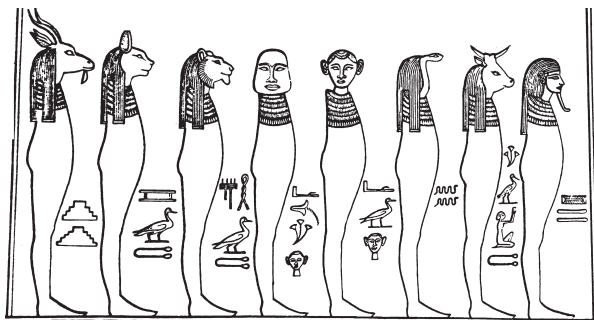
а. Миксаморфный
«демон»
Великий-Ликом-
Наказывающий-
Нападающих
(СТ 1056).
Среднее царство.



б. Миксаморфный
обитатель Дуата.
Фрагмент «магиче-
ского жезла»
(Лондон,
Британский музей).
Среднее царство.



в. «Демоны»
с антропоморфными
телами. Прорисовка
сцены с наоса
Тутанхамона
(Каир,
Египетский музей).
Новое царство.



обитатели (Ил. 1) или же «фантастические» животные, имеющие, как правило, миксаморфную природу (Ил. 2). Образы последних могли конструироваться несколькими способами: совмещением черт различных животных или приданием внешнего сходства с каким-либо предметом, исходя из изначального подобия по некоторым признакам или по имени.

В «Текстах пирамид» – самом раннем письменном источнике, раскрывающем представления египтян об ином мире, – упоминания «демонических» персонажей крайне немногочисленны. Об их внешнем виде мы узнаем только из детерминативов – это различные зооморфные персонажи. Сами же упоминания ограничиваются довольно общими групповыми описаниями. Например:

PT 251

i ḥrw-wnwt

tp-ꜥ.w-Rꜥ

ir.y w3.t n Wn is

sw3 Wn is m-ḥnw

pḥr.t nt ꜥḥw-ḥr

О те, кто над часами,

предшествующие Ра,

делающие дорогу Унису!

Пропустите Униса через/внутри

окружения ужасных-лицами!

PT 254

dft=fznt-tp.w

sw3 Wn is ḥr=tn m ḥtp

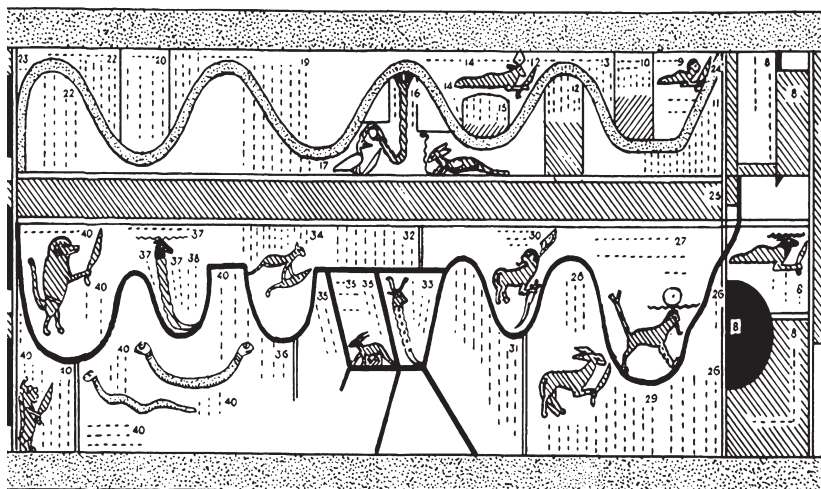
Обезьяны его, отрезающие
головы!

Пропустите Униса мимо вас с
миром!

В «Текстах саркофагов» большая смысловая нагрузка содержится в их именах, отсылающих к определенному мифологическому эпизоду (к сожалению, не всегда нам известному и не полностью понятному)¹: например, в СТ 1076 «Выплывающий Хапи»

¹ Так называемая «свернутая мифологема», когда именем персонажа «кодируется» определенная мифологическая ситуация, в которой он проявился соответствующим образом, см. [Чегодаев 2001].

(*bš-ḥpy*) или «Поедающий своих матерей» (*wnm-mwt=f*). Сопровождающие этих персонажей тексты по-прежнему немногословны, а акцент делается преимущественно на описании общей ситуации и пространства, в котором они находятся, – это охранники врат и поворотов дорог. Среди них многочисленны змеи, например, змеи *ʿftt* (СТ 1034). Имена некоторых привратников имеют детерминатив «огонь», что характеризует их как существ огненной природы (СТ 1044): «Пылающий» (*ʒšbw*), «Бодравствующий» (*rsy-ḥr*), «Колеблущееся пламя» (*nḥd-ns*). Большая часть имен характеризует враждебность и агрессивность этих персонажей: «Уничтожающий ликом» (СТ 1033), «Наказывающий разрушителя» (СТ 1037), «Режущий громогласных» (СТ 1053). Гораздо более подробной оказывается визуальная разработка этих образов: как правило, персонажи имеют миксаморфный облик, сочетая в себе природу нескольких существ – животных, пресмыкающихся, людей (Ил. 2а).



Ил. 3.

Карта Дуата из Книги Двух Путей. Прорисовка фрагмента днища саркофага Сепи (Каир, Египетский музей). Среднее царство.

В «Книге Двух Путей» скопление «демонических» персонажей показано в виньетке, представляющей собой карту путей иного мира (Ил. 3). Две извивающиеся непересекающиеся дороги – по воде и по суше – населены демонами, обитающими на их поворотах. Между дорогами находится озеро пламени, которое, по-видимому, исключает возможность перехода с одного пути на другой. Однако обе эти дороги ведут к одной цели – дворцу Осириса в Абидосе².

Верхняя, водная, дорога (СТ 1038-1053) населена демонами, многие из которых имеют огненную природу:

- 1-я *иат*³ (СТ 1038): Попрыгун, Пылающий, Великий-Резатель, Кричащий, Место-Большое, Увеличившийся-Там.

- 2-я *иат* (СТ 1041): Проклинающий-Ликом (страж врат с головой быка); Громогласный, Прозябающий, Ужасающий, Трепещущий, Горящий.

- 3-я *иат* (СТ 1044): Вялый-Чей-Отец-Не-Существует, Сви-репый, Бодрствующий-Сердцем, Бодрствующий-Ликом, Прони-цательный, Голосистый, Слушающий.

- 4-я *иат* (СТ 1045): Супротивник (заяц со змеиным телом), Живущий-В-Молчании, Колеблющееся-пламя (жгутообразно свернутый змей, похожий на фитиль светильника).

Нижняя, сухопутная, дорога (СТ 1055-1067) имеет изгибы и препятствия в виде водных протоков, озер и болот, у которых находятся демоны. «Протока» здесь изображается в виде двух тонких параллельных вертикальных черт, отходящих вниз от дороги. Имена и изображения некоторых персонажей свидетельствуют о том, что они связаны с водной стихией.

² Приведенное ниже описание предлагает «усредненное» описание путей иного мира, воплощение которого в конкретных памятниках может различаться. Более подробно см. [Лаврентьева 2012].

³ *Иаты* в топографии Дуата – это его регионы, через которые проходит покойный и где встречает населяющих их обитателей. В иероглифике *иат* представляет собой изображение могильного холма и противопоставляется городам (*иут*).

- 1-й поворот (СТ 1056): Великий-Ликом-Наказывающий-Нападающих (стражник, похожий на сфинкса с солнечным диском между бараньих рогов на человеческой голове).

- 2-й поворот (СТ 1057): Ножелищый-Относящийся-К-Протоке (с виду напоминает зайца).

- 3-й поворот (СТ 1059): Хранитель-Спустившихся-В-Него – Защитник-Богов (имеет антропоморфную голову, повернутую назад и украшенную пером, и зооморфное тело, в передней лапе он держит ящерицу). Поворот, судя по изображению, находится внизу, поэтому в него спускаются.

- «Чертоги *ахет*» – священные места горизонта (СТ 1060): покойный называет себя «тайноликим внутри дворца “хут-а” / наоса “*кари*” перед богом, которого он достиг».

- Протока (СТ 1061): лягушки Нуна.

- Очистительный пруд (СТ 1062): Грозно-Рычащий (демон с «лицом» гиппопотама).

- Болота (СТ 1063): Болотные.

- Очистительный пруд (СТ 1064): Великий-Ликом (миксаморфный персонаж с головой собаки, рогами орикса и хвостом крокодила), Великий-Образами (существо без задних лап с кошачьей головой).

Интересно отметить, что водная дорога, граничащая с огненным озером, населена демонами огненной природы, в то время как повороты сухопутной дороги, которая граничит с водными пределами, охраняют существа, живущие в воде или рядом с ней. Огонь в первом случае и вода во втором составляют оппозицию субстанции безопасной дороги, воде и земле соответственно, и олицетворяют хаос, попадание в который равносильно смерти. Таким образом, стражи и привратники, находящиеся на границе космоса и хаоса, оказываются представителями и воплощениями хаоса – стихии опасности, – и их облик формируется в зависимости от того, в каких категориях хаос определяется в данный момент.

«Книга Двух Путей» – наглядное воплощение перехода, который всегда сопряжен с опасностью, и в руках или лапах стражей, охраняющих порталы и повороты дороги, – длинные острые

ножи, угрожающие покойному. Изображения этих существ не всегда имеют четко определяемый характер: зачастую их головы помещены на тела, лишенные образности, то есть они не имеют характерных «подставок» в виде антропоморфных или зооморфных тел (Ил. 2в)⁴ – так создатели «Книги Двух Путей» старались изобразить таинственность, невидимость или бесформенность потусторонних персонажей. Показ неприспособленного к движению тела или обозначение его отсутствия также подчеркивает буквальную «привязанность» этих существ к месту своего обитания. Так показаны «Владыки приношений» – скарабеи на нитевидных жилах-ножках, обитатели «палаты судей» (СТ 1070). Их «развоплощенность» является и свидетельством сознания их опасности для покойного, ведь принадлежащее «инобытию» в заупокойных текстах иногда изображается не полностью, «калечится» или схематизируется.

В «Текстах пирамид», сосредоточенных на фигуре сакрального правителя как гаранта космического порядка (*маат*), вредители, разными способами препятствующие успешному воскресению фараона, в целом рассматриваются как его противники, силы зла (*исефет*). Среди них можно выделить тех, кто является воплощением хаоса «от века», – это, в первую очередь, различные пустынные животные и пресмыкающиеся, которых можно встретить еще на додинастических и раннединастических памятниках: в росписях керамики, на рельефах на палетках, в мелкой пластике (Ил. 1а).

⁴ Эта особенность иконографии демонов и богов может быть связана с «иероглифичностью» египетского искусства. В иероглифике встречаются знаки, составленные из предмета, к которому присоединено изображение ног или рук. Встречаются и случаи, когда такой составной знак становится действующим персонажем, например, в «мифологических папирусах» – разновидности погребальных папирусов, совмещающих в себе извлечения из различных «книг иного мира». «Подставкой» под голову, которая является главной характеристикой персонажа, может также служить изображение условно антропоморфной фигуры. Об этом см. также [Wengrow 2014: 56].

Защите от этих созданий посвящены большие блоки изречений, которые характеризуются особенно сильной ролью аллитераций и зачастую довольно туманным смыслом.

PT 287

nni-mwt=f

Утомление матери его,

nni-mwt=f

Утомление матери его,

i=k rr m Nn i=k rr m Nn

вращайся в Нуне,
вращайся в Нуне!

m3i tfi

Лев, устранись!

PT 299

dd-mdw

Говорение слов:

dtr pt zp3-ħrw r t3

тело к небу, сороконожка Хора
к земле!

tb.w. ty Ĥr š3s=f

Обут Хор в сандалии,
когда идет он,

nb ĥwt-k3 tpħt

владыка Храма-Быка-
Пещерного (?).

šnt n šnti

Змей Шенеч, не восставай!

nħt Wnīs nħt=f

Силен Унис силой его,

ħtt Wnīs ħtt=f

Вооружен Унис палкой его:

gm.y Wnīs m w3.t=f

найденного Унисом на пути его

wnm=f n=f sw mwmw

съест он его безжалостно.

Другой тип представляют собственно «противники» (*хеф-тиу*), целенаправленно угрожающие существующему космосу. В связи с ними можно рассматривать и ряд изречений, посвященных защите от разрушительной силы самого фараона и изображающих его уже не как гаранта космического порядка, а как непосредственную для него угрозу. Одним из самых загадочных в этом ряду является изречение PT 246, где фараон уподобляется черному барану, «ужасному мощью, силы которого не избежать».

PT 246

m33

ḥḥ.t Wnīs pn m

ḥb.wy tp=f sm3.wy

n twt is zi-km

z3 zit-km.t

ms.w zit b3ḳ.t

snḳ.w fd.t w3p.t

ii.r=tn Hr ḥsbd-ir.ty

s3=tn Hr dšr-ir.ty

mr-3t

n ḥsf b3=f

Смотрите,

поднялся Унис этот:

два рога на голове его – два быка!

Ибо ты же вот черный баран,

сын черной овцы,

рожденный чистой овцой,

вскормленный четверкой овец!

Выходит к вам Хор Голубой
глазами,

Берегитесь Хора Красного
глазами,

страшного мощью,

нет спасения от силы (*ба*) его.

Это изречение находится в переходе между двумя главными помещениями гробницы (погребальная камера и аванкамера), что позволяет связать темы агрессии и опасности со стороны сакрального персонажа с переходностью его состояния⁵. В «Текстах саркофагов» изображения «владык сил» также располагаются рядом с изображением *Ра-Сетмау* – места, которое в египетской сакральной топографии представляет собой коридор-переход, где покойный подвергается наибольшему количеству опасностей.

Преодолению этих опасностей посвящено, например, такое изречение «Текстов саркофагов»:

⁵ Например, как эти категории рассматриваются в работах [Дуглас 2000; Жирар 2000; Тэрнер 1983].

СТ 1071

k3 -st3w.w rn=fpw

3pr.w

r n sw3 hr snw nt hr=f

nb- 3t rn=fpw

nhs.w

Ink k- hrw m 3ht

wr=tn is

hr.jw=tn nhs.w

ir w3.t n nb=tn

Ink pw

bs.w rn=fpw

r n sw3 hr=f snw nt hr=f

sd.t-hr rn=fpw

nb.w- wsr.wt

iw hr ink m wr

ph.y=i m Wrrt

ink nb-wsr.tjw

h3.sf- ir.w rn=fpw

r n sw3 hr snw nt hr=sn

m33=sn m-hr.t w3.wt

h3=f-hr rn=fpw

nbw- n3w rn=fpw

Ink hms hr ir.t-Hr tp.y-hmt

wd-mdw m snw n Dhwtj

mk.tw ink pw mk.tw Dhwtj

Высокий ветрами (*k3 -st3w.w*) – имя его.

Снабженный!

Речение, чтобы пройти перед ним и теми, кто под властью его.

Владыка силы (*nb-3t*) – имя его.

Пробудившиеся!

Я – высок голосом в горизонте, более великий, чем вы.

Падите вы, пробудившиеся!

Дайте дорогу вашему господину!

Это я.

Пылающий (*bs.w*) – имя его.

Речение, чтобы миновать его и тех, кто под властью его.

Огнеликий (*sd.t-hr*) – имя его.

Владыки сил (*nb-wsr.t*)!

Лицо мое – (лицо) Великого, могущество мое – в венце Уререт: я – господин сильных (*nb-wsr.tjw*).

Утомленный творениями (*h3.sf-ir.w*) – имя его.

Речение, чтобы миновать его и тех, кто под их властью.

Видят они дальнейший путь.

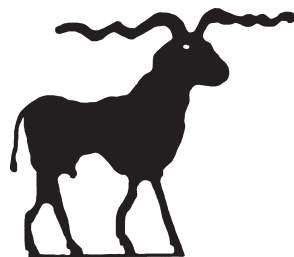
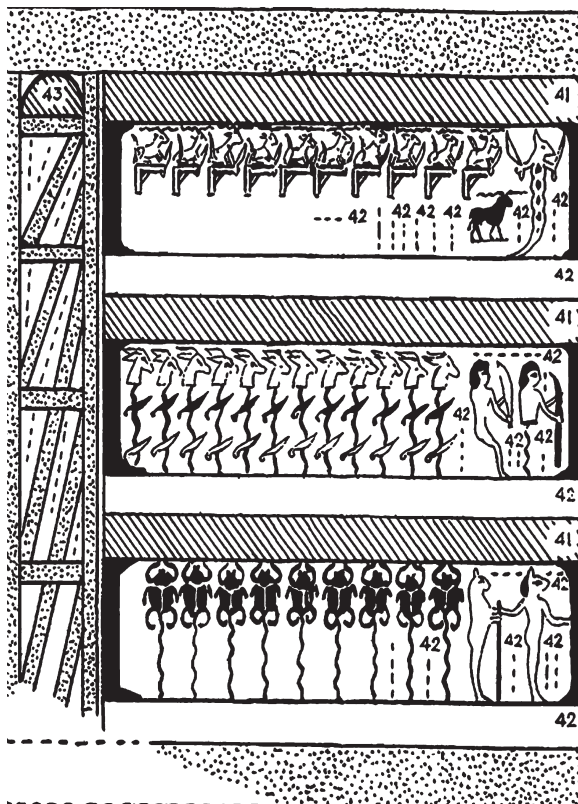
Затылок-его-перед-(ним) – имя его (или тот, кто с лицом назад).

Владыки пламени/жалоб (*nbw-n3w*) – имя его.

Я сижу при Оке Хора как первый из трех,

чтобы рассудить двоих для Тота.

Защита моя – защита Тота.



Ил. 4

а. «Владыка силы»
в образе черного
барана.

Прорисовка
с днища саркофага
Сепи (Каир,
Египетский музей).
Среднее царство.

б. Сегмент

«Книги Двух Путей»,
представляющий
регион иного мира,
где находится
«Владыка силы».

Прорисовка
с днища саркофага
Сепи (Каир,
Египетский музей).
Среднее царство.

«Владыка-Мощи/Силы», о котором говорится в этом изречении, также представляется в виде черного барана, а точнее, его силуэта, заполненного черной краской (Ил. 4). Здесь он является одним из судей.

Если обратиться к более поздним памятникам заупокойной литературы – «Книге Мертвых» и другим «книгам иного мира», продолжающим традицию «Текстов пирамид» и «Текстов саркофагов» в Новом царстве и более поздних исторических периодах, – мы увидим, что баран в них – животное солнечного бога Амона-Ра, и существа в таком обличье представляют солнечное бо-

Ил. 5.
Бог Амон
в образе барана.
Виньетка погребального папируса
Чаи-нефера
(Каир,
Египетский музей).
III Переходный
период, 21 дин.



жество (Ил. 5)⁶. Таким образом, изображение в «Текстах саркофогов» барана среди судей-палачей и черный цвет роднят его с образом «тени» Солнца как «Солнца-разрушителя». По-видимому, в более поздней иконографии подобные персонажи будут иметь вид черного солнца, которое принимает на себя все нападки сил зла на Солнечного бога. Присутствие его на суде способствует своеобразному «переносу» на него зла и греха [Posener 1969], защищая покойного как сподвижника благого солнечного бога. Изображение этого «черного солнца» встречается, в частности, в гробницах Нового царства, например, в гробнице Ирунефера (ТТ 290) в Дейр эль-Медине в сцене, иллюстрирующей 92-ю главу «Книги мертвых» (Ил. 6). Выходящий на свет покойный силен и озарен солнцем, тень его свободна, а тени тех, кто хочет навредить покойному, будут находиться в ином мире в плену, во тьме. Рядом с выходом

⁶ Голову барана в «книгах иного мира» Нового царства также имеет божество Иуф (*iwḥ*), представляющее ночное, иногда даже мумифицированное солнце, проплывающее через Дуат, чтобы воскреснуть.

из гробницы показана эта тьма – в виде черного солнца, которое поглотит все зло, замышляемое против оправданного покойного. Текст этой главы из папируса Ани, также изготовленного для погребения в Дейр эль-Медине, упоминает о неких злодеях, находящихся в *Дуате* (плоти Осириса) и грозящих и покойному:

BD 92

hh.w r hr.w = sn

imy.w ʕwt Wsir

И закроет тьма лики их,

пребывающих в плоти Осириса.

Слово «тьма» написано с неожиданным детерминативом светящего солнца – таким образом словесно и эпиграфически изображается затемненное черным солнцем пространство как место для грешников, откуда им нет выхода.



Ил. 6.

Выход из гробницы
и «черное солнце».
Виньетка к 92 главе
«Книги мертвых»

(Гробница
Ирунефера
в Дейр эль-Медине).
Новое царство.

Другое изречение «Текстов пирамид», также упоминающее «Владыку силы», позволяет пролить дополнительный свет на становление образа «черного солнца»:

PT 255

ir tm=k dr=tw hr st=k...

iw.k3 Wn is hr=f wr pw

nb-3t

wsr m nkn-ir.t im=f

rdi.k3[=fnsr ny ir.t=f]

phr=s h3=tn

Если же ты не устранишься
с места своего...

обратит тогда Унис лик свой
Великим этим,
Владыкой Мощи,

сильный повреждением,
причиненным ему.

Задаст тогда он жару Ока его –
окружит оно вас.

Термином *nkn* обозначается увечье Хора в противоположность увечью Сетха (*iy*), которые были получены ими во взаимном конфликте. Таким образом, повреждение, о котором здесь идет речь, – это ослепление Хора. В ритуальных изречениях Око Хора, в том числе, характеризуется эпитетом «из-за которого потемнел (*kk.t*) он (то есть Хор)». Говорится в них также о двух глазах Хора – темном и светлом. При жизни фараон рассматривался как воплощение солнечного бога Хора, и мифологическая ситуация ослепления и излечения Хора представляет одну из базовых моделей, описывающих воскресение фараона, то есть его переход от состояния смерти к вечной жизни в мире богов. Солнечный бог Хор в состоянии повреждения и недостачи (как фараон в состоянии смерти) оказывается «потемневшим» солнцем, что также выражается через образ Черного барана (темное солнечное существо) и Хора с Красными глазами – поврежденным Оком и в то же время Оком, пышущим жаром пустыни. Оставаясь в этом состоянии, фараон угрожает космическому порядку, о чем и говорят дальнейшие формулы изречения PT 255. Это изречение также показывает, как сила увечья обращается в защитную для фараона силу, направленную на обретение им места в ином мире и устранение тем самым самой опасной переходной ситуации. Стоит особенно отметить, что оба изречения,

в которых упоминается «Владыка силы» в «Текстах пирамид», связаны с очистительными защитными заклинаниями. Изречение РТ 255, в частности, сопровождается возжиганием ладана, пламя которого и уподобляется жару Ока Хора.

Соотнесение с подобным персонажем фараона представляется весьма логичным, поскольку это и есть описание солнечной энергии, находящейся в переходном состоянии. В течение всего Древнего царства в Египте шел процесс ритуально-мифологической интерпретации трансформаций, которые происходят с сакральным правителем после смерти и распада прижизненного единства его богочеловеческой личности. В «Текстах саркофагов» подобными свойствами наделяется уже покойный-вельможа. Объявляя себя одним из «владык силы», он также включает себя в мир иной, подчеркивает свою лояльность и единую сущность обитателям «того света».

При этом стоит отметить, что уподобление «Солнцу-разрушителю» тесно связано с ситуацией «загробного суда»: в обоих случаях и фараон, и вельможа, явившиеся в иной мир в виде существа чуждого, неумиротворенного, угрожают космическому балансу и выдвигают требования о присоединении к «тому свету». Само признание этого права и предоставление «места» в ином мире оказывается фактором умиротворения покойного и перехода агрессивной, разрушительной энергии в положительное качество защиты космического порядка.

Функция защиты, направленная на человека со стороны персонажей демонического вида, отражена и в оформлении так называемых «магических жезлов», вырезанных из кости гиппопотама и имевших рельефные изображения (Ил. 26). Эти «магические жезлы» получили особое распространение в эпоху Среднего царства. Они использовались и в повседневной магической практике для защиты от болезней и кошмаров, а также помещались в гробницу в качестве погребального инвентаря. Изображенные на жезлах существа являлись, по сути, божествами-охранителями и стражами-привратниками иного мира. Свою агрессивность они направляют на разные формы проявления зла, способного навредить покойному, а

их устрашающий вид – клыки, когти и ножи, зажатые в лапах, – помогают справиться со злом, побеждая «подобное подобным».

Данные памятники показывают, что некоторые персонажи, зачастую воспринимающиеся как демонические в силу своей опасности для космоса или покойного, генетически являются носителями положительной божественной, даже более конкретно, солнечной энергии, которая в некоторых контекстах может получать опасные, агрессивные воплощения. Агрессивные проявления связаны с хаосом или же нарушением космического порядка *маат*, и связь с этой границей между космосом и хаосом сказывается и во внешнем облике, и в имени изображаемых демонов. Вид существа зачастую определяется не только его характером, но и свойствами границы, у которой оно находится, то есть тем, как в определенной ситуации представляется хаос: например, тьмой, пустыней, огнем, водной пучиной, болотом. Наделение самого образа положительным или негативным характером зависит от «точки зрения»: смотрим ли мы на разъяренного фараона со стороны обитателей иного мира или со стороны фараона на враждебного персонажа, узурпировавшего его место на небе; со стороны покойного, приближающегося к грозному стражу, или со стороны солнечного бога, защищенного этими грозными стражами от происков сил зла. В частности, различия в отражении этой точки зрения и определенный ее «разворот» в отношении «Владыки силы», представленного в образе черного барана, могут рассматриваться как один из показателей различий в программах «Текстов пирамид» и «Текстов саркофагов».

В то же время проведенный анализ показывает, как два памятника (РТ и СТ), относящиеся к различным эпохам и преимущественно оперирующие различными кодами – вербальным и визуальным, – могут дополнять и помогать в интерпретации друг друга. В этом свете сравнительное изучение источников, являющихся произведениями условно называемой «заупокойной литературы», с целью реконструкции особенностей древнеегипетской демонологии и представлений об устройстве иного мира и населяющих его существах представляется чрезвычайно перспективным.

Сокращения

BD – Book of the Dead

CT – Coffin Texts

PT – Pyramid Texts

TT – Theban Tomb

Литература

- Большаков 2001 – *Большаков А.О.* Человек и его двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого Царства. СПб., 2001.
- Дуглас 2000 – *Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.
- Жиар 2000 – *Жиар Р.* Насилие и священное. М., 2000.
- Лаврентьева 2008 – *Лаврентьева Н.В.* Иной мир в древнеегипетском искусстве: формирование изобразительной традиции и ее трансляция // Искусство Востока: Вып 3. Сравнительное изучение традиций / Отв. ред.-сост. Т.Е. Морозова. М., 2008.
- Лаврентьева 2012 – *Лаврентьева Н.В.* Мир ушедших. Дуат: Образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее царства). М., 2012.
- Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Чегодаев 2001 – *Чегодаев М.А.* Хор-Без-Глаз-На-Его-Челе (опыт интерпретации имени) // Древний Восток: общность и своеобразие культурных традиций. М., 2001.
- Allen 2013 – *Allen J.P.* A new concordance of the Pyramid Texts: 5th and 6th dynasty. Brown University, 2013.
- Bickel and Mathieu 2004 – D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages / S. Bickel, B. Mathieu (Hg.) (Bibliothèque d'Étude [BdÉ] 139.) Le Caire, 2004.
- Buck 1–7 – *Buck A. de.* The Egyptian Coffin Texts. Chicago: University of Chicago Press, 1935–1961. Vols. I–VII.
- DemonThings – Ancient Egyptian Demonology Project. [Электронный ресурс] URL: <http://www.demonthings.com/> (дата обращения: 28.10.2014).
- Hermesen 1991 – *Hermesen E.* Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegenbuch und seine Topographie. Friburg, Göttingen, 1991.
- Kousoulis 1999 – *Kousoulis P.* Magic and religion as a performative theological unity: The Apotropaic “Ritual of Overthrowing Apophis”. University of Liverpool, 1999.
- Kousoulis 2002 – *Kousoulis P.* Magic in Greco-Roman Egypt: The semiotics of a gradual interpenetration of Egyptian and Greek ritual beliefs // Mediterranean Archaeology and Archaeometry. 2002. Vol. 2 (2).
- Kousoulis 2011 – *Kousoulis P.* The Demonic lore of Ancient Egypt: Questions on definition // Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic / Ed. by P. I. M. Kousoulis. Leuven, 2011.

- Kousoulis 2013 – *Kousoulis P.* Egyptian Demonology within the phylogenetic and polymorphic environment of the Late period and Ptolemaic Egypt: Searching for modes of demonic conception, progression and praxis // *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*. 2013. Vol. 5 (4).
- Lacau 1913 – *Lacau P.* Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1913. № 51.
- Lacau 1926 – *Lacau P.* Suppression des noms divins dans les textes de la chambre funéraire. *Annales du Service des Antiquités De L’Égypte*. 1926. № 26.
- Lucarelli 2006 – *Lucarelli R.* Demons in the Book of the Dead // *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2 Internationalen Totenbuch-Symposiums 2005* / Ed. by B. Backes et al. Wiesbaden, 2006.
- Lucarelli 2009 – *Lucarelli R.* Popular Beliefs in demons in the Libyan period: The evidence of the oracular amuletic decrees // *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21st-24th Dynasties: proceedings of a Conference at Leiden University, 25–27 October 2007* / Ed. by G. P. F. Broekman et al. Leiden, Leuven, 2009.
- Lucarelli 2010 – *Lucarelli R.* The guardian-demons of the Book of the Dead // *The British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*. 2010. Vol. 15.
- Lucarelli 2012 – *Lucarelli R.* Towards a comparative approach to demonology in Antiquity: The case of Ancient Egypt and Mesopotamia // *Archiv für Religionsgeschichte*. 2012. № 14.
- Mathieu 1996 – *Mathieu B.* Modifications de texte dans la pyramide d’Ounas. *Le Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale*. 1996. № 96.
- Posener 1969 – *Posener G.* Sur l’employ euphémique de xftj(w) “ennemi(s)” // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. Berlin, 1969. № 96 (1).
- Sethe 1908 – *Sethe K.* Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums. J.C. Leipzig, 1908.
- Szpakowska 2003a – *Szpakowska K.* Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt. Swansea, 2003.
- Szpakowska 2003b – *Szpakowska K.* The open portal: dreams and divine power in Pharaonic Egypt // *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* / Ed. by S.B. Noegel. Pennsylvania State University Press, 2003.
- Szpakowska 2009 – *Szpakowska K.* Demons in Ancient Egypt // *Religion Compass*. 2003. Vol. 3 (5).
- Szpakowska 2011 – *Szpakowska K.* Demons in the dark: Nightmares and other nocturnal enemies of Ancient Egypt // *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic* / Ed. by P. I. M. Kousoulis. Leuven, 2011.
- Wengrow 2014 – *Wengrow D.* The origins of monsters: Image and cognition in the first age of mechanical reproduction. Princeton University Press, 2014.

А. С. Архипова

Бабочка и черт: похищение огня в тюркской и монгольской «живой мифологии»¹

Саша, ну Вы обязательно спросите в
экспедиции такие... простые вещи...
Это же самое интересное:
можно ли пальцем показывать на радугу?
Говорить при полной луне?
Почему бабочка летит на огонь, наконец?
(Поручение, которое дал нам в 2006 году
Юрий Евгеньевич Березкин)

1. Первое знакомство с бабочкой и чертом: как мы начали спрашивать о «простых вещах»

В фольклорной экспедиции 2006 г. в
Центральную Монголию [МЭ 2006–
2012] мы спросили о ночной бабочке, почему она летит на свет,
и получили следующий ответ: *Черт отправил бабочку к нам на
землю, чтобы она принесла огонь. Поэтому бабочки бросаются на
свечи, на огонь и погибают* [№ 17, монголы халха]².

Сам вопрос и ответ имеют свою замечательную предысторию. Перед нами текст, который никто не записывал до нашей экспедиции и, соответственно, никакого знания о нем в научном

¹ Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

² См. приложения в конце статьи.

мире не было. Более того, возможно, этих записей также бы не было, если бы профессор Юрий Евгеньевич Березкин (Европейский Университет в Санкт-Петербурге, Кунсткамера), наш коллега и создатель каталога фольклорно-мифологических мотивов [Березкин: каталог], не попросил нас задавать такие «простые» вопросы, как, например, можно ли указывать на радугу пальцем или почему ночная бабочка летит на огонь. Цель этого так же проста, как и неочевидна: понять, какая мифологическая и демонологическая информация до сих пор «жива», а не превратилась в набор «поверий», функционирующих только в контексте беседы собирателя со «знатоками местных обычаев».

Сам вопрос («а отчего бабочка летит на огонь?») был задан в конце интервью нашим коллегой Артемом Козьминым практически случайно: список вопросов был исчерпан, к информанту мы ходили не в первый раз, и во время возникшей паузы мы спонтанно решили заполнить ее чем-то новеньким и вспомнили о просьбе Ю.Е. Березкина. Полученный ответ нас весьма удивил – никто из нас ничего не знал о таком мотиве, и поэтому начиная со второй экспедиции (2007) мы действовали методом «сплошного опроса»: мы выясняли у каждого информанта, знает ли он такое мифологическое поверье и/или диалектное обозначение ночного мотылька как «чертовой бабочки». В результате выяснилось, что такое название мотылька знакомо практически всем опрошенным. Что касается текстов, то в результате работы пяти монгольских, двух бурятских и двух казахских экспедиций (в данном случае речь идет о этнических группах, живущих на территории Монголии, об этом подробнее см. описание экспедиций в конце статьи) мы записали 11 казахских, 9 монгольских и 4 бурятских версии мифа о бабочке, пытающейся украсть огонь по наущению черта (в редких вариантах – бога).

Забегая вперед, скажем, что обнаружение этих текстов привело к тому, что в каталоге Ю.Е. Березкина «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог» появился новый мотив *D4aa. Бабочка послана похитить огонь. 14.29.33.34*

[Березкин: каталог], и теперь мы видим, что этот мотив есть не только в тюрко-монгольском, но и в арабском мире, а также зафиксирован у армян.

Однако, хотя в основе этих 24 текстов лежит одна и та же мифологическая тема, достаточно однозначно выраженная (*бабочка летит на огонь, потому что ее послало сверхъестественное существо украсть огонь*), реализуется эта тема по-разному, и именно это дает нам возможность во всех подробностях проследить, как на семантическом и морфологическом уровнях варьируются тексты и диалектные названия, как из мифологического поверья образуется предписание, запрет, дидактический текст и, наконец, сказка – что и составляет цель этой статьи.

2. Имена для бабочки

Речь в этих текстах идет, конечно, не о бабочке в собственном смысле слова (*эрвээхий* / *эрвээхэй*), а о ночном мотыльке, который в литературном языке называется *дэнгийн эрвээхэй* ('ламповый мотылек') [БАРМС IV: 421]. Существует несколько диалектных названий такого ночного мотылька в монгольском и бурятском языках, а также в диалекте казахов Западной Монголии, и все они представляют для нас интерес.

Прежде всего, как уже было сказано, существует общераспространенное монгольское обозначение ночной бабочки как *чэтгөрийн эрвээхэй*, буквально 'чертова бабочка'. Точную параллель ему составляет обозначение ночного мотылька – *шайтан кобелек* ('бабочка шайтана'), характерное для казахов Западной Монголии. Казахи, живущие в Казахстане, этого выражения не знают. Баргузинские буряты, не сохранившие никаких текстов о бабочках и похищении огня, тем не менее называют бабочку *гал хомхой* 'жадные до огня'³.

³ Выражаем искреннюю благодарность нашей коллеге и участнице наших экспедиций, специалисту по бурятскому фольклору Л.С. Дампиловой за сообщение этого факта.

Для последующего анализа важно упомянуть, что такой тип наименования выходит за пределы собственно монгольско-тюркского мира Центральной Азии. Так, например, в негидальском языке словосочетание *амбан гургачи* и в языке орочей *амба кокори* обозначает того же мотылька, но это название буквально переводится как ‘чертова бабочка’ [ССТМЯ 1: 36–37]⁴.

Второй способ номинации для бабочки связан со словом *удган*. Г.Ц. Цыбиков, известный исследователь Тибета и Монголии, в своей статье 1927 г. о культе огня упоминает название ночной бабочки *удган эрвээхий* [Цыбиков 1991: 211, примечание], это словосочетание живо по-прежнему, встречается как у монголов-халха, монголов-барга, так и у монгольских бурят.

Монгольское выражение *удган эрвээхий* ‘мельтешащая бабочка’ содержит в себе возможности омонимии: *удган* ‘быстро двигающаяся’ пересемантизируется и начинает восприниматься как слово *удган* ‘шаманка’, соответственно, номинация *удган эрвээхий* вполне прочитывается как ‘бабочка-шаманка’⁵. Справедливости ради скажем, что, согласно этимологии Цыбикова (против которой выступал лингвист Санжеев), *удган* связано с тюркским *ут* ‘огонь’, а вовсе не с шаманкой.

Однако, невзирая на реальную этимологию *удган эрвээхий* (какой бы она ни была), носители традиции – как монголы барга, так и монгольские буряты – упорно видят в этом словосочетании представление о женщине-шаманке, часто – как в случае № 18 – в негативном контексте:

⁴ В манчжурских параллелях встречается неоднозначность, потому что *амба* имеет два значения: ‘большой, великий, огромный’ и ‘злой дух’, поэтому нельзя сказать определенно, что *амбан гургачи* означает ‘чертова бабочка’, а не ‘большая бабочка’. Благодарю за комментарий Илью Грунтова и Евгению Коровину.

⁵ Благодарю за предоставленный комментарий С.Ю. Неклюдова.

Бабочка и черт

[№ 22, монгольские буряты]

Когда в шаманку вселяются духи (*онгод тэнгэр*), она, кружась, подбегает к костру, прыгает и бегает возле огня. Не поэтому ли бабочку так называли? Все это связано с тем могущественным (*дорлиг*) властью.

[№ 18, монголы барга]

(Почему бабочка так называется?) *Удаган эрвээхий* – так мы называем, потому что мы не любим шаманов, боимся их, поэтому *удаган* – это что-то плохое.

Перед нами – классический пример того, как миф сворачивается в миф. Так, монголы и казахи, даже не слышавшие историй о ночной бабочке, знают, что она называется «чертов мотылек» (*шайтаны кобелек / чөтгөрийн эрвээхий*), а баргузинские буряты, вообще не знакомые с подобными текстами, тем не менее, зовут ее «жадная до огня» (*гал хомхой*).

3. Заказчик похищения огня

Итак, миф о бабочке, ворующей огонь, бытует на территории Монголии в двух версиях, зависящих от того, кто выступает в роли заказчика преступления – бог или демон.

Версия, согласно которой добыть огонь у людей бабочку посылает бог (бурхан), оказалась в значительном меньшинстве (всего три варианта): 2 записи поверья и 1 запись буддийской этиологической легенды, когда отправка бабочки за огнем, чтобы доставить его людям, преобразуется в нарратив об «испытании верности»:

Рассказывают, что бурхан послал однажды бабочку, чтобы она нашла огонь и принесла, но она не смогла принести огонь и задержалась. И теперь серая бабочка стареет, стараясь принести огонь. В этом проявляется верность бабочки [№ 11, монголы-халха].

В то же время версия, где похититель – демон (*шайтан* / *чутгур* / *шулмус*), зафиксирована в 21 варианте, при этом, соответственно, *шайтан* фигурирует в казахских текстах, *чутгур* и *шулмус* – в монгольских. Слово *шайтан* в народной мусульманской традиции является как именем дьявола, противника Аллаха, так и родовым обозначением для любого представителя нечистой силы. *Чутгур* – это также и гипероним для всего множества существ, и имя конкретного персонажа, в то время как *шулмас* – это определенный тип враждебного человеку демонологического существа, хотя область значений этих терминов может пересекаться (см. подробнее о разнице и сходстве между ними в монгольской демонологии и эпосе [Неклюдов 1994: 265–266]). Поведение монгольского и казахского похитителя огня имеет свои нюансы – см. об этом раздел «Мусульманский и буддийский ойкотипы».

То, что в подавляющем количестве случаев организатором преступления является черт или дьявол, довольно необычно – данная структура является инвертированной по отношению к «прометеевскому мифу» о добывании огня в южносибирской мифологии, чему и посвящен следующий раздел.

4. «Прометеевский миф» в Южной Сибири

Широко известен мифологический сюжет о добывании культурным героем огня для людей (его краже, покупке, обмене у представителя потустороннего мира) [Мелетинский 2008: 321, 328], называемый в литературе «прометеевским мифом». В сибирско-монгольском ареале распространены его многочисленные варианты (у шорцев, хакасов, бурят, ойратов⁶), в которых огонь добывает маленькое летающее существо, чаще всего это ласточ-

⁶ Березкин, Д4А. П о х и щ е н и е о г н я [Первый огонь похищен у первоначального владельца, возвращен людям от похитителя, или с трудом принесен из отдаленного места (мотив похищения не выражен)], см. также [Т Мот А1415].

ка или другая птица⁷. Отметим, что в большинстве этих версий события происходят в начале миротворения, а огонь выкрадывается птицей для людей у божества, поскольку раньше у людей его не было:

Люди не имели огня, голодали и мерзли; ласточка украла для них огонь у Tengri (Небо); тот выстрелил в нее, но лишь вырвал перья из середины хвоста; ласточку нельзя убивать (аларские буряты [Sandschejew 1928: 970]).

Кудай создал гору-воду, зверя-птицу, человека; огня не было; Журавль пришел к *Ульгеню*, тот отказался дать огонь; когда Ульгень заснул, Журавль украл уголек и принес людям (шорцы [Дыренкова 1940: № 54]).

Ласточка выкрала огонь у творца-*бурхана*; тот выстрелил ей вслед, стрела пробила хвост; Ласточка принесла людям огонь, свила гнездо около дымохода в юрте человека; с тех пор ласточки живут вместе с людьми (иволгинские буряты [Баранникова и др. 1976: 387]).

Иногда ласточка похищает огонь не просто у его обладателя, но и у его создателя, или даже у духа огня: так, например, в бурятском предании *Эсэгэ малан тэнгри* послал ласточку украсть огонь у *Гал-нормо-хана* (Царя Огня); пока тот спал, ласточка унесла огонь; герой выстрелил в нее, ее хвост почернел и остался раздвоенным; грудка покраснела от огня [Убониев 1926: 75].

В некоторых случаях сюжетная структура усложняется – Эрлик-хан (владыка подземного царства) крадет огонь с земли, а ласточка его возвращает:

Эрлик-хан украл огонь с земли; есть слухи о том, что *Кудай* проиграл солнце и скоро его не будет; птицы во главе

⁷ В каталоге Ю.Е. Березкина значатся еще и монголы, но ссылка стоит на один-единственный текст, опубликованный в книге «Сказки и мифы Монголии» [Скородумова 2003], о котором будет идти речь далее.

с Орлом решают послать за огнем Ласточку, так как она питается на лету; в подземном мире она видит черную юрту, влетает через дымоход, уносит уголек; змей, стороживший очаг с угольками, хватается за хвост, теперь там лишь два пера; бросается в погоню; Ласточка бросила уголек на скалу; он разбился, от скалы полетели искры; люди стали высекать из камня огонь (сагайцы [Алексеев 1980: 105–106]).

Таким образом, у тюркских и монгольских этнических групп в Южной Сибири «прометеевский миф» о добывании огня ласточкой для блага людей был чрезвычайно распространен; отметим, что и его бытование на территории Центральной и Южной Монголии нам неизвестно.

5. Ласточка и бабочка: два мифа или одна пародия?

Так обстоит дело с записями этого мифа в существующих собраниях фольклора Монголии и Южной Сибири. Теперь вернемся к зафиксированным нами представлениям, с которыми оказалось знакомо большинство опрошенных информантов: *Чутгур отправил бабочку принести огонь – ну это все монголы так говорят* [монгольские буряты, № 18].

подавляющее большинство текстов (21 запись) содержат версию, где бабочку за огнем посылает демон. Эта наиболее популярная версия предельно инвертирована по отношению к классическим мифам о добывании огня, поскольку в данном случае он не добывается для людей, а выкрадывается у них: ласточка крадет для людей огонь у демона / бабочка крадет у людей огонь для демона, где адресаты и адресанты действия полностью поменялись местами.

На вопрос, почему так происходит, ответов может быть, по сути, два.

а) перед нами – чистая структурная инверсия с «выворачиванием наизнанку» содержимого;

б) эффект инверсии создается за счет регрессивного сокращения мифа. Вспомним сагайскую версию [Алексеев 1980: 105–106], где сначала Эрлик-хан крадет огонь «с земли», а птицы стараются его вернуть первоначальному владельцу (неясно, кто этот изначальный владелец), в результате люди обучаются добыванию огня. Возможно, казахско-монгольско-бурятские версии представляют собой своеобразную регрессию мифа с интерференцией частей (мотылек крадет огонь для Эрлик-хана, а не у него).

Все записанные нами версии чрезвычайно кратки и лишь конспективно пересказывают события. Однако к этим версиям существуют две параллели (один монгольский текст и один тофаларский) – они как раз представляют собой развернутый и структурированный нарратив. Однако аутентичность обоих опубликованных текстов вызывает подозрения (так, составитель тофаларского сборника сам честно признается, что делал литературную обработку записей):

В давние-давние времена жил черт. Жил-жил и видит, что человеку очень хорошо: сидит он около огня, греется, жарит мясо, ест вкусную пищу и тепло ему, человеку. Черту стало завидно, и он замышляет похитить у него огонь. Подойдет черт к огню человека, а взять его не может. Черт-то черт, а огня боится и еще пуще боится человека. Весной появились мотыльки, такие маленькие бабочки, легонькие, красивые, всем на удивление порхают. Мотылек-то на вид хорош, да людям он вредный – портит всякие растения, цветы и даже до деревьев добирается. Вот и приглянулся он черту. Черт посылает мотылька к человеку украсть у него огонь. Мотыльку все равно, где бы ни делать плохое, – он и согласился. Подлетает мотылек незаметно, без шума, к человеку и только взялся было за огонь... – Постой, постой, – говорит человек и тут же поймал воришку. «Как же так? – думает человек. – С таким трудом я добывал огонь и вдруг его у меня

не будет...» Рассердился человек, но убивать его не стал, а вырвал у мотылька язык, чтобы он не водился с чертом, не прислуживал ему. Сидит человек и опять думает свое: «Нет, никому не отдам огонь. Огонь ведь, что солнце. В нем – мое спасение и жизнь. С ним не пропаду». Прилетает мотылек к черту, а говорить не может. Черт спрашивал-спрашивал, а тот молчит. Еще раз посылает его. Второй раз подлетает мотылек к человеку, вертится около его огня, говорить не может и падает в огонь... Тофалары и говорят: «Потому мотылек в огонь залетает, что связался он с чертом...» (Сказитель Николай Баканаев [Шерхунаев 1975: 240–263]).

В сборнике монгольских сказок, упомянутом выше, есть текст, где мы, казалось бы, видим идеальное соединение двух версий:

- а) люди посылают украсть огонь у жителей Верхнего мира;
- б) жители Нижнего мира посылают мотылька украсть огонь у людей, см.:

Говорят, в древние времена на Земле огня не было. Зато небо, как стемнеет, так и сверкает огнями. Это жители Верхнего мира разжигают костры. Задумали люди похитить небесный огонь. Стали думать, гадать, кого за огнем послать: человек не долетит – крыльев нет, у орла крылья есть, но он большой, приметят и убьют. Лучше всего ласточку. Она маленькая, да проворная.

Прилетела ласточка на небо, а жители Верхнего мира как раз ужинать собрались. Влетела ласточка в одну юрту, взяла из очага огонь, только хотела вылететь, хозяйка как закричит:

– Держите воровку! Она огонь унесла!

Схватила щипцы для углей, да ласточку по хвосту! Одно перышко к железу и прилипло. А хвост надвое разделился – стал на вилку похож. Не выронила ласточка из клюва огонь, на Землю принесла.

Узнали жители Подземного мира, что на Земле огонь появился, отнять вздумали. И отправили туда маленького ночного мотылька. Пробрался мотылек в юрту, отщипнул голубого огня от тлеющих углей, в Нижний мир унес. С тех пор у обитателей Нижнего мира есть голубой огонь. Светить-то он светит, а греть не греет.

Так и летают с тех пор ночные мотыльки на огонь. И погибают [Скородумова 2003: 34–35].

Однако детальный разбор показывает, что сведение обеих версий в одном тексте выглядит искусственно и вызывает много вопросов. Текст не паспортизирован. Ласточку посылают люди за огнем для самих себя – это нехарактерно для комплекса мотивов о добывании огня. Настораживает параллелизм двух частей сказки и ее стиль с явными приметами литературной обработки. Отметим, что сказка заканчивается упоминанием некоего «огня Нижнего мира», вероятно, блуждающего «чертового огня» (*чөтгөрийн гал*), который иногда можно видеть в степи. Про эти огни нам в Монголии рассказывал каждый информант, но такое этиологическое объяснение (огонек от углей, который унес мотылек) ни разу не звучало, не говоря уже о том, что в этом варианте бабочка все-таки украла огонь, что противоречит с е м в е р с и я м о бабочке и черте.

Не исключено, что в основе лежит бурятская, дархатская или урянхайская версия мифа о ласточке (легко можно предположить ее существование, зная о сагайской и шорской версиях), к которой было присоединено актуальное монгольское мифологическое поверье, обработанное для создания полного параллелизма частей.

6. Рефлексия рассказчика: борьба двух версий о похищении огня в одном нарративе

Анализ двух текстов, приведенных в предыдущем разделе, позволяет предположить, что перед нами – контаминации, вы-

полненные собирателями (или редакторами). Однако среди записанных нами вариантов есть один чрезвычайно интересный, потому что он позволяет увидеть, как на самом деле происходит контаминация версий. Рассказчик, знакомый с двумя версиями о похищении огня – для людей и от людей, осознает в ходе интервью противоречивость двух версий и настойчиво контаминирует их, пытаясь как-то устранить эти противоречия, и ему это не удастся. Разберем фрагмент интервью:

[Как называют бабочку, которая прилетает на огонек от свечи?]

У нас ее называют *удаган эрвээхэй* ('бабочка-шаманка') или *дэнгийн эрвээхэй* ('светильниковая бабочка'). Я расскажу тебе легенду (*домо*) о ней. В стародавние времена во вселенной у людей не было огня. Говорят, что ее (бабочку) отправили за огнем — то ли к [демону] шулмасу, то ли к кому еще? [Она] отправляется, чтобы принести [огонь], и гибнет, сгорая в пламени.

[Эту бабочку люди послали? От людей или от шулмаса она отправилась, чтобы похитить огонь?]

Помнится, ее отправил человек. Это по-разному рассказывают: шулмас ли отправляет, [человек ли]. Что правда, что ложь, кто знает...

[Люди отправляли ее в первобытное время? Когда огня не было?]

Должно быть, в первобытное время. Мой рассказ о том, что человек ее посылал, может быть, и неправилен. Или, наоборот, верен? Кто его знает. Могущественным владыкой (*дорлигой эзэн*) горы Бадаега в Тибете был Эрдэниболд, по своему корню (*уг*) – *эрдэни буумал* ('Нисходящая драгоценность'). Это невероятно значительное происхождение. Говорят, что он – младший сын Майдарибурхана. Этот товарищ (Эрдэниболд) первым спустился на землю с огнем, «огонь принесший» (*гал авчирсан*) – таков [его] корень (*уг гарвал*). Он связан и с небесными [богами], и с простыми [людьми] (*тэнгэртэй хартай*) [?].

Отсюда получается, что у людей издавна был огонь, заранее полученный с неба, человек им уже владел, наверное. Поэтому ясно, что они не хотели отдавать огонь шулмасу. Ведь шулмас, наверное, мог отправить [бабочку] похитить [огонь]? Однако сначала я слышал, что [бабочку за огнем] послал человек. <...>

[Откуда вы знаете эту легенду? От кого слышали?]

Наши старики много разного замечательного рассказывали [№ 22, монгольские буряты].

Перед нами – устный текст со всеми особенностями устной речи. Если изложенное структурировать, то получится следующее:

1) Рассказчик слышал историю о том, что у людей в первоначальные времена не было огня и бабочку послали за ним.

2) Рассказчик не помнит, к кому ее отправили и кто ее отправил. Сохраняется только само действие. Как мы знаем, это чрезвычайно характерно для фольклора: *Мельком помню, что говорили, бабочка пришла за огнем. С детства слышал, но кто послал, не помню* [№ 20, монгольские буряты].

3) Рассказчик склоняется к той версии, что отправил ее человек, но при этом возникает «самоцензура традиции»: *Это по-разному рассказывают: шулмас ли отправляет, [человек ли]. Что правда, что ложь, кто знает <...> Мой рассказ о том, что человек ее посылал, может быть, и неправилен. Или, наоборот, верен? Кто его знает.*

4) Рассказчик вспоминает другое предание о появлении огня – про Эрдэниболда, духа-хранителя некой горы, который, возможно, был сыном Майдари (т.е. бодхисатвы Майтреи; смешение буддийской и местной мифологий), чей род принес людям огонь. Таким образом, мы видим здесь абсолютно другой миф о происхождении огня, в бурятской традиции тоже неизвестный; отметим, кстати, что сам Эрдэниболд – очень подходящая фигура для принесения огня: он полубог, получеловек (как и Прометей). В этой версии люди оказываются одарены огнем представителями полубожественного рода.

5) Таким образом, у рассказчика возникает конфликт версий: *огонь принес сын божества для людей – огонь ukrала бабочка у людей*. Есть история о бабочке, прилетающей за огнем, и есть знание о том, что огонь людям дали представители рода Эрдэниболда. Рассказчик пытается соединить обе эти версии в одну, расположив их последовательно. При этом между версиями он устанавливает не сюжетные, а логические переходы: *Отсюда получается, что у людей издавна был огонь, заранее полученный с неба, человек им уже владел, наверное. Поэтому ясно, что они не хотели отдавать огонь шулмасу*.

6) Таким образом, рассказчик логически приходит к выводу, что в этом случае шулмас вынужден был посылать за огнем бабочку: *Ведь шулмас, наверное, мог отправить [бабочку] похитить [огонь]*? Но все равно он чувствует остающееся противоречие: *Однако сначала я слышал, что [бабочку за огнем] послал человек*.

7. Убить бабочку, спасти ласточку: мифологическое поверье и повседневная практика

Так или иначе, но практически ни разу нам не встретилась (не сохранилась?) в наших текстах отсылка к эпохе творения мира, к процессу его упорядочения (ср. у шорцев: *Это было, когда Кудай создал землю*); лишь в одном тексте, разобранном выше, прозвучала идея, что человечество в начале времен нуждалось в огне, и сохранилась отсылка к началу времен:

В стародавние времена во вселенной у людей не было огня. Говорят, что ее [бабочку] отправили за огнем — то ли к [демону] шулмасу, то ли к кому еще? [Она] отправляется, чтобы принести [огонь], и гибнет, сгорая в пламени [№ 22, монгольские буряты].

Напротив, в целом ряде наших записей утверждалось, что безуспешные попытки бабочки похитить огонь происходят сей-

час и всегда: черт посылает бабочку за огнем, а она все старается и старается унести его:

Когда чутгур отправлял бабочку, она думала, что огонь как вещь – взял и принес. А огонь нельзя взять, поэтому она все пытается и пытается [№ 18, монголы барга].

Черт отправил бабочку к нам на землю, чтобы она принесла огонь. Поэтому бабочки бросаются на свечи, на огонь и погибают [№ 17, монголы халха].

Чутгур Эрлик-хан послал мотылька (*эрвээхий*) украсть огонь. И тот все пытается и пытается, и не может сказать чутгуру, что это невозможно [№ 19, монголы удзумчины].

Итак, перед нами прежде всего мифологическое понятие. Как и любое актуальное представление такого рода, оно оказывается связано с предписанием: бабочек надо убивать, чтобы не дать им похитить огонь.

Когда были маленькими, мы бежали убивать таких бабочек, потому что она прилетела украсть огонь [№ 21, монгольские буряты].

В настоящее время если огонь есть в доме и когда подлетает бабочка, то ее обязательно надо убить, потому что это шайтан отправляет бабочку. Ее убивают, чтобы не дать огонь шайтану. Шайтан отправляет бабочку за огнем, чтобы рассорить людей, устроить нехорошие дела [№ 5, монгольские казахи]. Рассказывали родители. Шайтан просил бабочку принести огонь. Когда бабочка летает около огня, ее надо обязательно убить, чтобы шайтан не получил огонь. Эта бабочка называется *шайтан кобылек* – ночная бабочка. С давних пор остался такой обычай [№ 7, монгольские казахи].

Иногда бабочек не убивают, но негативное отношение к ним (видимо, как к потенциальным похитителям огня) все же сохраняется. *Говорили: «Туши свечу, потому что летит чутгурийн*

эрвээхий». (Убивали ли их?) Специально не убивали, но не любили сильно [№ 19, монголы удзумчины].

При этом предписание (убить ночную бабочку) сохраняет свою связь с мифом. Так, казашка Магрипа Ханкокей (родившаяся в Западной Монголии) рассказала, что *когда она была маленькой, они сидели вокруг огня, и прилетела ночная бабочка (шайтаны кобылек). Прадедушка ее убил. Магрипа спросила: «Почему?» – «Потому что ее послал шайтан, чтобы принести огонь и чтобы бабочка в нем сгорела»* [№ 10, монгольские казахи].

Отметим «обратный изоморфизм» запрета и предписания в отношении похитительницы-бабочки и спасительницы-ласточки – если первую надо убить, то вторую – спасти:

Ночную бабочку надо убить, потому что она крадет огонь [№ 5, 7, 10, монгольские казахи; № 21, монгольские буряты].	Ласточку нельзя убивать, потому что она принесла огонь людям [Sandschew 1928: 970, аларские буряты].
--	--

Обратим внимание, что предписание убить бабочку сильнее всего выражено в казахских текстах (3 текста из 9), буряты таких бабочек «просто не любят» (1 из 4), в то время как монголы о таком предписании и практике не упоминают совсем (0 из 9). Возможно, объяснение этому найдется в следующем разделе.

8. Мусульманский и буддийский ойкотипы

Перед нами две традиции – мусульманская и буддийская – с сильным влиянием соответствующей книжности. Для каждой традиции характерен свой набор жанров, «впитывающих» в себя и обрабатывающих устные тексты. Мифологическое повествование о бабочке и черте, будучи освоенным в этих традициях разными жанрами, получает новую концовку.

Среди казахов-мусульман чрезвычайно распространены нравоучительные истории о происках шайтана, который искушает правоверных и сбивает их с истинного пути. Мы записывали в

экспедиции многочисленные истории, как шайтан превратился в барана / в девочку и выманил человека из дома / завел ребенка на гору. Шайтан искушает верных жен и строит ловушки для праведных мулл. Среди записанных нами версий существует три казахских версии (и всего одна монгольская), в которых добывание огня вообще отходит на задний план. Дьявол поступает так, потому что он хочет уничтожить бабочку и для этого прибегает к обману – к гибельному поручению, которое заведомо невозможно выполнить. Это похоже на эпизод из деяний мифологического трикстера, своего рода мифологическую трикстерскую сказку:

Эрлик-хану огонь не нужен – он специально так призывает бабочкам, чтобы этих бабочек уничтожить [№ 19, монголы удзумчины].

Бабочка шайтана – шайтан кобылек. Слышал притчу (*анас*). Шайтан специально посылает. Они бьются об огонь, сгорают. Ее шайтан направляет на смерть [№ 4, монгольские казахи].

Мотылек летит на огонь, он сгорает и умирает. Его шайтан посылает на смерть (казахи) [№ 9, монгольские казахи].

Фольклор пластичен – существует единичный текст, в котором обе версии сливаются: *Потому что ее послал шайтан, чтобы принести огонь и чтобы бабочка в нем сгорела* [№ 10, монгольские казахи].

Повествование о бабочке, укравшей огонь, попав к монгольским казахам с их богатейшей сказочной традицией, вполне живой и сейчас, делает еще один шаг и оказывается на пути превращения в классический сказочный нарратив, включая в себя соответствующие ему матримониальные мотивы:

Бабочки и мотыльки летят на огонь, потому что шайтан посылает их это делать. Если бабочка принесет огонь, то он женит ее на царской дочке [№ 2, монгольские казахи].

Шайтан послал бабочку, чтобы она принесла огонь, в награду он даст ей невесту. До сих пор бабочка не может взять этот огонь и поэтому всегда летит на огонь [№ 8, монгольские казахи].

В среде монгольских казахов текст может утрачивать свое мифологическое значение, обретая другую, д и д а к т и ч е с к у ю ф у н к ц и ю : *Шайтан послал бабочку украсть огонь. Эту историю рассказывают детям, чтобы их напугать, чтобы они не играли с огнем* (казахи) [№ 6, монгольские казахи].

На монгольской же почве мифологическое повествование о бабочке, укравшей огонь, попадает в буддийский «страт». Во-первых, оно может преобразоваться в б у д д и й с к у ю п р и т ч у. Для этого огню / свече придается метафорическое значение: *А еще рассказывают, будто из земли чутгуров отправили бабочку, чтобы она потушила свечу Будды (бурхны зул)* [№ 15, монголы халха]. *Бурхны зул* (букв. «светильник бурхана, бога») – здесь обозначает «[свет] учения Будды», т.е. буддийскую религию. Таким образом, перед нами религиозный сюжет о том, как дьявол боролся с учением Будды.

В другом тексте на первое место выходит идея терпения и верности – столь актуальная для буддизма: *Рассказывают, что бурхан послал однажды бабочку, чтобы она нашла огонь и принесла, но она не смогла принести огонь и задержалась. И теперь серая бабочка сгорает, стараясь принести огонь. В этом проявляется верность бабочки* [№ 11, монголы халха]. И наконец, сюжет о добывании огня превращается в этиологический миф с буддийским контекстом и шутиливой концовкой:

Давным-давно Бурхан-багша (т.е. Будда Шакьямуни) отправил за топором (*бухэ*) птицу кукушку (*хухэ*), за коро-вой пчелу, а за огнем мотылька. Поэтому мотылек вертится возле пламени, потому что хочет взять огонь, пчела все пытается ужалить корову, а кукушка говорит *бухэ, бухэ* («ку-ку, ку-ку», по-бурятски получается «топор, топор»). Бурхан багш хотел зажарить на огне корову [для чего ему

и понадобились корова, топор и огонь]. Есть такая легенда [№ 23, монгольские буряты].

9. *Вместо заключения:*

бабочка как агент демона или его душа

В 22 из 23 проанализированных текстов бабочка – это агент некоторого сверхъестественного существа, который отправляет ее (в вариантах № 15 и 16 из некоторой *земли демонов*) красть огонь у людей. Бабочка в этих текстах от черта отделима, хотя в редких случаях *шайтан* / *чутгур* оказывается не просто отправителем, но также и хозяином этих насекомых: *Шайтан – владелец бабочек, бабочки подчиняются шайтану. Шайтан посылает их за огнем* [№ 1, монгольские казахи], что отсылает нас к архаическому образу демона – повелителя животных (ср. Вельзевул – от иврит. *Бааль-Зевув* ‘повелитель мух’, букв. ‘повелитель летающих вещей’).

Однако в одном тексте связь между демоном и его бабочкой представлена по-другому: [*Люди*] *не любят его, потому что это сунс чутгура* [душа демона]. [*Зачем летит на огонь?*] *Огонь – святой, и поэтому нехорошо, что такой мотылек там вертится.*

Здесь напрямую эксплицирована идея, что бабочка – это душа черта. Как мы видим, это представление в монгольской традиции непопулярно, однако за пределами монгольского мира это представление имеет весьма широкую географию (например, среди славян [Терновская 1989: 151–160]), причем в целом ряде случаев оно контаминируется с представлением о бабочке как душе умершего (у монголов, кстати, не зафиксированного). Мифологические представления о бабочке как о душе-предке или отделимой душе хорошо изучены на славянском материале [Терновская 1989: 151–160, 1999: 125–126], а также за его пределами: у тунгусо-маньчжурских групп, например, орочей, душа умершего по угольной дороге летит в виде бабочки на лунную землю [ССТМЯ 1975]⁸; в Индии, Бирме и Непале

⁸ Большое спасибо Е.В. Коровиной за указание на этот текст.

просто выходит из тела в виде бабочки [Peters 1983; Eggar 1957]; контакт с бабочкой вызывает потерю души и душевную болезнь у индейцев навахо [Wуman 1983] или предвещает скорую смерть (современные мексиканские представления).

Суммируя эти и многие другие примеры, можно сказать, что за представлениями о бабочке стоят две разные мифологические модели: бабочка – это либо агент представителя другого мира, прибывающий в наш мир, либо наоборот – душа человека, получающая возможность попасть в иной мир в виде бабочки. В монгольско-тюркских текстах, разобранных в этой статье, реализуется только первая модель.

*Приложение: мифологические тексты,
сведения об экспедициях и информантах*

Тексты, записанные от монгольских казахов

2009–2010: Материалы экспедиции в Северный Казахстан к казахам – переселенцам из Монголии и Китая (Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ / Павлодарский государственный педагогический университет), **04–14.07.2009** (Село Байет, Экибастузский район, Павлодарская область); **июнь 2010** (с. Майялды). Участники: А.С. Архипова (руководитель), Д.В. Грязев, Н. Докторхан, А.Д. Цветкова, А. Соловьева. По полевному дневнику А.С. Архиповой.

№ 1, монгольские казахи. Шайтан – владелец бабочек, бабочки подчиняются шайтану. Шайтан посылает их за огнем.

Инф.: Баймурат Ардак (Баймұрат Ардақ), 46 лет, казашка, керей жедык, записано – село Байет, Экибастузский район, Павлодарская область, Республика Казахстан, в июле 2009 г., переводчик Нурбек Докторхан, студент 2 курса филологического факультета, ПГПИ.

№ 2, монгольские казахи. Бабочки и мотыльки летят на огонь, потому что шайтан посылает их это делать. Если бабочка принесет огонь, то шайтан женит ее на царской дочке.

Инф.: Карыбала Купай (Кәрібала Күпай), казах, керей, мол-
кы, родился в Ховде, скотовод, шофер, охранник, записано –
село Байет, Экибастузский район, Павлодарская область, Ре-
спублика Казахстан, в июле 2009 г.

№ 3, монгольские казахи. Бабочек посылает шайтан за огнем.

Инф.: Докой Алтынхан (Дөкөй Алтынхан), казашка, керей-
жантекей, записано – село Байет, Экибастузский район, Павло-
дарская область, Республика Казахстан, в июле 2009 г.

№ 4, монгольские казахи. Бабочка шайтана – *шайтан ко-
былек*. Слышал притчу (*анас*). Шайтан специально посылает.
Они бьются об огонь, сгорают. Ее шайтан направляет на смерть.

Инф.: Мамбетул Зайнулда, 80 лет, казах, керей, родился в
Китае, Синьдзян, Саран Гул, средне-специальное, медик, запи-
сано – село Мойылды, Павлодарская область, Республика Ка-
захстан, в июне 2010 г.

№ 5, монгольские казахи. В настоящее время, если огонь
есть в доме и когда подлетает бабочка, то ее обязательно надо
убить, потому что это шайтан отправляет бабочку. Ее убивают,
чтобы не дать огонь шайтану. Шайтан отправляет бабочку за ог-
нем, что рассорить людей, устроить нехорошие дела.

Инф.: Саутке Умытхан (Саутке Үмітхан), 73 г., казашка,
керей, родилась в Ховде, записано – село Мойылды, Павло-
дарская область, Республика Казахстан, в июне 2010 г. Кабира
Школ, 76 лет, казашка, керей, родилась в Баян Өлгий, записа-
но – село Мойылды, Павлодарская область, Республика Казах-
стан в июне 2010 г.

№ 6, монгольские казахи. (Шайтан послал бабочку украсть
огонь). Эту историю рассказывают детям, чтобы их напугать,
чтобы дети не играли с огнем.

Инф.: Жаксылык (Жақсылық), 86 лет, казах, керей, жанте-
кей, родился в Китае, учитель начальных классов, записано –

село Мойылды, Павлодарская область, Республика Казахстан, в июне 2010 г.

№ 7, монгольские казахи. Рассказывали родители. Шайтан просил бабочку принести огонь. Когда бабочка летает около огня, ее надо обязательно убить, чтобы шайтан не получил огонь. Эта бабочка называется *шайтан кобылек* – ночная бабочка. С давних пор остался такой обычай.

Инф.: Баласкан Токтарбай (Балақсанұлы Тоқтарбай), 61 год, казах, родился в Баян Өлгий, записано – село Мойылды, Павлодарская область, Республика Казахстан, в июне 2010 г.

№ 8, монгольские казахи. Шайтан послал бабочку, чтобы она принесла огонь, в награду он даст ей невесту. До сих пор бабочка не может взять этот огонь и поэтому всегда летит на огонь.

Инф.: Абайхан Тойлыбай, 38 лет, казах, родился в Налайх, записано – село Мойылды, Павлодарская область, Республика Казахстан, в июне 2010 г.

№ 9, монгольские казахи. Мотылек летит на огонь, он сгорает и умирает. Его шайтан посылает на смерть.

Инф.: Керембай Жанат, 82 г., казах, керей, родился в Китайском аймаке, записано – село Мойылды, Павлодарская область, Республика Казахстан, в июне 2010 г.

№ 10, монгольские казахи. Информант помнит, что когда она была маленькой, они сидели вокруг огня, и прилетела ночная бабочка (*шайтаны кобылек*). Прадедущка ее убил. Информант спросила: «Почему?» «Потому что ее послал шайтан, чтобы принести огонь и чтобы бабочка в нем сгорела».

Инф.: Магрипа Ханкокей, 45 лет, казашка, родилась в Баян Өлгий, работала в дошкольном воспитании, записано – село Мойылды, Павлодарская область, Республика Казахстан, в июне 2010 г.

Тексты, записанные от монголов

2006–2012: Материалы монгольских фольклорных экспедиций **2006 г.** (Убурхангайский аймак, сомоны Худжирт, Дзунбаян-Улан, Улдзийт, Дзуйл), **2007 г.** (Хубсугульский и Булганский аймаки), **2008 г.** (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки: сомоны Ундэр-хан, Баруун-урт, Мунх-Хан, Эрдэнэ-Цагаан, Дариганга, Дадал-сомон, Биндэр-сомон, местности Ганга-нуур, Суугийн тасал), **2009 г.** (Среднегобийский и Южногобийский аймаки: города Мандал-Гоби и Даландзадгад, сомоны Лус, Хулд, Хан-Богдо, Манлай, Улдзийт, местности Гурван-Сайхан, Шара-Тойром), **2010 г.** (Центральный и Восточный аймаки: город Чойлбалсан, сомоны Хулунбуйр, Цаган-обо, местности Билэд-Хошуд, Эрхэтын Бург), **2011 г.** (Центральный, Архангайский, Булганский, Хубсугульский аймаки: города Хархорин, Мурун, сомоны Улдзийт, Хатгал, местности Хайрхан, Джанхай), **2012 г.** (Центральный, Булганский, Архангайский, Дзабханский аймаки: города Улиастай, Цэцэрлэг, сомоны Ундэр Улан, Цагаан Нур, Цахир, Тосонцэнгэл). Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ / Ин-т языка и литературы АН Монголии. Участники: А.С. Архипова, И.А. Грунтов, Б. Дайриймаа, И. Дашицыренова, Д. Дорж, Е.Н. Дувакин, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, Я.Д. Леман, С.Ю. Неклюдов (руководитель), В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А.Соловьева, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсүрэн.

№ 11, монголы халха. [В огне сгорают бабочки. Их послали чутгур. Слышали такую сказку?] Хорошо не знаю. Рассказывают, что бурхан послал однажды бабочку (*дэнгийн эрвээхий*), чтобы она нашла огонь и принесла, но она не смогла принести огонь и задержалась. И теперь серая бабочка сгорает, стараясь принести огонь. В этом проявляется верность бабочки.

Инф.: Батсүх Содномын, 78 лет, халхасец, председатель колхоза до 1997 г. По образованию экономист (жена – Шагдарсүрэн). Ундэр-хан, 03.08.2008.

№ 12, монголы халха. [Почему бабочка летит на свет?] Она летит по приказу какого-то бурхана, чтобы принести людям свет, а потом сама сгорает в этом свете.

Инф.: Лханаажав, 73 г., халхасец, родом из аймака Баян Хонгор, скотовод, сейчас живет в Улан-Баторе. Зап. 21.08.2007.

№ 13, монголы дархаты. – Батмунх, почему ты думаешь, что бабочки прилетают за огнем? – Слышал такую легенду (*домог*). Чутгур послал бабочку за огнем. Бабочка не может принести огонь. Она сгорает в этом огне. Так люди говорят.

Инф.: Батмунх, 15 лет, внук дархатки Дүжий, 66 лет, пос. Хатгал Хубсугульского аймака. Зап. 23.08.2007.

№ 14, монголы халха. – Какую легенду вы знаете о бабочках вокруг светильника?

– Говорят, что чутгур отправил бабочек, чтобы украсть огонь. Поэтому когда бабочка видит огонь, она хочет его украсть.

Инф.: Цэнд (по прозвищу Бөөрөнхий «косноязычный», сын Жанчива), 80 лет. Сомон Хужирт Убурхангайского аймака. Зап. 20–21.08.2006.

№ 15, монголы халха. А еще рассказывают, будто из земли чутгуров (*чутгурны газар*) отправили бабочку, чтобы она потушила свечу Будды (*бурхны зул*).

Инф.: Цэнд (по прозвищу Бөөрөнхий «косноязычный», сын Жанчива), 80 лет. Сомон Худжирт Убурхангайского аймака. Зап. 20–21.08.2006.

№ 16, монголы халха. Бабочку послали из страны чутгуров (*чутгурийн орноос*), чтобы она принесла огонь. Бабочка не может забрать огонь и сгорает.

Инф.: Цэнд (по прозвищу Бөөрөнхий «косноязычный», сын Жанчива), 80 лет. Сомон Худжирт Убурхангайского аймака. Зап. 20–21.08.2006.

№ 17, монголы халха. Черт отправил бабочку к нам на землю, чтобы она принесла огонь. Поэтому бабочки бросаются на свечи, на огонь и погибают.

Инф.: Намжил (Жагдсумын Жанадсомын), 89 лет. Центр сомона Уулзийт Убурхайнгайского аймака. Зап. 24–27.08.2006.

№ 18, монголы барга. Ночной мотылек называют бабочкой удаган (*удаган эрвээхий*). Не любят его, потому что это *сунс чутгура*. (Зачем идет на огонь?) Огонь – святой, и поэтому нехорошо, что такой мотылек там вертится. (От кого услышали?) Мои родители так говорили. Чутгур отправил бабочку принести огонь – ну, это все монголы все так говорят. Когда чутгур отправлял бабочку, она думала, что огонь как вещь – взял и принес. А огонь нельзя взять, поэтому она все пытается и пытается. (Почему бабочка так называется?) *Удаган эрвээхий* – так мы называем, потому что мы не любим шаманов, боимся их, поэтому *удаган* – это что-то плохое.

Инф.: Адья Долгорийн, 1951 г.р., барга. Зап. в сомоне Хулунбуйр, Восточный аймак

№ 19, монголы удзумчины. *Чутгур Эрлик-хан* послал мотылька (*эрвээхий*) украсть огонь. И тот все пытается и пытается, и не может сказать чутгуру, что это невозможно. Говорили: «туши свечу, потому что летит *чутгурийн эрвээхий*». (Убивали ли их?) Специально не убивали, но не любили сильно. (Знаете ли вы слово *удаган эрвээхий*?) – Тоже так говорят. (Почему *удаган*?) – Не знаю. Может, *удаган* заодно с *чутгуром*. (Зачем Эрлику огонь?) Эрлик-хану огонь не нужен – он специально так приказывает бабочкам, чтобы этих бабочек уничтожить. Зачем самому Эрлик-хану огонь – прикурить ему что ли нечем? (смеется). (Откуда знаете?) Слышала от старших.

Инф.: Найманы Биндерья, 1930 г.р. Шилийн гол аймак, Дзуун удзумчин, местность Уулгайн, Внутренняя Монголия.

Тексты, записанные от монгольских бурят

2010: Материалы фольклорной экспедиции в Центральной и Восточной аймаки Монголии (Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ), **02–14.08.2010** (город Чойлбалсан, сомоны Хулэн-буир, Цаган-обо, местности Билэд-Хошуд, Эрхэтын Бург). Участники: А.С. Архипова, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов, В.В. Олзоева, А.А. Соловьева.

№ 20, монгольские буряты. Мельком помню, что говорили, бабочка пришла за огнем. С детства слышал, но кто послал, не помню. Таковую бабочку называли *удаган эрвээхий*.

Инф.: Бавугийн Сурэн, 1932 г.р., скотовод, электрик. Бурят, родители – агинские буряты.

№ 21, монгольские буряты. Когда были маленькими, мы бегали убивать таких бабочек, потому что она прилетела украсть огонь.

Инф.: Мэдэгмаагийн Пагмаханд, монгольская бурятка, 1970 г.р.

№ 22, монгольские буряты.

[*Шөнө лаа асаахад эрвээхэй ирдэг шүү дээ? Тэрийг юу гэх вэ?*]

Манайхан удаган эрвээхэй, дэнгийн эрвээхэй гэдэг юм. Домогийг яриад өгье. Дээр үед энэ ертөнцөд гал байхгүй үгүйлээд хүн төрлөхтөнд. Тэрэнийг “эрвээхэйг” шулмасаас бил үү юунээс гэдэг билээ? Гал хулгайгаад ир гэж явуулсан юмаа гэдэг. Авчирах гээд очигд дөлөнд нь шатаад үхэж байсан гэдэг.

[*Как называют бабочку, которая прилетает на огонек от свечи?*]

У нас ее называют *удаган эрвээхэй* (‘бабочка-шаманка’) или *дэнгийн эрвээхэй* (‘светильниковая бабочка’). Я расскажу тебе легенду (*домог*) о ней. В стародавние времена во вселенной у людей не было огня. Говорят, что ее (бабочку) отправили за огнем — то ли к [демо-ну] шулмасу, то ли к кому еще?

Бабочка и черт

[Тэр эрвээхэйг хүн явуулсан уу? Шулмас нь хүнээс хулгайгаад аваад ир гэж явуулсан уу?]

Хүн явуулсан гэдэг санагдаад байна. үүнийг хоёр янзаар шулмас нь ч явуулсан гэж ярих тал бий шүү. Аль нь үнэн аль нь худлаа гэдгийг хэн мэдэх вээ дээ.

[Хүмүүс эрт баларын үед явуулсан уу? Хэзээ галгүй байсан бэ?]

Эрт баларын үед байх ёстой. Миний ярисан энэ хүн явуулсан гэдэг хазгай ч байж магадгүй. Эсвэл ортой юм болов уу хэн мэдэх вэ?

Энэ төвдийн Бадаага уулын дорлигой эзэн Эрдэниболд гэж уг дээрээ эрдэни буумал гэж явсан. Тэр бол айхавтар том гарвалаа. Тэр нь Майдари бурханы бага хүү нь байгаа юм гэж яридаг. Тэр нөхөр анх энэ ертөнцөд галтай буусан, гал авчирсан тийм уг гарвал юм гэх. Гэхдээ тэр том бас давхар тэнгэртэй хартай. Энэнээс авхуулаад бодоход бол хүнд эрт дээрээс хүн урьдчилаад тэнгэрээс галтай ирж хүн галтай залгах ёстой болж байна. Энэ нэг үндэслэл шуламдаа өгөх дургуй байсан нь тодорхой байлгүй дээ. Тэгэхлээр шулам хулгайлуулах гэсэн нь бараг ортой болж байна уу даа. би анх дуулахдаа хүн хулгайлуулах гэж байсан гэж сонссон

[Яагаад тэр эрвээхэйг удаган гэдэг вэ?]

Тэр удаган онгод тэнгэр чинь орохдоо гал руу гүйгээд орчихох, галын хажууд дэвхэрэх, хавхарах. Тийм болохор нь тэгсэн юм бол уу?

[Она] отправляется, чтобы принести [огонь], и гибнет, сгорая в пламени.

[Эту бабочку люди послали? От людей или от шулмаса она отправилась, чтобы похитить огонь?]

Помнится, ее отправил человек. Это по-разному рассказывают: шулмас ли отправляет, [человек ли]. Что правда, что ложь, кто знает...

[Люди отправляли ее в первобытное время? Когда огня не было?]

Должно быть, в первобытное время. Мой рассказ о том, что человек ее посылал, может быть, и неправилен. Или, наоборот, верен? Кто его знает.

Могущественным владыкой (дорлигой эзэн) горы Бадаага в Тибете был Эрдэниболд, по своему корню (уг) — эрдэни буумал ('Нисходящая драгоценность'). Это невероятно значительное происхождение. Говорят, что он — младший сын Майдари-бурхана. Этот товарищ (Эрдэниболд) первым спустился на землю с огнем, «огонь принесший» (гал авчирсан) — таков [его] корень (уг гарвал). Он связан и с небесными [богами], и с простыми [людьми] (тэнгэртэй хартай)¹ [?]. Отсюда получается, что у людей издавна был огонь, заранее полученный с неба, человек им уже владел, наверное. Поэтому ясно, что они не хотели отдавать огонь шулмасу. Ведь шулмас, наверное, мог отправить [бабочку] похитить [огонь]?

Тэр дорлигийн холбогдолтой байдаг юм даа.

[Та энэ тухай хаанаас мэдсэн бэ? Хэнээс сонссон бэ?]

Манай өвгөчүүд янзын сайхан яридаг байсан юм даа.

[Тэр дэнгийн эрвээхэйг заавал алах ёстой гал хулгайхаар ирлээ гэж ярьдаг байсан уу?]

Үгүй. Заавал алах ёстой гэсэн ойлголт байдаггүй байсан. Настангууд энэ тухай мэдсэн бол тэг гэж хэлэх байсан байлгүй.

Однако сначала я слышал, что [бабочку за огнем] послал человек.

[Почему эту бабочку называют шаманкой?]

Когда в шаманку вселяются духи (онгод тэнгэр), она, кружась, побегаёт к костру, прыгает и бегаёт возле огня. Не поэтому ли бабочку так называли? Все это связано с тем мистическим (дорлиг) владыкой.

[Откуда вы знаете эту легенду? От кого слышали?]

Наши старики много разного замечательного рассказывали.

[Нужно ли было обязательно убивать эту бабочку, поскольку говорят, что она прилетает, чтобы похитить огонь?]

Нет. Такого понятия, что ее надо убивать, не было. Если бы это было, старики, скорее всего, сказали бы об этом.

Инф.: Намсрэн Болд, хоринский бурят, 73 года, род. в Монголии.

№ 23, монгольские буряты.

Дээр үед бурхан багш хүхэ шувууг хүхэ “сүх” аваад ир, гэдэгэнээг үхэр олоод ир, дэнгийн эрвээхэйг гал олоод ир гээд явуулсан гэдэг. Тэгээд тэр эрвээхэй гал авах гээд дөл дээр нь эргэлддэг, гэдэгэнэ бол үхэр хатгах гээд байдаг, хүхэ шувуун хүхэ хүхэ гэж дуугардаг юм

Давым-давно Бурхан-багша отправил за топором птицу кукушку, за короной пчелу, а за огнем мотылька. Поэтому мотылек вертится возле пламени, потому что хочет взять огонь, пчела все пытается ужалить корову, а кукушка говорит «хүхэ, хүхэ». Бурхан багш хотел зажарить

¹ По мнению Ильи Грунтова, этот фрагмент следует перевести скорее так: «Но он завидует большому и многослойному небу».

Бабочка и черт

гэж яридаг. Бурхан багш үхэрийг
галдаа шараад идэх гэсэн тийм
домог байдаг

үхэрийг сүхээр алаад галд шарж
идэх гэсэн байна тийм үү?

Тийм ээ. Домог байхгүй юу даа.

Яагаад тэр эрвээхэйг удаган гэдэг вэ?

Зүгээр тэрийг удаган гээд
нэрлэхгүй юу.

энэ тухай хаанаас мэдэх вэ? Хэнээс
дуулсан бэ?

Дээр үед хөгшчүүд яридаг байсан.

на огне корову. Есть такая легенда.
[То есть хотел убить топором ко-
рову и зажарить на огне. Правиль-
но я понял?]

Да. Но это такой домог.

[Почему эту бабочку называют
удаган?]

Просто так ее называли удаган.

[Откуда вы знаете эту легенду?
От кого ее слышали?]

Давно нам рассказывали старики.

Инф.: Бумуугийн Хандцэрэн. Родилась в 1951 году в сомоне
Цагаан овоо. Бурятка.

Благодарю за помощь и комментарии Сергея Неклюдова,
Илью Грунтова, Евгению Коровину и Артема Козьмина.

Литература

Алексеев 1980 – *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюрко-язычных на-
родов Сибири. Новосибирск, 1980.

Баранникова 1973 – Бурятские народные сказки: Волшебно-фантастиче-
ские / Сост. Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгаров. Под
ред. Е.В. Баранниковой. Улан-Удэ, 1973. Т. 1.

БАМРС IV – Большой академический монгольско-русский словарь. В 4 т.
М., 2001–2002. Т. 4.

Березкин: каталог – *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распре-
деление фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналити-
ческий каталог. [Электронный ресурс] URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>

Дыренкова 1940 – *Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л., 1940.

Мелетинский 2008 – *Мелетинский Е.М.* Предки Прометея (Культурный
герой в мифе и эпосе) // Избранные статьи. Воспоминания. М., 2008.

Неклюдов 1994 – *Неклюдов С.Ю.* Экскурс в область монгольской демоно-
логии: автокомментарий эпического сказителя // Знак. Сборник ста-
тей по лингвистике, семиотике и поэтике. Памяти А.Н. Журина /
Отв. ред. В.И. Беликов, Е.В. Муравенко, Н.В. Перцов. М., 1994.

Скородумова 2003 – Сказки и мифы Монголии / Пер. А.Г. Скородумовой.
Улаанбаатар, 2003.

- ССТМЯ 1975 – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л., 1975.
- Терновская 1999 – *Терновская О.А.* Бабочка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. I.
- Терновская 1989 – *Терновская О.А.* Бабочка в народной демонологии славян: 'душа-предок' и 'демон' // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89–6.IX.89. Проблемы культуры. М., 1989.
- Убониев 1926 – *Убониев Н.* Легенда о похищении ласточки огня // Буряттоведческий сборник. 1926. Вып. 2.
- Цыбиков 1991 – *Цыбиков Г.Ц.* Избранные труды в двух томах. Новосибирск, 1991. Т. 2: О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии.
- Шерхунаев 1975 – *Шерхунаев Р.А.* Сказки и сказочники Тофаларии. 1975.
- Eggar 1957 – *Eggar A.* Win-Laik-Pya: or the Soul-Butterfly // Folklore, 1957. Vol. 68. No 3.
- Peters 1982 – *Peters L.G.* Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism // American Ethnologist, Vol. 9. No. 1 (Feb., 1982).
- Sandschejew 1928 – *Sandschejew G.* Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. Anthropos 1928. Bd. 23 (5–6).
- Thompson 1955–1958 – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen, Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
- Wyman 1983 – *Wyman L.C.* Navajo Ceremonial System // Handbook of North American Indians. Vol. 10 / Ed. A. Ortiz. Washington, D. C.: Smithsonian Institution, 1983.



*Пужайло и strashidlo:
славянская мифология*

Л. Н. Виноградова

Демонологические
функции «вредить человеку»
и «наказать его за непра-
вильное поведение»:
В чем разница?

В процедуре идентификации того или иного мифологического персонажа (предпринимаемой для определения его места в общезначимой или узкодиалектной классификационной системе) важными, конечно, являются и способы номинации демонического существа, и признаки его внешнего вида, и сведения о его происхождении, и локативно-темпоральные характеристики, и ряд других данных. Но наиболее значимыми оказываются все же присущие демону *с т е р е о т и п ы п о в е д е н и я*. Внутри этого блока признаков, относящихся к сфере деятельности мифологического персонажа, выделяется, во-первых, группа действий, не направленных на человека, но обозначающих некие характерные свойства, способности и привычки («любить музыку и танцы», «расчесывать свои длинные волосы», «избегать соленой пищи», «быть прозорливым», «иметь склонность к оборотничеству» и т.п.), и, во-вторых, группа действий, основанных на *к о н т а к т а х* мифологического персонажа с человеком, благодаря которым можно судить о характере взаимоотношений людей с потусторонними силами. В разработанной более двадцати лет назад сотрудниками Отдела этнолингвистики Института славяноведения РАН «Схеме описания мифологических персонажей» под пунктом XI, озаглавленным «Функции и предикаты (действия, основанные на контакте с объектом)», фигурируют три основных функциональных типа: А. **Вредить**; Б. **Помогать**;

В. Наказывать. И далее следуют перечни наиболее показательных действий – «злокозенных» (пугать, преследовать, насылать болезни, порчу, стихийные бедствия, сбивать с пути и т.п.) и «попечительных» (наделять богатством, помогать в хозяйстве, защищать от болезней, стихий, зверей и т.п.). Третий функциональный тип – «Наказывать» – в этой схеме никак не конкретизирован, ибо состав «наказывающих» действий совпадает с теми же самыми «вредоносными» предикатами [Схема 1989: 83–84]. В результате все действия мифологических персонажей, направленных на человека, разделяются на две противопоставленные по своему значению группы: «вредоносные» и «патронажно-попечительные», тогда как функция «наказывать» определяется не столько характером конкретных действий, сколько их прагматической направленностью (целевой установкой).

Потребность в разграничении рубрик «Вредить» и «Наказывать» (включающих примерно одни и те же злокозенные действия) связана с тем, что характер взаимоотношений человека и мифологического персонажа заметно меняется в зависимости от того, причиняют ли духи ущерб людям из-за своей вредоносной сущности или же некий вполне доброжелательный дух делает это в наказание за неправильное поведение самого человека. Например, дух-обогатитель разоряет хозяйство человека за то, что тот накормил его соленой кашей (тогда как был обязан угощать его пищей без соли); домовая змея отравляет своим ядом всю еду в доме за то, что хозяин перенес в другое место гнездо со змеиными яйцами; умерший родственник разбивает в доме посуду, разбрасывает вещи, душит хозяйку за то, что она забыла в поминальный день оставить на столе угощение для душ предков, и т.п. Характерно, что сами рассказчики подобных быличек признают за мифологическим персонажем право контролировать поведение человека и карать виновных, т.е. считают подобные способы наказания справедливыми, спровоцированными неправильными действиями людей. Показательными в этом отношении являются заключительные ремарки исполнителей быличек: «сам виноват (человек) – нельзя мыться в бане в третий пар». В одном из полесских

...«вредить человеку» и «наказать его за неправильное поведение»

рассказов женщина вспоминала, что она шла как-то одна лесом, напевая песни, и вдруг появился дьявол: «Весь в черном, одёжа как на леснике или военном. И всё на нём блестит. Я – до хаты, а он – за мной <...> Стал ломать картошку. Ветер был во дворе, вроде как вихрь... Сама я виновата: песнями его призывала. Нельзя спивать [в лесу], если одна. Если гуртом – то можно» [ПА, волын.].

Для специалистов в области «низшей мифологии» становится все более очевидным тот факт, что мифологические рассказы, тематически связанные с нарушением определенных запретов и правил, могут рассматриваться как сюжетно оформленные иллюстрации, наглядные пособия, назидательные истории, предназначенные для обучения правилам коммуникации с потусторонним миром. Фактически каждый мифологический рассказ в той или иной форме повествует о драматических событиях встречи с демонологическим персонажем (в реальной жизни или во сне), которые могли бы и не произойти с человеком, если бы он повел себя иначе, не допустил бы оплошности. Действуя по правилам, герой мог либо избежать такой встречи и ее вредоносных последствий, либо же, напротив, получить для себя выгоду. Таким образом, былички обучают, как надо поступить в опасной ситуации, как избавиться от преследований, отпугнуть духа-вредителя, задобрить или обмануть его, как можно распознать демона, какие использовать защитные приемы и предметные обереги. Исходя именно из такой дидактической направленности мифологических рассказов, известная литовская фольклористка Бронислава Кербелите предложила принципиально новый способ классификации их сюжетов и мотивов. Проанализировав более 24 тысяч литовских быличек, она расположила весь сюжетный фонд по трем разделам: 1 – правильное поведение человека, 2 – неправильное поведение человека, 3 – нейтральное поведение [Кербелите 2001]. Она отмечает: «Структурно-семантический анализ этих литовских произведений убедил нас в том, что положительный или отрицательный исход столкновения человека с мифическим существом зависит от действий человека. Значит, **человек** является героем мифологических сказаний» [Кербелите

лите 1994: 14]. Такой подход к анализу сюжетного фонда быличек кажется мне весьма продуктивным с точки зрения общей исследовательской установки, но, к сожалению, мало результативным в области практического его применения, поскольку многие тексты содержат одновременно эпизоды, демонстрирующие и правильное, и неправильное поведение человека при встрече с мифологическим персонажем. Кроме того, при таком подходе за пределами внимания исследователя остаются действия демонического существа, не направленные на человека, т.е. не учитываются мотивы, в которых не предусмотрено присутствие человека, например «русалка не оставляет следов при ходьбе», «ведьма умирает трудной смертью», «подменыш отличается большой прожорливостью», «волколак не может питаться волчьей пищей» и т.п. Более привычным для нас и более традиционным остается принцип классификации демонологических мотивов по действиям мифологического персонажа – направленным или не направленным на человека.

Итак, попытаемся проанализировать вопрос о том, в каких формах проявляется демонологическая функция «наказывать человека», т.е. стремление мифологического существа отомстить за нанесенную ему обиду или причинить некий ущерб в знак осуждения человека, нарушившего установленные обычаи.

Одной из форм воплощения этой функции может служить мотив «Мифологический персонаж выражает свое недовольство по поводу неправильного поведения человека». Лишь частично он соотносится с функцией «наказывать», ибо во многих случаях речь идет не о явном наказании провинившегося человека, а о том, что мифическое существо внезапно появляется перед нарушителем обычаев, упрекает его, осуждает, высказывает недовольство, обиду, жалобу, поучает, предостерегает от ошибок, напоминает правила поведения, а уж затем – угрожает, мстит, наказывает. Например, леший одергивает укорительными окриками пришедших в лес детей, которые собирали грибы «не по правилам»: «Зачем так делаете неладно!» [Криничная 2001: 365]; женщинам, отправившимся ночью за водой, приходится выслушать от некой

...«вредить человеку» и «наказать его за неправильное поведение»

«белой бабы» целое наставление: «Вы знаете, что в двенадцать часов на прорубь ходить нельзя? Хотя у соседки ковшик воды попроси, а не ходи!» [МРВС 1987: 53–54]; помывшейся накануне в бане женщине является во сне «банная староста» и упрекает ее за то, что та не оставила теплой воды: «Зачем воду ни капли не оставила, у меня ведь тоже дети есь» [Черепанова 1996: 58].

Чтобы определить функциональную направленность действия мифологического персонажа (хочет ли он «навредить человеку» из-за своей вредоносной сущности или стремится «наказать за некую провинность» ради восстановления справедливости), необходимо понять его намерения, целевую установку, причину того или иного способа воздействия на человека. Далеко не всегда это удастся сделать на основе одного конкретного повествования. Например, мотив: «Домовик наваливается ночью на спящего домочадца» может трактоваться в отдельных случаях как вредоносное по отношению к человеку действие (как следствие его нелюбви к конкретному обитателю дома, как желание выжить его из дома); в других вариантах – как способ предсказания будущего, предостережения от беды, в третьих – как намерение наказать неправильно себя ведущего человека. В одном из рассказов, записанных в Судогодском крае Владимирской обл., домовый душил женщину за то, что та долго убивалась по умершей дочери; укоряет ее: «Что ты плачешь всё по ней?» – И стал душить. – «Нельзя больно плакать-то...» [ФСК 2001: 212]. Леший пугает заночевавшего в лесу человека, сгоняет его с места ночевки, потому что тот улегся на его пути (заночевал на *лешей тропе*) либо нарушил правила этикета – не попросился на ночлег у «хозяина» леса, либо же спасая его от верной гибели, так как на это место вот-вот должно упасть старое дерево. Таким образом, одно и то же действие демонического существа может трактоваться то как вредоносное по отношению к человеку, то как патронажное, то как форма справедливого наказания за нарушение определенных запретов и норм поведения. Это становится ясным либо из дополнительных расспросов, адресованных исполнителю рассказа, либо при сопоставлении одного конкретного текста с вариантами рассказов на ту же тему.

Чаще всего карательные интенции мифологических персонажей довольно легко восстанавливаются, если в структуру текста включаются формулировки неких запретов и сообщается об их нарушении людьми. Например, чтобы задобрить домового, не обидеть его, избежать его гнева, расположить к себе и заручиться его помощью, по данным восточнославянских поверий и быличек, люди старались считаться с его нравом, вкусами, привычками: своего домовика обязательно следовало приглашать с собой при переезде в новый дом; нельзя было ложиться спать в доме на его «любимом месте»; оставлять на ночь на столе нож и другие режущие орудия; держать в доме у порога два веника; пускать на ночлег чужака, не испросив на то позволения домового. Нарушителей всех этих правил ожидало неизбежное наказание со стороны домашнего духа. Считалось, что домовику не нравится, когда жильцы оставляют на ночь мусор в доме; не выносят из дома в праздник (или не накрывают рушником на ночь) веретена и кросна; когда хозяйка ходит по двору «гологолоной» (без платка) или босиком выгоняет в стадо коров и т.п. Любопытно, что этот персонаж наказывает не только за то, что человек по неосторожности причинил ему вред или обидел, но и за несоблюдение принятых в человеческом сообществе социальных норм поведения, т.е. домовый выступает в роли надзирателя, контролирующего установленный внутрисемейный порядок и нормы человеческого общения. Люди верили, что он мог лишить своего благорасположения и покровительства тех из членов семьи, кто часто затевает ссоры, сквернословит, свистит в доме, проклинает «черным словом» детей, обижает родителей, слишком долго оплакивает умерших родственников.

На эту особенность образа домового, выступающего в роли высшего авторитета для домочадцев, обратила внимание Е.Е. Левкиевская в обстоятельной статье, посвященной анализу восточнославянских данных об этом персонаже. Она пишет: «Важный мотив, через который реализуется общепатронажная функция домового, – его статус нравственного арбитра, следящего не только за материальным состоянием хозяйства, но и за "моральным климатом" в семье. При этом часто подчеркивается, что соблюдение эти-

...«вредить человеку» и «наказать его за неправильное поведение»

ческих и этикетных норм в семье есть прямое условие поддержания домовым материального благополучия в хозяйстве» [Левкиевская 2000: 123]. Это обстоятельство вынуждает исследователей по-иному оценивать нередко отмечаемую в поверьях вредоносность домового по отношению к людям, ибо во многих случаях причинение вреда – лишь ф о р м а н а к а з а н и я тех, кто не соблюдает установленных правил поведения, а не следствие его врожденной и постоянной злокозненности. Подобная функция – выступать в роли блюстителя порядка и высшего морального авторитета для обитателей дома – безусловно, определяется генетической связью домашнего духа с душами родовых предков-опекунов, от которых, как считалось, напрямую зависит благополучие семьи.

В ответ на традиционные вопросы собирателей мифологической прозы: «К добрым ли по отношению к людям или к злым персонажам относится домовик?», в Полесье постоянно фиксировались ответы, свидетельствующие о прямой зависимости «вредоносности» или «благорасположенности» домовика от поведения самого человека. Вот пара типичных белорусских (витебских) ответов такого рода:

Дамавікі ёсць у кожнай хаце <...> Нада яго не сердазіць. Калі чалавек не дзелае ўрэда дамавіку, то ён будзе прыяць і дзелаць чалавеку толькі добрае [Лобач 2013: 290];
Казалі, вот у хаце жывець дамавік. Калі ты добра слухаеш бацькоў, добра дзелаеш, ён табе будзець дзелаць дабро, і ты ня бойся яго. А калі ты будзеш непаслухмяны, работку ня будзеш рабіць, то і дамавічок дрэнны будзець. Баілі так. Дамавік – гэта не нячыстая сіла <...> Мама казала, нічога плахога ня дзелаець, калі ты сам добры [Там же: 291].

Близкие к этим свидетельства были зафиксированы в Полесье и по отношению к русалкам. Степень их вредоносности в значительной мере зависит от поведения людей, соблюдающих или нарушающих запреты, предписанные для Русальной недели. По некоторым сообщениям, они *поганого нічога не робяць, не чыняць*

никакой пэрэшкоды людям, если те правильно себя ведут; либо они награждают рулоном нескончаемого полотна того человека, который позаботился о «русалочьем младенце». Многие исследователи образа украинской и белорусской русалки отмечали противоречивость данных о том, что эти персонажи либо портят злаковые/льняные посевы, либо способствуют их урожайности, считая это противоречие результатом разрушения старой традиции и влиянием церкви (якобы до введения христианства русалки были добрыми вегетативными духами, а позже стали трактоваться как злые духи). Между тем эта двойственность со всей очевидностью определяется представлениями о том, что русалки портят посевы только тех хозяев, которые нарушили запрет на работу в поле и огороде в троицкий период (т.е. во время пребывания русалок на земле). Ср. следующее волынское свидетельство: тот участок льняного поля, который хозяйка прополола до Троицы, дал хороший урожай, а там, где она работала на Русальной неделе, весь лен погиб – его в наказание за несвоевременную работу «*выбили русалки*» [НДП 2012: 590]. По украинским свидетельствам, люди, почитавшие Троицкие праздники (т.е. не работавшие в эти дни), надеялись, что русалки уберегут их поля от всякой беды, потому что эти существа портят злаковые всходы только у тех, кто работает в их праздник [Чубинский 1872: 186]. Такие же сообщения фиксировались украинскими фольклористами еще в недавнее время, ср. полесское житомирское поверье: растения, обработанные хозяевами на Русальной неделе, вымерзнут, погибнут, засохнут, так как русалка наказывает нарушителей запрета работать в поле на Русальной неделе [Кутельмах 2001: 117].

В западных районах Полесья широко распространено поверье о том, что русалки любят напевать особые нравоучительные припевки, в которых формулируются запреты на некоторые бытовые действия людей, например: нельзя во время мытья ног тереть одной ногой о другую; сеять муку при замешивании теста прямо в квашню; ложиться спать в поле на меже; класть хлеб на крышку квашни; выпекать хлеб на зеленых древесных листьях; ставить хлебную лопату в печном углу «на стортъ», т.е. вниз черенком;

...«вредить человеку» и «наказать его за неправильное поведение»

бить коня дугой («не бий коня дугою»); пить молоко прямо из подойника; резать буханку хлеба с двух сторон («не край хліба на два боки»); садиться на дежу («не сядай на діжи»); ходить по меже («не ходи по межі»); замешивать тесто, будучи без фартука («не меси хліба без запаски»); оставлять вытопленную печь без вновь положенного полена («не кидай печі без запалки»); родителям нельзя проклинать своих детей и ряд др. (см. подробнее [Виноградова 2012: 24–27]). По своему содержанию и целевому назначению подобные *русалчины писни* могут рассматриваться как особые обучающие тексты: в них формулируются определенные правила поведения, нарушение которых квалифицируется как тяжкий грех (*бо вэлыкый грих будэ*). А то, что они вкладываются в уста русалок, свидетельствует об особом их статусе как персонажей, обладающих функцией «быть блюстителем установленного порядка», «иметь право наказывать виновных». Соответственно в этих же западнополесских областях часто встречаются поверья о том, что русалки – это «чистые» духи, что они посланы из рая, что они «од Бога», что увидеть их могут лишь праведные люди, а встреча с ними человека – к добру (см. брестские, гомельские и волинские свидетельства в [НДП 2012: 648–651]).

Исключительную популярность приобретает рассматриваемый нами демонологический мотив («Мифологический персонаж у п р е к а е т л и б о н а к а з ы в а е т человека, не соблюдающего установленных правил поведения») в цикле быличек на тему «Персонифицированный календарный праздник (или день недели) обвиняет/наказывает нарушителя запрета работать в этот день». Во всех вариантах рассказов этой тематической группы отчетливо сквозит осуждение людей, не соблюдающих правильных сроков той или иной работы. В то же время настигшая виновных кара со стороны мифологических персонажей однозначно воспринимается как заслуженная и справедливая, ибо – по народным воззрениям – неурочная работа причиняет вред самому персонифицированному празднику: он якобы является человеку ночью и демонстрирует свои страдания. Вот одна из наиболее типичных полесских быличек на эту тему:

Одна жэншчына белила печку на Варвару [4/17.XII]. Вот ей во сне и сныцця: прыходзь, кажэ, такая хорошая пани – и ўся ў глыни умазана, ўсё запыхляно. И говорыць, кажэ: «Подывись, шо ты мни зробыла!» И вона [жэнщина] злякалася во сне и сказала: «Бильш до смэрти нэ буду ничого робыты на Варвару!» [ПА, брест.]

Персонифицированные дни недели (Пятница, Среда, «Неделька», т.е. 'воскресенье') жалуются, что нарушитель запрета прясть в эти дни «колет их веретенами», «протыкает грудь», «запыляет кострицей глаза», «выдирает волосы». В одном из рассказов работавшая накануне Андреева дня (30.XI/13.XII) женщина «согрэшыла – око ему (св. Андрею) выколола»; ночью в окне показался мужчина с повязкой на месте выколотого глаза и сказал с упреком: «Як нэ веритэ, то побачтэ!» [ПА, гомел.].

Особый статус календарных мифологических персонажей (персонифицированных праздников), которые контролируют правильное поведение людей в период принадлежащего им сакрального времени, определяется прежде всего их связью с официальным культом святых или высших божеств – именно их имена чаще всего используются для обозначения конкретных хрононимов: *Алексей Теплый, Микола Зимний, Варвара, Евдока, Параскева-Пятница, Иван Креститель, Андрей, Прачыстая*. При изучении семантики и символики дат народного календаря, как об этом пишет С.М. Толстая, важно обратить особое внимание на ряды изофункциональных персонажей с именами христианских святых, поскольку они часто выступают в той же текстовой позиции и в той же прагматической функции, что и демонологические персонажи – и это следует признать их важнейшей мифологической характеристикой [Толстая 1987: 154–168; 1995: 38–46]. Называя тот или иной календарный праздник, когда запрещалось работать, носитель региональной традиции подразумевал соответствующий персонифицированный образ, совпадающий с названием хрононима (который контролировал соблюдение запрета), однако аналогичным образом могли вести себя и демонические создания. Ср. белорусскую витебскую быличку:

...«вредить человеку» и «наказать его за неправильное поведение»

На Прачыстую [8/21.IX] адна баба надрала драпі. На-жарыла бліноў. Пад’ела і пашла ў лес. Хадзіла сабірала грыбы. Нашла бальшую палянэ з грыбамі. Сагнулася іх сабіраць. Чуе, што нехта на яе глядзіць. Галаву падняла – стаіць жанчына ў белым адзетая. Гаворыць: «Як табе не стыдна, на маё свята наелася бліноў і яшчэ ка мне ў лес прышла!» Пасля таго баба гэтая ні адну работу на святы не дзелаала [Лобач 2013: 142].

Рассказчица имеет в виду, что нарушителя запрета упрекает сама Пречистая Мать, но характеризует ее с помощью привычных для мифологического сознания стереотипов, служащих для описания демонологических персонажей (женщина в белом, обитающая в лесу).

Аналогичным образом описывается в восточнославянской мифологии Пятница, контролирующая запрет на прядильно-ткацкие работы в ее день. Известно, что персонификация пятницы как дня недели осуществляется в народной традиции на основе отождествления ее с образом святой Параскевы-Пятницы (28.X/10. XI), однако бо́льшая часть характеристик этого персонажа (в круге поверий о несвоевременном прядении) указывает на сближение его с образами типичной нечистой силы. Имеются в виду такие признаки, как появление в ночное время; облик – женщина с распущенными волосами, страшная, высокая, в белой одежде; функции: пугать человека, шуметь в доме по ночам, душить спящих, допрядать брошенную пряжу; речевое поведение (приписываемая ей реплика: «А, догадалась!» – по поводу человека, нашедшего правильный способ защиты от нее). Во многих случаях единственным знаком, по которому можно распознать в действующем в полесских быличках персонаже св. Пятницу, является указание на время:

...Пятница была, а я лён сушу, треплю ў пятницу. Дак ноччу приходіць ў хату жэншчына, до мене ідзе. Залезла я на печь, а давіць мяня жэншчына. Така страшэнна, давіць і давіць. Дак я ўжэ ніколі не прядла і не робіла по пятніцам... [ПА, чернигов.];

[Женщина сновала в пятницу, а в это время ее сын пас коров в лесу, и стали коровы бегать кругами по лесу]. Из лесу выходиць жонка, висо-о-ка, у белом, волоса длинные, по земле волочилиса. Дак [сын] злякаўся да й заболел [ПА, ровен.].

Весьма показательно, что в круге поверий о персонажах, наказывающих за несвоевременное прядение/тканье, в одних и тех же контекстах действуют 1) персонифицированные дни недели и праздники: *Сэрэда*, *Няделька* (т.е. воскресенье), *Пятница*, *Ночница*, *Коляда*; 2) святые, дни которых приходятся на осенне-зимний или ранневесенний период, когда по традиции осуществлялись прядильно-ткацкие работы (свв. Варвара, Ганна, Евдокия, Параскева, Андрей, Филипп, Иван Креститель, Алексей и др.); 3) «святые деда, родители», души умерших предков; и, наконец, 4) представители нечистой силы: домовик, русалка, «пани с одной коровлячей ногой», «дед с бородой», «женщина в белом», «лякачка» и др.

Осознаваемая рассказчиками этих поучительных историй неправота людей, совершивших грех несвоевременной работы, и безусловная правота мифических персонажей-контролеров, требующих от людей соблюдения установленных правил, создают условия, при которых демонологические образы неожиданно сближаются с образами народного культа святых (и даже с высшими божествами – Богородицей, Богом) – те и другие выполняют одну и ту же функцию контроля за соблюдением правил поведения людей в особое сакральное время. Если в текстах быличек упоминаются их карательные по отношению к людям действия, то они рассматриваются носителями традиции как справедливое возмездие, наказание грешников, а не как проявление злокозненных намерений. В этом смысле кара за грех не должна быть причислена к разряду «вредоносных действий», а сами мифологические «контролеры» и «наставники» образуют весьма необычный единый персонажный ряд, который включает представителей как «низшей», так и «высшей» мифологии.

Соответственно, круг рассмотренных нами быличек о людях – нарушителях запретов и предписаний позволяет расши-

...«вредить человеку» и «наказать его за неправильное поведение»

рить наши представления о народной концепции греха, которая может быть описана как сложное переплетение религиозных и мифологических элементов традиционной системы ценностей. Согласно народной трактовке, грехом считается нарушение всякого принятого в сообществе людей закона, правила – будь то «закон Божий» или установленные людьми нормы поведения (см. об этом подробнее [Толстая 2008: 422–440]). Согласно перечню грехов, упомянутых в указателе сербских песенных мотивов, как равноценные по своей тяжести признаются грехи убийства, воровства, поджога чужого имущества, лжесвидетельства, нарушения клятвы, и – грех работать в праздничные дни [Там же: 432].

Приведенные данные раскрывают существенные особенности в устройстве самой демонологической системы. Становится очевидным, что функции мифологических персонажей по отношению к человеку не сводятся к оппозиции «вредить – помогать», они гораздо многообразнее. В частности, список традиционных действий демонов, направленных на людей, может быть расширен за счет таких, которые характеризуют духов как персонажей-мстителей (наказывающих «по справедливости»); персонажей-судий (осуждающих нарушителей правил, высказывающих упреки и претензии); персонажей-наставников (напоминающих о необходимости соблюдать запрет, обучающих правильному поведению, предостерегающих от ошибок); персонажей-надзирателей (контролирующих поведение людей) и т.п. Генезис этих мифологических «контролеров», с одной стороны, восходит к душам обожествляемых предков как главных авторитетов, следящих за соблюдением правил поведения своих живых родственников, а с другой – к божествам высшего небесного ранга, наделенных правом карать грешников.

Сокращения

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

Литература

- Виноградова 2012 – *Виноградова А.Н.* «Песни-нравоучения», приписываемые русалкам // Живая старина. 2012. № 4.
- Кербелите 1994 – *Кербелите Б.П.* Сравнение структурно-семантических элементов повествования разных народов // Фольклор: Проблемы тезауруса. М., 1994.
- Кербелите 2001 – *Кербелите Б.П.* Типы народных сказаний (Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий). СПб., 2001.
- Криничная 2001 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. В 3-х томах. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001.
- Кутельмах 2001 – *Кутельмах К.* Русалки в повір'ях поліщуків // Записки Наукового товариства ім. Т.Г. Шевченка. Т. 242: Праці Секції етнографії та фольклористики. Львів, 2001.
- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. 1. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000.
- Лобач 2013 – *Лобач У.А.* Миф. Прастора. Чалавек: Традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у сяміятычнай перспектыве. Мінск, 2013.
- МРВС 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- НДП 2012 – Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 1980–90-х гг. XX века / Сост А.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2012. Т. 2: Демонологизация умерших людей.
- Схема 1989 – Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному Конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы (София, 30.VIII – 6.IX 1989). Проблемы культуры. М., 1989.
- Толстая 1987 – *Толстая С.М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: Счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Сакральное и магическое в народном культе святых // *Folklor-Sacrum-Religia*. Lublin, 1995.
- Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Грех // С.М. Толстая. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
- ФСК 2001 – Фольклор Судогодского края. 2-е изд. / Под общей ред. А.С. Каргина. М., 2001.
- Черепанова 1996 – *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Чубинский 1872 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 1, вып. 1. Верования и суеверия.

Е. Е. Левкиевская

Субъектные и предикатные
формы наименований
мифологического
персонажа (на примере
представлений о «страхах»)¹

В настоящей работе будут рассмотрены некоторые особенности соотношения мифологической функции и мифологического персонажа на примере одной общеславянской функции – «пугать, страшить человека, показываясь ему на дороге в виде различных существ», – имеющей разные воплощения в ареальных традициях. Под мифологической функцией мы понимаем минимальную единицу мифологической системы – маркированное и устойчиво сохраняющееся в традиции действие персонажа, наделенное определенным иллокутивным значением, вместе с закрепленной за этим действием совокупностью признаков (локативных и темпоральных), характеризующих обстоятельства, при которых оно реализуется (подробнее см. [Левкиевская 2003: 376–388]).

Существует ряд мифологических функций, которые в некоторых ареалах входят в состав сложного демонического образа вместе с набором других функций и релевантных признаков, формирующих этот персонаж. В других традициях эти же самые функции существуют в качестве самостоятельных элементов системы, которые можно назвать персонажами с редуцированной субстантивностью, состоящими почти исключительно из своей

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ (грант № 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»).

предикативной составляющей [Левкиевская 1999а: 243–257]. Такое «поведение» функции – признак ее относительной независимости от субстанционального образа, способности довольно свободно «странствовать» в традиции, закрепляясь то за одним, то за другим персонажем, на что одним из первых обратил внимание известный польский этнограф и фольклорист Казимеж Мошиньский: «Отдельные демонологические элементы почти никогда не становятся исключительной собственностью одного какого-нибудь демона, наоборот, они странствуют свободно, ведя в известной степени как бы самостоятельную жизнь...» [Moszyński 2/1: 602].

К числу таких функций, по-разному проявляющих себя в различных ареалах, в частности, относятся: 1) душить спящего человека, наваливаясь на него; 2) сбивать человека с пути, заставляя блуждать; 3) пугать, морочить путника, появляясь на дороге в виде внезапно возникающего и исчезающего человека или животного. Так, способность душить спящего человека у восточных славян входит в сложный комплекс представлений о домовом, а у славян западных и южных является самостоятельной функцией, вокруг которой выстраивается мифологический образ, называемый *gniotek* (пол.), *zmora* (пол.), *мора* (ю.-слав.) [Левкиевская 1999: 341–344]. Функция сбивать человека с пути, заводя на бездорожье или в лесную чащу, в русской мифологии обычно приписывается лешему (реже – черту), тогда как в украинской и польской традициях она соотносится с самостоятельным персонажем, называемым *блуд*, *bludnek* [Будовская 1995: 197–199]. Третья функция – пугать, морочить идущего по дороге человека внезапным и немотивированным появлением в виде различных существ – на Русском Севере обычно входит в состав представлений о лешем: «Вот пугало у нас на Поклоннице [горе], где пионерский лагерь, там лес раньше был. Дак вот раньше, все говорят, кричало. Так и кричит: “Эй, колхозная зараза!” И в образе солдата встретится, в образе человека, человека с копытами, священника, в образе ребенка может встретиться леший, в любом образе, в любом» [Черепанова, 1996: № 152].

На Балканах эта функция входит в комплекс поверий о демонах типа караконджулов [Седакова 1999: 466–468]. Однако в других ареалах (на западе и юге России, в белорусской, украинской, польской мифологических системах) она является отдельным и вполне самостоятельным элементом мифологической системы:

Это не при моёй битности, но мне старие рассказўали. Ёот и здесь есть дорога, паросль называласа. То, кажэ, када-то там пужало, лякало. От ночью, если среди ночи едеш, то *дажэ можэ* тебе на ходу колёса снять с ўоза и оста-
несса просто сам. [Что это лякало?] Какой-то злой дух, чорт. Яго *нихто* не мог бачыць. Просто ты яго не видиш, *ничого*, а то свишчэ, то воздух *таки*, ветром тебя подду-
вае. Як начне чоловек Боу молицца, хрестицца, оно ўсё удалицца и чоловек *проежжае, дольшэ едэ* (Радчицк Сто-
линского р-на Брестской обл., 1984 г.) [Народная демо-
нология 3].

Очевидно, что в данном тексте соотнесение описываемо-го явления с конкретным типом нечистой силы (чертом, злым духом) происходит лишь под давлением собирателя и не принадлежит самому информанту, который не стремится связать функцию «пугать, страшить человека» с какой-то конкретной мифологической персоной.

Именно о самостоятельной форме существования функции «пугать, морочить идущего по дороге человека внезапным и немотивированным появлением в виде различных существ» как о своеобразном персонаже с редуцированной субъектной составляющей, а также способах его наименования в разных славянских традициях пойдет речь в данной статье.

В качестве отдельного мифологического элемента способность пугать, морочить человека, внезапно появляясь перед ним в виде какого-либо образа, может осмысляться разными традициями по-разному. В одних случаях этот элемент описывается в восточнославянских и западнославянских текстах как слабо

персонифицированное или почти не персонифицированное, но все же мифологическое существо, не очень ясный, но все же субъект, производящий конкретные действия. Об этом свидетельствуют обозначения его именами типа: *страх* (з.-укр., карпат.), *ляк*, *ляковка* (полес.), *пужайло* (полес.), *привиждение* (в.-слав.), *strach* (пол.), *strashidlo* (чеш.) и др. В других случаях этот персонаж осмысливается в традиции исключительно как безличная сила, не имеющая персонифицированного субъекта действия и обозначаемая исключительно глагольными конструкциями типа: «там пугает», «здесь страшит», «лякает», «мне привиделось», «здесь показывается» и под. А в ряде ареалов в одном тексте для обозначения этого явления могут использоваться как именные, так и глагольные наименования, что свидетельствует о неустойчивости, двойственности его осмысления носителями традиции – это и некий субъект, пугающий людей, и функция «пугать, страшить человека» в ее чистом виде, лишенном агенса: «Абу што, перѣрни, хустку ци жакетку. Тоўды як пужае. А я их не боюса, этых пужайл» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., 1984 г.) [Народная демонология 3].

Важной релевантной характеристикой подобных персонажей служит их галлюциногенный характер, не позволяющий человеку однозначно понять, принадлежит ли наблюдаемое явление к реальной действительности или является плодом его собственного воображения, зрительным или слуховым обманом, игрой помраченного сознания (кошмара, состояния опьянения и пр.). Существенным является и сочетание действий, через которые персонажи такого рода себя проявляют. Наиболее постоянное из них – способность произвольно являться, показываться, демонстрировать свое присутствие человеку и столь же произвольно исчезать:

Кажуць, *е тако* место, спужае тебя ў час дня, так жэ и ў час ночі. [А потом] ўжэ таго пужайла не будэ. У нас тут адна жаньщина шла по-с кладбишча ў кантору дэньгі палучаць, а тут у нас калхоз пасеяў жыта. И так сонцэ, так видно,

так харашэ, и ўыходит такой саўдат, матрос [с] кладбища, маладой такой. Думала, с арміі пришоў их хлопец. [Эта женщина рассказала]: «Стаю, ўсё поглядаю. Пашоў ў етая жыта, далейшэ прадалжат ити, а дале сматру – ужэ нет. И де делся? [А ана глаз не спускала]. Я падумала, што ён пьяный, и там лёг. Пайду я пасматрю. Пашла на то места – нигде и ничего нет. Никаго и ничаго. А ета ж што-та тако було» (Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл., 1983 г.) [Народная демонология 3].

В ряде случаев проявление подобных персонажей этим и исчерпывается. Однако, как правило, эта функция сочетается со способностью негативно воздействовать на психическое и ментальное состояние человека: пугать его своим появлением, вызывать у него страх, панику, растерянность, оторопь, подчинять его своей воле, помрачать рассудок, лишать способности самостоятельно принимать решения, застилать невидимой пеленой глаза и т.д. Часто к этому добавляется способность таких существ, парализовав волю человека, разными способами мешать ему двигаться по своему маршруту: сбивать с пути, останавливать, преграждать ему дорогу: «Неки чэловек ехаў ночью на ярмарку. Видить – стоўб посерэди дороги стоить. Это пужайло быў. Его объежжать нельзя. Оны около столба до утра просто-яли. Утром столб ишчэз от сонца-света. Оны дальше поехали» (Симоници Лельчицкого р-на Гомельской обл., 1983 г.) [Народная демонология 3].

Третьей характерной, но не всегда обязательной чертой подобных персонажей является их тесная привязанность к определенному месту, в пространстве которого они себя проявляют и которое в местной традиции имеет репутацию «нечистого», опасного, демонического, – часто это определенный участок дороги или леса, «пограничные» локусы (мосты, границы сел или полей), места около кладбища, болота и пр., места, где произошло убийство, где покончил с собой и был похоронен самоубийца и т.д. В других случаях (особенно в полесском регионе)

маркированным оказывается время появления таких существ – полдень или полночь, – которое считается опасным для человека: «Поўноч – от в дванадцать часов, гаворать, шо страхы пужають; вин можэ зробітэсь и человеком, и ужом, и гусем, и чортом: людына будэ, а ногы, як конячыи» (Нобель Заречненского р-на Ровенской обл., 1980 г.) [Народная демонология 3].

Наиболее часто представления о *страхах* воплощаются в сюжетах славянских быличек о всевозможных видениях, мороках, призраках, встречающихся путнику на дороге. *Страх* (или *ляк* – от глагола *лякати* ‘пугать’) в виде человека, животного или птицы появляется на определенном участке дороги (например, идет следом за человеком в виде солдата, танцует перед путником в виде красивой девушки, бежит рядом в виде кошки, свиньи, бросаясь под ноги и мешая движению, появляется со стороны кладбища в виде белого коня или коровы и пр.), неотступно и молча следует за путником, часто повторяя все его движения:

Ишла з вичорок, позно, и нам *надо* чириз [о]город. И за диревнэй я только ступыла на той [о]город свой, смотру – баран стоить. Я так *о* махнула – нэ ворущыця. Идэ сывый баран ровно зо мной. Я бигу, и он бигыть. Я иду помалэньку, и он так. Иду до самыя хаты с тым бараном. Я тоды поняла: это просто идэ *ляк* за мною. И давай я бэгом. Смотру – [он] коло мэня. До двэры добэгаю. И закрыть нэ могу зашчолкою [от страха] (с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., 1985 г.) [Народная демонология 3].

Видение обычно исчезает после молитвы, произнесенной человеком. В других сюжетах персонажи подобного типа преграждают человеку путь, останавливают и ломают повозку, снимают с нее колеса, обездвиживают коней или волов, препятствуют дальнейшему движению, пугают путника, нападают на него, морочат его, заставляют блуждать, заводят в непроходимые места и бесследно исчезают с рассветом или с криком петуха.

Как уже говорилось выше, в исследуемых западно- и восточнославянских традициях существуют три основных способа номинации подобного рода демонологических явлений. Во-первых, сюда относятся отглагольные существительные, репрезентирующие подобные явления как субъекты действия, мифологические существа, пусть слабо, но все же персонифицированные, ср.: з.-бел. *ляк, ляковка*; з.-укр. *пуджало*; з.-укр., з.-бел. *страх* (тернополь., черновиц., ивано-франков., львов., брест.), пол. *strach* (Подлясье), чеш. *strasidlo*; з.-укр. *блуд, блудник*; пол. *blud*, чеш. *blud'ak*. Например: «... и якісь-то *страх* ёму покажаўся» (с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.) [Народная демонология 3] или: «То dużo je jich, tych *strachów*» [Много их есть, этих страхов] [Хелмское воеводство, Adamowski 1987: 286]; «Колэ в лісі, кажут, шо попутал *блуднек* и шо водэ тэбе по лісі...» (Тисов Долинского р-на Ивано-франковской обл.) [КА]. Как видим, подобные наименования географически закреплены за западнославянской традицией, а у восточных славян располагаются в западной части ареала – на белорусско-украинско-польском пограничье, хотя иногда встречаются и на востоке Полесья: «Кажуть, е такэ мисто, спужае тэбе у час дня, та жэ и у час ночі. А потым ужэ таго *пужала* не будэ» (Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.) [Народная демонология 3]. Нельзя сказать, что у русских подобные явления никогда не обозначаются именами существительными (ср. з.-рус. *привидение*), но их частотность в русской традиции по сравнению с более западными славянскими ареалами гораздо ниже; ср., например: «Да вот я говорю: у нас с поселка до Нямково *привидение* было...» (Серезино Торопецкого р-на Тверской обл.) [Леонтьева 2002: 249].

Вторым способом номинации мифологических существ типа *страха* являются неопределенно-личные глаголы 3 л. ед. ч., обозначающие персонаж по его главной функции: (что-то, кто-то, нечто) *лякае, пужае, водэ* (полес.): «Во піўноч можэ появицэ такая, шо пужае...» (Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл.) [Народная демонология 3]; «В час дня в лиси опасно ходити, бо шось *злякае*...» (Червона Волока Лугинского р-на Житомирской

обл.) [Народная демонология 3]; «Сэрэд ночі то *лякае* у ночі» (Бельск Кобринского р-на Брестской обл.) [Народная демонология 3]; «У нас у дьвенацать дня, кажуть, шо можаць *лякаты*, яко у ночь так и у дзень – шо можа *прывідытыся*» (Радеж Малоритского р-на Брестской обл.) [Народная демонология 3] и т.д. Подобного рода предикативные конструкции распространены главным образом в украинско-белорусском ареале, особенно в Полесье, а также в западнославянской традиции, где они выступают в качестве синонимов именным формам номинации и часто встречаются вместе с ними в рамках одного текста.

Приведем несколько контекстов из восточной Польши (район польско-украинского пограничья), в которых мифологическое явление как бы «мерцает», представляя то как безличное действие, то как его «субъект»: «Tu on mnie opowiadał, panie, że tu *straszilo*... A co to się stało, że teraz *nie straszy*, nie! Tych *strachów* takich dużo je...» [Тут он мне рассказал, пан, что тут страшило... А что-то случилось, что теперь не страшит, вообще! Этих страхов таких много есть...] [Adamowski 1987: 284]. Ср. также рассказ о воспитательнице детского сада, приехавшей на работу в село и поселившейся в доме, где «страшило»: «A ona nie widziała, nie powiedzieli ji, że *tam straszy* w tym domu. O, ji ona tam piersze noc tam nocowała ji, panie, jak *jo zaczęło straszyć!*» [А она не знала, не сказали ей, что там страшит, в этом доме. О, и она там первую ночь ночевала, и ее, пан, так начало страшить!] [Там же]. Эта же стратегия сочетания именных и глагольных форм обозначения функции «пугать, страшить человека» прослеживается и в быличке о плотниках, которые нанялись строить новый дом, а хозяин поселил их в старом:

No, dobrze, mówi, majsterku, będzie trochę niedobrze. – A dla czego? – Dlatego że *tutaj straszi!* – Yyy! My się *strachów* nie boim! Nas tu jest siedmiu, my się nie boim *strachów!* Położyli się oni pierwszy noc spać... Tymczasem *przychodzi* w nocy... I tak *straszyło* ich co noc do godziny dwunastej... [«Ну ладно, – говорит хозяин, – мастера, будет немного нехорошо». – «А почему?» – «Потому что тут страшит!» –

«И-и-и, мы страхов не боимся. Нас тут семеро, мы не боимся страхов!» Легли они первую ночь спать... В это время приходит ночью... И так страшило их каждую ночь до двенадцати...» [Adamowski 1987: 284].

Подобное сочетание именных и глагольных форм при обозначении данного мифологического явления в рамках одного текста может встречаться и в русской традиции (преимущественно в западных областях), но значительно реже, чем в западославянских текстах: Вот раньше *привиждалось*, а сейчас вот никакого *привиждения* нету [Рахново Андреапольского р-на Тверской обл.; Леонтьева 2002: 255]; Назад осматриваться нельзя, когда в ночное время идешь, никогда назад не осматривайся – *тебе все будет привиждаться* страшным страшно, боишься – *привидит. Привиждения! Привиждения там* – побежала какая-то баба в халате в белом, а там никого нет (Спиридово Андреапольского р-на Тверской обл.) [Леонтьева 2002: 252].

В русской традиции неопределенно-личные глагольные формы 3 л. ед. ч. среднего рода также встречаются, хотя и не являются основными для обозначения этого типа персонажей, например: «А пугало больше – как идешь где» (Новгородская обл.) [Традиционный 2001: 253]. Ср. этот же способ номинации в художественном произведении – в диалоге просвири с сыном из романа Н. Лескова «Соборяне»:

«Боже, кто это тебя, Варначок, так изувечил?» – вскрикнула, встретив запоздалого сына, просвирия. – «Никто-с, никто меня не изувечил... Это на меня впотьмах что-то накинудось». – «Накинудось! – Это они, это они тебя мучат, – заговорила, всхлипывая, старушка, – Да теперь тебе больше не жить здесь, Варнаша». – «Кто они?» – воскликнул недовольный Препотенский. Старушка указала рукой по направлению к пустым подставкам, на которых до недавнего времени висел скелет, и, прошептав: «мертвецы», она убежала, крестясь, в свою каморку. [Лесков 2011: 448].

Иногда в подобных ситуациях в русской традиции используются и неопределенно-личные глаголы 3 л. мн. ч.: «Водили меня везде, водили, два дня водили: по всим, по болотам, по мхам, по ольхам» (Новгородская обл.) [Традиционный 2001: 259].

Наконец, третий способ обозначения подобного рода персонажей наиболее распространен в русской традиции, хотя (гораздо реже) встречается и в украинско-белорусском Полесье. Это безличные предикативные конструкции с глаголами типа *казаться, чудиться, видеться, мерещиться* и т.д. Например: «Жили мы в деревне, не в этой, а двадцать километров отсюда, и вот, если ночью идешь, обязательно там *привиждается*, там видит кого-то кто-то...» (Тверская обл.) [Леонтьева 2002: 248–249]; «Вот однажды едем с ним вечером на лошади и как раз говорим: “Вот на этом месте, говорят, *привиждается*...”» (Зеленый Бор Торопецкого р-на Тверской обл.) [Там же: 249]; «Есть такое место, что *всегда причудится*, четыре километра отсюда» (Ленинградская обл.) [Там же: 249]; «Куды бяжишь и боишься, и *чудится* как, как и ня знаю, бяжишь и *чудится*» (Новое Долгое Хвойненского р-на Новгородской обл.) [Там же: 250]; «Раньше *привиждалось*... Аверь, не ходи за деревней, обязательно *привидится*» (Новгородская обл.) [Там же: 250].

Ощутимо реже безличные предикативные конструкции встречаются и в украинско-белорусском Полесье: «Є тако мисьцо, шчо вступисся, так што-то зробицца, и не вийдешь. Всё показуеца, шо не туда итти надо...» (Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.) [Народная демонология 3]; «Если оставить хлеб на расстани – страшнае привицицца... Привидицца с рогами, с хвостом...» (Присно Брагинского р-на Гомельской обл.) [Народная демонология 3]. В западнославянских мифологических текстах подобные конструкции встречаются очень редко.

Как видно из имеющихся в нашем распоряжении материалов, все три способа обозначения демонологических существ типа *страха* известны на исследуемой территории восточного и западного славянства (за исключением безличных возвратных

глаголов, характерных, как нам представляется, только для восточнославянской традиции). Однако их частотность в текстах разных ареалов существенно различается. Если провести условный вектор по горизонтали от Польши к России, то по мере продвижения с запада на восток в текстах быличек и поверий при обозначении интересующих нас демонологических явлений уменьшается доля именных номинаций и возрастает доля неопределенно-личных, а затем и безличных предикативных конструкций. Преимущественно для русской традиции характерна номинация с помощью безличных возвратных глаголов типа *кажется, чудится, видится*.

Объяснить подобную картину представляется возможным, если вспомнить о том, что любой мифологический текст (под которым мы имеем в виду текст, рассказывающий об опыте встречи человека с мифологическим существом) помимо информативной функции содержит в себе еще и когнитивную, познавательную, которая определяет степень познаваемости окружающего мира с точки зрения носителей данной конкретной традиции, в том числе и степень познаваемости человеком «иного» мира и его демонических представителей. Различие способов номинации мифологических явлений, безусловно, отражает заложенную в той или иной традиции психологическую меру познаваемости разных фрагментов мифологической системы, способность человека не просто заметить некое демонологическое явление, но и категоризовать, назвав его определенным образом и поместив тем самым в класс сходных объектов и явлений. Ввести познаваемое человеком явление в определенную категорию предметов и явлений можно только с помощью именной номинации – с помощью предиката этого сделать невозможно. Как заметил еще В.В. Виноградов, в этом проявляется известное категориальное различие глагола и имени: глагол называет ограниченный по времени предикат (*он солгал, он украл*), а имя представляет тот же предикат как постоянный, онтологический (*он – вор, он – лгун*). В подтверждение своей мысли Виноградов приводит цитату из «Былого и дум» А.И. Герцена:

Названия – страшная вещь. Жан Поль Рихтер говорит с чрезвычайной верностью: «Если дитя солжет, испугайте его дурным действием, скажите – он солгал, но не говорите, что он – лгун...» Это убийца, говорят нам, и нам тотчас кажется спрятанный кинжал, зверское выражение, черные замыслы, точно будто убивать – постоянное занятие, ремесло человека, которому случилось раз в жизни кого-нибудь убить» [Виноградов 1986: 50–51].

Ср. подобную разницу наименований в современном русском языке: *Она – уборщица* и: *Она убирает по вечерам в одной торговой фирме* – в последнем случае налицо скрытое намерение говорящего представить данный род непрестижной деятельности как неосновной, временный [Петрухина 2003: 491].

Если распространить эти рассуждения на интересующие нас демонологические явления, можно прийти к выводу: в тех случаях, когда они называются именем существительным (типа: *страх, ляк, пуджало* и пр.), они мыслятся носителями традиции как слабо персонифицированные, но все же существа, персоны, субъекты производимых ими действий, которые поддаются какому-то познанию со стороны человека и возможности их категоризации и классификации. А действия, направленные на устрашение человека и воздействие на его ментальную сферу, представляются как непосредственный результат деятельности этих существ, то есть осознаются имеющими свою причину, которую человек способен хотя бы отчасти понять и приписать конкретному существу. Ср. з.-укр. выражения типа: *Мене цілу ніч водиў блуд; блудник го тягає; зараз його ймиў блуд* и т.д. В противовес этому неопределенно-личное употребление формы глаголов 3-го лица ед. ч. в качестве способа обозначения подобных существ (*пужає, лякає, водить* и др.) умалчивает о субъекте действия, указывая на устранение субъекта из сферы производимого им действия, на безличность действия, причины которого принципиально непознаваемы человеком. Ср. примеры из северо-западных и северных русских областей: «Да вот

ее водили эту Машу...» [Новгородская обл.; Леонтьева 2002: 249]; «Пьяные мужыки идут, бывало, и все говорят, что их водить» [Там же]; «Нас лично водило вот здесь в поле. Ходили два часа» (Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл.) [Архив УН лаборатории фольклора РГГУ].

В подобных случаях рассказчик заранее отказывается от намерения осмыслить и обозначить производителя действия – агенса. Здесь, по словам В.В. Виноградова, неопределенность не обобщения, а неведения: «Говорящий... замечает одно лишь действие, не заботясь о творце этого действия или не имея возможности создать себе представление о таком, и потому выбирает форму *verbi finiti*, которая грамматически является наиболее неопределенной» [Виноградов 1986: 381]. Ср. схожий прием намеренного устранения субъекта действия в загадках типа «Весной веселит, летом холодит». Но в загадке устранение агенса диктуется особенностями жанра и входит в условия коммуникативной игры между загадывающим и отгадчиком, на котором лежит обязанность назвать его имя. В быличках же с отсутствующим субъектом действия нужно различать ситуации, в которых субъект не называется, но предполагается и в принципе может быть эксплицирован, и ситуации, в которых субъект не называется и не предполагается. В текстах первого рода мифологическая функция может обозначаться как именем, так и неопределенно-личной глагольной формой: *страх – страшит, ляк – лякает, пуджало – пугает, привиждение – привиждается* (ср. приведенные выше польские примеры из коллекции Я. Адамовского). В этом случае выбор именной или глагольной формы для обозначения одного и того же явления зависит от коммуникативных намерений рассказчика: для создания соответствующего эмоционального эффекта он использует неопределенно-личные конструкции, поскольку мифологическое действие, лишенное видимого субъекта, всегда страшнее, чем действие, субъект которого очевиден; но для объяснения произошедшего события рассказчик использует имя, поскольку оно позволяет отнести данное происшествие к конкретной категории явлений,

а значит, сделать его более объяснимым. Во втором случае, когда субъект устрашения не только не называется, но и не предполагается в рассказе, обозначаясь лишь неопределенно-личными глаголами (пугáло, водíло, старшíло, лякáло), это означает, что он или находится вне сферы внимания рассказчика (само действие важнее, чем тот, кто его совершил), или вне его когнитивной компетенции, т.е. принципиально непознаваем (подробнее о неопределенно-личных предложениях с подразумеваемым субъектом действия см. [Падучева 2012: 27–41]). Таким образом, можно говорить об определенной градации разных степеней безличности в обозначении рассматриваемой нами мифологической функции (и не только ее одной) и их диалектной приуроченности – от запада славянского ареала к востоку. Переход от личного употребления к безличному намечается в форме глаголов 3-го л. с мыслимым, но неизвестным субъектом [Виноградов 1986: 380–381] и заканчивается безличными глагольными конструкциями.

При обозначении рассматриваемых нами мифологических явлений безличными глаголами неспособность человека осмыслить странные демонологические явления доведена до самой последней степени. Безличные обороты типа *чудится, мерещится, грезится, снится, видится, кажется* и др. выражают действия неизвестной силы или недостоверное восприятие действительности. По словам Н. Яринцевой, «безличные конструкции предполагают, что мир, в конечном счете, являет собой сущность непознаваемую и полную загадок, а истинные причины событий неясны и непостижимы. Субъект удален здесь из поля зрения... как неизвестная причина явления, описываемого глаголом... Именно поиск истинной причины явления и признание того факта, что эта причина неизвестна, составляют основу всех безличных предложений» [Jarintzov 1916, цит. по: Вежбицкая 1996: 74]. Анна Вежбицкая объясняет распространенность подобных конструкций в русских текстах (не только мифологических) следующим образом: «Богатство и разнообразие безличных конструкций в русском языке показывают, что язык отра-

жает и всячески поощряет преобладающую в русской культурной традиции тенденцию рассматривать мир как совокупность событий, не поддающихся ни человеческому контролю, ни человеческому уразумению, причем эти события, которыми человек не в состоянии до конца управлять, чаще всего бывают для него плохими, чем хорошими. Как и судьба» [Вежицкая 1996: 76]. Если согласиться с этой точкой зрения, следует признать преобладание безличных и неопределенно-личных конструкций в обозначении демонических явлений в русской мифологической системе частью общей когнитивной стратегии, при которой носитель традиции заранее отказывается от попыток объяснить произошедшие с ним странные события и каким-либо образом классифицировать их, обозначив именем и причислив к определенной категории явлений.

Под конец позволим себе высказать некоторые предположения относительно возможного развития этой ситуации в диахроническом аспекте. Корпус мифологических текстов, собранный примерно за полтора века исследования традиционной культуры, часто рассматривается как единый синхронный срез. Однако между моментом начала сбора научной информации (который относится примерно к середине XIX в.) и современностью пролегает значительный временной период, в течение которого традиция вообще и мифологические представления в частности подверглись значительным изменениям. Полтора века изучения традиционной культуры – достаточно большой отрезок времени, позволяющий рассматривать накопленный материал в диахронии.

Основная проблема здесь заключается в довольно малом количестве аутентичных (т.е. зафиксированных дословно от лица рассказчика) записей мифологических текстов, сделанных в начале века (большинство полевых материалов в ранние периоды их сбора передано в виде пересказов собирателей). Однако некоторое количество таких текстов все-таки существует, в частности, полевые материалы П.Г. Богатырева из Архангельской губернии. При обращении к записям П.Г. Богатырева 1916 г. мы

можем увидеть картину, схожую с той, которую демонстрируют нам тексты украинско-белорусско-польского пограничья, записанные во второй половине XX в. В них можно заметить параллельное синонимическое обозначение одного и того же мифологического явления и с помощью имени (*блзня*), и с помощью неопределенно-личной конструкции (*блзнило*). Это хорошо видно, в частности, в быличке о кладе, который находился на потолке и стал беспокоить своих хозяев: «Вот јим этот *клат* стал *блзнить*. Шол у них раз прохожий старичок. Оне ему и сказали, не знает ли как у нас *блзну* выгнать.... Потом вдруг наступила ночь и опять *зоблзнило*...» [Богатырев 1916: 46]. В двух следующих контекстах подобное явление обозначается исключительно именем: «Я сам видел. Миколай умер. Так чугун забыли в бане. Я пришол за чугуном. Эдак на уме подержал. Он над чугуном стоял у каменцы, недоросток такой, вскоцил, а не состукал. “А это и есть *блзня*”, – подумал я» [Там же: 47]; «Две дороги. По нижней дороге я шол, а идут два мужыка разговаривают, думаю: товаришши мне-то, а потом вышел – никово и нет. Это была *блзня*» [Там же: 47]. Из этих севернорусских текстов начала XX в. видно, что в данном ареале еще столетие назад использовались два описанных выше способа наименования рассматриваемой функции: только в виде имени существительного (как в двух последних примерах) и комбинированный – с помощью имени и неопределенно-личного глагола (как в первом примере). Тогда как полевые записи рубежа XX–XXI вв. показывают подавляющее преобладание в подобного рода нарративах неопределенно-личных и безличных глагольных конструкций.

Несмотря на осознаваемую нами недостаточную репрезентативность текстов аутентичных записей ранних периодов (конца XIX – первой половины XX в.), можно сделать осторожное предположение о том, что в русской традиции за текущее столетие произошел ощутимый сдвиг в способах наименования исследуемых демонологических явлений, а значит и в осознании когнитивного бессилия человека, сталкивающегося с ми-

фологическими явлениями. Если наши рассуждения верны, этот сдвиг в русской традиции происходил от общей для восточно- и западнославянской традиции синонимии имен и неопределенно-личных глаголов в начале XX в. к преобладанию предикативных безличных и неопределенно-личных конструкций к концу XX в. И это, как замечает Анна Вежицкая, вполне согласуется с общим направлением эволюции русского синтаксиса, отражающим рост и все более широкое распространение всех типов безличных предложений, «представляющих людей не контролирующими события, и бессубъектных предложений, представляющих события не полностью постижимыми» [Вежицкая 1996: 75]. В юго-западных частях восточнославянского мира и в западнославянских традициях вариативность в способах наименования мифологической функции «пугать человека», как нам представляется, не претерпела сколько-нибудь значительных изменений.

Литература

- Богатырев 1916 – *Богатырев П.Г.* Веражения великоруссов Шенкурского уезда Архангельской губернии // *Этнографическое обозрение*. 1916. № 3–4.
- Будовская 1995 – *Будовская Е.Б.* Блуждать, заблудиться // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. М., 1995. Т. 1.
- Вежицкая 1996 – *Вежицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1996.
- Виноградов 1986 – *Виноградов В.В.* Русский язык. М., 1986.
- Герцен 2 – *Герцен А.И.* Полное собрание сочинений и писем. Пг., 1919. Т. 2.
- КА – Карпатский архив, Отдел этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
- Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Змора // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. М., 1999. Т. 2.
- Левкиевская 1999а – *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // *Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой*. М., 1999.
- Левкиевская 2003 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // *Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации*. М., 2003.

- Леонтьева 2002 – *Леонтьева С.Г.* Рассказы о «привидениях» среди визионерских жанров // Сны и видения в народной культуре. М., 2002.
- Лесков 2011 – *Лесков Н.С.* Собрание. М., 2011.
- Народная демонология 3 – Народная демонология Полесья / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., Т. 3. (в печати).
- Падучева 2012 – *Падучева Е.В.* Неопределенно-личное предложение и его подразумеваемый субъект // Вопросы языкознания. 2012. № 2.
- Петрухина 2003 – *Петрухина Е.В.* Профессионально-трудовая деятельность в русской языковой картине мира в сопоставлении с чешской. Концепт 'работать' в языке и дискурсе // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2003.
- Седакова 1999 – *Седакова И.А.* Караконджул // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
- Традиционный 2001 – Традиционный фольклор Новгородской области. СПб., 2001. Т. 2.
- Черепанова 1996 – *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы Русского Севера. М., 1996.
- Adamowski 1987 – *Adamowski J.* Chelmskie opowieści o strachach // Region Lubelski. 1987. R. 2/4.
- Jarintzov 1916 – *Jarintzov N.* The Russians and their language. Oxford, 1916.
- Moszyński 2/1 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1968. Т. II. Cz. 2.

Е. Е. Левкиевская

От предикативной
формулы к имени: об одном
механизме образования
названий демонов
в карпатской традиции¹

В настоящей статье будет рассмотрен особый процесс превращения апотропеических формул, употребляющихся в речи при упоминании мифологического персонажа, в его имя, которое играет двойную роль – называет персонаж и одновременно служит оберегом от него. Тексты, записанные этнолингвистической экспедицией Института славяноведения РАН на украинских Карпатах во второй половине 80-х гг. XX в., позволяют проследить разные стадии этого процесса, наиболее интересной из которых является стадия превращения глагольной конструкции в субстантивированное имя. Речь пойдет о ряде отгонных формул типа: «Щез бы!» (Исчез бы!); «Бодай скаменію!» (Пусть бы окаменел!); «Пропая́ бы!» и под.

Хорошо известно, что прямое имя мифологического персонажа (особенно черта) воспринимается носителями традиции как опасное, способное спровоцировать появление демона, а поэтому неохотно употребляется в речевой практике. Другие, «заместительные», имена используются для того, чтобы при необходимости можно было бы назвать того или иного демона без вреда для себя и окружающих. Имена-«заместители», упо-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 15-04-00482 «Украинские этнокультурные анклавы на территории России: локальная традиция и ее развитие в близкородственном окружении»).

требляющиеся вместо опасных прямых имен персонажей, можно назвать именами-апотропеями.

В чем же заключается опасность прямых имен мифологических персонажей и какими способами она устраняется в именах-апотропеях? Известно, что в любом высказывании реализуется определенное коммуникативное намерение – утверждение, просьба, призыв и проч., т.е. осуществляется определенная иллокутивная цель. В обыденных, повседневных текстах, где используются немифологические имена, реализуется только то намерение, которое имел в виду говорящий. Употребление прямого имени демона в мифологическом тексте неизбежно (часто помимо воли говорящего) порождает побочную иллокутивную цель – вызывание мифологического персонажа, провоцирование нежелательного контакта с ним. Иными словами, особенность прямого, «настоящего» имени заключается в том, что любое называние представляющего опасность персонажа (не обязательно демона) одновременно является и его вызыванием. Например, сербы считали, что сколько раз во время Великого поста назовешь змею по имени, столько раз она встретится тебе летом ([Ђорђевић 2: 104]; ср. русскую поговорку: «О черте речь, и он навстречь»). Это универсальное правило, на котором строятся отношения человека с «иным» миром, определяет как принципы обращения с опасными прямыми именами демонических персонажей, так и способы создания безопасных, апотропеических имен.

Цель любого оберега (в том числе и имени-апотропея) – предотвратить возможность контакта с носителем опасности. В этом смысле апотропеическая цель высказывания – цель антикоммуникативная. Мифологическое имя-апотропей должно отменять, уничтожать ту дополнительную иллокутивную функцию, которая провоцирует опасный контакт с мифологическим персонажем. Способы, с помощью которых эта цель достигается, составляют особенность номинации этих персонажей и определяют различные типы мифологических имен, которые употребляются в текстах, заведомо не предполагаю-

щих вызывание демонологического существа, – в разного рода быличках и поверьях. Это необходимо подчеркнуть, поскольку в текстах, обращенных непосредственно к мифологическому персонажу, часто употребляются иные («задабривающие», «этикетные») имена, чем в текстах повествовательного типа, не предназначенных «для ушей» демона. Это хорошо видно из следующего примера, где повествовательный текст, содержащий сведения о персонаже, сменяется высказыванием, обращенным непосредственно к нему: [На вопрос о вихре]: «То у нас кажут: відьмэ танцуют, то підвіває, ноги віднимає, біда, цураха ім, цур, біда, від людини. [При встрече с вихрем] трэба казати: «Красні, красні, ви собі гуляйтэ, а мэні спокій дайтэ!» [Это у нас говорят: ведьмы танцуют, то подвевает, ноги отнимает, беда, цураха им, чур, беда, от человека. При встрече с вихрем нужно сказать: «Красивые, красивые, вы себе гуляйте, а мне покой дайте!]] (Луги Раховского р-на Закарпатской обл., 1988 г.) [КАА]. Ср. также похожее обращение к женским демонам – вилам в апотропеической формуле: «Бежите, лепе, да пређу слепе» [Бегите, красивые, чтобы прошли слепые – т.е. люди] [Банат, Филиповић 1955: 105].

Один из наиболее распространенных способов отмены нежелательной иллокутивной функции вызывания персонажа при его назывании – табу, т.е. умолчание, отказ от произнесения такого имени, которое осознается носителями традиции как прямое, «настоящее» и потому коммуникативно опасное. Но так как умолчание в буквальном смысле не позволяет называть объект и осуществлять по отношению к нему референцию, табу реализуется при помощи имен-заместителей, которые «очищены» от побочной «вызывающей» иллокутивной цели, т.е. при помощи имен-эвфемизмов. Очевидно, что все эвфемизмы в той или иной степени могут быть признаны оберегами, поскольку в них снята опасная для человека дополнительная цель вызывания мифологического персонажа.

В одних случаях апотропеическая функция имени (как и любой другой культурной реалии, способной быть оберегом) обу-

слова его собственной апотропеической, отгонной семантикой. Таковы карпатские названия черта: *пропасник* (от: «пропав бы!»), *щезник* (от: «щез бы!»). Обереги такого рода можно называть семантическими. В других случаях апотропеическая функция создается заменой прямого имени на другое, не содержащее апотропеической семантики: это сербское название волка *курва*, карпатоукраинское название черта *біда*, полесское название ведьмы *змея* и др. Такие имена-обереги, в основе которых лежат дескрипции, назовем косвенными. Поскольку апотропеичность в подобных именах привносится извне, а не обуславливается семантикой самого слова, то она стирается, как только имя становится достаточно частотным. Эвфемизмы подобного рода рано или поздно перестают восприниматься как обереги, попадают в разряд опасных, табуированных имен и сами требуют дополнительных средств защиты.

Карпатская мифологическая лексика представлена как косвенными именами-апотропеями, так и семантическими. Но если первые широко распространены во всех славянских традициях, то вторые являются особенностью карпатского ареала. Именно о них пойдет речь в настоящей статье.

На Карпатах весьма распространены имена персонажей, обычно выраженные местоимением или идентифицирующей формулой, состоящей из личного или указательного местоимения и косвенного определения. Местоимение, употребляемое в качестве имени мифологического персонажа, теряет свое дейктическое свойство, т.е. способность отсылать к прямому, «опасному» имени: *вин* [он в значении 'черт'], *той* [тот в значении 'черт'], *вси* [все в значении 'черти'], *тота слабiсть* [та болезнь] 'падучая' (ср. серб. *она* 'медведица' [Антонијевић 1971: 166], *оне* 'бабицы, ночницы' [Зечевић 1981: 88], бел. *ён, той-самый* 'черт' [Никифоровский 1907: 8]). Но этот тип эвфемизмов постигает та же участь, что и все ситуативные обереги: при частом употреблении они утрачивают апотропеическую функцию и переходят в разряд «опасных» имен. Имеет значение и то очевидное неудобство, что этими же местоимениями

приходится обозначать и людей, для которых это небезопасно: местоимения *всі, він, той* в карпатской речевой практике настолько прочно стали осознаваться как имена демонов, что при употреблении их по отношению к человеку требовалось уточнение: *сам* или *ерщенинький* (т.е. «крещененький» [Онищук 1909: 64]). Так, в галицкой быличке хозяйка, приглашая всех к столу в Сочельник, вместо: «прошу вас *всїх хрещєньх* до вєчєри!» [Прошу вас всех крещеных к ужину!] произнесла: «Прошу вас *всїх* до вєчєри!», и на ее призыв слетелись все черти [Яворский 1915: 259]. Смысловая разница такого рода обязательно обозначается в мифологическом тексте, если в нем упоминаются и люди, и демоны: «Але тот дивит сї віўчьирь, а то він, цураха му...» [Но тот смотрит, пастух, а это он, чур ему...] или: «Як тот, осина, оберне сї ид нему плечима, а тот – ерщений – як хапне голоўню» [Когда тот, осина, обернулся к нему спиной, а тот, крещеный – как схватит головешку] (Зеленици Надворнянского пов. Станиславской, ныне Ивано-Франковской обл.) [Гнатюк 1912/1: 19], где *він, цураха му* и *тот, осина* – имена черта, а *тот, ерщений* обозначает человека. Опасность произнесения этих местоимений требовала прибавления к ним дополнительных апотропеических формул.

Особенность карпатского ареала – широкое распространение идентифицирующих формул, состоящих из указательного местоимения и косвенного определения. Это отличает Карпаты от других регионов восточнославянской традиции, где подобные формулы, если они и встречаются, занимают незначительное место в общем составе мифологической лексики, и сближает с Балканами, где они достаточно хорошо известны. Идентифицирующие формулы указывают на один из признаков, характерных для мифологического персонажа, например, на место обитания: *тот, шо у скалі* ‘черт’ [тот, что в скале сидит] (Надворнянский пов. Станиславской губ. ныне Ивано-Франковской обл.) [Онищук 1909: 64]; *тот, шо у трїсках* ‘черт’ [тот, что в щепках] [Там же]; *той, що по смєреках дре* ‘черт’ [тот, что по елкам лазит] (Закарпатская обл.) [Франко 1898: 172].

Подобные формулы могут использоваться для обозначения носителей реальной, не мифологической опасности: *тота, що пид корчом сидит* ‘змея’ [та, что под кустом сидит] (Нагуевичи Дрогобычского р-на Львовской обл.) [Франко 1898: 172]; *онај из горе* ‘волк’ (Босния) [Ђорђевић 1: 206]; *она из зида* [она из стены], *она из траве* [та из травы] ‘змея’ (серб.) [Ђорђевић 2: 104].

Идентифицирующая формула может указывать либо на характерное действие: *тот, що свистить* ‘черт’ (з.-укр.) [Білий 1927: 90]; *ти, що трусять очэрэтами* [те, что трясут камышами] (укр.) [Сумцов 1896: 17]; либо на характерный признак: *там ... літає з ріжками* ‘черт’ [там летает ... с рожками] (Головы Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., 1990) [КАА]; *там би пришоў з рогами...* ‘черт’ [там бы пришел с рогами] (Луги Раховского р-на Ивано-Франковской обл., 1988 г.) [КАА]; *u czerwonym kapieluszyku* ‘черт’ [в красной шляпке] [бел., Federowski I: 16]; *ten z linśixim* ‘черт’ [этот, с цепью] (пол.) [Санникова 1990: 48]; *онај стари, онај мали* ‘водяной дух’ (серб.).

Обычные для восточнославянского ареала названия персонажей по характерному признаку (типа бел. *рогати́к* ‘черт’, рус. *волосати́к*, *косматый*, *куцый* ‘черт’), на Карпатах представлены единичными лексемами: *доўга* ‘змея’ [длинная] (Нагуевичи Дрогобычского р-на Львовской обл.) [Франко 1898: 172].

В качестве эвфемистических обозначений черта в карпатской традиции часто употребляются личные имена: *Олэкса* (Закарпатская обл.), *Грицько* (Подольская обл.), *Антипко* (Закарпатская обл.).

В отличие от косвенных, семантические имена-апотропеи немногочисленны. Они восходят к апотропеическим предикативным формулам и разделяются на три группы.

1. Имена с отгонной и уничтожающей семантикой:

– «цур, біда, від людини!» (Луги Раховского р-на Закарпатской обл., 1988 г.) [КАА];

– «А кур ty! А пек ty... А ućkur ty na šuju!» [А чур тебе, а пек тебе, а мужской пояс тебе на шею!] (Покутье) [Moszyński 2/1: 470];

– «Цураха му!» [Чур ему!] (Закарпатская обл.);

– «Пропаў би ў скалах!» (Кушниця Иршавского р-на Закарпатской обл.) [Гриценко 1990: 148];

– «Нај щезни!» [Пусть исчезнет!] (Вижниця Черновицкой обл.) [Там же];

– «Ни маў би моци!» [Не имел бы силы!] (Закарпатская обл.) [Франко 1898: 212];

– «Заморилобит'а» [Заморило бы тебя!] (Вилихивци Тячевского р-на Закарпатской обл.) [Гриценко 1990: 148];

– «За мором би му вичир'а!» [За морем бы ему ужин!] (Мукачево Закарпатская обл.) [Там же].

Формулы с уничтожающей и отгонной семантикой имеют соответствия в балканских традициях: «На путу му ... глогово трње» [На пути ему боярышниковые шипы – при упоминании вампира] [Ђорђевић 1953: 194]; «Камен гу у уста!» [камень ей в рот! – при упоминании о змее] (серб.) [Ђорђевић 2: 104].

2. Имена-апотропои с семантикой предупреждения контакта:

– «Не снiў би!» [Не снился бы!] (Новоселица Виноградовского р-на Закарпатской обл.) [Гриценко 1990: 148];

– «Тој, що не казати» [Тот, о котором нельзя говорить] (Ганьковцы Снятинского р-на Ивано-Франковской обл.) [Там же].

Ср. подобные полесские формулы: «То не при нашэму духу» (Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.) [ПА]; «Да не при хати гоўорачи» [Не при хате говоря] (Гомельская обл.) [ПА]. Известны также сербские названия опасных существ с подобной семантикой, представляющие собой существительные: *непоменик* [тот, о котором не упоминают] 'волк' [Дучић 1931: 334] и *непоменица*, *непоменица* 'змея' [Дучић 1931: 337; Ђорђевић 2: 104].

3. Имена-апотропои, содержащие обращение к Божьей помощи:

– «Той – Дух съвятий при хаті!» [Тот – Дух Святой при хате!] (Закарпатская обл.) [Франко 1898: 211].

Основой для подобных имен мифологических персонажей служат предикативные формулы с охранительной и уничтожающей семантикой:

– «Дух съвятий при дитине» (Зеленици Надворнянского пов. Станиславской, ныне Ивано-Франковской обл.) [Онищук 1909: 64]. Ср. схожие полесские формулы: «Колтун... нехай Бог укрые его знать и видеть» (Верхний Теребежов Столинского р-на Брестской обл.) [ПА]; «Хай Бог не дае, як чорная зробицца... на заслонку сажали дитя» (Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл.) [ПА].

Превращение формулы, отгоняющей демона, в его собственное наименование, грамматически оформленное как имя существительное, происходит поэтапно – таким образом, можно говорить об определенной градации разных этапов трансформации от глагольной формулы к имени. Будучи включенной в текст, отгонная формула сначала употреблялась в качестве превентивной, предвещающей отрицательные последствия произнесения имени демона или простого упоминания о нем, как, например, в рассказе о черте: «Як вітер порохом крутит, то дідько сі женит, *бодай скамінів!*» [Если ветер пылью крутит, это черт женится, Бог дай, чтобы окаменел!] (Стрый Львовской обл.) [Колесса 1898: 76].

На следующем этапе предикативная формула становилась составной частью имени, затем его местоименная часть, указывающая на демона, редуцировалась, а предикативная часть формулы субстантивировалась: «*Тої, зкамэніў би*» [Тот, окаменел бы] (Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл.) [КАА] – «Сэсэ *зкамэніў*, вони цэ ті сами домовики» [Это окаменел, они это те самые домовики] (Лукачаны Кельменецкого р-на Черновицкой обл., 1987 г.) [КАА] – «*Зкамэніў, від мэнэ, від моеї хати*» [Окаменел, от меня, от моей хаты] [Там же]. На последнем этапе в результате деривации образовывается отглагольное существительное, сохраняющее апотропеическую семантику лежащей в его основе глагольной формулы: «Аби була яка побліч, має неживу дитину тай закопає, то до сім літ робит сі *скаминюшник* з него» [Если какая-то б... родит неживого ребенка и закопает его, то до семи лет после этого из него получается скаменюшник] (Далешево Городнянского р-на Ивано-Франковской обл.) [Гнатюк 1912/2: 18]. Ср. сербское название змеи *каменица* (Ко-

сово) [Ђорђевић 2: 104], *окаменица* (Грбље) [Там же], превентивные формулы, произносимые при упоминании змеи: «Та мани и! Уво им се у камен створило!» [Оставь же их! (Пусть) ухо их превратится в камень!] (Бачка) [Кордунаш 1932: 88], а также имя волка *каменик* [Ђорђевић 1: 206] и апотропеические формулы типа: «Ау курво!.. Ау камен ти у њи!» [Эй, курва! Эй, в камень тебе в (них)!] [Лутовац 1930: 199]. Подобная формула в некоторых случаях может употребляться как самостоятельное имя: «Камен му у вилице» [Камень ему в челюсти], «скаменила му се уста» (племя Кучи) [Дучић 1931: 334]. Эта семантика может выражаться и другими, невербальными способами. Например, сербы в Блаце убитому волку кладут камень в пасть и говорят: «Овако био свима вуковима камен у устима!» [Так чтобы всем волкам камень в пасть] [Ђорђевић 1: 221], в других районах Сербии при упоминании волка надо стукнуть чем-нибудь по камню, «да би му вилице окамениле» [чтобы ему челюсти окаменели] [Ђорђевић 1: 206]. В районе горного массива Проклетије первый день декабря, называемый *просенац*, празднуется, чтобы защитить скот от волков. У тех, кто соблюдал этот праздник, волк не сможет задрать скотину – «закамени му Бог вилице» [закаменит ему Бог челюсти] [Лутовац 1930: 110].

Карпатские тексты, содержащие разные стадии превращения глагольной формулы в имя персонажа, позволяют восстановить цепочку от предиката к имени: автономная предикативная формула с апотропеической семантикой – имя, состоящее из указательного или личного местоимения и предикативной формулы – имя, представляющее собой субстантивированную форму – отглагольное существительное, сохраняющее апотропеическую семантику формулы, от которой оно образовалось. Рассмотрим еще несколько цепочек подобных превращений для лексем, обозначающих черта:

– *пропáсник*: «Та пішла до якіх знахаріу та купэла біду, *пропало би*, дьявола купэла» [Да пошла к каким-то знахарям и купила черта, пропало бы, дьявола купила] (Луги Раховского р-на Закарпатской обл., 1988) [КАА] – «Там меживник ходэ по мѣжи,

д'явиль, *пропаў би*» [Там меживник ходит по меже, дьявол, пропал бы] [Там же] – «У нас кажуть: чорт, або *пропасник*; из того вилізат *пропасник*» [У нас говорят: черт или пропасник; из этого вылезает пропасник] (Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл., 1987 г.) [КАА];

– *цура́ха*: «А *cur ty!* А *pek ty...*» [А чур тебя! А пек тебя] (отгонная формула при встрече с чертом [Moszyński 2/1:470–471]) – «*Тот, цураха му* – є так предвічний, як Пан Біг» [Тот, чур ему – такой же вечный, как Господь Бог] (Зеленици Надворнянского пов. Станиславской, ныне Ивано-Франковской обл.) [Онищук 1909: 65] – «А, *цураха*, ты відчэпися від мэнэ» [А, цураха, отцепись от меня] (Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл., 1987 г.) [КАА] – «Як гад він, *цураха* (плюют при этом), як скотина» [Как змея он, *цураха*, как скотина] (Лесковец Межгорского р-на Закарпатской обл.; 1988 г.) [КАА];

– *осинавець* – «Бусуркун – *осика би тэ ў сэрцэ*» [Колдун – осина бы ему в сердце] (Пилипец Воловецкого р-на Закарпатской обл.) [КАА] – «*Осина бы му*» [Осина бы ему] (вост. Карпаты) [Кравченко 1983: 199] – «*Той – осина їму* – зліпіў воўка из глини» [О черте: Тот – осина бы ему – слепил волка из глины] (Зеленици Надворнянского пов. Станиславской, ныне Ивано-Франковской обл.) [Онищук 1909: 68] – «*тот – осина*, оберне сі ид нему плечима...» [Тот – осина повернется к нему спиной] (там же) [Гнатюк 1912/1: 19] – «з початком не було лиш Бог и *Осинавець...*» [сначала ничего не было, лишь Бог и черт] (Зеленици Надворнянского пов. Станиславской, ныне Ивано-Франковской обл.) [Онищук 1909: 64]. Д.К. Зеленин считал, что в основу имени *осинавець* положена номинация по месту обитания черта [Зеленин 1930: 11], но карпатский материал позволяет предположить, что семантика имени связана с распространенным у восточных славян представлением об осиновом коле как средстве уничтожения нечистой силы (хотя остаются неясными фонетические формы типа *осцэнá*, *осина*, *осинá*, – одним из возможных объяснений может стать гипертрофированная экспрессивность при произнесении подобных формул). Апотропеиче-

ские свойства осины в карпатской традиции хорошо известны: «Дэрэво осіка по Україні йе, у нас ёго нэма, кінэ ёго у шпор, оно зробит такой дым, она [босорканя, т.е. ведьма] кедь у хаті йе, она з хаты підэ. И сразу узнайте, шчо она нэчиста» [Дерево осина по Украине есть, у нас его нет. Кинешь его в печку, оно сделает такой дым, если ведьма в хате есть, она из хаты уйдет. И сразу узнаете, что она нечистая] (Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл., 1987 г.) [КАА].

К семантическим именам-оберегам относится и известное на Карпатах эфемистическое название покойника *прощун бы* (о мужчине), *прощена бы* (о женщине): «*Прощун бы* никому зла ни зробиў» [Прощун бы никому зла не сделал], «*Прощена бы* добра была челядина» [Прощена бы хорошая была женщина] (вост. Карпаты) [Кравченко 1983: 199].

Рассмотренные нами карпатские семантические имена-апотропеи мифологических персонажей не известны в других славянских регионах, за исключением Балкан, где существуют некоторые, хотя и неполные, соответствия данной карпатской модели. Это еще раз подтверждает близость карпатской и балканской традиций.

Сокращения

КАА – Карпатский архив автора

ПА – Полесский архив, Отдел этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН

Литература

- Антонијевић 1971 – *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник. Београд, 1971. Т. 83.
Білий 1927 – *Білий В.* До звичаю кидати гілки на могили “заложних” мерців // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Кн. 3.
Гнатюк 1912/1–2 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33–34.
Гриценко 1990 – *Гриценко П.Ю.* Ареальне варіювання лексики. Київ, 1990.

- Дучић 1931 – *Дучић С.* Живот и обичаји племени Куча // Српски етнографски зборник. Београд, 1931. Т. 48.
- Ђорђевић 1953 – *Ђорђевић Т.Р.* Вампир и друга виђа у нашем народном веровању и предању // Српски етнографски зборник. Београд, 1953. Т. 66.
- Ђорђевић 1–2 – *Ђорђевић Т.Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1–2.
- Зеленин 1930 – *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточној Европи и Северној Азији // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1930. Т. 9.
- Зечевић 1981 – *Зечевић С.* Митска биђа српских предања. Београд, 1981.
- Колесса 1898 – *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5.
- Кордунаш 1932 – *Кордунаш М.* Народне празноверице из Дероња у Бачкој // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1932. Т. 7.
- Кравченко 1983 – *Кравченко М.В.* Евфемізми і табу в південнокарпатських говірках // Структура і розвиток говорів на сучасному етапі. Житомир, 1983.
- Лутовац 1930 – *Лутовац М.* Неколико сточарских обичаја у подножју Проклетија // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1930. Т. 5.
- Никифоровский 1907 – *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.
- Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11.
- Санникова 1990 – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.
- Сумцов 1896 – *Сумцов Н.Ф.* Пожелания и проклятия (преимущественно малорусские). Харьков, 1896.
- Филипповић 1955 – *Филипповић М.С., Томић П.* Горња Пчиња // Српски етнографски зборник. Београд, 1955. Т. 68.
- Франко 1898 – *Франко И.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5.
- Яворский 1915 – *Яворский Ю.А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1.
- Federowski 1 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.
- Moszyński 2/1 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1968. Т. II. Cz. 2.



*Гилу, Лилит
и Сисиниева легенда*

А. К. Лявданский

Лилит в традициях
сирийских христиан
Курдистана и иранского
Азербайджана¹

Образу демоницы Лилит посвящены многочисленные исследования, в которых рассматривается генезис этого персонажа [Hurwitz 2004; Trattner 2014], его роль в отдельных традициях [Müller-Kessler 2001; Каспина 2014] и в отдельных источниках [Fröhlich 2010]. Имеются также обобщающие исследования, в которых прослеживается трансформация облика Лилит от традиции к традиции [Scholem 1972; Hurwitz 2004]. Несомненно, наиболее богатый материал о Лилит содержится в еврейских источниках, таких как Талмуд, Алфавит Бен Сиры, Книга Зогар и многочисленные амулеты, в которых упоминается демоница. Именно они, как правило, оказываются в центре дискуссии о Лилит и ее мифологии. В литературе редко ставится вопрос о географии распространения мифологии, связанной с Лилит. Между тем историко-географическая постановка вопроса может раскрыть интересные аспекты развития представлений об этом демоническом персонаже, в частности, позволит понять пути формирования локальных традиций. Как было показано в ряде работ [Gaster 1900; Fauth 1999; Агапкина, Топорков 2013], Лилит является одним из главных героев популярного сюжета

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 13-04-00085 «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока».

о встрече персонажа-защитника с демоницей, получившего название «Сисиниева легенда» (далее – СЛ). География СЛ весьма широка: помимо еврейско-арамейских текстов из Ирака, она зафиксирована в источниках, созданных в Иране, Турции, Армении, Греции, Палестине, Египте, Эфиопии, на Балканах и в России. От традиции к традиции меняются имена и некоторые характеристики персонажей, но ядро сюжета остается неизменным. В ряде случаев удается проследить пути заимствования этого сюжета², но многое еще остается неясным.

Мифология Лилит разнообразна и не ограничивается сюжетом СЛ, однако можно с уверенностью сказать, что СЛ является в ней одним из важнейших сюжетов. В данной статье рассматривается одна из локальных традиций, связанных с Лилит, – традиция сирийских христиан Курдистана и Иранского Азербайджана. Демоница представлена здесь в двух типах источников. Во-первых, это сборники сирийских заговоров и амулеты в виде свитков. Во-вторых, это устные тексты, записанные лингвистами от информантов – носителей северо-восточных новоарамейских диалектов. Функции и черты Лилит в этих двух типах источников в чем-то сходны, а в чем-то различны. В сирийских письменных заговорах Лилит выступает как одна из манифестаций широко распространенного «женского» демона со своими специфическими функциями (приносит вред беременным, роженицам и новорожденным). В частности, имя Лилит вместе с ее древним эпитетом «душительница детей» зафиксировано в заговоре Мар Авдишо, представляющем собой вариант Сисиниевой легенды. Записи устных текстов дают более разнообразный материал. В одних текстах, близких к жанру волшебной сказки, Лилит вполне уз-

² Так, достаточно очевидно, что эфиопский вариант Сисиниевой легенды попал в Эфиопию из Египта; ряд наблюдений над именами демоницы позволяет предположить, что сирийский вариант СЛ заимствован сирийскими христианами из греческого мира, из Византии.

наваема как пожирательница детей. В записях устных текстов, относящихся к героическому эпосу, Лилит играет роль демонического врага, подобного дракону в сказаниях о св. Георгии или чудовищам русских былин.

География мифа о Лилит

Авторы обзорных работ о Лилит редко задаются вопросом о локализации тех или иных традиций, связанных с этим персонажем. То, что прародиной Лилит является Месопотамия, уже давно стало общим местом в литературе. Принято считать, что прообразами Лилит в еврейских и арамейских источниках являются члены триады или семьи демонических персонажей *Lilû*, *Lilitu* и *Ardat-lilî*, упоминающиеся вместе или по отдельности в шумерских и аккадских источниках II–I тыс. до н.э. [Trattner 2014; Farber 1987–1990]. Также считается, что Лилит переняла основные черты и функции месопотамской Ламашту [Trattner 2014: 110–111].

Разнообразные еврейские источники далеко не всегда можно ясно локализовать. Если все же попытаться проследить географию еврейских мифов о Лилит, то оказывается, что с большей или меньшей убедительностью главные тексты, связанные с этим персонажем, также можно локализовать в Месопотамии. Речь идет прежде всего об арамейских текстах V–VII вв. н.э., сохранившихся преимущественно на глиняных чашах, иногда на металлических амулетах. Наиболее известными местами находок этих чаш являются Ниппур, район Багдада и некоторые другие местности в Ираке. Именно в этих текстах мы впервые встречаем оформившийся миф о Лилит как о демоне – убийце детей и демоне-суккубе или инкубе [Müller-Kessler 2001; Hurwitz 2004: 106–122]. Дело в том, что в более ранних еврейских текстах, таких как Библия³ и кумранские рукописи, Лилит удосто-

³ Ис 34: 14. Существуют работы, в которых оспаривается упоминание Лилит в Ветхом Завете, например [Blair 2009].

илась лишь кратких упоминаний, на основании которых трудно говорить о сколько-нибудь определенном образе демонического персонажа. Приблизительно одновременно с текстами на чашах был создан Вавилонский Талмуд⁴, в котором сообщения о Лилит отрывочны, но все же могут рассматриваться как отголоски представлений о Лилит, зафиксированных на глиняных чашах, найденных в Вавилонии.

Для современного восприятия Лилит, а также для образа Лилит в Средние века и в Новое время важнейшим источником можно считать «Алфавит Бен Сиры», созданный не позднее X в. н.э.⁵ Именно в этом сочинении впервые сообщается о том, что Лилит была первой женой Адама. Кроме того, в «Алфавите Бен Сиры» приводится, возможно, самое раннее свидетельство о бытовании амулетов против Лилит, включающих сюжет Сисиниевой легенды. О времени и месте написания этого сочинения высказывались разные точки зрения, но большинство авторов полагают, что оно было создано на Ближнем Востоке, например, в Ираке или Иране, в период между VIII и X вв. Согласно израильскому исследователю Эли Ясифу, автору наиболее авторитетного исследования «Алфавита Бен Сиры», эта книга создана в IX–X вв. в Ираке в эпоху так наз. гаонов – раввинистических лидеров, продолжавших традицию талмудических учителей Вавилонии [Yassif 1984].

Конечно, еврейские традиции, связанные с Лилит, не ограничиваются Ираком. Например, другой важный источник преданий о ней, Книга Зогар, создан, по-видимому, в Испании не позже XIII в. [Green 1984]. Множество амулетов с упоминанием Лилит известны как у евреев-ашкеназов [Каспина 2014], так и у евреев-сефардов [Sabar 2002]. Однако с определенной

⁴ Главные центры раввинистической учености в эпоху создания Вавилонского Талмуда располагались в Суре, Пумбедите и Негардее в Центральной Месопотамии.

⁵ Английский перевод этого анонимного сочинения содержится в [Stern, Mirsky 1990: 167–202].

степенью убедительности можно проследить локальную преемственность традиций, связанных с Лилит, в Месопотамии (Ираке), начиная с прообразов этого демонического персонажа в шумеро-аккадских источниках II–I тыс. до н.э. вплоть до Алфавита бен Сиры IX–X в.

Лилит в традициях сирийских христиан

Фольклорные традиции сирийских христиан (ассирийцев)⁶ относительно мало изучены. Отчасти это связано с тем, что американские миссионеры, которые в XIX в. работали среди ассирийцев на Ближнем Востоке, считали эти традиции опасными суевериями, которые необходимо искоренять. Когда же началась эпоха научной фольклористики и этнографии, большинство сирийских христиан покинули места автохтонного проживания в Ираке, Иране и Турции и переместились в Россию и в развитые страны Европы и Америки. Однако, благодаря исследованиям полевых лингвистов, имеются записи некоторых фольклорных текстов: обрядовой поэзии [Lamassu 2009], эпических традиций о богатыре Катине [Khan 2008; Lamassu 2014], сказок [Церетели 1965; Khan 2008; Talay 2009]⁷. Кроме того, в музеях и частных

⁶ Термин «ассирийцы» является широко распространенным самоназванием этой этнической группы. Ассирийцами себя называют прихожане нескольких церквей: Ассирийской церкви Востока, Халдейской католической церкви (восточные ассирийцы), Сиро-Яковитской православной церкви (западные ассирийцы) и некоторых других. В этой статье речь идет о традициях восточных ассирийцев.

⁷ В последние десятилетия в Ираке, где существует большая община ассирийцев, энтузиастами-любителями и филологами ведется работа по сбору фольклорного материала. В частности, был выпущен сборник обрядовой поэзии в жанре *раве* [Gewargis Ashitha, Khoshaba Kasrayta 1998]; издается журнал «Ма'алта», в котором постоянно появляются разнообразные материалы по фольклору ассирийцев.

собраниях имеется большое количество заговорно-заклинательных текстов, представленных сборниками заговоров в виде книг и амулетами в виде свитков. Для данной работы актуальными являются заговорно-заклинательные рукописи, а также записи устных текстов, в которых обнаруживаются упоминания Лилит и повествования о ней (в произношении ассирийцев обычно Лелита, *Lelīta*).

1. Заговорные сборники и амулеты

Заговорно-заклинательная традиция сирийских христиан, историческая родина которых расположена в Курдистане (Юго-Восточная Турция, Северный Ирак) и в соседнем с ним Иранском Азербайджане, представлена фактически одним типом письменных памятников. Это сборники заговоров в виде книжек малого формата и небольшие амулеты в виде свитков. Эти два подтипа источников можно считать единой традицией, поскольку типы текстов в сборниках и на амулетах одни и те же⁸.

Лилит упоминается в нескольких текстах, входящих в сборники сирийских заговоров. Наиболее важный из них – «Заклятие Мар Авдишо» – представляет собой сюжетный вариант Сисиниевой легенды. Рубрики, или заголовки, которыми снабжен этот текст в сборниках, могут незначительно варьировать. Довольно часто в заголовке присутствует одно из имен демоницы, опасной для женщин и детей, – Теб^а, имеющее арабское происхождение [Нуруллина 2012; Лявданский 2013]. В заголовках этого заговора никогда не встречается имя Лилит, однако оно включено в оба списка имен демоницы, которые она открывает святому Авдишо. Важно отметить, что в обоих списках – коротком (четыре имени) и длинном (двенадцать имен) – Лилит занимает, как правило, финальную по-

⁸ Подробнее об этом типе источников см. [Gollancz 1912: 4; Lyavdansky 2011].

зицию⁹; кроме того, Лилит – единственное имя, которое повторяется в обоих списках, а также только это имя снабжено особой ремаркой «душительница детей». Все это говорит о том, что Лилит занимает исключительное положение среди всех имен демоницы в заговоре Мар Авдишо. То, что Лилит не встречается в заголовках заговора «Мар Авдишо», свидетельствует о хорошо известном феномене замещения имени мифического персонажа под влиянием соседних традиций¹⁰: вместо Лилит в заголовках появляется демоница Теб^са, популярная в арабских заговорах, в частности, в арабских версиях Сисиниевой легенды [Winkler 1931]¹¹.

⁹ Из шестнадцати рукописных вариантов этого заговора в одном случае (Mat 72b) Лилит открывает первый список; что касается второго, основного списка 12 имен, то здесь на последней позиции иногда вместо Лилит оказывается Теб^са (Н 158, Н 165), Малвита (Н 163), Зардох (Cod C), Мидох (Mat 72a), Син (Крк, КрС), *puhrā d-laylwātā* (Mat 72b). При этом Малвита является постоянным спутником Лилит в этих текстах, именно поэтому в рукописи Н 163 Лилит непосредственно предшествует Малвите. Выражение *puhrā d-laylwātā* «банда (демонов-)лилит» можно считать равнозначным Лилит: это выражение восходит к очень старому представлению о многочисленности манифестаций Лилит.

¹⁰ Например, в армянской традиции известен нарратив, в котором сюжетные мотивы, относящиеся к Лилит, присвоены женскому демону Ал (у тюркоязычных народов – Албасты, Алмасты), обладающей сходными функциями (Ал губит новорожденных, вредит беременным и роженицам): «Бог сначала создал для Адама в качестве жены Ал, но рожденный из земли Адам не мог приспособиться к огненной природе Ал. Тогда Бог заменил Ал Евой, что стало причиной вечной вражды между Ал и Евой с ее дочерьми» [Arakelova 2006: 423].

¹¹ В целом для сирийской традиции заговоров характерно влияние арабо-мусульманской традиции. В частности, об этом говорит присутствие арабских заклинательных формул в сирийском тексте, например [Gollancz 1912: 14].

(1) Заговор Мар Авдишо от демона Теб^ѣа из сборника заговоров КНЦ 4, 1735 г.¹²

Заключение Авдишо, отшельника, против демона Теб^ѣа (преследующего) женщин и детей.

Именем Отца, Сына и Святого Духа: молитва, обращение, просьба и мольба Авдишо, Божьего анахорета и отшельника, того, кто жил на дикой безлюдной горе среди бессловесных [животных] сорок лет. В пятницу, день страдания Господа нашего и Спасителя нашего Иисуса Христа, в девять часов ему явился злой дух в образе отвратительной женщины, уродливой видом. Она позвала его по имени: «Авдишо!» В ответ он спросил ее: «Кто ты?» На что она ответила ему: «Я женщина, пришла, чтобы стать тебе женой¹³». Тогда сказал ей святой Авдишо: «Ты не вправе являть свою силу до тех пор, пока не скажешь мне по правде, как твое имя и чем ты занимаешься». Тогда она сказала ему: «Первое мое имя – Мидох, второе – ⁴DYLT[?], третье – MB⁴LT[?], четвертое – Лилита и Мать-Душительница Детей – (так) зовут меня». В ответ святой громко сказал ей:

«По велению всех друзей Сына: ты не вправе являть свою силу и мощь и (оказывать) воздействие на раба и рабыню Бога, носителей этих писем и этих строк. Заклинаю тебя Тем, кого боятся ангелы, люди и проклятые мятежные демоны: если есть у тебя другие имена, открой, выдай их мне, ничего от меня не скрывая!» – «Я открою тебе, – говорит она ему, – что есть у меня и другие имена – (их) двенадцать – и ко всякому, кто напишет их и повесит их на себя (в виде амулета), я не войду в дом, (не приду) к его сыновьям и дочерям, и (не трону) ничего, что у них есть и что у них будет. Первое мое имя GLWS, второе –

¹² Перевод по [Нуруллина 2012].

¹³ Либо: «сексуальным партнером».

ʔRPWS, третье – MRSBRN, четвертое – LMBRWS, пятое – MRTʔWS, шестое – SMYWS, седьмое – DWMWS, восьмое – DYRBʔ, девятое – ʔPYTʔWN, десятое – PGWGʔ, одиннадцатое – Зардох, а двенадцатое – Лилита». Тогда святой Авдишо связал ее и заклинал именем Отца, Сына и Св. Духа: «Именем Эммануила, что переводится как “с нами Бог”, именем Того, кто создал Адама из пыли, мы связываем, заклинаем, изгоняем, отвергаем и отталкиваем¹⁴ проклятых и мятежных демонов; тяжелые сны, пугающие видения, страшные и отвратительные образы, содрогание, заботу, тревогу, беспокойство и плач; Лилиту, Мальвиту, Зардох, KPWS и злого демона¹⁵; чары, узы, узелки и колдовство; все недуги, казни, боли и болезни – скрытые и явные – от тела, души и членов носителя этих писем, от его сыновей и дочерей и от всего, что у него есть и что у него будет, аминь. Именем Гавриила, Михаила, Харшаила, SGWDʔYL, SSMʔYL, RWPʔYL, PTYʔYL, MHLLʔYL и Нухраила. Вы, о святые ангелы, что храните плод во чревах их матерей, охраняйте потомство тех, кто носит это заклинание, – теперь и всегда и во веки веков, аминь, непрерывно, аминь, аминь.

В сюжете заговора Марии Блаженной, приводимого ниже, демон, от которого Мария просит Иисуса защитить женщин, обнаруживает две главные черты Лилит, известные из древних арамейских источников: эта демоница губит новорожденных («...матери, чьи дети были задушены этим проклятым мятежным демоном-искусителем...»); она вступает в сексуальную связь как с мужчинами, так и с женщинами («(являясь) к мужчинам, (принимает облик) женщин, (являясь) к женщинам – (облик) мужчин»).

¹⁴ Некоторые фрагменты текста выделены разбивкой, чтобы выявить синтаксические связи, затемненные сложной структурой текста.

¹⁵ Имеется в виду ночное нападение инкуба.

(2) Заговор-молитва Марии Блаженной от всякой боли и болезни из сборника заговоров КНЦ 4, 1735 г.

Заключение Марии Блаженной от всякой боли и болезни.

Молитва и обращение Госпожи Марии Блаженной, родившей Помазанника, Господа нашего, нашего воскресителя и спасителя, Иисуса Христа, с которой она возмолвилась и обратилась к Господу нашему Иисусу Христу. Когда она спускалась с горы Эден, из Райского Сада, она пришла в город Иерусалим. Когда Господь наш входил (туда)¹⁶, донесся голос детей и малышей, которые плакали и кричали: «Осанна в вышних! Осанна сыну Давида! Да будет тот, что пришел, благословен именем Господа! Осанна в вышних!»¹⁷, – все собравшиеся несли ветки деревьев и зывали к Господу нашему, ехавшему на необъезженном осленке и перевозносимому толпой, выстилая перед ним полы своих одежд¹⁸. Увидев Марию, свою мать, он спросил ее: «Откуда ты идешь, Мария, мать моя?» А она ответила ему: «О, мой господин, мой сын и надежда моя, я пришла из Эденского сада, чтобы обратиться к тебе с просьбой». Господь наш сказал ей: «Я сделаю то, о чем ты попросишь, и даже больше того». Тогда попросила (его) госпожа Мария: «О, господин! (Прошу) за больных – пусть они исцелятся, о несчастных и недомогающих – пусть получают облегчение и излечатся от своих болезней! И еще: о, мой господин, сын мой и надежда моя, (прошу) за бесплодных женщин – пусть, о Господи, они зачнут, а роженицы – пусть рожают без боли, и матери, чьи дети были задушены этим проклятым мятежным демоном-искусителем, который меняет облик: (являясь) к мужчинам, (принимает

¹⁶ Мат 72b: «и она подходила к Иерусалиму. Когда она вошла в Иерусалим, то увидела Господа нашего, перевозносимого целыми толпами...».

¹⁷ Со слов: «осанна...» цитируется Мф 21:9.

¹⁸ Аллюзия на Мф 21:8, Мк 11:8.

облик) женщин, (являясь) к женщинам – (облик) мужчин, и когда он хочет навредить, уподобляется обликом отвратительной женщине, порочной на вид, и вредит плоду, который в животе, и склоняет колеблющиеся умы к своему злу¹⁹, заставляя их поверить, что он помогает им. Они²⁰ называют его многими именами: одни – мать-душительница детей, другие – Лилита, третьи – MBLT²¹, четвертые – MB^cLT²², пятые – Мидох, а шестые – Зардох²¹; теперь же внемли, о господин, молитве родившей Тебя: удержи и прогони этого демона, чтобы он больше не приближался к Твоим рабам и рабыням, носителям этих писем. Прошу Тебя, господин, чтобы везде и повсюду, где будет упомянуто Твое святое имя и мое имя – той, что родила Тебя, – злые люди (?) удалялись и не подпускались к ним²², чтобы больные исцелялись, бесплодные зачинали, а роженницы рожали без боли благодаря Твоей помощи; чтобы всякий человек, в отношении которого использовались вредоносные практики²³, стоит произнести эту молитву и повесить ее на него (в виде амулета)²⁴, как он освободится от колдовских уз, а письма злых демонов, написанные на нем, будут с него стерты по Твоему мановению, и Ты укрепишь его тело, душу и члены, так что ни в нем, ни даже перед его глазами, не будет ничего дурного – силой Твоего имени²⁵ – великого и внушающего трепет, и силой Твоего

¹⁹ Т.е., по-видимому, соблазняет.

²⁰ Имеются в виду женщины.

²¹ Букв.: «есть (такие), которые (называют ее) – Лилита, есть (такие), которые (называют ее) Мальвита...» Перевод, использующий порядковые числительные, дает возможность обратить внимание читателя на количество возможных имен – шесть, что составляет половину имен, перечисленных в «Заклятии Мар Авдишо» выше.

²² Т.е. к носителям этого заклинания.

²³ Т.е. на которого накладывалось колдовство.

²⁴ Букв.: «как только эта молитва будет произнесена и подвешена на него».

²⁵ Букв.: «твоим именем».

отца, которая сокрыта в Тебе, и силой Святого Духа, который живет в Тебе, и силами херувимов и серафимов, и всеми теми небесными силами, которые несут и поддерживают собою божественное присутствие, и молитвами пророков, апостолов, мучеников и исповедников, во веки веков, аминь». Пусть молитва родившей Тебя, Господь Иисус Христос, пребывает перед Тобой, аминь, и перед троном Твоего величия! Именем той силы, что сошла на родившую Тебя, и она зачала и родила Твою человеческую ипостась без соития, освети народы и людей! Так²⁶ были благословлены народ и народы, и тем же благословением пусть будут благословлены Твои рабы и рабыни, носители этих строк, истинно так, аминь. Пусть затуманятся взоры злых демонов, и они не увидят²⁷ их, пусть их руки и ноги окажутся скованы цепями, чтобы они не приблизились к ним никоим образом, отныне и во веки веков, аминь.

2. Лилит в устных текстах из Курдистана (Барвар)

Материал, обсуждаемый в этом разделе, стал доступен благодаря работе британского лингвиста Джеффри Хана, который сделал записи северо-восточного новоарамейского диалекта Барвар в 2002–2007 гг. от информантов, живущих в Европе, Северной Америке и Австралии²⁸. Систематические полевые исследования северо-восточных новоарамейских диалектов, на

²⁶ Букв.: «этим», т.е. этим благословением, которое произнесла Мария.

²⁷ Цит. Пс 69: 24.

²⁸ Область Барвар расположена на севере Ирака в провинции Дахук у границы с Турцией. До первой мировой войны здесь было около тридцати пяти деревень, населенных ассирийцами. В 1970–1980-х гг., в период борьбы правительства Ирака с курдами, эти деревни прекратили свое существование; жители либо переселились в другие районы Ирака, либо покинули страну.

которых говорят христиане и евреи в Курдистане и Иранском Азербайджане, начались около 30 лет назад, и уже накоплен довольно значительный материал, однако среди имеющихся изданий полевых текстов именно описание диалекта Барвар представляет особый интерес, поскольку в нем имеется несколько уникальных повествовательных текстов о Лилит/Лелите. Прежде всего это тексты, в которых Лелита является главным персонажем (A18, A19, A50, A51²⁹), а также тексты, где она появляется в одном из эпизодов повествования (A31) или лишь упоминается (A32). Два текста из перечисленных (A50 и A51) будут рассмотрены отдельно, поскольку они предположительно являются частью эпического цикла о богатыре Катыне.

2.1. Отдельные повествования и эпизоды с участием Лелиты

Представленные здесь тексты никак сюжетно между собой не связаны, общим для них является главным образом то, что в них присутствует демонический персонаж Лелита. В каждом из повествований этот персонаж проявляет характерные для него черты, известные из других источников и традиций. Мы не ставим своей задачей подробный анализ сюжетной типологии этих текстов. Для целей данной работы достаточно отметить наиболее важные характеристики Лилит как персонажа, проявляющиеся в этих текстах. Тексты даются в кратком пересказе.

(3) A18. «Лелита-младенец». Информант: Хошебо Одишо, деревня Эн-Нуне [Khan 2008: 1646–1653].

У царя есть четыре сына, они просят родителей родить им сестренку. Рождается девочка. Каждую ночь («в три

²⁹ Нумерация типа A18 – внутренняя нумерация в издании Хана. Знак «А» обозначает группу повествовательных текстов, цифра – номер текста в этой группе.

часа утра») она встает и съедает ребенка в деревне («она встает в колыбели, развязывает пеленки и идет в деревню»). Однажды младший сын царя просыпается ночью, видит, что происходит с сестрой, и понимает, что это она ест детей. Рассказчик идентифицирует ее как Лелиту, о которой вообще известно, что она ест детей. Мальчик сообщает о своих догадках царю, но тот не верит. Младший сын уезжает жить в другое место, заводит там семью. Между тем Лелита съедает всех детей в деревне, а затем и всю семью царя³⁰. Через несколько лет младший сын царя отправляется на родину. Жене он дает кольцо («если оно поменяет цвет, отправляй ко мне львов, я в опасности»), а жена ему дает два зерна («если с тобой случится беда, положи эти семена в землю, из них вырастут два тополя, ты залезешь на один из них и спасешься»). Он приезжает в опустевшую деревню и стучится в дверь к сестре. Лелита съедает по очереди ноги его лошади, затем пытается съесть и его. Юноша обманывает Лелиту, подставив ей вместо ног штаны, наполненные золой. Увидев, что кольцо потемнело, жена отправляет к нему львов. Он бросает семена в землю, из них вырастают тополя, он забирается на один из них. Подрастают львы, он им приказывает съесть Лелиту, но оставить от нее ноготок («он еще любил ее»). По дороге домой ноготок начинает поедать героя, превращаясь то в птицу, то в червя. Львы лижут тело юноши и помогают избавиться от остатков Лелиты. Герой благополучно добирается домой.

³⁰ Новоарамейский термин *malka* ‘царь’, по-видимому, контаминирует с другим термином – *malik* ‘князь, глава племенного объединения’. Малики, вожди ассирийских племен, как правило располагались в деревнях, а не в городах. В образе сказочного царя могут переплетаться черты «настоящих» царей (*malka*) и маликов (*malik*).

Возможно, что сюжет этого текста в его исходном варианте не включал Лелиту – пожирательницу детей. Об этом говорит то, что в другом варианте этого сюжета, записанном К.Г. Церетели от носителей урмийского диалекта³¹, сестра-младенец оказывается вампиром, который губит лошадей, и не опознается рассказчиком как Лелита. Кроме того, не во всех эпизодах рассказа A18, где Лелита проявляет свои губительные свойства, она поедает именно детей.

(4) A19. «Лелита из Чала». Информант: Давид Адам, деревня Дуре [Khan 2008: 1654–1655].

Лелита приезжает в гости к мельнику и представляется женой аги³² из Чала. Невестка мельника заподозрила неладное, заметив, что у той звериные когти на руках. Ночью Лелита усыпляет хозяйку дома, крадет сына невестки и уносит его, чтобы съесть. Невестка разжигает костер внутри дома и бросает в него железные прутья от мельницы. Когда приходит Лелита, невестка втыкает в нее железные прутья. Поскольку Лелита вся из жира и масла, масло течет. Лелита лезет на крышу, пытается пролезть вниз через отверстие, но застревает в нем. Невестка убивает Лелиту, а затем находит своего сына, которого Лелита не успела тронуть.

В этом тексте, помимо привычной функции Лилит как пожирательницы младенцев, стоит отметить, что рассказчик подчеркивает ее скрытое обличье, приближающее ее к персонажу-оборотню. Заметим, что и в предыдущем рассказе Лилит выступает как оборотень, днем скрываясь под личиной младенца, а ночью пожирая детей.

³¹ См. текст под названием «Прожорливая» [Церетели 1965: XXIV].

³² Ага – богатый землевладелец в Турции и некоторых других странах Ближнего Востока.

(5) А31. «Пещера великана». Информант: Авиго Сулака, деревня Эн-Нуне [Khan 2008: 1796–1799].

Некто по имени Харапша во время охоты остается в пещере заночевать. В пещеру приходит великан и собирает его съесть. Харапша предлагает ему в жертву козу, но это не помогает: великан все равно собирается его съесть. Однако, съев козу, великан засыпает с открытым глазом³³. Харапше удается выбраться, выстрелив великану в голову. Затем он приводит в пещеру жителей деревни, и они обнаруживают, что великан мертв. На похороны великана собираются семь пар его сестер и Лелита.

В тексте «Пещера великана» Лелита появляется лишь как родственник одного из главных героев – людоеда, живущего в пещере. Некоторые другие тексты показывают, что в обсуждаемой традиции эти два персонажа связаны не только родством, но и некоторыми общими мотивами, в частности, мотивом «второго удара»³⁴, а также тем, что в большинстве текстов местопребыванием Лелиты является пещера (А50, А51).

(6) А32. «Лис и мельник». Информант: Авиго Сулака, деревня Эн-Нуне [Khan 2008: 1800–1807].

Этот текст является одним из восточных вариантов сказки, известной в Европе в переложениях Д. Страпаролы³⁵ и Ш. Перро («Кот в сапогах»)³⁶. Как и в большинстве восточных

³³ Сопоставление с некоторыми другими текстами из этого региона позволяет предположить, что здесь под великаном понимается дивлюдоед, известный по курдским и персидским сказкам, или одноглазый огр Хембешая, персонаж ассирийских сказок (см. «Сказка о юноше и старой орлице» [Матвеев 1974: 110–120]).

³⁴ См. раздел 2.2.

³⁵ «Приятные ночи». Ночь 11. Сказка 1.

³⁶ Индекс сюжета по указателю А. Аарне – С. Томпсона: АТ 545В.

вариантов этого сюжета, на месте привычного для европейцев кота – лиса, присутствовавшая, по мнению некоторых исследователей, в первоначальном варианте этой сказки; кроме того, отдельные элементы сюжета отсутствуют в европейских вариантах, например, притворная болезнь животного-помощника [Kaplanoglu 1999].

Эпизод с Лелитой занимает место эпизода с людоедом, замком которого овладевает кот в обработке Перро³⁷. Роль замка выполняет пещера Лелиты, наполненная сокровищами. Лис³⁸ отправляется к Лелите после того, как убеждает отца невесты, что стадо овец, стадо быков и коров и стадо верблюдов принадлежат мельнику, которому лис придумывает новое имя – Адждын. Придя к Лелите, лис выманивает ее из пещеры следующими словами: «У царя сын болен проказой. Они хотят смешать твою и мою кровь и высечить этой кровью сына. Я пришел к тебе сказать, чтобы ты спряталась». Лис прячет Лелиту в куче листьев и поджигает ее со всех сторон. Таким образом он сжигает и убивает Лелиту. В пещере Лелиты он находит разнообразные золотые приборы. Во время свадебного пира лис дарит эти приборы гостям («Кто ел ложкой, ножом, из сосуда или из чаши, каждый может забрать это себе»).

В кратком эпизоде с Лелитой не проявляются никакие ее специфические черты как демона с определенной функцией. Отметим лишь, что Лелита обретается в пещере – в своем

³⁷ Интересно то, что в центральноазиатских версиях в роли богача, которого убивает лис, выступает местный демон (“this is usually Mangus, a typical demon of Central Asian tales” [Kaplanoglu 1999: 57]).

³⁸ Новозарамейское слово *tela* в диалекте Барвар – мужского рода; при этом имеется и морфологический вариант женского рода – *telta*. Кроме того, пол животного-помощника подчеркивается тем, что лис(а), впервые знакомясь с мельником, предлагает ему стать его братом.

обычном месте обитания в рамках этой устной традиции³⁹. Также существенно и то, что в других вариантах сюжета о животном-помощнике в этом эпизоде присутствует демонический персонаж⁴⁰.

2.2. Цикл рассказов об эпическом герое Катыне

Цикл о герое Катыне, сражающемся с Лелитой, известен по немногим записям устных текстов на новоарамейских диалектах, сделанных лингвистами. Кроме того, на основе записей устных текстов ассирийским поэтом и музыкантом Уильямом Даниэлем была создана эпическая поэма «Катыне Габбара» [Daniel 1961; 1974; 1983]. В изучении эпоса о богатыре Катыне сделано слишком мало, чтобы можно было оценить, насколько литературная обработка У. Даниэля отличается от народного эпоса⁴¹. В поэме Даниэля демонический противник Катыне зовется не Лелита, а Шидда⁴². Можно было бы предположить, что Даниэль намеренно изменил имя персонажа. Однако, по сообщению Одишо Хамбешая, информанта-носителя диалекта Тал (район

³⁹ Ср. тексты 7 и 8, а также комментарий к тексту 5. Кроме того, в неопубликованной записи эпизода о битве Катыне с Лелитой информант Регина Тавар (Сан-Диего, США; диалект Ашита, Нижнее Тьяри, район Хаккяри, Турция) также неоднократно упоминает пещеру как место обитания Лелиты. Запись этого эпизода любезно предоставлена Нинебом Ламассу (Кембриджский университет).

⁴⁰ См. сноску 42.

⁴¹ Изданных записей рассказов о Катыне настолько мало, что нельзя быть уверенным в эпическом характере этих рассказов. В работе С. Донабеда предпринята попытка доказать, что цикл о Катыне соответствует принятым в науке критериям эпоса, однако, судя по обсуждаемым автором примерам, он фактически доказывает, что эпосом является именно литературная обработка, а не устные тексты [Donabed 2007].

⁴² Новоарамейское слово *šadda*, собственно, значит 'демон (женского пола)'; соответствующее существительное мужского рода – *šeda* 'демон (мужского пола)'.

Хаккяри, Турция), в известных ему рассказах о Катине богатырю противостоит Шидда. О том, что демоницу в сирийской версии Сисиниевой легенды могли называть не именем собственным, возможно, табуированным, а нарицательным термином «демон» (*šadda*), говорит следующее свидетельство одного из информантов родом из области Барвар. Пугая детей, в Барваре говорят: *šaddət Mar-'Odišo t-atya əllexu* «Демоница Святого Одишо придет к вам» [Khan 2008: 1405].

Ниже приводятся два эпизода, записанные Дж. Ханом от двух информантов – носителей диалекта Барвар. В обоих эпизодах повествуется о схватке Катине с Лелитой. Цели Катине в каждом из эпизодов не совпадают: в тексте (7) Катине должен добыть целебное растение сисисамбыр, чтобы исцелить слепоту своего дяди Тума; в тексте (8) Катине должен освободить своего племянника Хул(д)ыкко. Возможно, оба текста описывают одно и то же событие из жизни Катине. Вряд ли стоит считать, что Катине два раза сражался с Лелитой. Можно реконструировать предположительно полный сценарий этого эпизода: сначала Хулдыкко отправляется на поиски волшебного растения сисисамбыр; Лелита бросает Хулдыкко в яму, придавив огромным мельничным жерновом; поскольку Хулдыкко долго не возвращается, Катине отправляется к Лелите, чтобы освободить Хулдыкко и добыть сисисамбыр; Катине вступает в схватку с Лелитой, убивает ее, освобождает Хулдыкко, добывает сисисамбыр и исцеляет дядю Тума. При этом у каждого из информантов в рассказе задействованы отчасти разные, отчасти совпадающие сюжетные мотивы.

В схватке Катине с Лелитой важно отметить сюжетный мотив «второго удара» («Если бы он ударил еще раз, она бы выздоровела и съела его»), широко известный не только на Ближнем Востоке⁴³, но и, например, в русском фольклоре [СД 2: 23]. Однако нам представляется более важным отметить сюжетное

⁴³ “Das motiv des «Nur-einmal-Schlagens», das so häufig in türkischen Märchen ist, tritt auch schon in *Tausendundeine Nacht*” [Eberhard, Boratav 1953: 81]. Подробнее об этом мотиве см. [Meier 1992].

родство повествований эпоса о Катине с курдскими и персидскими традициями, в частности, с циклом сказочных повествований о богатыре Мирза-Мамеде⁴⁴.

(7) A50. «Цветок сисисамбыр». Информант: Авиго Сулака, деревня Эн-Нуне [Khan 2008: 1866–1869].

Они упрекали Катина, говоря: «Ты должен принести цветок сисисамбыр. Дедушка Тума ослеп». – «Где же сисисамбыр?» – «У Лелиты. Никто не может достать его. Сисисамбыр у Лелиты».

Катина, о Катина,
сидит, пьет вино;
пьет и пьянеет,
дерзкие речи ведет:
«Кто из людей
совершил бы прыжок, который я совершаю,
выпил бы кувшин, который я выпиваю»⁴⁵.

Люди пришли и сказали: «Дедушка Тума ослеп, а ты сидишь и пьешь», – (так сказали) Катине. «Сисисамбыр у Лелиты. Его подносят к глазам слепого, чтобы они открылись, чтобы мертвые ожили. Всякий мертвый (от него) оживает». Тогда Хулыкко сказал: «Я спущусь⁴⁶ и

⁴⁴ В записях от информантов-ассирийцев это имя может иметь звучание *Мирза-Памат*, как, например, в сказке, записанной нами у Одишо Хамбешая, информанта из племенной группы бадарая (Тал), в ноябре 2013 г.; см. также [Khan 2008: 1752–1761; Церетели 1965: 104–117].

⁴⁵ В текстах обоих эпизодов отступом выделены стихотворные отрывки. Прерывание прозаического повествования стихами характерно для некоторых других эпических традиций ближневосточного региона, например, для огузского эпоса.

⁴⁶ В новоарамейском диалекте Барвар глагол *slaya*, обозначающий движение вниз, может обозначать и движение на юг [Khan 2008: 1176]. Возможно, здесь речь идет о движении вниз, поскольку область Барвар находится в горах.

принесу его», – Хулыкко, двоюродный брат Катына. Он сказал: «Я спущусь и принесу его». Он (Хулыкко) упрекал его. Хулыкко пошел, Хулыкко спустился. Катына не спустился. (Хулыкко) спустился, она (Лелита) увидела его. Он сказал: «Мне нужен сисисамбыр, – (сказал он) Лелите. – Я отнесу⁴⁷ его нашему деду Тума». Она схватила его так, волосом из своей задницы связала его ноги, бросила его туда. Она положила на его грудь мельничный жернов, (который могли поднять лишь) семьдесят семь героев. Два дня, три (прошло), не пришел Хулыкко. Между тем встал Катына, и тогда он сказал:

Матушка, испеки мне провизию

Сестра, сделай мне пирожки,

Решил я отправиться в путь,

Пристыдил меня дядюшка Тума.

Встал, в два прыжка оказался Катына у Лелиты. Говорит: «Где Хулыкко?» Она: «Вот он». На грудь Хулыкко был положен мельничный жернов, (который могли поднять лишь) семьдесят семь героев, положен на его грудь. Катына ударил своей ногой, пнул этот жернов. Жернов полетел, ударился о скалу, превратил ее в черную воду; на ее месте (на месте скалы) пошла вода. Она (Лелита) говорит: «Зачем пришел, Катына?» Он: «Пришел искать сисисамбыр». Она схватила дубину, бросила в Катына. Он подпрыгнул до неба⁴⁸, половину его чуба опалило солнце. А ее дубина попала в холм и превратила его в воду, в море. Потом, через полчаса, он спустился⁴⁹ перед входом в пещеру (Лелиты). Вот досюда погрузился в землю. Она говорит: «Эй, я тебя превратила в понюшку табака!» Он: «Пусть рухнет твой дом, пусть на твою голову рухнет, Лелита!» Она: «Твоя очередь (бить)». Поскольку

⁴⁷ Букв. «подниму».

⁴⁸ Букв. «до молнии неба».

⁴⁹ Т.е. упал с неба.

она сказала «Твоя очередь, Катына», он вытащил меч – раз! – ударил ее по голове, разрубил ее на две части. Она говорит: «Ударь меня еще раз». Он: «Мы, члены семьи деда Тума, не бьем второй раз». Если бы он ударил еще раз, она бы выздоровела и съела его. Она сказала:

Твоя мать плетет венки⁵⁰,

Твоя сестра прядет нити,

Катына – жених неженатый.

Катына так и не женился. Она его прокляла. Он сказал ей: «Ну, вставай, вставай, спляши мне танец медведя». Она начала плясать, один кусок упал на одну сторону, другой – на другую. Он поднялся, взял сисисамбыр, принес его для деда Тума. Положили на его глаза, и они открылись.

(8) A51. «Катына спасает своего племянника от Лелиты». Информант: Давид Адам, деревня Дуре [Khan 2008: 1870–1873].

Тогда Катина встал, пошел искать Хулдыкко, своего племянника. Тот (когда-то) пошел и схватили его, его схватили, когда он ушел. Когда Катина дошел до сада, он спрятался, потому что он сказал (самому себе): «Спрячься от Лелиты, чтобы она тебя не съела». Лелита была в пещере. Когда он оказался под виноградной лозой, все деревья и кусты – яблони и виноградные лозы – начали скрежетать и кричать:

Горе нам, несчастье нам,

срезали нас, собрали

до времени, до урожая.

Встала Лелита, вышла из своей пещеры. Когда она вышла из своей пещеры, пробежала вокруг сада, ничего не увидела. Какова была его цель? Он хотел дойти до входа в пещеру, чтобы убить Лелиту. Она пробежала один круг,

⁵⁰ Букв. «короны».

вернулась в пещеру сердитая, сердитая. Он встал, опять пошел, оказался под другой лозой. Деревья и кусты опять начали (кричать):

Горе нам, несчастье нам,
срезали нас, собрали
до времени, до урожая.
Еще раз вышла Лелита, очень сердитая.
Один круг она сделала,
Сердитая-сердитая вернулась к своему дому,
Ничего не увидела.

Еще раз он пошел, потихоньку прокрался, дошел до входа в пещеру. Опять начали деревья и кусты кричать:

Горе нам, несчастье нам,
срезали нас, собрали
до времени, до урожая.

Лелита встала, стала бить себя в грудь, разгневалась, кричала и вопила, (ходя) вокруг. Тогда Лелита вышла из пещеры,

Один круг она сделала,
Ничего не увидела,
Медленно вернулась в пещеру.

Катына подошел к ней. Когда Катына подошел к ней, он взял книгу, (что) была у нее. Он встал и взял ее книгу, положил себе в карман. Когда она пришла, он ударил ее мечом. Началась битва. Когда он ударил ее мечом, он рубил ее на два куска: один кусок – на одну сторону, другой – на другую. Она сказала: «Ударь меня еще раз мечом». Он сказал: «Я не ударю. Вы, семья Насиму, хорошие танцоры, я слышал. Возьми этот платок, спляши». Он вложил платок в ее руку. Она начала плясать вот так, на одной стороне, бах, упала. Убил он ее. Оттуда пошел он ко входу в пещеру, к отверстию того, что мы называем *лина*⁵¹, – туда был брошен Хулдыкко. Был (там) большой

⁵¹ Большой сосуд, кастрюля, чан.

плоский камень, который положили на Хулдыкко, такой (большой), что пятьдесят человек не смогли бы его поднять, такой был большой. То есть, если бы я там оказался, я бы не смог его поднять. Катина встал, пошел, и смотри, какое чудо (он совершил)... Катина открыл отверстие (чана) своему племяннику, снял камень и выпустил Хулдыкко из чана.

Образ Лелиты – демонического врага, с которым борется богатырь Катине в представленных здесь записях устного эпоса, в целом соответствует образу Шидды в эпической поэме, созданной У. Даниэлем. Для задач нашего исследования существенно то, что Лелита/Шидда в этих источниках не имеет специфических черт демоницы как персонажа Сисиниевой легенды: она не губит новорожденных или их матерей. Собственно, только из литературной обработки У. Даниэля нам известно что-то о ее чертах как вредоносного демона. Согласно созданной (или записанной?) Даниэлем версии, у Катине, отправляющегося на борьбу с Шиддой, есть две причины ее убить: Шидда в течение многих лет отравляет жизнь всего населения страны, где царствует малик Тума, убивая людей и оказывая губительное воздействие на окружающую среду⁵²; кроме того, она владеет «травой жизни», или «оживляющей травой» (*gila maxyana*). Задача Катине – отправиться к Шидде в ее замок, который она построила из костей убитых, уничтожить ее и завладеть этой

⁵² В одном из эпизодов эпической поэмы Катине должен спасти население некой страны от демонических сил. Местные жители дают ему напиток грязноватой воды, поскольку другой воды у них нет. Этот мотив хорошо известен, например, из курдских сказок, а также из некоторых текстов, записанных у ассирийцев [Церетели 1965: 104–115]. Важно, что этот мотив обычно связан с темой дракона: в стране, где живет дракон, нет воды или вода плохая. В одном из ассирийских текстов Мирза Мамед, типологически соответствующий Катине, оказавшись в стране, где живет дракон, просит напиток; вместо воды ему предлагают мочу [Церетели 1965: 111].

волшебной травой, с помощью которой, видимо, удастся воскресить убитых ею людей [Daniel 1961].

Заключение

При всей фрагментарности имеющегося материала можно с уверенностью утверждать, что Лилит/Лелита достаточно прочно укоренена в фольклорных традициях сирийских христиан Курдистана и Иранского Азербайджана. Поскольку эти регионы непосредственно примыкают к области распространения древнейших представлений, связанных с Лилит, есть основания полагать, что данная традиция в этих местностях не прерывалась на протяжении около четырех тысяч лет.

До недавнего времени Лилит была известна только по письменным источникам, в частности, по сирийскому заговору, включающему сюжет Сисиниевой легенды (текст 1). Полевые тексты, записанные около десяти лет назад, показывают, что одна из самых существенных черт Лилит как персонажа Сисиниевой легенды – ее свойство губить детей – находит подтверждение в устной традиции (тексты 3 и 4). Текст (5) демонстрирует принадлежность Лилит к «семье» демонических персонажей, известных информантам из области Барвар в Северном Ираке. Образ Лелиты в эпическом цикле о богатыре Катые существенно иной: нет никаких указаний на то, что Лелита, иногда выступающая под именем Шидда, пожирает детей или действует как демон-суккуб или инкуб⁵³. Однако нет никаких сомнений, что для информантов Лелита в сказках (тексты 3 и 6) и в эпизодах борьбы с Катые (тексты 7 и 8) – один и тот же персонаж, что подтверждается ее неизменным атрибутом – пребыванием в пещере. Возможно, сюжеты эпизодов эпического цикла о Катые являются заимствованными из курдско-персидской традиции, в которой роль демонического врага выполняют, как правило, *дэвы*, мужские демоны. По-видимому, на этапе адаптации этих

⁵³ Ср. текст (2).

повествований и включения их в цикл Катыне произошла замена: чужеродный демонический персонаж *дэв* был вытеснен демоницей Лилит, хорошо известной из народных традиций, частично отраженных в текстах заговорно-заклинательных сборников на классическом сирийском языке. В то же время мы видим, что в некоторых вариантах традиции Лилит вытесняется другими наименованиями демонов, например, арабским термином Теб'а или новоярамейским Шидда.

Исследование устной традиции ассирийцев Курдистана и Иранского Азербайджана фактически началось лишь недавно. Новые записи лингвистов и этнографов, а также более глубокий анализ уже записанных текстов должны помочь найти ответы на вопросы, поставленные в этой работе.

Сокращения

КНЦ – Центральная научная библиотека Казанского научного центра РАН
КрК – Кодекс из частной коллекции в Краснодаре
КрС – Свиток из частной коллекции в Краснодаре
СЛ – Сисиниева Легенда
Cod C – Кодекс C по изданию [Gollancz 1912]
H – Houghton Library, Cambridge MA, USA
Mat – Матенадаран, Ереван

Литература

- Агапкина, Топорков 2013 – Агапкина Т.А., Топорков А.А. Сисиниева молитва от трясовиц и древнерусские индексы ложных книг // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Ред.-сост. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова (Серия «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»). Отв. ред. С.Ю. Неклюдов). М., 2013.
- Каспина 2014 – Каспина М. Заговоры от Лилит на ашкеназских амулетах для роженицы и младенца (XVIII–XX вв.) // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М., 2014.
- Лявданский 2013 – Лявданский А.К. Об одном из имен «душительницы детей» в сирийских заговорах // Иудаика и библеистика: Материалы второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению / Отв. ред. К.А. Битнер и Л.А. Лукинцова. СПб., 2013.

- Матвеев 1974 – *Матвеев К.П. (Бар-Мамтай)*. Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев. М., 1974.
- Нуруллина 2012 – *Нуруллина А.С.* Сирийские заклинания как продолжение арамейской заклинательной традиции поздней античности: исследование на материале рукописи ЦНБ КНЦ РАН 4. Дипломная работа. РГГУ. М., 2012.
- СД 2 – Славянские древности / Этнолингвистический словарь под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
- Церетели 1965 – *Церетели К.Г.* Материалы по арамейской диалектологии. Тбилиси, 1965. Т. 1. Урмийский диалект.
- Arakelova 2006 – *Arakelova V.* Spirit Possession. The Caucasus, Central Asia, Iran, and Afghanistan // *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures* / Ed. by S. Joseph. Leiden, Boston, 2006. Vol. III. Family, Body, Sexuality and Health.
- Blair 2009 – *Blair J. M.* De-demonising the Old Testament: An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible. Tübingen, 2009.
- Daniel 1961 – *Daniel W.* Qatine Gabbara. 1. San Jose: Literary Committee of Assyrian Youth, 1961 [на новоарамейском языке].
- Daniel 1974 – *Daniel W.* Qatine Gabbara Gaw Karma Elqushnayta. Part One. 2. Chicago, Self-Published, 1974 [на новоарамейском языке].
- Daniel 1983 – *Daniel W.* Qatine Gabbara Gaw Karma Elqushnayta. Part Two. 3. Chicago, Self-Published, 1983 [на новоарамейском языке].
- Donabed 2007 – *Donabed S.* The Assyrian Heroic Epic of Qatine Gabbara: A Modern Poem in the Ancient Bardic Tradition // *Folklore*. 2007. Vol. 118.
- Eberhard, Boratav 1953 – *Eberhard W., Boratav P. N.* Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden, 1953.
- Farber 1987–1990 – *Farber W.* Lilû, Lilitu, Ardat–lilî. A. Philologisch // *Realexikon der Assyriologie*. Bd. 7. Berlin, New York, 1987–1990.
- Fauth 1999 – *Fauth W.* Der Christliche Reiterheilige des Sisinnios-Typs im Kampf gegen eine vielnamige Dämonin // *Vigiliae Christianae*. 1999. Vol. 53.
- Fröhlich 2010 – *Fröhlich I.* Theology and Demonology in Qumran Texts // *He-noch*. 2010. Vol. 32. № 1.
- Gaster 1900 – *Gaster M.* Two thousand years of a charm against the child-stealing witch // *Folklore*. 1900. Vol. 11. № 2.
- Gewargis Ashitha, Khoshaba Kasrayta 1998 – *Gewargis Ashitha O.M., Khoshaba Kasrayta S.Y.* Spring of Tunes. Rawah. Baghdad, 1998 [на новоарамейском языке].
- Gollancz 1912 – *Gollancz H.* The Book of Protection, Being a Collection of Syriac Charms, Now Edited for the First Time from Syriac mss. London, 1912.
- Green 1984 – *Green A.* The Zohar: Jewish Mysticism in Medieval Spain // *Introduction to the medieval mystics of Europe* / Ed. by P. E. Szarmach. New York, 1984.

- Hurwitz 1999 – *Hurwitz S.* Lilith the First Eve: Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine. Einsiedeln, 1999.
- Hurwitz 2004 – *Hurwitz S.* Lilith. Die erste Eva: Eine historische und psychologische Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Einsiedeln, 2004.
- Kaplanoglou 1999 – *Kaplanoglou M.* AT 545B “Puss in Boots” and “The Fox-Matchmaker”: From the Central Asian to the European Tradition // *Folklore*. 1999. Vol. 110. № 12.
- Khan 2008 – *Khan G.* The Neo-Aramaic Dialect of Barwar. Leiden, 2008.
- Lamassu 2009 – *Lamassu N.* The Female Voice in Rāwe: The Strive for Gender Equality. *Journal of Assyrian Academic Studies*. 2009. Vol. 23. № 2.
- Lamassu 2014 – *Lamassu N.* Gilgamesh’s Plant of Rejuvenation and Qāṭīne’s Sīsisāmbur // *Melammu: The Ancient World in an Age of Globalization* / Ed. by M. J. Geller. Berlin, 2014.
- Lyavdansky 2011 – *Lyavdansky A.* Syriac Charms in Near Eastern Context: Tracing the Origin of Formulas // *Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research’s (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming*, 27–29th October 2011. Moscow, 2011.
- Meier 1992 – *Meier F.* Orientalische belege für das motiv ‘nur einmal zuschlagen’ // *Meier F.* Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Stuttgart, 1992. Bd. I.
- Müller-Kessler 2001 – *Müller-Kessler C.* Lilit(s) in der aramäisch-magischen Literatur der Spätantike. Teil I: Wüstenbeherrscherin, Baum-Lilit und Kindesräuberin // *Altorientalische Forschungen*. 2001. Bd. 28. № 2.
- Sabar 2002 – *Sabar Sh.* Childbirth and Magic: Jewish Folklore and Material Culture // *Cultures of the Jews* / Ed. by David Biale. New York, 2002.
- Scholem 1972 – *Scholem G.* Lilith // *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, 1972. Vol. XI.
- Stern, Mirsky 1990 – *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature* / Ed. by D. Stern and M. Mirsky. Yale, 1990.
- Talay 2009 – *Talay Sh.* Neuaramäische Texte in den Dialekten der Khabur-Assyrier in Nordostsyrien. Wiesbaden, 2009.
- Trattner 2014 – *Trattner K.* Von Lamaštu zu Lilith. Personifikationen des weiblichen Bösen in der mesopotamischen und jüdischen Mythologie // *Disputatio Philosophica*. 2014. Vol. 16.
- Winkler 1931 – *Winkler H.A.* Salomo und die Karina: eine orientalistische Legende von der Bezwungung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden. Stuttgart, 1931.
- Yassif 1984 – *Yassif E.* The Tales of Ben Sira in the Middle Ages. Jerusalem, 1984. [на иврите]

М. М. Каспина

Илья-пророк
и демоны в еврейских
магических текстах
(сборники заговоров
и амулеты XVIII–XX вв.)¹

История о встрече святого Ильи-пророка с женским демоном Лилит и с ее свитой, которые вредят роженицам и младенцам, стала одной из самых популярных в еврейских магических текстах Нового времени. Этот сюжет представляет собой национальный вариант широко распространенной «Сисиниевой легенды» о встрече-диалоге между святым и демоном, угрожающим женщинам и детям. В результате такой встречи и обмена угрозами святой и демон заключают договор-оберег, где перечислены все имена демона, препятствующие его злым чарам.

Книжные источники легенды о встрече Ильи-пророка с демоницей варьируются от авторитетных раввинских сочинений до сборников заговоров и письменных амулетов, в которых отразились популярные народные представления и практики. Данный сюжет был многократно изучен как ранними [Gaster 1900; Шолем 2004], так и современными исследователями еврейской магической традиции [Sabar 2002; Folmer 2007]. Однако многие тексты европейских еврейских амулетов и сборников заговоров никогда не публиковались на русском языке.

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 13-04-00085 «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока».

Все еврейские заговоры от Лилит построены в классической схеме ритуала-диалога (подробнее см. [Толстой 2003: 313–409]) или *encounter charm*, как определил его Фердинанд Орт. Святой покровитель встречает демона и в результате диалога меняет ситуацию к лучшему. Собственно, именно так устроена и византийская Сисиниева легенда, с которой исследователи неоднократно сопоставляли еврейские тексты о Лилит: святой Сисиний встречает демона Гилу, и она называет ему свои многочисленные имена, которые защищают от ее вредоносной силы.

Одно из самых первых свидетельств ритуального диалога праведников с демонами в еврейской традиции мы находим в одном из трактатов Вавилонского Талмуда (V–VI вв. н.э.):

Не следует в одиночку гулять по улицам в ночь на среду и в ночь на субботу, потому что в это время Аграт бат Махалат выходит в сопровождении ста восьмидесяти тысяч ангелов гнева и есть у нее право вредить людям. Вначале она имела право выхода во всякое время, но однажды встретила с рабби Ханиной бен-Доса. Сказала она ему: «Если бы всякий день о тебе не провозглашали на Небесах: “Берегитесь Ханины и его познаний!”», я бы тебе устроила такое!...» Ответил ей: «Если я столь значителен для Небес, то я постановляю, что ты больше не имеешь права появляться на земле!» – «Оставь мне хоть что-нибудь!» И он оставил ей ночи суббот и ночи на среду [Вавилонский Талмуд, Псахим 112-б].

Здесь упоминается Аграт бат Махалат, которая в более поздних источниках часто сравнивается с Лилит, а также ее многочисленная свита, состоящая из ангелов гнева, с несколько несвойственной для ангелов функцией вредить людям. Да и появляются они в полночь, то есть в период времени, более характерный для нечистой силы, чем для ангелов. В отличие от большинства последующих текстов заговоров, инициатором диалога в этом сюжете выступает сама демоница, которая угро-

жает праведному раввину Ханине. В результате их беседы каждый участник сохраняет за собой определенные преимущества и не происходит окончательной победы добра над злом.

Впоследствии схема ритуала-диалога в еврейских текстах претерпевает ряд существенных изменений. В роли защитника и покровителя в источниках позднего Средневековья и раннего Нового времени чаще всего выступает Илья-пророк, хотя встречаются и другие сакральные персонажи, например, ангел Михаил. Демон обычно – Лилит и ее свита. Однако иногда мотив ритуального диалога становится частью другого заговора, для избавления от сглаза. Тогда в роли персонажа нечистой силы могут выступать разные мужские демоны, такие как Самаэль или ангел Аштрибо.

Первый печатный источник, с которого начинается расцвет традиции европейских еврейских амулетов и магических средств от Лилит, – это книга ангела Разиэля, впервые опубликованная в Амстердаме в 1701 г. Она восходит к более ранним памятникам еврейской магии, но только с начала XVIII в., после выхода первого издания в свет, количество переизданий и рукописных копий этого текста резко возросло. В книге Разиэля под изображением ангелов, защищающих младенца от Лилит, помещен текст заговора:

Заклинаю тебя, Первая Ева, именем твоего Создателя и именами трех ангелов, которых твой Создатель послал за тобой на морские острова и которым ты поклялась там, что не будешь причинять вред, если найдешь их имена, ни ты, ни твои приспешники и прислужники. И что ты оставишь в покое тех, кто носит их имена с собой. И их именами и этими изображениями и надписями я заклиная тебя и твоих приспешников и прислужников не причинять вред в родах женщине имярек и рожденному ею младенцу, ни днем, ни ночью, ни во время еды, ни во время питья, ни голове, ни сердцу, ни их 248 членам, ни 365 жилам. Силой этих имен и их изображений я заклиная тебя и твоих приспешников и прислужников [Сэфер Разиэль 1701: 43-6].

В этом заговоре стоит подчеркнуть несколько важных деталей, в частности отсутствие фигуры Ильи-пророка, который обычно выступает главным защитником от демониц. Заклинание произносится от первого лица, но нам неизвестно, от чьего имени конкретно оно говорится. Внизу перечислены имена многочисленных ангелов, среди которых и те три ангела, чьи изображения обрамляют текст заговора. Демоница названа в тексте первой Евой, а в рисунке, сопровождающем этот заговор, есть подпись: Адам и Ева, Лилит прочь.

Помимо этого, здесь мы наблюдаем характерные для народного заговора формулы, включающие в себя перечисление универсальных элементов (например, дня и ночи) и всех частей человеческого тела. Такое количество членов (248) и жил (365) вместе дает число 613, которое, согласно Талмуду, соответствует библейским заповедям [Вавилонский Талмуд, Макот 23-б]. Эти 613 заповедей в Торе разделены на 248 разрешающих постановлений и 365 запретов. Таким образом, в заговоре соотносится целостность членов человеческого тела со всей совокупностью законов Торы.

Илья-пророк как основной положительный герой диалогов с нечистой силой появляется в рукописных сборниках заговоров и заклинаний на иврите и идише, насколько нам известно, только с XVI–XVII вв. [Rosenzweig 2014].

Одно из ранних печатных датированных свидетельств о существовании заговора-диалога между Лилит и Илеей-пророком находится во втором издании книги Давида Лиды о законах обрезания «Сод ха-Шем» – «тайны Бога», которая была опубликована на иврите в Берлине в 1710 г. На двадцатом листе этого издания в начале раздела, посвященного различным народным медицинским средствам, приводится амулет (букв. – «камеа», от глагола «привязывать») с предисловием, что «этот амулет хорошо говорить для оберега младенца и роженицы пред сном, чтобы защитить их от всех злых встреч. Проверено и опробовано». Ключевой элемент всего амулета – заговор от Лилит:

Именем Господа Бога Израиля, сидящего на херувимах – Имя его великое и ужасное. Илья-пророк – благословенна память о нем – шел по дороге и встретил Лилит и всю ее свиту. И сказал он Лилит-грешнице – Куда ты, нечистая и дух нечистоты, и вся твоя нечестивая свита идете? И ответила, и сказала ему – Господин царь Илья, я иду в дом роженицы _____ дать ей смертельный сон и забрать ее сына, выпить его кровь и высосать мозг из его костей и пожрать его плоть. И ответил ей Илья-пророк – благословенна память о нем – Проклятием будешь ты остановлена от имени Господа, благословен он, и будешь подобна камню. И ответила ему и сказала – Ради имени Господа отпусти меня и я убегу. Я клянусь тебе именем Господа Бога войн Израиля оставить все эти дороги, связанные с роженицей _____ и ее сыном, и всякий раз, когда я услышу свои имена, я убегу. И сейчас я сообщу тебе мои имена, и всякий раз, когда их упомянут, не будет у меня и у всей моей свиты силы приносить зло и вредить и входить в дом роженицы и тем более причинять ей вред. И вот они, мои имена:

Лилит, Авити, Авизу, Аморфо, Хекеш, Одем, Икподу, Эйлу, Татрота, Абгукта, Штрига, Кли, Батаза, Тилтуй, Паритша.

И ответил ей Илья-пророк – благословенна память о нем – и сказал ей – Вот я заклинаю тебя и всю твою свиту именем Господа Бога Израилева, гематрией 613, именами Авраама, Ицхака и Иакова, именем святой Шехины (Божественного Присутствия) и силою десяти серафимов и офанимов и десяти херувимов и святых животных и десятью свитками Торы и силой Бога Саваофа, благословен Он, что не пойдешь ни ты, ни твоя свита вредить роженице _____, и ни сыну ее новорожденному, не будешь пить его кровь, и не будешь высасывать мозг из костей его, и не будешь пожирать плоть его, и не коснешься ее и всех 248 частей тела ее и 365 жил и суставов, так

же как ты не можешь посчитать звезды небесные и высушить воду морскую, именем КРА САТАН Амен, Сэла, Амен, Сэла, Амен, Сэла, Амен, Сэла, Амен, Сэла [Сод ха-Шем 1710: 20a].

Самая существенная особенность этого текста состоит в том, что здесь, наряду с именами Бога и ангелов, основную защитную силу приобретает знание святым покровителем всех имен самой демоницы и ее свиты. Свита Лилит не просто упомянута, но и перечислена поименно. В этом тексте мы обнаруживаем пятнадцать имен, многие из которых являются филологической загадкой. Часть имен реконструируется исследователями через греческий язык (Аморфо – бесформенное, Стрига – ведьма, Эйлу – Гилу, женский демон византийских легенд о святом Сисинии), часть имеет параллели в еврейской апокрифической традиции первых веков н.э. (Авизут – женский демон, персонаж «Завещания Соломона»), однако остальные имена из этого перечня не имеют убедительных прочтений (см. подробнее [Шолем 2004: 70–71; Naveh, Shaked 1998: 119]). В последующих амулетах, которые повторяют слово в слово приведенный выше заговор, мы обнаружим, что имена Лилит и ее свиты будут написаны отдельно, часто выделены на письме шрифтом, а зачастую дополнительно снабжены огласовками, притом что весь остальной текст амулета останется неогласованным. Количество демониц будет варьировать от 13 до 15, некоторые, например Кали и Батаза, могут сливаться в одно, Икподу – разбиваться на Эйк и Поду. Ошибки в написании этих имен тоже встречаются, но их более или менее унифицированный порядок и повышенное внимание к точности произнесения имени демона мы отмечаем во многих текстах еврейских амулетов вплоть до настоящего времени.

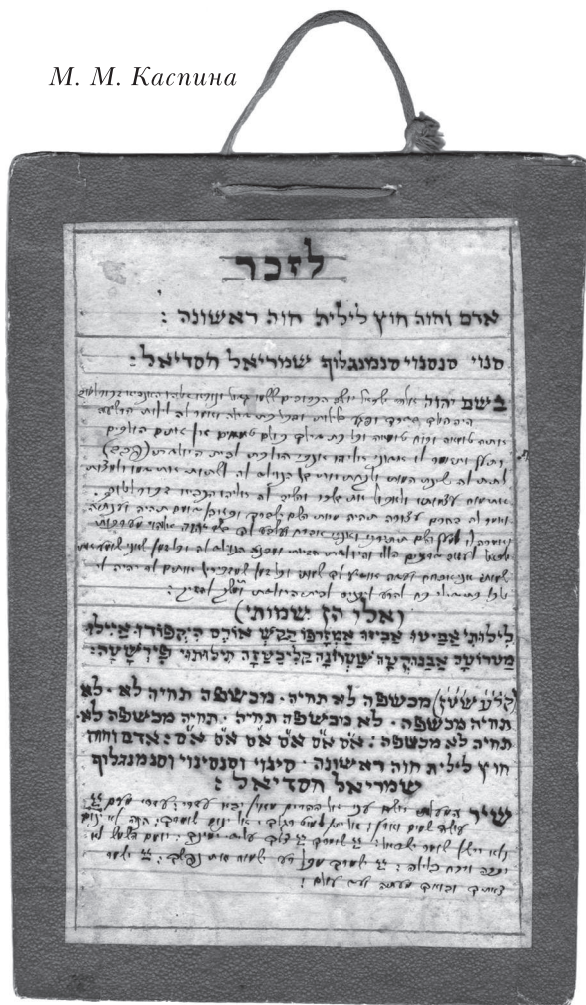
В этом заговоре есть такие универсальные элементы, как зачин и концовка, причем завершение содержит одну из очень популярных в народной традиции формул невозможного: «ты не коснешься роженицы.... так же как ты не можешь посчитать звезды небесные и высушить морскую воду». Кроме того, здесь

перечислены все чины ангелов: херувимы, серафимы и офанимы, наряду со священными книгами и праотцами еврейского народа, как покровители роженицы и защитники от Лилит. Мы видим здесь снова обращение к числу 613 – оно передает целостность заповедей в Торе и соотносится с представлением о полноте членов, жил и суставов человеческого тела. Имя «Кра Сатан» – важный элемент завершения заговора, поскольку содержит в себе аббревиатуру из молитвы «Ана бекоах». Первые буквы ряда слов этой молитвы составляют значимую фразу «порви Сатану», и именно поэтому сорок две буквы этой молитвы являются важным магическим элементом в практической кабале и считаются одним из имен Бога.

Текст из книги «Сод ха-Шем» явно был предназначен для переписывания и практического использования. На месте имени роженицы в тексте книги стоит прочерк, то есть предполагалось, что это бланк для настоящего амулета, куда будет вписано имя клиента. И действительно, начиная с XVIII в. в ашкеназских общинах Южной Германии и Голландии исследователи фиксируют массовое появление рукописных и печатных амулетов для роженицы и младенца, написанных в точности по программе, приведенной в книге Давида Лиды, за одним существенным исключением. Перечень имен демониц завершает текст заговора, а его продолжение, где содержатся основные фольклорные формулы, исчезают из текстов амулетов.

Еврейские амулеты, которые находятся в музеях, библиотеках и частных коллекциях, напечатаны на бумаге или написаны от руки на пергаменте и часто несут на себе следы от крепления на стену. Они активно использовались в быту и были очень распространены (Ил. 1). По многим письменным и мемуарным свидетельствам мы знаем, что амулеты с данным сюжетом размещали на четырех стенах в комнате роженицы, чтобы защитить ее от Лилит. Так, например, на гравюре, опубликованной исследователем еврейских обычаев П. Кирхнером в 1726 г., отчетливо видны тексты, защищающие от Лилит, – они написаны углем на стенах дома, где находится роженица [Kirchner 1726: 149].

Ил. 1.
Амулет
для мальчика.
Центральная
Европа, кон. XIX в.,
Музей истории
евреев в России.



На еврейских амулетах для роженницы и младенца часто встречается полностью записанный текст этого сюжета – даже сам по себе он обретает в еврейской традиции функцию магической защиты от нечистой силы.

Большая часть поздних еврейских амулетов XVIII–XX вв. написана на иврите – священном языке молитв и серьезной религиозной литературы, предназначенной для мужского образованного населения. Однако в ряде источников содержатся вставки на

разговорном языке ашкеназских евреев – на идише: «Это заклинание Ильи-пророка, будет благословенна память его, как он заклинял ведьм до тех пор, пока они ему не сказали, что убегут от того дома, где кто-нибудь назовет их имена» (Ил. 2). Такие вставки с кратким содержанием текста на идише отражают заинтересованность в содержании амулета и женской аудитории.

Помимо амулетов, сюжет о встрече святого с Лилит и ее свитой встречается в сборниках народных средств или заговоров, которые приобрели огромную популярность в Восточной Европе в XVIII в. в связи с развитием еврейского книгопечатания². Вместо Лилит там иногда фигурирует загадочная демоница – звезда Маргалит (букв. на иврите – жемчуг), которая по своим функциям полностью идентична Лилит: обе вредят роженицам и представляют серьезную угрозу родившимся младенцам, а святой Илья-пророк заклиняет их не делать этого, используя в качестве связующей клятвы имена Бога.

В сборнике заговоров, впервые опубликованном в Вильямсдорфе (Германия) в 1716 г., приводится такой текст:

В час родов сказать в ухо роженице этот заговор, и это проверенное средство: Илья-пророк, будет он помянут добром, встретил звезду Маргалит и сказал ей: «Звезда Маргалит, откуда идешь?» Ответила ему: «Иду из дома имярек причинять зло новорожденному и пожрать его плоть и высосать его кровь и жилы». И сказал ей Илья-пророк: «Заклинаю я тебя именем Господа Саваофа, имя которому Всесильный, который создал небо и землю, воду и ветер, огонь и пепел, и десять офанимов и десять поколений, а также именем твоего властелина Самаэля и Гаргарона, что не будет у тебя власти идти в этот дом и особенно вредить этому ребенку, ни телу его, ни душе его, ни духу его, ни дыханию его». И так шептать три раза.

² Подробнее о сборниках еврейской народной медицины см. [Петровский-Штерн 2010: 453–475; Матрес 1997].

А перед этим прочитать фрагмент из «Шма Исраэль». А после заговора сказать Пс. 121, и не будет ребенку вреда, с Божьей помощью [Амтахат Биньямин 1716: 71].

Тот же текст, с небольшими вариациями, встречается в другом сборнике заговоров и народных рецептов, составленном специально для роженицы и младенца и опубликованном впервые в городе Жолкве (Польша) в 1720 г. Перед текстом – пометка: его нужно шептать ребенку в момент родов, чтобы не повредила ему Лилит, предварительно прочитав молитву «Шма Исраэль» – «Слушай, Израиль», которую нужно вынуть из мезузы – таблички, прибитой к косяку двери в еврейском доме:

Илья, будет он помянут добром, встретил звезду Маргалит и сказал ей: «Звезда Маргалит, откуда идешь?» Ответила ему: «Иду из дома имярек причинять зло новорожденному и пожрать его плоть и высосать его кровь и жилы». А если родится девочка, нужно говорить все в женском роде. И сказал ей Илья-пророк: «Заклинаю я тебя именем Господа Саваофа, имя которому Всесильный, который создал небо и землю, воду и ветер, огонь и пепел, и десять офанимов и десять поколений, а также именем твоего властелина Самаэля и Гаргарона, что не будет у тебя власти идти в этот дом и особенно вредить этому ребенку, ни телу его, ни душе его, ни духу его, ни дыханию его». И так говорить три раза, потом прочитать Пс. 121 и вернуть мезузу на место [Тольдот Адам 1720: 107 раздел, с. 32].

За исключением детально прописанных действий с мезузой в сборнике «Тольдот Адам», народные средства от демоницы в этих двух книгах в целом идентичны. Нужно прошептать на ухо роженице или ребенку заговор, сопроводить его словами 121 псалма и молитвы «Шма Исраэль», то есть теми же текстами, которыми окружены подавляющее большинство амулетов для защиты новорожденных от Лилит.

Лилит и Маргалит созвучны друг другу, кроме того, функционально они тождественны. У Звезды Маргалит, также как у Лилит, есть свита, однако здесь приводится не перечень женских имен, а два мужских имени демонов. Один – самый популярный и известный еврейский демон Самаэль, который еще в средневековых мистических текстах фигурировал как муж Лилит, а второй – малоизвестный Гаргарон, который практически не встречается в других текстах практической каббалы.

Демон Самаэль выступает в книгах заговоров и отдельно как вредитель, убивающий сыновей в животе матери. Противостоит ему в ритуальном диалоге не Илья-пророк, а ангел Михаил:

Ангел Михаил встретил Самаэля Сатану и сказал ему: «Из-за чего умирают сыновья в утробах матерей?» Сказал ему: «Потому что я прихожу и уничтожаю ребенка в утробе». Сказал ему: «Заклинаю тебя именем “Я Есть тот, кто я Есть”, 22-буквенным именем Бога, Господом Богом Израиля, чтобы не делал ты женщин бесплодными, и не губил и не убивал ребенка в утробе матери. И также заклинаю тебя, чтобы ты не губил этого ребенка и не вредил имярек, дочери имярек с этого дня и вовек [Тольдот Адам 1720: 56 раздел, с. 21].

Илья-пророк сражается в книгах заговоров еще с одним демоном, которого называют «ангел Аштрибо/Аштрибу». Гершом Шолем возводит имя Аштрибо к одному из имен Лилит через греческое слово Стрига (*ведьма* – греч.) [Шолем 2004: 70–71].

Любопытно, что здесь сохраняются многие элементы заговоров и амулетов от Лилит: встреча-диалог, Илья-пророк как защитник, упоминание частей тела человека, классические библейские цитаты, но при этом меняется основная функция заговора – он используется от сглаза, а не для охраны роженицы и младенца. Адресатом заговора в этом случае является мужчина, а не женщина. И демон соответственно тоже меняет пол – ангел Аштрибо явно мужского рода.

В сборнике народных средств «Амтахат Биньямин» приводится сразу два варианта этого заговора на иврите и на идише:

Заговор от сглаза, проверено и опробовано с Божьей Помощью. Нужно хорошо вымыть руку и положить ее на голову больного и сказать: Именем Господа Бога Израилева, Бога Всесильного, исцеляющего от всех болезней народ свой Израиль, да исчезнут все болезни, и избавится от всякой боли, страдания, сглаза, колдовства и от всех злых сил, которые есть в мире, и от всех злых духов имярек, и исчезнут они от всех 248 его суставов и 365 его жил, и от души его, и от духа его и от дыхания его. Илья-пророк встретил ангела Аштрибо, и сказал ему Илья-пророк: «Ангел Аштрибо, куда ты идешь?» – Ответил ему ангел Аштрибо: «Я иду к имярек высосать его кровь, и уничтожить все тело, и съесть его плоть». И сказал ангелу Илья-пророк: «Так же как нет у тебя власти выпить всю воду, которая есть в море, так не будет у тебя власти причинить вред имярек и пить его кровь и есть его плоть [...] Если какой-то человек сглазил его, не будет ему вреда ни днем, ни ночью. Иосиф – отрасль плодоносного дерева, отрасль плодоносного дерева над источником; ветви его простираются над стеною (Быт. 49: 22). (Три раза). Пою Господу, ибо Он высоко превознесся; коня и всадника его ввергнул в море. (Исх. 15:1). (Три раза), Ангел, избавляющий меня от всякого зла, да благословит отроков сих (Быт. 48:16) (Три раза). Перед восемью девять. Исцелит тебя Господь для долгой, мирной и здоровой жизни, Амен» [Амтахат Биньямин 1716: раздел исцелений, пункт 9, с. 72] (иврит).

Тот же заговор на идише выглядит немного иначе:

С помощью Всемогущего Бога, исцеляющего всех больных, пусть Он заберет от тебя все боли и всякое зло, сни-

зошедшее на тебя и наведенное на тебя сглазом мужчины, женщины, старца или юноши. Пусть они не принесут тебе никакого ущерба – ни жизни твоей, ни телу, ни сердцу и ни легким.

Илья-пророк встретил ангела Аштрибу. Говорит ему Илья-пророк: «Куда ты хочешь войти?» Отвечает ему: «Я иду к имярек, сыну имярек сидеть у его изголовья и в его сердце и во всех его членах и плоти и буду пить его кровь». Говорит ему Илья-пророк: «Как не властен ты выпить всю воду в море, так не будет у тебя власти вредить ему, ни его жизни и ни единому из его членов. Никто и нигде во всем мире не сможет ему повредить. Если кто-нибудь найдет на него сглаз, это не причинит ему вреда. Ни днем, ни ночью. Ибо потомкам Иосифа Праведника никто не может повредить сглазом, так и над тобой не властен будет сглаз [...] И пусть Бог твой исцелит тебя в сей же час, чтобы ты был свежим и здоровым. Да будет так Именем Божиим. Амен, Села» [Амтахат Биньямин 1716: раздел исцелений, пункт 10, с. 72–73] (идиш).

К ритуалу-диалогу между Ильей-пророком и его антагонистом добавляются детали, характерные для остальных еврейских заговоров от сглаза: перечисление тех, кто мог стать причиной болезни, перечисление всех частей тела, которым нельзя причинять вред, а также упование на помощь библейского персонажа Иосифа, потомкам которого не страшен дурной глаз. Последняя традиция восходит к Вавилонскому Талмуду, где сказано: «Как рыбы на земле покрыты водой, и дурной глаз не имеет силы над ними, так не имеет дурной глаз силы над потомками Иосифа [...] глаз, не позарившийся на то, что ему не принадлежит, не подвластен дурному глазу» (Вавилонский Талмуд, трактат Брахот, 20а)³.

³ См. подробнее [Каспина 2009].

מיט די הילף פון גאט דען אלמעכטיגן דר דא היינט מלי קראנקן דר וואס
 טאן פון דיר מלי וועהטאג אונ'בען בענגיט וואו דיר מיט אונ'קאמט
 זייט פון מיין בען און בליק מודר פון מיין אמן מודר פון מיין פרויט עט זייט פון
 אלט מודר יונג וואס דיר מיט טארן אן זייט מונד לעבן נאך אן דיין הערן מונד זונג :
 אליהו הנביא האט בענגט דען אלמך **אשטריבו** דא ספראך אליהו
 הנביא לו מיהם וואו ווילטט דו מיהן גיהן דא זאגט ער מיך
 וויל גיהן דען פלוגי בר פלוגי מו ב'ת פלוגי (אויס)
 קאפינט אונ' מיין זיין הערן מונד מיין אלי זייט גלידד מונד פלוגיט אונ' וויל טרינקן
 זיין בלוט . דא זאגט אליהו הנביא לו מיהם מו וואהל אלו דו מיט רשות האסט
 מונו לו טרינקן מלי וואסר מונו דען מער מו זאסט דו מיט רשות האבן לו סעדיגן
 מיהם זיין זייט מליט מיט אן מיין פון זיין גלידד מלי קינדלייט אמיר פון דער
 גאנצן וועלט האט מיהם איינר געבן מיין ביז מונו וואס עט מיהם מיט שמואל בייט
 טאג נאך בייט גאט מו וואהל אלו מלי קינד פון יוסף הלויק האט קיין ביז
 מונו קעגן געבן מו וואס עט דיר מלי נישטס סמך מונד עהי אן זיין קען זיין
 וואס דיר היינט זאג לו דיר טונד זאסט דו זיין פריט אונ' גונד דו זייט
 וואס מיין גאטט גאטן און סוף :
 מונד וואס מיהם ברייט מיט זיין מלייט פארבן פון ווילי קליידר מונד ווען ער
 אנדרטט ברה'ן מיט מו ווערט דר דען אן ספראך זאגט דר ביטרט מונד ווערט
 הרעכעלן פאר ביטרהייט :

Ил. 3.

Седек Таханот у-бакашот. Вена, 1805. С. 16.

В еврейских текстах об Аштрибо встречается гораздо больше деталей, характерных для народного заговора. Вновь, как в письменных источниках XVIII в., которые легли в основу текстов на еврейских амулетах для роженицы (как Сэфер Разиэль и Сод ха-Шем), появляются в заговорах от сглаза фольклорные элементы – формулы невозможного (выпить воду в море, «считать до девяти», считать звезды). На амулетах такие формулы, возможно, считались излишними, поскольку амулет уже заключает в себе магическую силу. Кроме того, иногда в записи заговора имя демона Аштрибо выделено графически: оно как будто заключается в дополнительные магические границы самим текстом (Ил. 3). По этому принципу были устроены самые

ранние амулеты от Лилит, известные нам по магическим чашам из Вавилонии, а также персидские еврейские амулеты, где фигура Лилит находится в центре, а текст заговора представляет собой цепи. Имя или изображение демоницы окружается защитным текстом.

Еще средство от сглаза на идише:

С помощью Всемогущего Бога, исцеляющего всех больных, пусть Он заберет от тебя все боли и всякое зло, снизошедшее на тебя и наведенное на тебя сглазом мужчины, женщины или юнца. Пусть они не принесут тебе никакого ущерба – ни жизни твоей, ни телу, ни слуху и ни глазу: Илья-пророк встретил ангела **Аштрибу**. Говорит ему Илья-пророк: «Куда ты хочешь войти?» Отвечает ему: «Я иду к имярек, сыну или дочери имярек сидеть у его изголовья и в его сердце и во всех его членах и плоти и буду пить его кровь». Говорит ему Илья-пророк: «Не будет у тебя власти пить его соки, тем более не будет у тебя власти вредить ему и его жизни и ни единому из его членов. Никто во всем мире не сможет сглазом повредить ему ни днем, ни ночью». Ибо потомка Иосифа Праведника никто не может повредить сглазом, так и над тобой не властен будет сглаз... И пусть Бог твой исцелит тебя в сей же час, чтобы ты был свежим и здоровым. Да будет так Именем Божиим. Амен, Села [Седек Таханот у-бакашот 1805: 16].

Еще одно интересное свидетельство бытования этого заговора мы находим в документах, посвященных жизнеописанию знаменитого еврейского лжемессии Якова Франка (1726–1791). Именно этот текст использовал Яков Франк, когда публично выступал перед сменой веры в Варшаве в 1766 г.:

Яков Франк претендовал на то, что разбирается в магии, и этим привлекал к себе своих сторонников. «Ког-

да кто-то обращается ко мне с головной болью и просит снять колдовство, я кладу ему руки на лоб и прогоняю злого духа, говоря над ним молитву: Всемогуший Господь, который исцеляет все болезни, вылечи этого человека от сглаза и от всякого зла, насланного стариком или юношей. Бог встретил ангела Аштурви, который встретил также Илью-пророка. Илья спросил Аштурви: “Куда ты идешь?” Ответил ему: “Я иду к больным и буду сидеть рядом с их руками, головами и прочими частями тела. Я хочу выпить их кровь и съесть их тела”. Ответил Илья-пророк: “Как ты не можешь выпить моря, так же не сможешь ты навести болезнь со сглазом. Как нельзя считать до девяти, так пусть Бог исцелит тебя!” Я говорил эту молитву, когда колдовство было очень сильным, и снимал я его не только со своих последователей, но и вообще со всех, кто ко мне обращался» [Kraushar 1895: 114].

Одно из самых поздних свидетельств бытования этого заговора в устной среде приводит исследователь еврейского фольклора Семен Акимович Ан-ский в статье 1909 г., где, среди прочих еврейских заговоров от сглаза, он публикует такой вариант (на идише, в записи от И. Азарха, Витебск):

Илья-пророк встретил ангела **Аштрихо**. Спросил Илья-пророк ангела: «Куда ты идешь?» – Ответил он: «Я иду к имярек, буду сидеть у его изголовья и рядом со всеми его членами, и буду есть его плоть и пить его кровь». Сказал ему Илья-пророк: «Как нет у тебя власти выпить всю воду в море, так не будет у тебя власти вредить ему ни в сердце его, ни даже в малейшем из его членов. Если кто-то причинил ему сглаз, он не повредит ему, ни днем, ни ночью». И пусть Бог твой исцелит тебя в сей же час, чтобы ты был свежим и здоровым. Амен, Села [Ан-ский 1909: 78].

Ритуальный диалог Ильи-пророка с демоном – одна из самых значимых для еврейской магии моделей, начиная с самых ранних текстов и заканчивая популярными печатными амулетами XX в. В текстах заговоров, зафиксированных в сборниках народных средств, а также на амулетах чередуются народные мотивы (формулы невозможного), характерные элементы еврейских заговоров от сглаза (отсылка к библейскому Иосифу), а также универсальные мотивы, характерные для текстов «Синиевой легенды»: ритуальная встреча-диалог, связь демоницы с морской стихией (морем, из которого она не может выпить всю воду).

Вовлечение еврейского корпуса текстов в научный оборот, таким образом, поможет исследователям соотнести с ними другие локальные версии этой легенды, а также позволит обратить внимание на те детали, которые не казались значимыми при первом знакомстве с текстом.

Литература

- Амтахат Биньямин 1716 – *Биньямин Бейниш а-Козн*. Амтахат Биньямин. Вильямсдорф, 1716 [иврит, идиш].
- Ан-ский 1909 – *Ан-ский С.А.* Заговоры от дурного глаза, болезней и несчастных случаев среди евреев Северо-Западного края // Еврейская старина. 1909. Т. 1.
- Каспина 2009 – *Каспина М.* «Drai vayber zitzn af a shtein»: представление о дурном глазе в традиционной культуре современных евреев Украины // Идиш: язык и культура в Советском союзе. Сб. статей. М., 2009.
- Матрес 1997 – *Матрес, Хагит*. Книги заговоров и заклинаний на иврите. Первые публикации в Европе в начале XVIII в. Диссертация на соискание степени доктора философии (PhD). Иерусалим. Еврейский Университет. 1997 [иврит].
- Петровский-Штерн 2010 – *Петровский-Штерн Й.* Славянско-еврейские контакты в области практической магии и народной медицины на рубеже XVII–XVIII вв. // История еврейского народа в России. От древности до раннего нового времени. М.; Иерусалим, 2010.
- Седер Таханот у-бакашот 1805 – *Седер Таханот у-бакашот*. Вена, 1805 [иврит, идиш].
- Сод ха-шем 1710 – *Давид Лида*. Сод ха-Шем. Берлин, 1710 [иврит].

- Сэфер Разиэль 1701 – Сэфер Разиэль ха-Малах. Амстердам, 1701 (иврит).
Тольдот Адам 1720 – Йозель бен Ури Гальперин. Тольдот Адам. Жолква, 1720 [иврит].
Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Архаический ритуал-диалог // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003.
Шолем 2004 – *Шолем Г.* Лилит // Либес И. (ред.). Демоны, духи и души. Исследования по демонологии Гершома Шолема. Иерусалим, 2004 [иврит].
Gaster 1900 – *Gaster M.* Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch // *Folklore*. Vol. 11. No. 2 (June 1900).
Folmer 2007 – *Folmer M.* A Jewish Childbirth Amulet for a Girl // *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture*. Presented to Albert van der Heide on the occasion of his sixty-fifth birthday, Dordrecht: Springer. 2007 [Amsterdam studies in Jewish thought; v. 12].
Kirchner 1726 – *Kirchner P.C.* Judisches Ceremoniel. Nurnberg, 1726.
Kraushar 2001 – *Kraushar A.* Jacob Frank: The End to the Sabbataian Heresy. Lanham: University Press of America, 2001.
Naveh, Shaked 1998 – *Naveh J., Shaked S.* Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University 1998.
Sabar 2002 – *Sabar S.* Childbirth and magic: Jewish folklore and material culture // *Cultures of the Jews: A New History*. Edited by David Biale. Schocken Books, 2002.
Rosenzweig 2014 – *Rosenzweig C.* Elye hanovi and the Vampire in a Yiddish Manuscript from the 16th century. Oral presentation on the Xth Congress of the European Association of Jewish Studies. Paris, July 2014.

О. В. Чёха

Новогреческие
трансформации
древнегреческой Гелло¹

Греческая традиция, письменная фиксация которой велась на протяжении тысячелетий, дает уникальную возможность наблюдать за эволюцией народных представлений о мифологических персонажах – утрата или трансформация первоначального имени, приобретение дополнительных функций и характеристик (нередко и новой «родословной») – как в результате развития собственно греческой традиции, так и вследствие длительных контактов с соседними балканскими и средиземноморскими народами (южными славянами, румынами, албанцами, итальянцами, турками и проч.). В то время как под влиянием распространившегося христианства «эллинские» боги были низведены до положения демонов и их место заняли христианские святые (например, Гелиос и пророк Илия, Арес и св. Дмитрий), персонажи «низшей» мифологии продолжили свое существование (нерейды > нераиды, сатиры > калликандзары), а некоторые даже смогли развить свой образ за счет других персонажей и распространить на них свое имя. Примером последнего служит новогреческая Гелло, или (в разговорном варианте) Геллуда, первое упоминание о которой

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 13-04-00085 «Синиева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока».

относится уже к VI в. до н.э. В настоящей статье будет предпринята попытка рассмотреть трансформации древнегреческой Гелло – душительница младенцев в Гелло – вампира, ведьму, ламию или русалку, а также установить причины подобной трансформации.

В новогреческой мифологии в разных локальных традициях именем Гелло называют нескольких персонажей. Прежде всего, Гелло – зловредный демон, который душит младенцев и рожениц, а также насылает на последних послеродовую горячку. Стремлением защитить детей от Гелло объясняли на Лесбосе обычай держать двери дома закрытыми после захода солнца первые сорок дней после рождения ребенка. Когда ребенок смеялся во сне, его сразу же будили, чтобы своим смехом [γέλωτα] он не «приманил» зловредную нимфу Гелло [Γελλώ], которая задушит его [Μπούτουρας 1931: 46–47] (ср. с этимологией имени Гелло у Шантрена: pourrait être associé à γελεῖν (sous γέλως) [Chantraine 1968: 215]). Как ламию, страшилище, приведение, несущее преждевременную смерть некрещеным младенцам, представляли Гелло [Γέλλου] во фракийском Мадитосе (совр. тур. Eşabat). На Хиосе (запись из деревни Харикио) в течение первых сорока дней остерегались оставлять роженицу дома одну, а по ночам не выходили из дома, чтобы не впустить в дом демона. См. в этой связи следующие хиосские записи:

Один человек вернулся с поля, а жена его родила. Сказала ему оставить обувь за порогом, перед тем как войти, – он шел по горам, по оврагам и могло что-нибудь плохое при-
стать. Через некоторое время он слышит, как снаружи кто-то говорит ему: «Эх, Костас, Костас, вот оставил ты обувь снаружи, а вдруг кто пройдет и заберет ее?» [Крестьянин] приподнялся было, чтобы выйти, но не вышел. А это его Геллу [Γέλλου] звала, чтобы он вышел и открыл дверь, – она бы тогда вошла и сгубила роженицу [Βίος 1921: 430–431].
Одна роженица услышала, как бычок ревет в хлеву. Говорит ей муж: «Пойду посмотрю, чего животному надо.

Может, есть хочет?» Жена ему отвечает: «Не ходи! Боюсь, снаружи Гелло [Γελλού]». Тот только посмеялся над ней, что она верит в геллу [Γελλούδες], и не стал ее слушать. Пошел, дал еды бычку. Вернулся, окликнул жену – ничего, толкнул ее – ничего. Через три дня умерла [Ibid: 431].

Равным образом на о-ве Карпатос по вечерам никому не открывали дверей дома, в котором находились мать и ребенок, чтобы «чадолюбивая Гелло» [παιδιφίλος Γελοῦ] или другой демон не вошли и не «ужадили» [γκελλώσει] роженицу или младенца» [Οικονομίδης 1975: 250].

Несмотря на то, что приводимые сообщения были записаны в XX в., они, несомненно, древнего происхождения:

– Самое раннее упоминание о Гелло как о демоне, вредящем младенцам, содержится в утраченном стихотворении Сапфо (625–570 гг. до н.э.), отозвавшейся о своей сопернице как о женщине *Γέλλως παιδοφιλωτέρα*, т.е. «чадолюбивее <чем> Гелло» [Сапфούς 178]. Собственно, это обращение – единственное, что сохранилось от всего произведения, будучи процитированным в комментарии Зинобия [117–138 н.э.]: «об умерших до срока или тех, кто любит детей, но портит их; Гелло ведь была девой, умершей до своего срока, и – говорят женщины с Лесбоса – ее призрак преследует детей, и ранние их смерти они приписывают ей» [Edmonds 1922: 253]. То, что Зинобий считает необходимым пояснить имя и отметить место бытования представлений («говорят женщины с Лесбоса»), косвенно указывает на сравнительно небольшой ареал распространения таких поверий.

– Следующие по хронологии свидетельства находим в двух глоссах словаря греческого языка и его диалектов «*Συναγωγή Πασῶν Λέξεων κατὰ Στοιχείον*» [Сборник всех слов в алфавитном порядке] Исихия Александрийского (ок. V в. н.э.) – 1) Гелло [Γελ(λ)ώ] – привидение Эмпузы, призрак умерших до срока, девственников; 2) Геллос [Γελλώς] – ... демон, который, как говорят женщины, хватает новорожденных [Οικονομίδης 1975: 255]. Если во второй глоссе

определение Гелло существенно не отличается от того, которое мы читаем у Зинобия, то в первой Гелло (оставаясь призраком умерших дев) соотносится с образом другого мифологического персонажа, Эмпузы, из чего следует, что какие-то характеристики последней могли приписываться и Гелло. Про Эмпузу же было известно, что она склонна к оборотничеству (могла представлять в виде коровы, птицы, красивой женщины, собаки, дерева, камня и др.), что лицо ее горит как огонь и она однонога²; также сообщали, что питается она человеческой плотью и именем ее в Древней Греции пугали непослушных детей [Patsi Garin 1967].

– О группе персонажей, именуемых «гелудами», пишет Иоанн Дамаскин (675–753/780): «говорят некоторые невежды, что существуют женщины, называемые стриги [στρήγγαι] или гелуды [γελούδες]. Рассказывают, что они ночью оборачиваются ветром и входят в жилища, не сдерживаемые дверьми и запорами, проникают за надежно запертые двери и душат младенцев» [Οικονομίδης 1975: 255–256]. Комментарий содержит новые характеристики Гелло (бывшие у нее изначально или же приобретенные): во-первых, она отождествляется со стригой, ведьмой; во-вторых, речь уже идет не об уникальном персонаже, а о целой группе, объединенной общим названием, образованным от имени Гелло (гелудах). Между тем функция ее остается прежней – она вредит новорожденным, а именно – душит их.

– Первым, кто записал тексты заговоров против Гелло, был Михаил Пселл (1018–1078 н.э.). В своем труде «Толкование народных суеверий» [Ερμηνείαι εἰς δημόδεις δεισιδαίμονέας] перед подборкой, состоящей из четырех текстов, он также поместил краткую справку под названием «О Гилло» [Περὶ τῆς Γιλλοῦς], из которой становится известно, что Гелло «представляется крылатой, и невидимой вселяется [εἰσοικῶζει] в дом к младен-

² Представления, возникшие под действием народной этимологии, которая прочитывала Ἐμπουσα как *Одноногую* (< ἓνα 'одно' + πους 'нога'). По другим свидетельствам, вторая нога все же существовала, но была «ненастоящая» – медная или ослиная.

цам и начинает их сосать, пока всю жидкость из младенцев не выпьет; потому исхудалых младенцев роженицы зовут *Пищей Гелло* [Γιλλόβρωτα]» [Σάθας 1876: 572–573]. Далее Пселл приводит текст амулета, «отгоняющего грязную и нечистую Гиллу» [Ἀποστροφὴ τῆς μιαρᾶς καὶ ἀκαθάρτου Γυλλοῦς]:

Ἐπὶ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως ἦν τις γυνὴ ὀνόματι Μελετινὴ, ἥτις ἐγέννησεν παιδίᾳ ἕξ, καὶ συνέλαβεν αὐτὰ ἢ μιὰ καὶ ἀκάθαρτος Γυλλοῦ· καὶ πάλιν ἐν γαστρὶ συνέλαβεν ἡ Μελετινὴ, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὰ λεγόμενα Χαλκοπράττια, καὶ κτήσας (sic!) πύργον ὑψηλόν, καὶ καθηλώσας αὐτὸν καὶ μολυβδώσας, καὶ λαβὼν ἱβ' θεραπαίνιδας διῆγεν μετ' αὐτῶν, καὶ ἐμβὰς ἐν αὐτῷ, ἔτεκεν ἐκεῖ τὸ παιδίον.

Ἐν μᾶ οὖν τῶν ἡμερῶν ὁ ἅγιος Σισίνιος, Σίνης καὶ Σηνόδωρος κατήλθον τοῦ ἐπισκέψασθαι τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, καὶ γινόμενοι πλησίον τοῦ πύργου ἐξέραξαν αὐτὴν λέγοντες, ἀνοιξὸν ἡμῖν, ἀδελφὴ Μελετινὴ· ἡ δὲ εἶπεν, παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοίξαι.

Ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτῶν ἵσταμένων καὶ τῶν ἵππων χαλικοκτυποῦντων, κατήλθε τοῦ ἀνοίξαι αὐτῶν. Ἡ δὲ μιὰ Γυλλοῦ συνεισῆλθε σὺν τοῖς ἵπποις ὥσπερ μυῖα· καὶ περὶ μέσης τῆς νυκτὸς ἀπέκτεινε τὸ παιδίον. Ἡ δὲ Μελετινὴ ὠλόλυξεν πικρῶς, λέγουσα, ὦ Σισίνιε, Σίνη, καὶ συνοδία, οὐκ εἶπον ἡμῖν ὅτι παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοίξαι; ἦλθεν ἢ μιὰ καὶ ἀπέκτεινε αὐτὸ! Τότε οἱ ἅγιοι προσευχὴν ποιήσαντες πρὸς θεόν, κατήλθεν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Εἰσηκούσθη ἡ δέησις ὑμῶν πρὸς θεόν, καταδιώξατε αὐτὴν εἰς τὰ μέρη τοῦ Λιβάνου.

В царствие царя Трояна жила одна женщина по имени Мелетина, которая родила шестерых детей, и сгубила [досл. – забрала] их грязная и нечистая Гиллу. И снова в чреве зачала Мелетина, и пришла в <место>, зовущееся Халкопратией, и построив высокую башню, заколотив ее и запечатав свинцом, и взяв с собой 12 прислужниц, отправилась с ними, и войдя в башню, родила там дитя.

В один из дней свв. Сисиний, Синий и Синодор приехали навещать свою сестру и, стоя у башни, закричали ей, говоря: «Открой нам, сестра Мелетина!» Она же отвечала им: «Я родила дитя и боюсь открыть дверь».

Они продолжали стоять, а их кони звенели уздечками, тогда она спустилась открыть им. А грязная и нечистая Гиллу зашла вместе с конями, <обернувшись> мухой, и ночью убила дитя. Мелетина громко зарыдала и сказала: «О, Сисиний, Синий и сотоварищи! Не говорила ли я вам, что родила дитя и боюсь открывать? Пришла грязная и убила его!» Тогда святые сотворили молитву Богу, и спустился ангел с небес и сказал им: Поднялась до Бога ваша мольба, ищите ее в краях Ливанских.

Τότε λέγουσιν πρὸς τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, μὴ λυποῦ, ἀδελφὴ Μελετινῇ, ἡμεῖς γάρ ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ γενόμεθα ὡς κυνηγοί, καὶ κρατήσωμεν αὐτήν. Τότε καθίσαντες ἐπὶ τοῖς ἵπποις αὐτῶν, ἔτρεχον αὐτήν· ἡ δὲ μιὰρὰ, ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους ὀπισθεν αὐτῆς, ἔδραμεν πρὸς τὴν θάλασσαν, καὶ ἔλασαν οἱ ἅγιοι τοὺς ἵππους αὐτῶν, [καὶ] ἔφθασαν αὐτήν. Καὶ ἀπέλαβεν αὐτὴν ὁ ἅγιος Σισίνιος ἐκ τοῦ πλευροῦ αὐτῆς, καὶ ἤρξατο βασανίζειν αὐτήν, λέγων «ἐὰν μὴ μοῦ ὁμολογήσης ποῖον θεὸν σέβεις, καὶ ποῦ τὴν δύναμιν ἔχεις, ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν οὐκ ἀπόλυσαι, ἕως οὗ ἀποδώσεις ἡμῖν καὶ τὰ ζ' τέκνα Μελετινῆς ζῶντα, ὡς περ ἔλαβες.

Τότε ἡ μιὰρὰ λέγει τοὺς ἁγίους «ἅγιοι τοῦ θεοῦ, ἀδύνατόν ἐστιν δοῦναι τὰ παῖδια, ἐὰν μὴ πῶ γάλα ἐκ τῶν μασθῶν Μελετινῆς». Καὶ στραφεὶς ὁ ἅγιος Σηνόδωρος πρὸς τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, ἀνήγγειλεν αὐτῇ τὸ γεγονός, καὶ ἔδωκεν γάλα τὸν ἅγιον. καὶ ἔλθων αὐτὸς εἰς τὸν τόπον ὅπου ἐκράτησαν τὴν μιὰρὰν, καὶ ποτίσαντες αὐτήν τὸ γάλα, καὶ κατ'οἰκονομία θεοῦ ἐξέρασαν τὰ παῖδια ζῶντα.

Τότε ἤρξαντο μαστίζειν αὐτήν. ἡ δὲ μιὰρὰ λέγει τοὺς ἁγίους «ἅγιοι τοῦ θεοῦ, μὴ μὲ πολυβασανίσετε, καὶ ὁμνύω σας εἰς τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ εἰς τὸ κέρας τῆς σελήνης, ὅτι ὅπου γράφεται τὸ ὄνομά σας καὶ ἀναγινώσκεται ἡ πολιτεία σας, καὶ τὰ ἱβ' ἡμῖσι ὀνόματά μου, οὐ μὴ τολμήσω προσεγγίσω ἐν τῷ οἰκῷ ἐκείνῳ, ἀλλὰ ἀπὸ τριῶν μιλίων φεύξομαι ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου». Τότε λέγουσιν αὐτήν, «ἀναγγεῖλον ἡμῖν τὰ δώδεκα ἡμῖσὶ σου ὀνόματα». Τότε

Τогда <святые> сказали своей сестре: «Не печалься, сестра Мелетина, мы именем Бога станем охотниками и изловим ее». После, сев на своих коней, погнались ее. Грязная же, видя святых позади себя, бросилась к морю, но погнали своих коней святые и настigli ее. Схватил ее св. Сисиний с одного бока и начал истязать ее, приговаривая: «Не признаешься ли, какого бога ты чтишь, откуда силу берешь? Не вырвешься из наших рук до тех пор, пока не вернешь живыми семерых детей Мелетины, которых ты забрала».

Тогда грязная говорит святым: «Божьи святые, невозможно отдать детей, если не выпью молока из груди Мелетины». И вернувшись к своей сестре, св. Синидор поведал ей о произошедшем, и та дала святому молока. И придя в то место, где удерживали грязную, напоили ее молоком, и по устроению Божьему изрыгнула она живых детей.

Тогда <святые> принялись бить ее кнутом, и грязная сказала им: «Божьи святые, не мучайте меня так, а я поклянусь вам диском солнца и рогами луны, что туда, где написано ваше имя и мои 12 с половиной имен и где признают ваше правление, к тому дому не дерзну я приблизиться, на три мили убегу я от такого дома. Тогда сказали ей святые: «Сообщи нам свои 12 с половиной имен». Тогда

ἡ μιὰρὰ πυρὶ φλεγομένη ἔλεγεν - Τὸ μὲν πρῶτόν μου ὄνομα καὶ ἐξαίρετον καλεῖται Γυλλοῦ, τὸ δεῦτερον Ἀμορφούς, τὸ τρίτον Ἀβυζοῦ, τὸ τέταρτον Καρχούς, τὸ πέμπτον Βριακὴ, τὸ ἕκτον Βαρδελλούς, τὸ ἑβδόμον Αἰγυπτιανή, τὸ ὄγδοον Βαρνά, τὸ ἑνάτον Χαρχανίστρια, τὸ ι' ἀδικία, [τὸ ια' ...] τὸ ιβ' μυῖα, τὸ ἡμισὸν Πετομένη.

Καὶ ἀκούσαντες ταῦτα τὰ ὀνόματα οἱ ἅγιοι θαύμασαν, καὶ ἀνέσπασαν τὸν δεξιὸν πλόκαμον τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ποιήσαντες σχοινία τοῖς ἵπποις αὐτῶν, καὶ λαβόντες τὰ ἰδιόχερα αὐτῆς ὀνόματα, καὶ τὰ παιδία ζῶντα ὡς περ ἔλαβεν, καὶ ἀπόλυσαν αὐτήν. Καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν Πόλιν, πᾶσα ἡ πόλις ἐδόξαζεν τὸν θεὸν τὸν ποιοῦντα θαυμάσια διὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Ο ἔχων τὴν ἀποστροφὴν αὐτῆς οὐ μὴ ἀδικηθῇ [Σάθας 1876: 573–575]

грязная, объятая огнем, сказала: «Первое и исключительное мое имя звучит Гиллу, второе – Аморфус [букв. – бесформенная], третье – Авизу, четвертое – Кархус, пятое – Врияки [букв. – Еврейка], шестое – Варделлус, седьмое – Египтияни [букв. – Египтянка], восьмое – Варна, девятое – Харханистрия, 10 – несправедная, 12 – муха, половинное – Петомени [букв. – Летящая]».

Услышав эти имена, святые удивились и выдернули с правой стороны ее головы пряди волос и сделали из них поводья для своих лошадей. И получив открытые ею имена и живых детей, которых она подала, отпустили ее. И когда они приехали в столицу, весь город восславил Бога, сотворившего чудо через своих святых. Пусть с тем, у кого есть этот амулет, не случится никакой беды.

Этот текст представляет собой первый вариант (так называемый «Мелетина-тип») Сисиниевой молитвы – заговора, читаемого для защиты роженицы и новорожденного и/или написанного на амулете, который те держат при себе, – встречающейся и в других традициях (напр., в еврейской, славянской, румынской). Несмотря на очевидное книжное происхождение молитвы, она распространена также и в народной традиции. Историю Метелины можно разглядеть, например, в новогреческой быличке с Карпатоса, рассказывающей о женщине, дети которой становились жертвами ведьм (вспомним, что в комментарии Дамаскина между «гелудами» и «стригами» ставится знак равенства):

Стриглы – дикие женщины, длинные, сухие, с длинными, завитыми ногтями на руках и ногах. Ресницы у них длинные, а волосы всклокочены. Ходят они по ночам и заходят к роженицам, и душат детей. З..., у которой было восемь детей, всех их потеряла из-за стригл, которых слышала ночью – слышала, как они стучали <по полу> ногтями на ногах. Пришли и удушили всех детей. Последнего ребенка она пошла рожать в другой дом, и его тогда не тронули. Стриглы и на кладбища ходят ночью, и раскапывают покойников [Οικονομίδης 1975: 250].

Примеры второго варианта Сисиниевой молитвы (т.е. «Михаил-типа») также даются Пселлом. Это второй, третий и четвертый тексты рукописи.

2.

Εὐχή τῆς Γυλοῦς

Ὡς ἐκατήρχετον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ὑπήντησεν αὐτῷ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἢ μιὰρὰ Γυλοῦ, ἔχουσα τὰς τρίχας αὐτῆς ἕως τῶν πτερῶν αὐτῆς, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς πεπυρωμένους, καὶ λέγει αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ, «πόθεν ἔρχῃ καὶ ποῦ πορεύῃ;» Ἀποκριθεὶς δὲ ἡ μιὰρὰ καὶ ἀκάθαρτος Γυλοῦ, ἔφη, «ἐγὼ ἀπέρχομαι εἰς οἶκον τινός, ὡς ὄφιν, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν τετράποδον, καὶ ἐξαλείψαι αὐτόν-ἐγὼ ὑπάγω ποιῆσαι γυναικῶν πληγὰς, ἐγὼ [ὅπου?] ὑπάγω, ποιῶ αὐτοὺς καρδιοπονεῖν, καὶ γάλα αὐτῶν ξηραίνω-ἐγὼ συνθλάσσει δύναμαι καὶ κατὰ κράτος | δ'αὖ ξαλείψαι ἐγὼ τὰ νήπια ἀποκτένω, τὸ γὰρ ὄνομά μου Παταξάρεα καλοῦμαι. καὶ ὅταν ἔτεκεν ἡ ἁγία Μαρία τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθα ἐκεῖ ἵνα αὐτὴν

Молитва Гилу

Как спустился с небес архангел Михаил, повстречался ему нечистый дух, грязная Гилу с волосами до пят, с пламенеющими глазами. И говорит ей архангел Михаил: «Откуда идешь и куда держишь путь?» Ответчая же ему, грязная и нечистая Гилу сказала: «Я проникаю в дом как змея, как дракон, как четвероногое животное, и уничтожаю его. Я иду чинить женщинам бедствия. Я [куда?] вхожу и заставляю их сердца болеть, и молоко их засушиваю. Я обладаю силой калечить и потом уничтожать. Я младенцев убиваю, ведь имя мне Патаксареса <возможно, от патῶ 'топтать, давить'>. И когда рожала св. Мария "слово правды" <т.е. Христа>, пришла я туда, чтобы ее

πλανήσω, καὶ οὐκ ἡδυνήθην, ἀλλ' ἐστράφην πεπλανημένην».

Καὶ πιάσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων, λέγει αὐτῇ, ἀνάγγειλόν μοι τὰ ἱβ' σου ὀνόματα, ἀκάθαρτον πνεῦμα.

Εἶτα λέγει πρὸς τὸν ἀρχάγγελον «τὸ πρῶτόν μου ὄνομα Μανλοῦ καλοῦμαι· τὸ β', Ἀμορφοῦς· τὸ γ', Καρανιχοῦς· τὸ δ', Ἀβιζιοῦ τὸ ε', Ἀβιδαζιοῦ· τὸ ς', Μαρμαλατοῦς· τὸ ζ', Καραιανή· τὸ η', Ἑλληνοῦς· τὸ θ', Ἀριανή· τὸ ι', Ἀδικία· τὸ ια', Χαρχαρίστρια· τὸ ἱβ' Μυιᾶ· τὸ ἡμισον, Πετωμένη. Ταῦτα εἰσι τὰ ὀνόματά μου, καὶ ἐξορκίζω καὶ σου, ἀρχάγγελε Μιχαὴλ, εἴ τις дυνηθῇ καὶ γράψῃ τὰ ἱβ' μου [καὶ ἡμισον] ὀνόματα, οὐ дунηθῶ ἐλθεῖν εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον, ἀλλὰ φεύξομαι πεντακόσια μίλια».

Οὕτω δὲ ἐξώρτισεν αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ λέγων, «ὀρκίζω σε εἰς τὸν δεσπότην Χριστόν, ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Φλουρή, ἐπὶ ὀνόματος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί».

(Σάβας 1876: 576–577)

обмануть, но не смогла, а сама вернулась обманутой».

И архангел Михаил, схватив ее за правую прядь, говорит ей: «Открывай мне свои 12 с половиной имен, нечистый дух».

Тогда она говорит архангелу: «Первое мое имя зовется Манлу, 2 – Аморфу [букв. – Бесформенная], 3 – Каранихус, 4 – Авизу, 5 – Абидазью, 6 – Мармалатус [букв. – Мраморная], 7 – Карияни [Карина], 8 – Эллинус [букв. – ? эллинка, язычница], 9 – Ариани, 10 – Несправедливая, 11 – Хархаристрия, 12 – Муха, а половинное имя – Петомени [букв. – Летающая]. Это мои имена, и клянусь тебе, архангел Михаил, что если кто сможет написать мои 12 [с половиной] имен, я не смогу войти в тот дом, но убегу на пятьсот миль».

Так заклинал ее архангел Михаил, говоря: «Заклинаю тебя именем господина Христа, чтобы не входила ты в дом раба божьего Флурия, во имя отца и сына и святого духа, ныне и присно».

Тексты молитвы «Михаил-типа» записывались в Греции еще в XX в. (см., напр., [Κοντομίχης 1985: 266] под титулом «Для женщин, чтобы хорошо рожали»). Не вдаваясь в анализ структуры текста и перечня имен демона, обратим внимание на то, какой внешнеостью (всклоченные волосы до земли, пылающие глаза) и какими способностями (оборотничество) наделяется Гелло, а также на то, в чем сама она видит свою миссию: вредить роженицам, убивать младенцев, разрушать домашнее хозяйство. Другими словами, уже к XII в. формируется «новогреческий» образ Гелло – демона, вредящего не только младенцам, но и их матерям.

Следующие тексты Пселл приводит только частично, однако из отрывков видно, что они принадлежат второму типу молитвы; при этом в третьем тексте противником Авизу (одно из имен Гелло) выступает не архангел Михаил, а св. Арсений.

3.

Εὐχή ἑτέρα, τῆς Ἀβιζοῦς ἐξορκισμός.

Κατερχόμενος ὁ ἅγιος Ἀρσένιος ἐκ τοῦ ὄρους Σινᾶ, καὶ ὑπῆντησεν τὴν Ἀβιζοῦ ἔχουσαν πεπτυρωμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς καὶ τὰς χεῖρας σιδηρᾶς, καὶ τὰς τρίχας ὥσει καμήλου ... (1) καὶ πολλάκις ὑπῆντησα τῇ Θεοτόκῳ ἐν τῇ πόλει Νινευῖ, καὶ κρατήσασά με εἶπεν, «εἰπέ αὐτῆς (2- γραπτέον, εὐθύς) μὰ τὰ ὕψη τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ βάθος τῆς θαλάσσης, οὐ ψεύδομαι, ὅπου εἰσὶ τὰ ἰβ' μου ὀνόματα οὐ μὴ εἰσέλθω εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον, οὐδὲ εἰς τὸ νήπιον ἐκείνον τοῦ οἴκου ἐκεῖνου, ὁ ἔχοντα τὸ φυλακτήριον τοῦτο ἀποδιώκει με ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτοῦ, ὅτι ζῇ τὸ ὄνομα Κυρίου εἰς τοὺς αἰῶνας» [Σάθας 1876: 577].

4.

[Ἐξορκισμός τῆς Γιλλοῦς ὑπὸ τοῦ ἁγίου Μάμαντος].

Ο ἅγιος Μάμας ὁ ἀρχιεπομὴν πρώτης ἀμνάδος ἐβοσκεν αἰγας καὶ πρόβατα χιλιάδες γ', καὶ ἐπολέμας τύρους καὶ ἐρόγευσεν αὐτὰ χήρας καὶ ὀρφανούς, καὶ ἐπότιζεν αὐτὰ εἰς τὰς πηγὰς Ἰδῶν δὲ ὁ διάβολος ὁ ποτὲ φθονερός, ἐφθόνησεν τὸν ἅγιον καὶ ἀπέστειλεν τὴν Ἐπαχθοῦν, τὴν μητέραν τῶν παθημάτων τὴν ἔχουσαν τὰς ἰβ' ἡμισυ αἰτίας τῶν κτηνῶν καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὰς πηγὰς ὅπου ἐπότιζεν ὁ ἅγιος, καὶ ἐξέρασεν τὰς αἰτίας αὐτῆς, καὶ ἤλθον τὰ πρόβατα

Молитва другая, заклятие от Авизу

Как спустился св. Арсений с горы Синай, повстречал Авизу с пламенеющими глазами, железными руками и космами словно у верблюда. <Говорит Авизу> ...и многократно (?) напала я на Богородицу в граде Ниневии, и <Богородица>, схватив меня, сказала». <и спрашивала имена, и тогда Авизу> сказала ей: «Клянусь небесной высью и морской глубиной, что не лгу, что туда, где есть мои 12 имен, не войду ни в тот дом, ни к тому ребенку того дома; что владелец этого амулета отгонит меня от своего дома, что имя Господа живет в веках».

Заклятие Гилу святым Мамантом

Св. Мамант, главный пастух первых стад, пас три тысячи коз и овец, и делал сыры, и угощал вдов и сирот, и поил он его <скот> из источников. Однажды, видя это, зловередный дьявол проникся злобой к святому и послал <к нему> Эпахту [прим. – Тяжесть, Тягость, Горе], мать всех скорбей, у которой было 12 с половиной имен, из-за скота [т.е. чтобы извести животных]. И придя к источникам, где святой

καὶ ἡ αἶγες τοῦ ἁγίου πιεῖν ὕδωρ, καὶ ἐψόφησαν, καὶ ὡς οἱ κύνες ἔτρωγον αὐτά, ὡς τε καὶ οἱ κύνες ἐφαρμακώθησαν.

Ἰδὼν δὲ ὁ ἅγιος Μάμας τὸ γεγονός, ἀναστέναξε μεγάλως καὶ εἶπεν, δόξα σοι ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου, δόξα σοι, καὶ ἄρτι εἶχα καὶ ἄρτι οὐκ ἔχω. Καὶ ἐσάλευσεν ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ, καὶ εἶπεν ὁ θεός πρὸς τὸν ἀρχάγγελον Μιχαήλ, «κάτελθε καὶ ἴδε τίς ἐστέναξεν καὶ ἐσάλευσε τὸν θρόνον μου καὶ (λείπει ἡ συνέχεια) [Σάβας 1876: 577–578].

поил <животных>, она осушила их. И пришли овцы и козы святого, чтобы напиться, и издохли. Собаки, которые ели их, тоже отравились.

Видя происшедшее, св. Мамонт испустил глубокий вздох и сказал: «Слава тебе, Бог мой и Господь мой, слава тебе, совсем недавно имел, а теперь не имею». И покачнулся божий трон и подножье его, и сказал Бог архангелу Михаилу: «Спустишься и посмотри, кто вздохнул и покачнул мой трон» (продолжение утеряно).

Обзор свидетельств античных и византийских авторов позволяет сделать несколько общих замечаний: 1) персонаж Гелло, очевидно, древнего происхождения, при этом первое упоминание о нем связано с Лесбосом, островом в восточной части греческого мира; 2) первоначальная функция Гелло – вредить новорожденным, которых она душит, в поздних свидетельствах – кровь которых она пьет; 3) с течением времени Гелло начинает вредить также и роженицам, насылая послеродовую лихорадку; 4) мифология Гелло в какой-то степени поддерживалась текстом Сисиниевой молитвы, действующим лицом которой она является; 5) на определенном этапе образ Гелло начинает смешиваться с образом стриги, ведьмы.

Сравнивая эти данные с современными материалами (конец XIX – середина XX в.), отметим, что трансформация образа Гелло (там, где она отмечается) происходила в результате дальнейшего развития двух мотивов, которые фиксируются уже в византийское время, – мотива «кровожадности» Гелло и мотива ее водной природы, ее связи с морем и водой.

Мотив «кровожадности» Гелло, рассказы о том, как она пьет кровь младенцев, распространен чрезвычайно широко. В некоторых локальных традициях он становится определяющим для

характеристики этого мифологического персонажа. Например, в Калимно рассказывали, что дети умирают, потому что Гьяллу [Γιαλλού] их лижет и пьет их кровь, которую потом отгрыгивает под смоковое дерево [Οικονομίδης 1975: 252]. На Крите показывают *пещеру геллуд*³ или *пещеру Гьяллу* [Γελλοῦδόσπηλαις, σπήλιο της Γιαλλούς], на стенах которой видны силуэты окаменевших ведьм, собиравшихся умертвить очередного младенца. Кровь, которой их рвало, окрасила камни пещеры в красный цвет, и водой с этих красных камней обмывают / обмазывают слабых детей, которых, как считается, *едят геллуды* [το τρώνε οι Γελλοῦδες] и которых в другом районе Крита еще называли *γιαλλουτζιασμένον παιδί*, досл. «схваченный Гьяллу ребенок». В той же местности рассказывали о Янисе Алисафисе: он умел делать *бумагу от Гелло* [χαρτὶν της Γελλούς], которую зашивали в ладанку и в тексте которой среди прочих имен Гелло встречается такое, как *кровопийца*:

Διὰ τοσοὶ Γελλοῦδες

От Гелуд

Ι Ν	Β Ι
Ι Σ	Χ Σ
Ν Ι	Κ Α

Ι Ν	Β Ι
Ι Σ	Χ Σ
Ν Ι	Κ Α

Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύ- ματος. Ἀμήν. Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι. Τοῦτον τὸ τίτλον δαί- μονες φρίττουσι. Χριστὸς Χριστιανῶν χάρις χαρίζει. Θεὸς Θεοῦ σταυρῶ τόπος κρανίου παράδεισος γέ- γονεν. <...>

Во имя отца и сына и святого духа. Аминь. Свет Христов светит всем. От этой надписи демоны трепещут. Христос христианам радость дарит.

³ На Крите геллудами [Γελλοῦδες] называют глазливых женщин или тех, которые «ходят ночью, сами того не осознавая, пьют кровь у детей» [Σπυριδάκης 1941: 69].

Ὡς ἐξήρχετον ὁ Ἀρχάγγελος τοῦ Θεοῦ
Μιχαὴλ ἀπὸ τοῦς οὐρανούς, τοῦ ὑπὴ-
ντησεν ἡ μιὰ καὶ ἀκάθαρτος Γελλού
καὶ εἶχε τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐ-τῆς
κάτωθεν ἕως τοῦς πόδας αὐτῆς καὶ τὰ
ὀνύχι<α> αὐτῆς σιδηρὰ καὶ οἱ ὀδόν-τες
αὐτῆς πεθαμὲς δέκα καὶ οἱ ὀφ<θ>αλμοὶ
αὐτῆς πιδηλοὶ ὡς φλόγα καμίνου καὶ ἡ
φλόγα αὐτῆς ἤρχεντον ἐξωθε<ν> τοῦ
στόματος αὐτῆς. Λέγει τῆς ὁ Ἀρ-χά-
γγελος. Ὡ μιὰρὸν καὶ ἄσεμνον γύναιον,
πόθεν ἔρχεσαι καὶ πόθεν ὑπάγεις. Λέ-
γει πρὸς τὸν Ἀρχάγγelon. Ἐγὼ ὑπάγω
εἰς τὸν κόσμον ὡς δράκαινα καὶ ὡς μι-
αροτέκτονη, ἵνα δένδρη || ξεριζώσω καὶ
τετράποδα ἀφανίσω, πηγὰς καὶ λίμνας
ξηράνω καὶ παρθένους μηχανήσω καὶ
τὰς ἐγγαστρωμένας γυναῖκας ἀποβλη-
θὲν καὶ τὸ γάλα αὐτῶν φρύξω. Καὶ ὡς
ἔτεκεν ἡ Κυρία Θεοτόκος τὸ<ν> λόγον
τῆς ἀληθείας εἰσῆλθον πόνοι σὲ αὐτὴν
καὶ ἐγὼ ἔστρεψα πλανερή. Λέγει τῆς ὁ
Ἀρχάγγελος τοῦ Θεοῦ. Ἀνήγγειλὸν μοι
τὰ γὰρ δώδεκα ἡμίσυν σου ὀνόματα,
ἵνα μὴ σὲ βασανίσω. ἀποκριθεῖς<α>
λέγει. Τὸ γὰρ α: ὄνομα καλεῖται μιὰρά,
τὸ β: καλεῖται Γελλού, τὸ γ: καλεῖται
ἀβυζοῦ, τὸ Δ: καλεῖται παταξαρέα, τὸ
Ε: καλεῖται μορφωτοῦ, τὸ ζ: καλεῖται
στρίγλα, τὸ η: καλεῖται μαρετοῦ, τὸ θ:
καλεῖται ἀναθαρθόψον, τὸ ι: καλεῖται
λποῦσαν, τὸ κ: κα-λεῖται ἀτεκνοῦσα,
τὸ λ: καλεῖται βρεφοπνίκτρα, τὸ γὰρ
ἡμῖς μου ὄνομα κα-λεῖται **ῥματαπί-
νουςα**. Ἀνήγγειλά σου, Ἀρχάγγελε τοῦ
Θεοῦ, καὶ μὴ με βασανίσῃς καὶ μὰ τοὺς
τρεῖς ὅλους τοὺς || οὐρανούς καὶ μὰ τὰ
ἅγια γράμματα ἃ εἰν' σοῦ γεγραμμένα
ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ ἡλίου καὶ οὐδεὶς

Как сошел с небес архангел Божий
Михаил, встретила́сь ему нечистая
Геллу, с волосами, спадающими
до пят, с железными ногтями, с
зубами в десять пядей, с глазами,
горящими как печное пламя, с пы-
шащим изо рта пламенем. Говорит
ей архангел: «О, нечистая и непри-
стойная жена, откуда идешь и куда
направляешься?» Говорит она ар-
хангелу: «Я направляюсь к людям
как дракониха и как детоубийца,
чтобы деревья искоренять и чет-
вероногих изводить, источники и
озера я осушу, против дев стану
злоумышлять, беременных застав-
лю выкинуть и молоко их запекую.
Когда рожала Госпожа Богородица
“слово правды”, приступили к ней
родовые муки, я, лукавая, направил-
ась». Говорит ей архангел Божий:
«Объяви же мне свои двенадцать
с половиной имен, чтобы я не му-
чал тебя». Отвечая, она говорит:
«Первое имя зовется миара (не-
чистая), второе – Геллу, третье –
авизу, четвертое – патакса́рея, пя-
тое – морфоту (меняющая облик),
шестое – стригла, седьмое – маре-
ту, восьмое – анатартопсеон, деся-
тое – липуса (вызывающая скорбь),
одиннадцатое – атекнуса (бездет-
ная), двенадцатое – душительница
младенцев, а половина моего име-
ни – (э)мато́пинуса (крово́пийца).
Объявила я тебе, архангел Божий,
и потому не истязай меня. Клянусь
всеми тремя небесами, клянусь
священными письменами,

ἀναγινώσκει αὐτά. Κύριος ὁ Θεός, καὶ
 μὰ τοὺς τρεῖς> σου Ἀρχαγγέλους,
 κρατοῦντας τὸν θρόνον τοῦ Θεοῦ τὸν
 ἀσάλευτον καὶ ὅπου κεῖται καὶ ἀναγι-
 νώσκεται τὸ φυλακτά- ριον τοῦτο, νὰ
 μὴν προσψαύσω εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ
 φεύξομαι ἀπὸ τὸν οἶκον ἐκείνον ἕως
 μίλια σαράντα πέντε καὶ τὸ τέκνον
 αὐτῶν ὁ δεῖνα. Ἐξορκίζω σε τὸ πονηρὸν
 καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἰς τὸ ὄνομα
 τοῦ ἀοράτου θεοῦ Σαβαώθ, ἐξορκίζω
 σε εἰς τὰ ἐννέα τάγματα τῶν ἁγίων ἁγ-
 γέλων, ἐξορκίζω σε καὶ ἐπιτάσσω σε εἰς
 τὴν αἰώνιον κόλασι <ν>, ἣν μέλλεται
 κληρονομήσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς
 κρίσεως, ἐξορκίζω σε ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ
 ἀσβέστου σύ<ν> παντὶ σου τὴν φάλαγ-
 γα καὶ τὰς πανουργίαις σου, νὰ ἀπέχῃς
 ἀπὸ τὸν οἶκον τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ
 δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα καὶ τέκνων αὐτῶν ὁ
 δεῖνα.

написанными в сердце у солнца, которые никто не читает (не прочтет?). Господь Бог, клянусь тремя ангелами, которые держат трон Божий недвижимым, что к тому месту, где лежит и читается этот амулет, я не приближусь вовеки, но убегу от того дома и от того ребенка на сорок пять миль». Изгоняю тебя, лукавый и нечистый дух, именем незримого Бога Саваофа, изгоняю тебя девятью ангельскими чинами, изгоняю и ввергаю в вечную преисподнюю, которая воспримет тебя в судный день, изгоняю тебя неугасимым огнем со всем твоим войском (досл. – фалангой) и кознями, чтобы не приближался ты к дому рабов божих имярек, к имярек и детям имярек [Σπυριδάκης 1941: 60–61].

Народное сознание ставит кровопийцу Гелло в один ряд с другими вампирами и людоедами. Так, в Самофракии с образом Гелло связывали персонажа Гули [Γούλη] – о б о р о т н я, днем представляющего в человеческом образе, а ночью поедающего людей [Οικονομίδης 1975: 253]. На Лесбосе Гелло – это «нечистый дух» [ξοτικιά], пожирающий детей, см. проклятье «Да пусть тебя сожрет Гелло!» [Ibid: 250].

Более того, некоторые мифологические персонажи, с которыми Гелло сближается по другим признакам, также приобретают несвойственные им «вампирические» характеристики. Например, в одном из новогреческих заговоров против Гелло, которая «топчет» роженицу, в той же функции, что и Гелло, выступает мойра Клото:

Αγία Μαρίνα ἀνέβαινε ἀπὸ τὸ Γεροσέλιο,
τὸ καλαμάρι τῆς κρατεῖ καὶ τὴ γητεῖά
τῆς λέγει:

Αἰ Γιώργη μ'δύσηνε,
δύσηνε καὶ τρίσηνε,
δέσε καὶ χαλίνωσε
τὴν Γιλλὸν καὶ τὸ Μιάρὸ⁴,
τὸ κακὸ, τὸ πονηρό,
κατὰ πόδι τὸ Κλωθὼ
καὶ τὴ νύχτα περπατεῖ
καὶ τὰ τζάντζαλα φορεῖ,
να πᾶγ'σαράντα ὀργυιές μακρὰ,
ἐκεῖ που ψὴν' ὁ ἥλιος τὸ ψωμί κι ὁ ἀνε-
μος τὴν πίττα,
να σχισθῇ ἡ γῆς σαράντα ὀργυιές να
πάρ' τὸ κακὸ μέσα.
[Σαραντή- Σταμούλη 1928: 407].

Святая Марина вышла из Герусалима,
держит чернильницу и
произносит заговор:
Святой Георгий меня связал,
Связал и завязал.
Свяжи и взнуздай
Гиллу и Мьяру
злую и лукавую,
а следом и Клото,
которая по ночам ходит,
которая в лохмотья одевается,
пусть удалится на сорок миль
прочь,
туда, где солнце печет хлеб,
а ветер – питу,
пусть разверзнется земля на сорок
миль вниз и примет зло в себя.

Этот факт позволяет нам говорить о том, что мойра может включаться в группу персонажей круга Гелло, и, вероятно, именно им объясняется представление, что одна из мойр вместо того, чтобы предсказывать ребенку судьбу, съедает его: «подбегает она к детской колыбели и ножницами вспарывает его [младенца] тельце, легонько пощипывает его руку ногтями, которые у нее как вертела, кусает его за щечку своими острыми зубами» (Аспропотаму, Пинды) [Οικονομίδης 1975: 252].

Сходным образом в ряде случаев в тех местных традициях, где русалок называют *геллудами*, им приписывается способность сосать кровь [Климова 2008].

⁴ В связи с упоминаемым в заговоре персонажем Μιάρὸ см. постоянный эпитет Гелло *μιὰρὰ* 'грязная' (напр., ὑπὴντησεν αὐτῷ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἢ μιὰρὰ Γυλοῦ), а также имя Миара, одно из имен демоницы из приведенного выше критского заговора. Возможно, что три персонажа заговора – Гиллу, Миаро, Клото – суть разные имена Гелло.

Новогреческие исследователи пишут, что самое раннее упоминание о том, что Гелло пьет кровь, встречается довольно поздно – в документе от 1438 г., когда великому протосинкеллу Иоасафу задают вопрос: «Существуют ли в действительности женщины, называемые геллудами, которые пьют кровь младенцев и умерщвляют их?» [εἴπερ εἰςὶ γυναῖκες λεγόμεναι Γελλοῦδαι ἀναρροφῶσαι τὸ αἷμα τῶν βρεφῶν καὶ θανατοῦσαι αὐτὰ] [Κουκουλέ 1938: 110]. И действительно, свидетельства о детях, кровь которых пьет Гелло, мы находим только у Пселла⁵. Неслучайно, однако, что наиболее полно этот мотив выражен в текстах Сисиниевой молитвы «Михаил-типа». В южнославянских текстах молитвы вместо Гелло действует вештица, которая пьет кровь и пожирает сердца людей [Плотникова 2004: 651–655], и вполне возможно, что образ Гелло претерпевает изменения под влиянием южнославянских представлений о вештице. Тем более что оба персонажа встречаются в одном и том же контексте – Сисиниевой молитве.

На первый взгляд, связь Гелло с морем, ее морская природа, не так очевидна. Напротив, подчеркивается ее «огненная» сущность: глаза у нее пылают пламенем, вся она занимается огнем, она сушит молоко рожениц, осушает источники, из которых пьют овцы св. Маманта, и др. И тем не менее, одно из ее имен – Пелагия, т.е. морская, действие чаще всего происходит на побережье⁶, потому что святые ловят Гелло в тот момент, когда она хочет укрыться в море. В одном из вариантов молитвы она успевает превратиться в рыбу, но все равно не может спастись от св. Сисиния и его братьев:

⁵ Необходимо также учитывать свидетельство Дамаскина, отождествлявшего Гелло и стригу (ведьму), про которую также известно, что она может пить человеческую кровь.

⁶ Ср. также фонетическое сходство γαλλόν ‘побережье’ – Γελλῶ ‘Гелло’, которое иногда обыгрывается информантами.

Φθάσαντες οὖν οἱ ἅγιοι εἰς τὸν **αἰγιαλὸν** ἶδον τὴν **μιαρὰν** Γυλοῦν πετομένην, καὶ ὡς ἶδεν τοὺς ἁγίους ἡ **μιαρὰ** Γυλοῦ ἐγένετο εὐθύς, ὡς ἰχθύς. Καὶ οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἀλιεῖς, καὶ ἠλίευν αὐτὴν <...> Ἡ δὲ ἤρξατο λέγειν αὐτὰ. Τὸ πρῶτον μου ὄνομα καλεῖται Γυλοῦ. Τὸ δεύτερον Μωρρά. Τὸ τρίτον Βυζοῦ. Τὸ τέταρτον Μαρμαροῦ. Τὸ πέμπτον Πετασία. Τὸ **ἕκτον Πελαγία**, τὸ ἑβδομον Βορδόνα. Τὸ ὄγδοον Ἀπλετοῦ, τὸ ἔννατον Χαμοδράκαινα, τὸ δέκατον Ἀναβαρδαλαία, τὸ ἐνδέκατον Ψυχρανωσπάστρια, τὸ δωδέκατον Παιδοπνίκτρια, τὸ ἡμισυ Στρίγλα [Worrell 1909: 158–159].

Достигнув **морского берега**, увидели святые несущуюся Гилу. И когда нечистая Гилу увидела святых, тотчас сделалась рыбой. Божьи святые же – рыбаками и принялись удить. <...> Она же начала называть их <свои имена>: «Первое мое имя зовется Гилу, второе – Морра, третье – Визу, четвертое – Мармару (мраморная), пятое – Петасия (летающая), **шестое – Пелагия (морская)**, седьмое – Вордона, восьмое – Аплету, девятое – Хамодракена (драконша), десятое – Анаварда-лея, одиннадцатое – Психраноспаστрия (? Разрывающая душу), двенадцатое – Педопниктрия (душительница младенцев), половинное – Стригла».

Связь с водой можно увидеть в новогреческом тексте из Фракии. Там Гьяллу [Γιαλλοῦ] – разновидность в е д ь м ы, в которую превращается девочка, рожденная в Сочельник:

Если ребенок рождается в Сочельник, когда в церкви читают Евангелие, то девочка становится Гьяллу, мальчик – калликандзаром. Когда они вырастут, двенадцать дней с Рождества до Крещения, встают с кроватей, выходят из дома и сидят в переулке. Если кто проходит мимо, должен их ударить, чтобы разбудить, схватить за грудь. Иначе, если кто пройдет и не заметит Гьяллу <...> она его почувствует, побегит следом; схватит и бросит в источник [Πολίτης 1965: 505–506].

Закономерно поэтому сближение Гелло с духами водных локусов. По имени Гелло в некоторых местах «гяллудами»

[Γαλλούδες] или «агеллудами» [Αγελλούδες] называются *н е р е и д ы* (русалки) [Κυριακίδης 1922: 184]. Н. Политис отмечает, что на Эгейских островах название *Гелло* [Γελλώ] вытеснило название *нереида*, русалка [Νεράιδα]. Каждый раз русалки-гелуды появляются как группа персонажей и в большинстве случаев ведут себя как балканские вилы и самодивы: одетые в белое женщины, которые живут в скалах и около водных источников, стирают одежду у источников, танцуют в вихре.

В одном овраге <...> весь день стирают гяллуды [Γαλλούδες]. Это одетые в белое женщины, которые стирают одежду и раскладывают на солнце для просушки. И в других местах на Миконосе рядом с водоемами или речками многие летом видели, как гяллуды стирают. Но как только их заметишь, они сразу же исчезают.

Иногда летом, когда стоит сильная жара и ни один листок не шелохнется, налетает вихрь, который втягивает в себя листья и колючки и все, что оказывается у него на пути. Так печет, что на руках – или другом открытом месте тела – вздуваются пузыри, и про такие волдыри говорят, что «прихватили гяллуды» [οι Γαλλούδες τον πιάσανε], и мажут святой водой и елеем. В этом вихре или потом на его месте появляются гяллуды. (о. Миконос) [Πολίτης 1965: 396].

В других местах агеллуды [Αγελλούδες] в сказках предстают добрыми духами и соотносятся с нереидами. В сказке с Тиноса девушка прядет хлопок на крыше дома и ее кормит ее мать, потому что ни на минуту не прекращают ее руки прясть. Напротив, на гумне агеллуды держат девочку, которая не смеялась 12 лет, когда та видит, как мать кормит пряху, начинает смеяться, и агеллуды в благодарность поднимаются на крышу и прядут весь хлопок.

На Родосе гяллуды [Γαλλούδες] в обличье женщин угоняют судно и ездят на нем в Александрию, а потом возвращают:

У одного рыбака из Линдо на побережье [στον μικρό Γιαλλόν] около св. Апостолов была привязана лодка. Оттого что рыбак находил свою лодку привязанной в разных местах, он решил в один вечер поглядеть, кто переставляет его лодку. Спрятался он на планшире и стал ждать. В полночь увидел трех женщин, которые зашли в лодку и подняли парус и с попутным ветром <...> доплыли до Александрии. Когда добрались до Александрии, Гяллу-ды [Γιαλλούδες] вышли на берег. Рыбак, который ждал на планшире, тоже улучил время и выбрался в город, а потом вернулся на барку [Οικονομίδης 1975: 249].

Как видно из приведенных примеров, когда имя Гелло используется для названия nereид, то оно употребляется во множественном числе и речь идет о группе персонажей. В тех случаях, когда Гелло упоминается в единственном числе (Хиос, Санторин [Γίλλου], Крит [Γελλού], Сими, Аморгос, Наксос [Γαλλού]), то это, как правило, демон-вредитель. Редкими исключениями являются названия типа *Гьяллу* [Γιαλλού] на Телосе и *Анагряллу-да* [Αναγριαλλούδα] на Хиосе [Πολίτης 1965: 25].

Как уже отмечалось выше, многие изменения, произошедшие с образом Гелло, заданы в самых ранних из известных нам текстов заговоров против этого демона. Потому при анализе образа новогреческой Гелло мы двигались от древнего к современному. Однако стоит сказать, что движение и в обратном направлении не менее полезно: материалы, относящиеся к мифологии Гелло в новогреческом фольклоре, интересны и показательны в контексте изучения Сисиниевой легенды, которая своим распространением привлекает внимание исследователей как с точки зрения типологии текста, так и с точки зрения истории своего происхождения.

Λιτεратура

- Βίος 1921 – *Βίος Σ. Χιακαί παραδόσεις* // Λαογραφία. Τ.8. Αθήνα, 1921.
- Κοντομίχης 1985 – *Κοντομίχης Π. Η λαϊκή ιατρική στη Λευκάδα*. Αθήνα, 1985.
- Κουκουλέ 1938 – *Κουκουλέ Φ. Περί της των ανήβων τροφής και επιμελείας παρά Βυζαντινοίς* // Επετηρίς εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών. Εν Αθήναις. Τ. ΙΔ'.
- Κυριακίδης 1922 – *Κυριακίδης Σ.Π. Ελληνική λαογραφία*, μερ. Α'. Αθήνα, 1922.
- Μπούτουρας 1931 – *Μπούτουρας Α.Χ. Προλήψεις του ελληνικού λαού και ερμηνεία αυτών*. Εκδοτικός οίκος «Ελευθερουδάκης». Εν Αθήναις, 1931.
- Οικονομίδης 1975 – *Οικονομίδης Δ.Β. Η Γελλώ εις την ελληνικήν και ρουμανικήν λεογραφίαν* // Λαογραφία. Τ. 30. Αθήνα, 1975.
- Πολίτης 1965 – *Πολίτης Ν.Γ. Μελέται περί του βίου και της γλώσσας του ελληνικού λαού*. Παραδόσεις. Αθήναι, 1965. Τ.Α'–Β'.
- Σάθας 1876 – *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη ή Συλλογή ανεκδότων μνημείων της Ελληνικής Ιστορίας / Επιστάσις Κ. Ν. Σάθα. Τόμος Ε'*. Εν Βενετία, 1876.
- Σαραντή-Σταμούλη 1928 – *Σαραντή-Σταμούλη Ε. Σύμμεκτα λαογραφικά* // *Θρακικά*. Τ.Α'. Αθήνα, 1928.
- Σπυριδάκης 1941 – *Σπυριδάκης Γ.Κ. Εξορκισμοί και μαγικοί καταδεσμοί εκ Κρητικών χειρογράφων* // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Τ.3. Αθήνα, 1941–1942.
- Chantraine 1968 – *Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la lunge grecque. Histoire des mots*. Paris, 1968. Τ. 1.
- Edmonds 1922 – *Lyra Graeca: Being the Remains of All the Greek Lyric Poets from Eumelus to Timotheus Excepting Pindar. Vol. 1. Translated by John Maxwell Edmonds*. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1922.
- Patsi-Garin 1967 – *Patsi-Garin E. Επίτομο λεξικό Ελληνικής Μυθολογίας*. Αθήνα, 1969.
- Worrell 1909 – *Worrell W.H. Studien zum abessinischen Zauberwesen* // *Zeitschrift für Assyriologie*. G. 23 (1909).
- Климова 2008 – *Климова К.А. Новогреческая мифологическая лексика в сопоставлении с балканославянской. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук*. М., 2008.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии*. М., 2004.



Поэтическая демонология

А. Е. Махов

«Какой-то демон обладал
моими играми...»:
Пушкин и традиции
христианской демонологии

В настоящей статье мы попытаемся показать, что раннехристианское и средневековое представление об игре как модусе демонического поведения отразилось в текстах А.С. Пушкина. Намерение связать пушкинскую поэзию с мрачным миром средневековой демонологии может показаться странным – особенно тому читателю, которому при словах «игра у Пушкина» в голову приходят строки вроде «Играй, Адель, / Не знай печали...» (и таких строк у Пушкина немало), где игра предстает радостной и беспечной. Недоумение может подкрепиться и тем соображением, что ко времени Пушкина концептуализация игры в поэтике, эстетике и философской антропологии придавала этому понятию исключительно позитивный характер, который, казалось бы, заставляет прочно забыть о злобной игре средневековых бесов.

Об этом позитивном «светлом» контексте, сложившемся вокруг понятия «игра» к началу XIX в., следует сказать несколько слов. Уже барочная поэтика, а затем и поэтика рококо нередко говорят о восприятии поэзии и о самом поэтическом творчестве как об «игре»: в поэзии читатели «приходят к истине и к полезному почти играя (*fast spielend*)», пишет в 1665 г. немецкий поэтолог Август Бухнер [Buchner 1982: 31]; музы «наилучший урок дают играя (*spielend*)», вторит ему столетие спустя, в 1767 г., Кристоф Мартин Виланд [Wieland 1839: 193]. Далее понятие игры перемещается в эстетику: Иммануил Кант вводит понятие

«играющей видимости» (имея в виду поэтический вымысел), которая своей игрой доставляет удовольствие «духу» [Schmidt 1911: 8–9]. Наконец, Фридрих Шиллер помещает понятие игры в философский контекст, связывая его с категориями свободы и прекрасной «человечности», которая в полной мере раскрывается лишь в игре, – человек «бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет» [Шиллер 1935: 245].

Таковы наиболее значительные опыты концептуализации игры в ближайшем Пушкину историческом контексте. В резком контрасте с этим опытом – темный ореол, которым нередко окружена игра у Пушкина. Игра названа «проклятой» (в подражании Данте – «И дале мы пошли – и страх обнял меня...», 1832), «мерзостной» («Гусар», 1833), «злойной» («Но злобно мной играет счастье...» – «К Языкову», 1824); игровые ситуации порой выглядят более чем зловеще – «играет» жизнью Наполеон «пред сумрачным недугом»; наводнение «играет» домиком уже мертвой Параша («Наводнение / Туда, играя, занесло / Домишко ветхий...»). Такая игра – уже не игра Адели, не знающей печали; с ней устойчиво связан совсем иной образ – демона/беса. Об игре бесов говорится в «Бесах», в упомянутых выше «Гусаре» и подражании Данте; карточная игра бесов или при участии бесов изображена, видимо, в так называемых «Набросках к замыслу о Фаусте» («Ведь мы играем не из денег, / А только б вечность проводить!» [Пушкин 2: 274]¹), бесы играют на души в устной пушкинской повести «Уединенный домик на Васильевском» (записанной В.П. Титовым).

«Какой-то демон обладал / Моими играми...», – скажет Пушкин в стихотворении «Разговор книгопродавца с поэтом» [Пушкин 2: 175]. Ниже речь пойдет о тех именно играх, которыми у Пушкина и в самом деле «обладает демон»; о тех случаях, когда в пушкинских текстах вдруг с большой силой проявляется негативный смысл, который вкладывает в понятие игры христианская средневековая демонология, тракто-

¹ См. об этом [Алексеев 1979: 17–68].

вавшая игру демона как враждебное, агрессивное действие, направленное против человека.

В средневековом демонологическом дискурсе глагол «играть» (лат. *ludere*) нередко соседствует с глаголами, выражающими идею прямой агрессии, – как, например, в послании Хильдегарды Бингенской, где сам дьявол говорит о неких нечестивых клириках следующее: «...Начну с ними вести войну (*militare*) и насмешливо с ними играть (*jocando cum eis ludere*), ибо не нахожу, чтобы они работали на пашне Господа, как приказал им сам Господь» [Hildegardis 1855: 249]. Однако смысл дьявольской игры не сводится к простой агрессии. Он вбирает в себя различные семантические оттенки самого латинского глагола (*il*)*ludere*, который означает не только «играть», но и «насмехаться», «дразнить», «обманывать».

Игра оказывается сопряжена с такими ключевыми темами демонологии, как обман и иллюзия (*illusio* – от *illudere*). Продемонстрируем это на одном примере. В «Истории монахов» (в латинской версии Руфина Аквилейского) Макарий Александрийский, придя в церковь, видит, что «по всей церкви бегают взад-вперед словно бы маленькие безобразные мальчики-эфиопы (*parvulos puerulos Aethiopes tetros*)»; они «заигрывают» (*alludebant*) с сидящими там монахами, «играя различными обликами и образами (*diverso habitu et variis imaginibus ludentes*)». Образы (женщины, какого-либо здания и т.п.), которые «демоны создавали как бы играя (*quasi ludendo formassent*)», попадали в души монахов и отвлекали их от молитвы [Historia monachorum 1849: 454].

Глаголы игры – *ludere* и *illudere* – повторяются в этом тексте с исключительной настойчивостью, обозначая не просто обман, но обман-иллюзию, предполагающий игровое (*quasi ludendo*) сотворение (конечно же, пародирующее Божественное творение) некой мнимой реальности, которая совлекает «разыгрываемого» с пути истины.

Игра демона – обязательно обман; но к обману как таковому, к обману как лжи здесь, в сфере демонического, прибавляется еще

и особый момент иллюзорности: демон создает некую выморочную ситуацию, наполненную призрачными образами, фантазмами, на монашеском языке – «симулякрами», среди которых человек теряет себя, совлекается с пути праведности.

Тема дьявольской игры получила развитие и в библейской экзегетике, где выражены аналогичные представления о ней. Григорий Великий, комментируя стих из книги Иова: «все звери полевые играют (*ludent* в версии Вульгаты)» (Иов 40:15), понимает под зверями «нечистых духов», под полем – «этот мир (*praesens saeculum*)». «Полевые звери играют в горных травах, ибо, упав с небесных высей в этот мир, демоны забавляются (*delectantur*) нечестивыми деяниями гордецов... Разве не игра нечистых духов – то обманывать ложными обещаниями человеческие души, созданные по образу Бога, то насмехаться над ними, мороча их пустыми страхами, то изображать для них преходящие радости как вечные, то вечные муки представлять как преходящие?» [Gregorius Magnus 1849, 76: 670].

Посмотрим теперь, как этот комплекс представлений отразился в творчестве Пушкина². На существование пушкинской демонологии как особой и обширной поэтической области впервые указал в 1935 г. Н.О. Лернер: «С демоном, в самом широком и глубоком “гете-байроновском” понимании, у нашего поэта были долгие и серьезные счеты. Он знал обаяние “волшебного демона, лживого, но прекрасного”, демона, который “не верил любви, свободе, на жизнь насмешливо глядел”, – и когда наш поэт говорил о нем, ему было не до смеха. Но веселый рассказчик “Гусара” и “Балды” знал бытового, простонародного чорта, безобидного и скорее даже обижаемого на каждом шагу, и этот бедняга, поистине “*pauvre diable*”, доставил ему немало веселых минут» [Лернер 1935: 158].

Этот перечень демонических личин неполон: Пушкин знал еще одного «беса» – того, которого сам он в статье «О

² Некоторые предварительные наблюдения по данной проблеме были сделаны в работе [Махов, Морозов 1999].

ничтожестве литературы русской» назвал «демоном смеха и иронии» [Пушкин 7: 214]. Элемент «смеха и иронии», почти всегда заметный в поведении пушкинских «демонов» и «бесов», мы попытаемся истолковать как проявление игрового начала. Для этого нам придется попутно обратиться к смежному с игрой и чрезвычайно важному для Пушкина понятию пародии и к той стратегии пародирования, которую используют демоны в своей игре.

Бесы у Пушкина несомненно веселы, сколь бы зловещими выглядело это бесовское веселье. Тем разительнее выглядит исключение – стихотворение «Бесы», пожалуй, единственный текст Пушкина, где вместо смеха и хохота звучит «жалобный вой» бесов. Как понять это исключение? В стихийной демонологии Пушкина демоны (бесы) веселы только «на своей территории», «у себя»: либо когда они находятся в аду, либо – в некоем несомненно «нечистом» месте, каковыми, безусловно, являются «шалаш» из сна Татьяны, куда ее приносит медведь – «двойник лешего», «лесной черт» [Лотман 1980: 271]³ и где совершается бесовский пир-тризна, или болото (в «Истории села Горюхина»). К локусам бесовской игры относится, конечно, и шабаш, описанный Пушкиным в «Гусаре» как «игра»:

Гляжу: гора. На той горе
Кипят котлы; поют, играют,
Свистят и в мерзостной игре
Жида с лягушкою венчают [Пушкин 3: 238]

Находясь «на территории людей», демоны теряют всю свою праздничную бодрость, что и видно в стихотворении «Бесы»⁴.

³ О демонической образности сна Татьяны см., в частности, [Розина 2014].

⁴ Ср. также злоключения чертей, столкнувшихся с Балдой, – вариант широко распространенного уже в эпоху Средневековья фольклорного представления о дьяволе – дураке и неудачнике.

Любопытно сопоставить эту особенность пушкинской демонологии с представлениями демонологии богословской. Дьявол, в соответствии со Священным Писанием, – «князь, господствующий в воздухе» (Ефес 2:2); однако пребывание демонов в воздухе, вопреки интуитивному представлению о воздухе как о стихии свободы, понимается богословами как заключенность в темницу столь же тягостную для бывших ангелов, сколь для человека тягостен подземный карцер. По сравнению с теми высшими эфирными сферами, где обитают праведные ангелы, темный и густой «нижний воздух», куда, согласно многим теологам, были свергнуты мятежные ангелы, по праву может считаться темницей. «Они обитают в этом воздухе, – объясняет Иоганн Вейер, демонолог XVI в., – поскольку, будучи сброшены с более высокого неба, они заслуженно, в наказание за их непростительное преступление, осуждены пребывать в этом [воздухе] как в подобающей им тюрьме (*sibi congruo velut carcere*)» [Wierus 1660: 3].

Стихотворение «Бесы» вполне соответствует этому богословскому представлению: образ полной разомкнутости («беспредельная вышина») сочетается здесь с мотивом неволи («куда их гонят?»); пушкинские бесы, в точном соответствии с определением Вейера, «пребывают в воздухе», но – «как узники». Земля оказывается для демонов тем же, чем ад – для грешников; не случайно возникают у Пушкина текстуальные переключки с дантовским адом: «Закружились бесы разны, / Будто листья в ноябре... Сколько их! Куда их гонят?...» [Пушкин 3: 168] – «А бес Харон сзывает стаю грешных... / ...И гонит их, и бьет веслом неспешных. / Как листья сыплются в осенней мгле... / Так сев Адама, на беду рожденный, / Кидался вниз...» [Данте 1950: 14].

Иначе обстоит дело с адом как местом пребывания бесов. Здесь Пушкин расходится с главной линией христианской демонологии, трактовавшей ад как основное место заточения и наказания демонов в соответствии со вторым посланием апостола Петра: «Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами

адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет 2:4). У Пушкина ад оказывается игровым локусом, где звучит отнюдь не «жалобный вой», но хохот и плески демонов; где появляются и фигуры играющих бесов. Игра требует определенного места, она возможна лишь «у себя», на своей территории, и таким местом оказывается у Пушкина прежде всего ад.

Характерно стихотворение «И дале мы пошли – и страх обнял меня...», где Пушкин, подражая Данте, вместе с тем вводит в картину ада свои характерные штрихи. У Данте демоны – палачи, исполнители Божьей кары; хотя порой в поэме и возникают с их участием жанровые сценки с забавной перебранкой и ссорами, до игры здесь все же довольно далеко. Кажется, лишь в одном месте, описывая ссору двух дьяволов из-за грешника, которого каждому из них хочется заполучить в свои когти, Данте словно ненароком роняет слово «игра», разумея под ним забаву, потеху – но потеху не для ссорящихся демонов (которые в конце концов сами жалким образом падают в котел со смолой), а для постороннего зрителя: *O tu che leggi, udirai nuovo ludo!* – Внемли, читатель, новой игре (забаве)! [Dante 2008: 453]⁵.

И тем не менее Пушкин подхватывает это случайно обретенное слово, развертывая его до описания довольно сложной игры, которой «тешатся» в аду бесы:

Тогда я демонов увидел черный рой,
Подобный издали ватаге муравьиной –
И бесы тешились проклятою игрой:

До свода адского касалась вершиной
Гора стеклянная, как Арарат остра –
И разлегалась над темною равниной.

И бесы, раскалив как жар чугуна ядра,
Пустили вниз его смердящими когтями;

⁵ В связи с этой параллелью см. также [Розанов 1928: 37].

Ядро запрыгало – и гладкая гора,
Звения, растрескалась колючими звездами –
Тогда других чертей нетерпеливый рой
За жертвой кинулся с ужасными словами.

Схватили под руки жену с ее сестрой,
И заголили их, и вниз пихнули с криком –
И обе, сидючи, пустились вниз стрелой....

Порыв отчаянья я внял в их вопле диком;
Стекло их резало, впивалось в тело им –
А бесы прыгали в веселии великом [Пушкин 3: 220–221]

«Проклятая игра», которой предаются бесы, не имеет никаких аналогий в поэме Данте⁶; зато ее истоки можно усмотреть в образности самого Пушкина, а именно – в весьма любимой им обценной шутке на тему зада и его неприятного соприкосновения с жесткой поверхностью, которая появляется в 1820 г. в стихотворении «Ты и я», обращенном к Александру I:

Афедрон ты жирный свой
Подтираешь коленкором;
Я же грешную дыру
Не балую детской модой
И Хвостова жесткой одой
Хоть и морщуся, да тру [Пушкин 1: 367]

«Не можешь вообразить, как неприятно получать проколотые письма: так шершаво, что невозможно ими подтереться – апип расцарапаешь» (А.Н. Верстовскому, ноябрь 1830 г. из Болдина [Пушкин 10: 250]; письма, проходившие через холерный карантин, прокалывались и окуривались). «Жесткие» оды Хвостова, карантинные письма и, наконец, растрескавшаяся стеклянная

⁶ Что и было отмечено в указанной выше работе Розанова.

гора в «подвале» восьмого круга ада, где наказываются сводни⁷, стоят в одном ряду как орудия царапания и даже раздиранья *apis'a*; комедийность заключалась тут для Пушкина в том, что нечто «высокое» и «духовное» (будь то оды или письма) оказывается вредным для телесного «низа». И «проклятая игра» демонов – конечно же, не просто садистская сценка: Пушкин, разворачивая до картины адской игры свою шутку о вредности «высокого» для «низа», комически соотносит «низ» – с «высоким»: на этот раз, как нам представляется, с подразумеваемым здесь женским лицом. В самом деле, самой страшной пыткой для женщины было бы, разумеется, уродование лица – но демоны, словно бы не различая лица и зада, уродуют зады. Бесы как бы сместили точку приложения пытки из «верхней» области в «нижнюю» – и здесь Пушкин с поразительной точностью воссоздает один из мотивов средневеково-ренессансной демонологии: дьявол, у которого «низменные влечения <...> в большой чести и ведут как бы самостоятельную жизнь» [Erich 1931: 80], в самом деле словно бы «путает» лицо и зад – он мог, например, изображаться с лицом на ягодицах. Между прочим, известное непристойное действие беса из дантовского «Ада» – «а тот трубу изобразил из зада» [Данте 1950: 88] – можно понять как пародию на трубу Страшного суда, о которой говорится в Апокалипсисе, а также и в секвенции «*Dies irae*» – «День гнева» («*tuba mirum spargens sonum...*» – «труба, рассыпая удивительный звук...»), – причем такую пародию, в которой уста заменены задом. Эта замена, без сомнения, известная Пушкину, также могла навести его на мысль об игре с антитетической заменой лица на зад.

Присутствует в демонологии, вообще настроенной весьма мизогинически, и мотив женского лица как «задницы дьяво-

⁷ Так обстоит дело, если принять аналогию с поэмой Данте, проведенную М. Розановым в цитированной работе: пушкинский герой из седьмого круга, где мучаются ростовщики, попадает в первый ров восьмого круга, где «мучатся посредники в любовных делах (сводники) и соблазнитель» [Розанов 1928: 38–39].

ла»: на известной гравюре Дюрера (иллюстрация к немецкому переводу «Книги рыцаря» Жоффруа де ла Тур-Ландри, 1493) кокетка, крутясь перед зеркалом, видит в нем не себя, но задницу демона, который злорадуется за ее спиной.

Характерно, что в другом своем изображении адского наказания – в «Подражании итальянскому» – Пушкин сначала заставляет бесов «приятать» Иуду на рога, а затем Сатану – «пронзить» поцелуем уста Иуды (мотива пронзания нет в оригинале Антони Дешана): на этот раз наказание направлено и на лицо, и, по видимости, на зад (более чем вероятно, что Иуда падает на рога именно задом).

Свою игру (с ее, как мы предполагаем, намеренной или ненамеренной путаницей между лицом и задом) демоны в подражании Данте совершают с «веселием великим». Мотив «великого веселия» Пушкин переносит и в другое описание ада – в стихотворение «Подражание итальянскому»⁸. Сатана уже в оригинале Дешана, переработанном Пушкиным, совершенно не похож на закованного в Джудекке дантовского Люцифера. Лик его светел, спокоен – *serein*; он рассматривает Иуду смеясь:

Puis en le regardant d'une face riante,
Serein, il lui rendit de sa bouche fumante
Le baiser que le traître au Christ avait donné.

Затем, со смехом рассматривая его (т.е. Иуду. – А.М.), спокойный, он вернул ему своим дымящимся ртом поцелуй, который предатель дал Христу [Deschamps 1835: 49–50]. У Пушкина – несколько иначе:

И Сатана, привстав, с веселием на лике,
Лобзанием своим насквозь прожжет уста,
В предательскую ночь лобзавшие Христа [ПушкинЗ: 334].

⁸ На самом деле – перевод французского сонета «Supplice de Judas dans l'enfer» Антони Дешана, который, в свою очередь, действительно восходит к итальянскому сонету Франческо Джанни; см. [Томашевский 1930: 78–81].

Пушкин, отходя от средневеково-ренессансной иконографической традиции изображать Люцифера в аду неподвижным – закованным в цепи, прикованным к решетке (напомним, что у Данте он вмерз в лед), – подчеркивает свободу его движений: «привстав» – это слово наводит на мысль скорее о царском троне, чем о месте пытки; пушкинский Сатана – скорее властитель ада, чем его главный узник. (Здесь возникает естественная аналогия с русской демонологической традицией: в «Повести о Савве Грудцыне» «князь тьмы» принимает другого отступника, Савву, «сидя на престоле высоко, камением драгим и златом преукрашенном, сам же той славою великою и одеянием блистайся» [Повесть о Савве Грудцыне 1969: 616]⁹). И замена злорадного «смеха» оригинала на «веселие» весьма существенно. Сатана Дешана злорадствует по поводу наказания, постигшего наконец Иуду. Его смех – это садистский смех палача, который вовсе не означает, что сам по себе этот Сатана – весел; вообще ничто в оригинале Дешана не говорит о том, что в аду весело, в то время как у Пушкина демоны исполнены веселья и приветствуют новичка «радуясь и плеща». Иуда как бы попадает в атмосферу уже начавшегося веселья – как «русский Фауст» Савва Грудцын попадает к Сатане сразу же на пир; «веселие» пушкинского Сатаны – это хорошее настроение царя, приглашающего неопита на свое пиршество, посвящающего его в свой ритуал и «прожигающего» уста Иуды как бы в знак посвящения. Здесь возникает ассоциация с другим пиром и с «веселием» другого пушкинского царя, не чуждого, кстати, бесовским силам (народное воззрение на Петра Великого как на Антихриста отмечено в пушкинской «Истории Петра»¹⁰). Петр на своем «пире веселом»

⁹ Вероятность опосредованного влияния этой повести на творчество Пушкина отметил И.П. Смирнов [Смирнов 1979: 207–214].

¹⁰ «Народ почитал Петра антихристом» («Очерк введения» к «Истории Петра») [Пушкин 9: 11].

...Виноватому вину
Отпуская, веселится;
Кружку пенит с ним одну;
И в чело его целует,
Светел сердцем и лицом...
(«Пир Петра Первого» [Пушкин 3: 319])

Какова же сущность игры, в которую играет пушкинский демон/бес – «демон смеха и иронии»? Чтобы правильно ее понять, нам нужно обратиться к принципиальному для христианской демонологии представлению о дьяволе как «обезьяне Бога», его вечном постоянном пародисте. Дьявольская стратегия соревновательного подражания в латинских текстах Средневековья передается понятием *aemulatio*, возможно, заимствованным из античной риторики, где словами *aemulus*, *aemulator* мог называться подражатель, вступивший в соперничество со своим образцом. Так, Квинтилиан, описывая в 10-й книге «Воспитания оратора» состояние философии в Риме, называет Цицерона «*Platonis aemulus*» (10, 1, 123), что в данном случае можно перевести как «соперник Платона», причем соперник успешный.

Спустя примерно столетие очень сходное выражение появляется не в риторическом, но в богословском демонологическом контексте: *aemulus Dei* – так определяет дьявола Тертуллиан [Tertullianus 1844a: 1312]. Дьявол – кичливый подражатель-соревнователь Бога, и при этом его «наихудший подражатель», *pessimus aemulator*, как много позже выразился Жоффруа Вандомский [Goffridus Vindocinensis 1854: 248]: он способен создавать лишь жалкие пародии на Божественные творения. В роли соперника Бога дьявол в высшей степени неуспешен.

Идея неудачливого «творческого соревнования» дьявола и Бога наиболее последовательно разработана в сочинениях Тертуллиана. Дьявол подражает Божественным деяниям и установлениям, стремясь их превзойти, но на деле лишь их искажая и тем самым постоянно терпя поражение в своем *aemulatio*. Именно поэтому Тертуллиан одновременно именует дьявола

и *aemulus* – ‘соперник, соревнователь’, и *interpolator* ‘исказитель’: ведь дело дьявола – «извращать истину» (*intervertendi veritatem*). «Мы, познав Бога, и соревнователя (*aemulum*) его обнаружили; открыв Создателя, мы сразу схватили и искажителя (*interpolatorem*)...» [Tertullianus 1844b: 633]. Тем не менее, действия и слова Христа находят параллель в действиях и словах дьявола. «Даже самым священным таинствам [дьявол] подражает в идольских мистериях. И он сам крестит некоторых, – тех именно, кто верит в него и верен ему: он обещает взамен снятие грехов в этой купели <...> Ведь и первосвященнику своему он установил единобрачие [имеется в виду жрец Рима. – А.М.]; у него есть и девственницы, есть и аскеты»; он стремится «приноровить божественные тексты и сочинения святых мужей к чуждой и подражательной вере, заимствуя мысль из мысли, слова из слов, притчи из притч» [Тертуллиан 1994: 126].

Дьявол *volens nolens* оказывается карикатуристом Бога, и демонологи чутко распознавали в его действиях элемент пародии. Так, явление дьявола в облике умершего человека расценивалось как пародия на чудо воскрешения, явленное Христом; в народных верованиях Средневековья дьявол заводит себе двенадцать учеников, как у Христа; его мать (порой отождествляемая с Лилит) поет хвалу у трона сына вместе с сонмом демонов, совершенно как дева Мария; зачатие Антихриста дьяволом и еврейской девушкой из колена Дана, живущей в Вавилоне (т.е. «вавилонской блудницей»), – пародия на зачатие Христа смертной женщиной; обряд, которому дьявол подвергает своих неофитов, пародирует обряд крещения; породив ложь, лживое слово, дьявол тем самым пародировал исхождение от Бога истинного Логоса – «Как Бог Отец породил Сына-Истину, так дьявол как бы породил сына-ложь (*filium mendacium*)» [Alcuinus 1851: 873]. Издеваясь над чудом сотворения нового человека – таинством, безусловно, доступным лишь Богу, – дьявол однажды разыгрывает целый фарс, описанный врачом Амбруазом Паре (XVI в.). Некая Магдалена де Констанс утверждала, что забеременела от дьявола; но когда пришел момент рожать, «из тела этой женщины стали выходить

железные гвозди, куски дерева, кости, камни и волосы, и множество других вещей странных и фантастических, которые дьявол использовал здесь, пустив в ход свою хитрость, дабы обмануть и одурачить простой люд, готовый легко поверить во всякие чудеса и фокусы» [Paré 1971: 89].

И, наконец, самая разработанная пародия дьявола на Христа – Антихрист: он имитирует практически все деяния Христа и даже, согласно некоторым комментаторам, якобы рождается от девы [Emmerson 1981: 20]; он пародирует нисшествие Святого Духа, нисходя «огонь с неба на землю» (Откр 13:13), – огонь, который, по мнению Мартина Леонского, «есть дух зла, наподобие Святого Духа нисходящий на землю» [Martinus Legionensis 1855: 370].

Одним словом: все деяния Бога в кривом зеркале его «обезьяны» превращаются в видимость действий, оборачиваясь игрой-имитацией. Дьявол в произвольном порядке «тасует» и перекладывает Божественные символы, детали Священной истории, проявления Божественной силы – вернее, их фантомы, симулякры, их игровые двойники. Произвольность, непредсказуемость, комбинаторная свобода – вот чисто игровые признаки кошунственных дьявольских пародий: в дьявольском фарсе, пародирующем рождение ребенка (в анекдоте Амбруаза Паре), никто не мог бы предсказать, какой предмет следующим выйдет из чрева несчастной Магдалены де Констанс – да это и не важно; перед нами (как и в других сходных случаях) действие, никак не укорененное в Божественном бытии, не связанное с ним историей и причинными связями, лишённое всякой определенной участи и судьбы, прошлого и будущего, не имеющее своего места в «Доме Бытия», – перед нами «игра» в той ее негативности, которую вкладывает в это понятие религиозное сознание.

Идея пародии в мышлении Пушкина занимает огромное место; стоит напомнить хотя бы о «Графе Нулине», воплощающем «мысль пародировать историю и Шекспира» (Заметка о поэме «Граф Нулин» [Пушкин 7: 156]). В поведении еще одного (после Петра) «антихриста» – Пугачева – Пушкин отмечает пародийные моменты («все они [главные мятежники] назывались

именами вельмож, окружавших в то время престол Екатерины... Кажется, Пугачев и его сообщники не полагали важности в этой пародии» («История Пугачева», гл. 3 и прим. 15 к ней [Пушкин 8: 132, 213]). Анекдот об одной кощунственной «пародии» Пугачева, рассказанный Пушкину В.И. Далем («Пугач, ворвавшись в Берды <...> прошел прямо в алтарь, сел на церковный престол и сказал вслух: “Как я давно не сидел на престоле!” В мужицком невежестве своем он воображал, что престол церковный есть царское седалище»), Пушкина не столько возмутил, сколько повеселил, — поэт, сам любивший игровое переосмысление символических предметов (чего стоит, например, использование пиршественных чаш для хранения праха умерших в послании Кривцову!), оценил и эту игру с церковным престолом: «Пушкин <...> хохотал от души»; «Пушкин назвал его за это свиньей и много хохотал» [Даль 1998: 258].

Игры, которые ведут пушкинские бесы, как правило, имеют пародийный план; демон пародирует Бога, используя историю его деяний как некий набор игровых предметов. Обратимся снова к стихотворению «Подражание италиянскому». Переводя Дешана, Пушкин сделал одно добавление, придающее всему поведению «диавола» особый смысл. Дьявол «дхнул жизнь» в мертвого Иуду — этих слов в оригинале нет, как нет там и вообще мотива мнимого оживления, воскресения. Разумеется, это добавление находится в полном противоречии с христианской догматикой: «дхнуть жизнь» в тело может только Бог. Однако не следует понимать произведенное дьяволом действие так буквально: на самом деле никакую «жизнь» он в Иуду не «дхнул». Христианская демонология учит, что дьявол способен создать на какое-то время иллюзию жизни, заставить мертвеца двигаться и говорить, но это лишь морок, который на самом деле даже не приостанавливает процесса разложения: когда дьявол покидает свой «труп живой», свою игрушку, налицо остается уже разложившийся труп (см. об этом мотиве [Махов 2014: 179]).

Все разыгрываемое дьяволом действо в результате пушкинского добавления предстает в особом свете. У Дешана демон

попросту вершит над Иудой наказание: он «быстро набрасывается на него» (*sur lui fondit alors avec rapidité*), хватает его за волосы, взмывает в воздух и тут же, опустившись «в глубину вечного ада» (*descendant au fond de l'éternel enfer*), бросает его, дрожащего (*tous tremblant* – у Дешана Иуда, сорвавшись с дерева, еще жив!), на «железные вилы». У Пушкина дьявол для начала совершает над мертвым уже Иудой чудо оживления – вернее, его имитацию, затем взвывается «с своей добычей смрадной» (оживленный демоном труп на самом деле уже смердит – очень точная с точки зрения демонологии деталь!) – и, наконец, бросает его в геенну. В сущности, дьявол разыгрывает пародию на воскрешение Иисуса Христа¹¹, лишь меняя местами, как и подобает при комбинаторно-игровом подходе, части этого действия: перед своим воскресением Христос спустился в ад, чтобы заковать в цепи Сатану и освободить еврейских праотцов, – «быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал» (1 Петр 3:18–19), лишь после этого он воскрес и вознесся. Дьявол заставляет Иуду сначала мнимо воскреснуть, затем якобы вознестись и лишь под конец – спуститься в ад, причем только последнее действие оказывается подлинным, а не мнимым. В аду комедия-игра продолжается: Иуду, видимо, подводят к престолу, с которого «привстает» Сатана, разыгрывающий из себя Бога-Отца, – вероятно, сейчас он посадит Иуду одесную, но перед этим он ломает еще одну «комедию в комедии»: пародирует самого Иуду в сцене пленения Иисуса в Гефсиманском саду – ранит его поцелуем, как сам Иуда «ранил» своим предательским поцелуем Иисуса.

«Подражание италиянскому» – не единственный у Пушкина пример бесовской игры в «воскресение» – пародии на истинное, Божественное воскресение из мертвых. В устной пушкинской повести «Уединенный домик на Васильевском» демон Варфоломей разыгрывает перед испуганной Верой (души которой он домогается) мнимое воскресение ее умершей матери:

¹¹ Это отмечено в статье [Давыдов 1994: 108].

«Разве она [умершая мать] в твоей власти?» – спросила девица. “Посмотри”, – отвечал он, уставивши глаза на полурастворенную дверь спальни, и Вере привиделось, будто две струи огня текут из его глаз и будто покойница, при мерцании свечи нагоревшей, приподнимает голову с мукою неописанной и иссохшею рукою машет ей к Варфоломею» [Пушкин 9: 370].

В трагедии «Пир во время чумы» Пушкин при переводе текста Джона Уилсона (его «Город чумы» послужил Пушкину исходным материалом) делает «ошибку», которая не кажется нам случайной – хотя бы потому, что она поразительно напоминает вставку в сонет Дешана, рассмотренную выше.

У Уилсона Луиза видит сон: «Я видела страшного демона в моем сне! С черным лицом и сверкающими белками глаз, он дал мне знак взойти на телегу, полную мертвых тел, бормоча все время неведомую речь, состоящую из самых ужасных звуков» [Wilson 1816: 49]. Пушкин, переводя вторую половину этой тирады –

He beckon'd on me to ascend a cart
Fill'd with dead bodies, muttering all the while
An unknown language of most dreadful sounds, –

относит причастие *muttering* ('бормоча') к «мертвым телам» – *dead bodies*, стоящим непосредственно перед ним. Получается, что бормочет не негр, а сами мертвые:

Он звал меня в свою тележку. В ней
Лежали мертвые – и лепетали
Ужасную, неведомую речь... [Пушкин 5: 354].

Вряд ли Пушкин не мог видеть правильного смысла английских стихов: ведь для их понимания достаточно было соотнести причастие с главным глаголом. Однако поэт прочитал текст «поперек» правильного смысла, потому что увидел свой образ: демона, мнимо оживляющего трупы и тем самым пародирующего чудо воскресения. А спустя шесть лет, в «Подражании

италиянскому», Пушкин вернется к этому образу – и снова ему придется корректировать оригинал.

Момент пародирования можно усмотреть и в поведении «играющего беса» из стихотворения «Бесы»:

Посмотри: вон, вон играет,
Дует, плюет на меня... [Пушкин 3: 167].

«Дует, плюет» – вьюга, ненастье, сгустившиеся до образа беса: так можно прочесть эти строки, особенно если увидеть в них реминисценцию сумароковской строки «Борей мой дует, Борей мой плюет» из басни «Феб и Борей»¹², которая восхвалялась А.С. Шишковым и входила в репертуар арзамасских аллюзий¹³. Но можно прочесть этот текст и в русле демонологической традиции. Ведь и дутье, и плевание рассматривались в христианской ритуалистике как действия, обладающие (в определенных условиях) силой экзорцизма, способные изгнать бесов. Освистывание и оплевывание дьявола практиковалось еще отцами-пустынниками. «Издувание» (*exsufflatio*) включалось в некоторые литургии с IV в. и вплоть до XX в.: священник дул в лицо новообращаемого (при ритуале крещения), прогоняя таким образом демонов; в ходе этого ритуала священник также смачивал ухо новообращаемого слюной, которая якобы обладала антидемоническими свойствами [Russell 1984: 126]¹⁴. Чем же, в таком случае, забавляется этот играющий бес? Пародированием обряда своих врагов. Он словно предупреждает их возможные действия, показывая, что столь простыми средствами от него не избавиться (это напоминает нам истории об особенно

¹² См. [Вацуру 1976: 307].

¹³ Вяземский, злясь на плохую погоду 29 октября 1813, писал А. И. Тургеневу: «Ветер дует, плюет, сует; но я не Шишков и этому не радуюсь, а зябну» [Остафьевский архив 1899: 19].

¹⁴ М. Вахтель видит в дутье и плевании пушкинского беса инверсию народной веры в возможность избавиться от демона посредством этих действий [Wachtel 2012: 190].

стойких к экзорцизму бесах, способных выдержать и крестное знамение, и чтение «молитвы Господа», т.е. «Отче наш»¹⁵).

Пародирование-игра, в отличие от чисто литературной, «дистанцированной» пародии, происходит в опасной близости к предмету пародии; это игра, которая провоцирует пародируемого «оппонента» на ответ. Демоны, пародируя Божественный ритуал, провоцируют Бога точно так же, как человек, заигрывающий с бесами, провоцирует на опасный ответ демонические силы. Пародия еще и «дразнит», а пародировать – означает еще и дразнить. В этом смысле показателен интерес Пушкина к жесту, который является своего рода квинтэссенцией дразнения, телесным символом этого процесса, – к высунутому языку. Этот жест¹⁶, присутствующий в античной иконографии (греческие и этрусские маски Медузы Горгоны), упоминается и в Ветхом Завете, в книге пророка Исаии, где он уже откровенно демонизирован: «...Приблизьтесь сюда вы, сыновья чародейки, семя прелюбодея и блудницы! Над кем вы глумитесь? против кого расширяете рот, высовываете язык? Не дети ли вы преступления, семя лжи, разжигаемые похотью к идолам под каждым ветвистым деревом, заколающие детей при ручьях, между расселинами скал?» (Ис 57:3–5).

Над кем же глумятся «сыновья чародейки», высовывая при этом язык? Конечно же, над Богом. Возможно, не без влияния этого библейского текста высунутый язык стал атрибутом демонологической иконографии¹⁷. На миниатюре из английского манускрипта середины XV в. (Бодлеанская библиотека, MS Douce f. 4. fol. 016v), изображающей нисхождение Христа в ад, кривляющийся демон не только высовывает язык, но и, засунув пальцы в рот, «расширяет» его в полном соответствии с текстом пророка Исаии. Тот же мотив присутствует и в русской иконографии дьявола и грешников [Антонов, Майзульс 2011: 157–164], в лубочных изображениях Бабы Яги (также персонажа демонологического).

¹⁵ См., например, [Hieronymus Radiolensis 1853: 830].

¹⁶ О его семантике в разных культурах см. [Морозов, Бутовская, Махов 2008].

¹⁷ См. иллюстрации в кн. [Махов 2014: 15, 46, 80, 114, 190, 197, 254].

Высунутый язык имеет двоякий смысл. С одной стороны, язык в библейской ветхозаветной традиции – страшное оружие, такое же или даже более ужасное, чем бич («Удар бича делает рубцы, а удар языка сокрушит кости», Сир 28:20), меч («...язык – острый меч», Пс 56:5), лук («Как лук, напрягают язык свой для лжи», Иер 9:3); обнажение языка, таким образом, – это предъявление оружия, жест угрожающий и запугивающий. С другой стороны, высовывание языка – это предъявление оппоненту самой беззащитной части тела. Этот жест как бы говорит: «Вот я весь в своей беззащитности, а ну-ка возьми меня». При этом оппонент не может не понимать, что беззащитность может оказаться мнимой, что подлинный «ответ» жестикулирующего припасен и скрыт, и откроется лишь при сближении. Жест интригует и приглашает на сближение, в ходе которого «что-то может открыться».

Таким образом, высовывание языка, как жест провоцирующий, одновременно и отталкивает своей агрессивностью, и привлекает оппонента демонстрацией беззащитности (возможно, мнимой). В любом случае, это жест опасного сближения, жест готовности к неведомому и небезопасному соучастию неизвестно в чем, готовности включиться в игру. Как жест самообнажающий, он сигнализирует о беззащитности и в то же время об отсутствии страха, приглашает к столкновению, игровой момент которого – в неизвестности и непредсказуемости: ни один из оппонентов не знает, что там припасено за высунутым языком, за мнимой беззащитностью. Но и в его пугающем аспекте он может быть истолкован как знак сближения и «сопринадлежности»: тот, кто показывает язык, повторяет жест самого демона и тем самым как бы становится для него «своим». В любом случае дразнить языком – значит приглашать к игре, пусть и опасной игре.

Жест высунутого языка имеет у Пушкина свою историю. Брат Пушкина Николай, умерший шестилетним ребенком в 1807 г.¹⁸, перед смертью показал ему язык, что поэту почему-то запомни-

¹⁸ Ср. запись Пушкина в «Программе автобиографии»: «Смерть Николая».

лось и о чем он много лет спустя рассказал Нащокину: «Пушкин вспоминал, что он [Николай] перед смертью показал ему язык. Они прежде ссорились, играли; и, когда малютка заболел, Пушкину стало его жаль, он подошел к кровати с участием; больной братец, чтобы подразнить его, показал ему язык и вскоре затем умер» [Бартенев 1992: 352]. Этот жест Пушкин, возможно, вспомнил, когда писал сцену битвы Руслана с головой, которая

...героя

Дразнила страшным языком [Пушкин 4: 42].

Голова из «Руслана и Людмилы» лишь косвенно принадлежит сфере демонического, как плод чародейства «карлы». Но в последующем связь дразнящего жеста с чертом станет у Пушкина вполне очевидной. Она проявляется в некоторых рисунках 1820-х гг.: в рукописи «Онегина» (конец 1823 – начало 1824 гг.) появляется бес с высунутым языком (Ил. 1); в 1829 г. Пушкин изображает себя в монашеском клобуке, а напротив – черта, дразнящего «монаха» высунутым языком (Ил. 2).

Таковы пушкинские визуальные вариации на тему высунутого языка. Не связаны ли они с обменом тем же жестом, который можно обнаружить и в тексте «Евгения Онегина»? Напомним, что Татьяна в третьей главе изображена в странной позиции; она медлит запечатать письмо – и сидит в задумчивости, рот ее приоткрыт, а язык с облаткой, видимо, слегка



высунут (во всяком случае, рассказчик «видит» облатку, положенную на язык, и дает нам также ее «увидеть»):

Письмо дрожит в ее руке;
Облатка розовая сохнет
На воспаленном языке [Пушкин 5: 62].

А в пятой главе, в сне Татьяны, дьявольская нечисть вернет ей этот невольный жест:

Усы, кровавы языки,
Рога и пальцы костяные,
Всё указывает на нее... [Пушкин 5: 93].

Бесовская нечисть пародирует мечту Татьяны о соединении с Онегиным, разыгрывая подобие свадьбы, напоминающей в то же время и похороны:

За дверью крик и звон стакана,
Как на больших похоронах... [Пушкин 5: 92] –

и эта пародия – вместе с тем и дразнение, выражающее себя высунутыми «кровавыми языками», которые, в свою очередь, словно бы пародируют Татьянин язык с облаткой. Пародия венчается «дразнилкой», дразнилка опять же переходит в пародию.

Любопытно, что и в «Бесах» поведение демонов не поддается точному определению, балансируя опять-таки между свадьбой и похоронами, жизнью и смертью:

Домового ли хоронят,
Ведьму ль замуж выдают? [Пушкин 3: 168]

Демоны словно бы путают свадьбу и похороны, как путают они, как мы уже видели, лицо и зад; а порождения демонической игры – «труп живой», мертвец, лепечущий «ужасную, неведомую

речь», – словно бы путают жизнь и смерть. Дьявольская игра не знает границы между жизнью и смертью, она не определима в этих сущностных понятиях, отрицает их устойчивость; сами основы человеческого бытия – для нее лишь игровые предметы. Такая игра не придает никакого значения тем различиям, без которых человек не смог бы обойтись. Играть с предметом – значит «отменять» его границы, его функцию, его историю, его отличие от других предметов; в этом смысле бесы

у Пушкина «отменяют» свадьбу, похороны, жизнь и смерть – порождая чудовищ: «свадьбу-похороны» или «живой труп».

Каков ответ человека на эту игру? Что делать человеку с играющим бесом? Татьяна «заигрывает» с демоническими силами бессознательно; она подобна человеку, который случайно, не ведая о том, произнес заклинание (можно вспомнить о бесчисленных средневековых и ренессансных легендах, когда случайное чертыхание приводило к появлению дьявола)¹⁹. Но Пушкин изобразил и сознательную игру с демоническими силами, где «игроками от человечества» у него выступают Наполеон (в «Герое») и Евгений (в «Медном всаднике»). Двусмысленный жест дразнения тут отсутствует, заменяясь иными жестами, и амбивалентность «устрашения – рискованного самообнажения», присущая позиции дразнящего, распадается. Пушкин



¹⁹ Об эффектах случайного чертыхания см. [Махов 2014: 257].

останавливается поочередно на каждом из полюсов демонической игры, показывая в одном случае – игру как демонстрацию смелости, готовности рисковать, а в другом – попытку устрашения демонических сил, играющих с человеком.

Наполеон в «Герое» «играет» жизнью перед чумой – вернее, перед большими чумой, которые названы здесь «трусами живыми» – точно так же, как в «Подражании италиянскому» назван воскрешенный дьяволом Иуда! Он

Нахмурясь ходит меж одрами,
И хладно руку жмет чуме,
И в погибающем уме
Рождает бодрость... Небесами
Клянусь: кто жизнь свою своей
Играл пред сумрачным недугом,
Чтоб ободрить угасший взор,
Клянусь, тот будет небу другом,
Каков бы ни был приговор
Земли слепой [Пушкин 3: 188]

Рукопожатие отчасти подобно высунутому языку, как жест смелого самооткрытия. Но подобие неполно: момент угрозы в рукопожатии отсутствует. Комплекс «устрашения-доверенности» распался, осталось лишь второе – смелая готовность довериться и рисковать.

Прямо противоположное – в «Медном всаднике». Пушкин изображает роковую вовлеченность человека в демоническую игру: изображает то, что средневековые и ренессансные демонологи называли «одержимостью». Евгений выбит из коренных жизненных различий, из устоев бытия:

И так он свой несчастный век
Влачил, ни зверь, ни человек,
Ни то ни сё, ни житель света
Ни призрак мертвый... [Пушкин 4: 285]

Еще один «труп живой», он попадает в игровое пространство бесовской пародии. Не удивительно, что он, «как обуянный силой черной» (т.е. одержимый дьяволом!), совершает то провоцирующее действие, которое только и уместно в таком пространстве: он дразнит Петра – но дразнит только словесно; его «Ужо тебе!» – словесный эквивалент высунутого языка, но в одной лишь устрашающей его ипостаси. Характерен и жест, которым он сопровождает угрозу: «зубы стиснув, пальцы сжав»; этот сжатый кулак – полная противоположность протянутой руке Наполеона.

Демоническая природная стихия (с которой Петр сложно связан: и подчиняет ее, как «строитель чудотворный», и повинуется ей, поскольку именно ею, «природой», ему суждено, как сам он считает, прорубить окно в Европу) мстит Евгению за дерзкое «ужо тебе!» – за этот вербальный эквивалент высунутого языка, отвечая на его мечты о семейном счастье тщательно проработанной пародией: Евгений, как блудный сын, оказывается у порога дома Параши, он получил наконец желаемое – «приют смиренный и простой»; но сам он уже мертв, а дом уже пуст. И все это названо у Пушкина «игрой»:

Наводнение

Туда, играя, занесло

Домишко ветхий [Пушкин 4: 287].

Итак, мы извлекли из пушкинской бесовской игры вложенные в нее, как в Кашеево яйцо, смыслы: внутри игры было спрятано пародирование, внутри пародии – дразнение. Играющий демон своей игрой пародирует Божественное мироустройство; он также пародирует, выворачивая их наизнанку, человеческие планы и мечты. И эта игра-пародия наполняет собой жизнь не только отдельных людей, но и народов.

Чему, чему свидетели мы были!

Игралища таинственной игры,

Метались смущенные народы,

И высились и падали цари;
И кровь людей то славы, то свободы,
То гордости багрила алтари –

пишет Пушкин о драме современной истории («Была пора: наш праздник молодой...» [Пушкин 3: 341–342]). Заметим: силу, движущую «народами», Пушкин видит не в провидении, не в Божественном Промысле (как, например, В.А. Жуковский, который в послании «Императору Александру», посвященном тем же событиям, что и вышецитированное стихотворение Пушкина, выдвигает на первый план «Промысл»), не в судьбе, но в игре, и опять-таки эта игра пародирует – на этот раз обряд жертвоприношения, заставляя кровь пролиться на алтари славы, свободы и гордости (гордыня, *superbia* – в христианской демонологии главный грех дьявола и корень всех грехов; алтарь гордости – нечто противоположное алтарю Христа, как гордость противоположна смирению).

Показывая, что дела и надежды человека могут послужить одним лишь материалом для демонической игры, дьявол тем самым и дразнит человека, провоцируя его на ответную реакцию. Каков же ответ человека на игру, в которой бес дразнит его языком? У Пушкина такая игра не может быть игнорирована: человек вступает в нее, либо угрожая темной силе, либо демонстрируя ей свою смелость и хладнокровие, либо – просто показывая ей язык.

Сокращения

PL – Patrologiae cursus completus, series latina / Ed. J.-P. Migne. Paris.

Литература

- Алексеев 1979 – Алексеев М.П. Незамеченный фольклорный мотив в черновом наброске Пушкина // Пушкин. Исследования и материалы. Т. IX. А., 1979.
- Антонов, Майзульс 2011 – Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.

- Бартенев 1992 – *Бартенев П.И.* О Пушкине. М., 1992.
- Вацуро 1976 – *Вацуро В.Э.* Из историко-литературного комментария к стихотворению Пушкина // Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1976.
- Вересаев 1984 – *Вересаев В.* Пушкин в жизни. М., 1984.
- Давыдов 1994 – *Давыдов С.* «Подражание итальянскому» и его источники // Проблемы современного пушкиноведения: Сборник статей. Псков, 1994.
- Даль 1998 – *Даль В.И.* Воспоминания о Пушкине // Пушкин в воспоминаниях современников. 3-е изд., доп. СПб., 1998. Т. 2.
- Данте 1950 – *Данте Алигьери.* Божественная комедия / Перев. М. Лозинского. М.; Л., 1950.
- Лернер 1935 – *Лернер Н.О.* Пушкинологические этюды. XIV. Из области пушкинской демонологии // Звенья. V. М.; Л., 1935.
- Лотман 1980 – *Лотман Ю. М.* Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий. Л., 1980.
- Махов 2014 – *Махов А.Е.* *Nortus daemonum.* Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. 3-е изд. М., 2014.
- Махов, Морозов 1999 – Махов А.Е., Морозов И.А. «Играющий бес». К интерпретации понятия игры у Пушкина // Университетский пушкинский сборник / Отв. ред. В.Б. Катаев. М., 1999.
- Морозов, Бутовская, Махов 2008 – *Морозов И.А., Бутовская М.А., Махов А.Е.* Обнажение языка (кросс-культурное исследование семантики древнего жеста). М., 2008.
- Остафьевский архив 1899 – Остафьевский архив. I: Переписка кн. П.А. Вяземского с А.И. Тургеневым. 1812–1819. СПб., 1899.
- Повесть о Савве Грудцыне 1969 – Повесть о Савве Грудцыне // Изборник. М., 1969.
- Пушкин – *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений: В 10 тт. 4-е изд. Л., 1977–1979.
- Розанов 1928 – *Розанов М. Н.* Пушкин и Данте // Пушкин и его современники. Л., 1928. Вып. XXXVII–XXXIX.
- Розина 2014 – *Розина И.В.* Бестиарий сна Татьяны: от сказки к триллеру // Риторика бестиарности: Сб. статей / Науч. ред. О.Л. Довгий. М., 2014.
- Смирнов 1979 – *Смирнов И. П.* «Уединенный домик на Васильевском» и «Повесть о Савве Грудцыне» // Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1979. Т. IX.
- Тертуллиан 1994 – *Тертуллиан.* О прескрипции против еретиков / Перев. А.А. Столярова // Тертуллиан. Избранные сочинения / Под ред. А.А. Столярова. М., 1994.
- Томашевский 1930 – *Томашевский Б.* Источник стихотворения «Как с древа сорвался предатель-ученик» // Пушкин и его современники. Вып. XXXVIII–XXXIX. Л., 1930.

- Шиллер 1935 – *Шиллер Ф.* Письма об эстетическом воспитании человека / Перевод с нем. Э.А. Радлова // Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М.; Л., 1935.
- Alcuinus 1851 – *Alcuinus*. In Evangelium Joannis // PL. Vol. 100. Paris, 1851.
- Buchner 1982 – *Buchner A.* Der Poet // Texte zur Geschichte der Poetik in Deutschland. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Dante 2008 – *Dante Alighieri*. Divina commedia. Inferno / a cura di D. Mattalia. Milano: Bur, 2008.
- Deschamps 1835 – *Deschamps A.* Dernières paroles: poésies. Paris: Guérin, 1835.
- Emmerson 1981 – *Emmerson R. K.* Antichrist in the Middle Ages. Seattle: Washington press, 1981.
- Erich 1931 – *Erich O. A.* Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst. Berlin: Deutsche Kunstverlag, 1931.
- Goffridus Vindocinensis 1854 – *Goffridus Vindocinensis*. Sermo in nativitate Domini IV // PL. Vol. 157. Paris, 1854
- Gregorius Magnus – *Gregorius Magnus*. Moralia // PL. Vol. 75–76. Paris, 1849.
- Hidegardis 1855 – *Hidegardis abbatissa*. Epistola XLVIII // PL. Vol. 197. Paris, 1855.
- Hieronymus Radiolensis 1853 – *Hieronymus Radiolensis*. Miracula S. Ioannis Gualberti // PL. Vol. 146. Paris, 1853.
- Historia monachorum 1849 – *Historia monachorum* // PL. Vol. 21. Paris, 1849.
- Martinus Legionensis 1855 – *Martinus Legionensis*. Expositio libri Apocalypsis // PL. Vol. 209. Paris, 1855.
- Paré 1971 – *Paré A.* Des monstres et prodiges. Genève: Droz, 1971.
- Russell 1984 – *Russell J. B.* Lucifer. The Devil in the Middle Ages. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984.
- Schmidt 1911 – *Schmidt B. A.* Eine bisher unbekannte lateinische Rede über Sinnestäuschung und poetische Fiktion // Kant-Studien. 1911. Bd. 16. H. 1.
- Tertullianus 1844a – *Tertullianus*. De cultu feminarum // PL. Vol. 1. Paris, 1844.
- Tertullianus 1844b – *Tertullianus*. De spectaculis // PL. Vol. 1. Paris, 1844.
- Wachtel 2012 – *Wachtel M.* A Commentary to Pushkin's Lyric Poetry, 1826–1836. Madison: The University of Wisconsin Press, 2012.
- Wieland 1839 – *Wieland C. M.* Idris und Zenide // Wieland C. M. Poetische Werke in einem Bande. Paris: P.A. Tétot, 1839.
- Wierus 1660 – *Wierus I.* De praestigiis daemonum // Ioannis Wieri opera omnia. Amstelodami, 1660.
- Wilson 1816 – *Wilson J.* The City of the Plague, and other poems. Edinburgh: Ramsay, 1816.

Сведения об авторах

Александрова Екатерина Владимировна – кандидат культурологии, помощник ученого секретаря Русского Фонда содействия образованию и науке. Научные интересы: религия Древнего Египта, ранние формы религии, миф и ритуал, интерпретация религиозных текстов. Основные публикации: «Мифология Перехода»: Преодоление смерти в текстах пирамиды Униса // *Aegyptiaca Rossica*. Вып. 1 / Под ред. М.А. Чегодаева. М., 2013; Ритуальная коммуникация в текстах пирамиды Униса // *Вестник РГГУ*. 2012. № 17; Мифологический сценарий: миф в раннем религиозном тексте // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2012. № 6. E-mail: al-katerin@yandex.ru

Антонов Дмитрий Игоревич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории культуры РГГУ, старший научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС. Автор около 90 работ по древнерусской культуре, семиотике иконографии, средневековой демонологии и фольклору, 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 сборника «Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии» (М., 2014), альманаха «In Umbra: демонология как семиотическая система» (Вып. 1–4. М., 2012–2015; совм. с О.Б. Христофоровой). E-mail: antonov-dmitriy@list.ru

Архипова Александра Сергеевна – кандидат филологических наук, Humboldt Fellow, старший научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, доцент Центра типологии и семиотики РГГУ, автор более 130 работ по фольклористике и культурной антропологии, в том числе книг: Анекдоты о Сталине: тексты, комментарии, исследования. М., 2009 (совм. с М.А. Мельниченко); Штирлиц шел по коридору: как мы придумываем анекдоты. М., 2013; Радио ОБС, птица Обломинго и другие языковые игры в современном фольклоре. М., 2015; составитель коллективных монографий «Фетиш и табу: антропология денег в России» (М., 2013; совм. с Якобом Фрухтманном) и «Мы не немцы: Антропология протеста в России» (Тарту, 2014; совм. с М.Д. Алексеевским). E-mail: alexandra.arkhipova@gmail.com

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 этимологические 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 этимологические 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; Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000; Народная демонология Полесья (Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века). Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост., введение и науч. комм.: Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. М., 2010; Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост., введение и науч. комм.: Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. М., 2012. E-mail: lnv36@yandex.ru

Кабакова Галина Ильинична – доктор филологических наук, доцент кафедры славистики Университета Париж – Сорбонны. Автор 200 работ по этнолингвистике и фольклору, в том числе: Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; Тело в русской культуре. М., 2005; Этиологические сказки и легенды в европейском контексте. Париж, 2013; У истоков мира: русские этиологические сказки и легенды. М., 2014 (совм. с О.В. Беловой); Русские традиции гостеприимства и застолья. М., 2015.

Каспина Мария Михайловна – кандидат филологических наук, зам. директора по научной работе Музея истории евреев в России, ст. преп. Учебно-научного центра библеистики и иудаики РГГУ. Научные интересы: еврейский фольклор и этнография, еврейская народная магия и амулеты, народный иудаизм, полевые исследования евреев Украины и Молдавии, этнографические фиксации нарративов о музейных экспонатах. Автор 50 научных статей, в том числе: Столкновение закона и обычая в традиционной культуре евреев Восточной Европы: народный иудаизм // Антропологический форум. 2010. №13 Online; Представления о

смерти у евреев Подолии и Бессарабии (по полевым материалам 2004–2010) // Традиционная культура. 2011. № 4; Календарные обряды и фольклор в воспоминаниях евреев Украины // Вестник РГГУ. 2011. № 9. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». E-mail: kaspina@mail.ru

Лаврентьева Ника Владимировна – кандидат искусствоведения, научный сотрудник ГМИИ им. А.С. Пушкина. Научные интересы: древнеегипетские искусство и религия, заупокойная литература и «книги иного мира», изображение Дуата и древнеегипетская демонология. Автор более 20 научных работ, в том числе: Особенности описания иного мира и структура Книги двух путей // Труды Государственного Эрмитажа. Т. XXXV. Петербургские египтологические чтения 2006; К 150-летию со дня рождения Владимира Семёновича Голенищева. СПб., 2007; Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее царства). М., 2012. E-mail: nika27-mertyu@yandex.ru

Левкиевская Елена Евгеньевна – доктор филологических наук, профессор Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Сфера интересов: этнолингвистика, славянская традиционная культура, славянская мифология, народная религиозность, диалектология, прагматика текста. Автор около 400 научных публикаций, в том числе: Мифы русского народа. М., 2000; Славянский оберег: семантика и структура. М., 2002; Народная демонология Полесья (Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX 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

Лявданский Алексей Кимович – старший преподаватель кафедры истории и филологии Древнего Востока ИВКА РГГУ. Научные интересы: сирийские заговоры, фольклор христиан

и евреев Ирака и Ирана, новоарамейские языки, северо-восточные новоарамейские диалекты, древнееврейский язык. Автор около 40 научных работ, в том числе: *Syriac Charms in Near Eastern Context: Tracing the Origin of Formulas // Oral Charms in Structural and Comparative Light* / Ed. by T.A. Mikhailova et al. M., 2011; Об одном из имен «душительницы детей» в сирийских заговорах // Иудаика и библеистика: Материалы второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению / Отв. ред. К.А. Битнер и Л.А. Лукинцова. СПб., 2013; Заметки о лексических новоарамеизмах в классическом сирийском // Вестник РГГУ. 2014. № 6 (128). Серия «Востоковедение. Африканистика». E-mail: lyavdansky.a@rggu.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: «Демоном сокрушнице»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. 2009. № 5; Реальность символа и символ реальности в визионерском опыте Средневековья // Одиссей. Человек в истории. 2009. М., 2010; Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011 (совм. с Д.И. Антоновым); Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013; 2014 (совм. с Д.И. Антоновым). E-mail: maizuls@gmail.com

Махов Александр Евгеньевич – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН и ИМЛИ РАН, профессор кафедры теоретической и исторической поэтики РГГУ. Научные интересы: история европейской поэтики и литературоведения, средневековая христианская демонология, ренессансная эмблематика. Автор более 200 научных работ, в том числе: *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

Милюкова Елена Валерьевна – кандидат культурологии, автор исследований по проблемам наивной литературы, провинциальной культуры и локальной мифопоэтики. Основные публикации: *Genius loci*: Аркаим, или О типологии пространства южноуральского города // *Europa Orientalis. Studi e Ricerche sui Paesi e le Culture dell'est Europeo*. XXII / 2003: 1; «Невидимое» в сейшельском гри-гри // *Пространство колдовства* / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2010; «Люди веселятся»: страх и смех в сейшельском гри-гри // *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах* / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М., 2013. E-mail: lenamil@live.com

Тогоева Ольга Игоревна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, приглашенный профессор НИУ ВШЭ. Научные интересы: история средневековой Франции, история права и правосознания, правовая и политическая символика. Основные публикации: «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. М., 2006; Человек читающий: между реальностью и текстом источника / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2011; От текста к реальности. (Не)возможности исторических реконструкций / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2012; Ретроспективная информация источников: образы и реальность / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М., 2013; Событие – образ – реконструкция. Историко-художественные тексты как основа исторической реконструкции. Коллективная монография / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М., 2013; Многоликая повседневность. Микроисторические подходы к изучению прошлого / Отв. ред. О.И. Тогоева. М., 2014. E-mail: togoeva@yandex.ru

Чёха Оксана Владимировна – кандидат филологических наук, научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Фольклорист, этнолингвист, эллинист, балканист. Изучает народную культуру славян в ее взаимодействии с греческой традицией (в зонах греко-славянских контактов), народную астрономию и народный календарь. Автор ряда статей этнолингвистического словаря «Славянские древности». E-mail: tchoekha@gmail.com



ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА

Альманах

В Ы П У С К

4

Корректор *М. Н. Толстая*
Оригинал-макет *А. С. Старчеус*


ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

INDRIK Publishers has the exceptional right
to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by
+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.
23,0 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87



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