

Российский государственный гуманитарный университет

Центр типологии и семиотики фольклора

Центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени

VIII Всероссийская с международным участием

научная конференция

Демонология

как семиотическая система

Москва, РГГУ

27–28 мая 2024 г.

МАТЕРИАЛЫ



Москва 2024

УДК 398 (08)
ББК 82.3(0)
ДЗ1

Составитель и редактор *О.Б. Христофорова*

ДЗ1 Демонология как семиотическая система. Материалы VIII Всероссийской с международным участием научной конференции. Москва, РГГУ, 27–28 мая 2024 г. / Сост. и ред. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2024. – 25 с.

Демонологические представления – важная часть мифологии, актуальная для разных культур и эпох. Междисциплинарная международная научная конференция «Демонология как семиотическая система» впервые была организована в РГГУ в 2010 г., с тех пор проводится каждые два года и объединяет специалистов, представляющих разные научные области и страны. Цель конференции – исследование демонологии как семиотической системы, функционирующей в устной традиции, книжности и иконографии, массовой культуре и постфольклоре. Авторы сборника материалов обсуждают следующие проблемы: демонологические темы в древнерусской иконописи и книжности, западноевропейской религиозной литературе и живописи, представления о демонах в ученой и народной традиции Древнего Египта и Древней Греции, Средних веков и Нового времени, демонические образы в фольклоре разных народов и современной массовой культуре.

УДК 398 (08)
ББК 82.3 (0)
ДЗ1

© Коллектив авторов, 2024
© Христофорова О.Б., сост. 2024
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2024

Содержание

| | |
|--|----|
| <i>Айталиева Т.К.</i> Отражение понятия «демон» в эпосе «Манас» (по варианту С. Орозбакова) | 4 |
| <i>Александрова Е.В., Лаврентьева Н.В.</i> Демоны с ножами: структура образа | 5 |
| <i>Антонов Д.И.</i> Средневековая демонология и современные иконописцы | 6 |
| <i>Ахметова М.В.</i> Встреча на границе: между детским запугиванием и испытанием | 7 |
| <i>Бакус Г.В.</i> Демон Людовик Джанфранческо Пико и итальянская демонология кон. XV–XVI вв.: религия, политика и семейные распри | 8 |
| <i>Белова Н.Р.</i> «Вы хуже чертей»: демонизация еретиков и грешников в чешской католической литературе эпохи барокко | 9 |
| <i>Джурич Д.</i> Кто является с того света? «Заложные» покойники, духи и демоны в современных сербских верованиях | 10 |
| <i>Доронин Д.Ю.</i> Сын земли и Дорога громов: персонажи шаманистской мифологии у современных кетов | 11 |
| <i>Капишникова С.С.</i> Школа Альбрехта Дюрера: Серия работ «Ведьмы из Фрайбурга» 1513–1516 гг. в творчестве Ганса Бальдунга Грина | 11 |
| <i>Королёва С.Ю.</i> Свадьба, обращенная в волков, в фольклоре Пермского Прикамья | 12 |
| <i>Кочетков Я.А.</i> Диссоциативное расстройство или одержимость – почему раскалывается душа? | 13 |
| <i>Майзульс М.Р.</i> Агентность изображений дьявола в ехемпла XIII–XV вв. | 14 |
| <i>Михайлова Т.А.</i> Банши – вестница смерти: истоки образа | 15 |
| <i>Неклюдов С.Ю.</i> Демонизм в логике мифа: «до-норма» и «анти-норма» | 15 |
| <i>Переверзева С.И.</i> Семантическое поле «нечистая сила» в текстах новостных Telegram-каналов | 16 |
| <i>Петрухин В.Я.</i> «Задом наперед»: демоническая инверсия | 17 |
| <i>Русиновна И.И., Шкураток Ю.А.</i> Злые духи – помощники колдуна (по данным мифологических текстов русских жителей Коми-Пермяцкого округа и северо-восточных районов Пермского края) | 18 |
| <i>Сарычева Ю.В.</i> Ритуалы с обращением к демонам на YouTube | 19 |
| <i>Сукина Л.Б.</i> Демоноборчество Корнилия Молчальника: сюжеты Киево-Печерского патерика в агиографии петровского времени | 20 |
| <i>Суриков И.Е.</i> Демонология древнейших греческих историков (VI в. до н.э.) | 21 |
| <i>Тадевосян Т.В.</i> Образная система двух армянских заговоров против одержимости бесами из «Лечебника» дьяка Мнацакана (вторая половина XIX в.) | 22 |
| <i>Тогоева О.И.</i> А если колдун – женщина? Гендерные трансформации и французская демонология XV–XVI вв. | 23 |
| <i>Устьянцев Г.Ю.</i> «Дикий человек» в марийском фольклоре: локальная специфика образа в свете демонологических представлений | 24 |

Т.К. Айталиева

(Таласский гос. ун-т, Талас, Кыргызская Республика)

**Отражение понятия «демон» в эпосе «Манас»
(по варианту С. Орозбакова)**

Религии мира предлагают разные представления о боге, ангелах и демонах. Например, в мусульманской религии дьявол, известный как Иблис или Сатана, был создан Богом из огня и обладал способностью менять свой облик и форму. Иблис горделиво возражал Богу, утверждая, что, будучи созданным из огня, он чище человека, созданного из глины. Эта гордыня и стала причиной его падения.

В исламе демоны разделяются на 6 уровней в зависимости от степени их влияния на людей. Демоны первого уровня – джинны, которые не могут причинить существенный вред. На втором уровне находятся Аамиры, которые обитают и питаются в домах людей. Демоны третьего уровня, Аруахи, нацелены на детей и подростков. Они искушают их и побуждают совершать злые поступки. Влияние Аруархов иногда приводит подростков к мыслям о самоубийстве. Демоны четвертого уровня, Шайтаны (Сатана), способны воздействовать на людей разного возраста – от подростков до пожилых. Демоны этого уровня стараются отвести людей от истинного пути и внушить им ненависть к праведникам. Пятый вид демонов, Маариды, находятся в тесной связи с экстрасенсами и ведьмами. Они подслушивают разговоры ангелов и передают ложные пророчества через экстрасенсов людям. Это приводит к возникновению ложных представлений о будущем у тех, кто верит в эти пророчества. Демоны последнего ранга, Ифриты, общаются с магами, обучая их вредоносным заклинаниям и черной магии. Учения, переданные ими, могут причинить вред и много других горестей окружающим.

Во многих религиях считается, что все хорошее, что происходит в жизни человека, происходит с помощью Бога и его ангелов. Также широко распространено мнение, что все плохое происходит из-за искушения сатаной.

В эпосе кыргызов «Манас» также широко распространены представления о демонах. Известный манасчи С. Орозбаков был религиозным человеком, поэтому в своей версии эпоса он также описал события, связанные с религией и представлениями о демонах. Вариант манасчи состоит из 180378 стихотворных строк. В нем слово «азезил» (сатана) употребляется 148 раз, а слово «дьявол» – 184 раза. Анализ этих терминов и их использование в тексте может предоставить ценную информацию о том, как представлялись демоны и их роль в эпосе.

Е.В. Александрова

(НИУ ВШЭ / РГГУ, Москва)

Н.В. Лаврентьева

(ГМИИ им. А.С. Пушкина / ГИИ / РГГУ, Москва)

Демоны с ножами: структура образа

Нож, частый атрибут демонов, в Египте наряду с огнем выступал одной из базовых метафор опасностей иного мира, что выражается в синонимичности таких регионов, как «Озеро Ножей» и «Озеро Пламени» [Altenmüller 1966]. Мы рассмотрим использование этой метафоры в конструировании образов обитателей иного мира. Как в изобразительном, так и в текстовом (имена) аспекте они зачастую строились по модели «держатый нож» или «относящийся к ножу». Такая стратегия, по-видимому, показывает, что нож – это первичный элемент образа, а персонаж – своего рода приложение к нему, может быть даже не очень необходимое. Самостоятельность ножа как атрибута и персонажа проявляется в наличии в Текстах Саркофагов изречений, утверждающих от лица покойного, что у него самого есть нож, что он знает имена и ножа, и его чехла, а также изречений от имени самого ножа.

В вопросе о стратегиях презентации реалий иного мира в Египте особого внимания заслуживает взаимодействие текста и изображения в трансляции образа агрессивного персонажа. Они могут быть взаимодополнительными: есть персонажи, вооруженные ножами, в имени которых нож не упоминается, есть имена, связанные с ножами, но эти особенности не отражаются во внешности. Интересный случай представляет персонаж из второго часа «Книги Амдуат»: он изображен с ножом, но имя его лишь «Несущая рука». Если имя «держатый нож» в первую очередь вызывает в памяти устойчивые образы разного рода демонов, известные начиная с «Книги Двух Путей», то другая группа имен, такие как «ножеглазый», «остроликий» или «режущий», «повергающий» подчеркивают активное проявление этой опасной силы. В «Книге Амдуат» мы встречаем и более развернутые характеристики, дублирующие имена. Например, в седьмом часе «Остроликий» (имя выписано также с детерминативом огня) характеризуется так: «Остроликий против них – он режет их, чтобы поджарить их для себя на вертеле». Стратегия, инкорпорирующая представленную образом ножа опасность в телесность персонажа, получает своеобразное развитие в иконографии Бэса и связанных с ним защитных персонажей: ножи «вырастают» из ног и рук своих владельцев.

Литература

Altenmüller 1966 – *Altenmüller H.* “Messersee”, “gewundener Wasserlauf” und “Flammensee” // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache.* 1966. Vol. 92. No. 1–2. P. 86–95.

Д.И. Антонов
(РГГУ / РАНХиГС, Москва)

Средневековая демонология и современные иконописцы

В докладе речь пойдет о демонических мотивах и персонажах в стенописи современных российских храмов. Как будет показано, знаковая система, позволявшая демонизировать различные категории «врагов» в средневековом искусстве, воспроизводится сегодня многими художниками. При этом знание об исходной семантике знаков чаще всего утеряно – происходит механическое репродуцирование. Это может сопровождаться вторичной семиотизацией, созданием новых объяснений в ходе беседы с интересующимся зрителем (антропологом).

Разговоры с некоторыми иконописцами выявляют не только незнание ими используемых семиотических систем, но и весьма поверхностное знакомство с общей семантикой композиций. При этом некоторые легенды – прежде всего об «искусителе» и «дьяволе», якобы беседующим с Иосифом в сценах Рождества Христова – распространяются широко и воспроизводятся устойчиво. Визуальную демонизацию фигуры пастуха, которого считают негативным персонажем, зафиксировать пока не удалось – возможно потому, что иконописцы не знают принципов такой демонизации (хотя в других сценах активно копируют маркеры греха, утвердившиеся в средневековом искусстве). Однако мы обнаружили примеры, где пастух явно изображается в роли искусителя, нашептывающего что-то Иосифу из-за спины.

Визуальная разработка самих демонических персонажей происходит по двум основным векторам. С одной стороны, образы Люцифера и демонов часто наследуют черты дьявола из масс-культуры XIX–XX вв: рога полумесяцем, шерсть, трезубец, копыта. С другой, в изображении бесов, а чаще монстров (зооморфного Ада, саранчи-прузей Апокалипсиса) проявляется анималистический код, узнаваемые черты реальных животных – верблюда, барана, собаки и др. Комбинаторика происходит по тем же общим принципам, что и в средневековом искусстве, но визуальная «азбука» оказывается несколько модифицированной.

Наконец, изредка в современной иконописи появляются образы и мотивы, связанные с современными реалиями. Техника и одежды XX–XXI вв. возникают у узников ада, демонстрируют греховность мира и противопоставляются условным средневековым одеяниям и атрибутам как маркеру праведности. В этом плане «современный мир» в российской иконописи чаще всего аксиологически маркирован как хронотоп, связанный с тотальным грехом.

М.В. Ахметова
(РАНХиГС, Москва)

Встреча на границе: между детским запугиванием и испытанием*

В докладе планируется рассмотреть практику, связанную с запугиванием ребенка из деревни или маленького городка, который впервые едет в город (в частности, просит взрослых в первый раз взять его с собой на ярмарку). Родственники, односельчане или дети старшего возраста говорят ребенку, что на въезде в город или в ином «пограничном» пространстве он встретит страшного и/или отвратительного персонажа (старика, старуху/бабу, еврея, еврейку, цыганку – часто сопливых) и вступит с ним в контакт: поцелует персонажа (часто в зад) или будет им поцелован. Такая практика известна на широкой территории (русский Северо-Запад, Белоруссия, Польша, некоторые территории Латвии и Литвы) и, вероятнее всего, имеет польское происхождение, восходя к известному по этнографической литературе ритуалу, бытовавшему среди сплавщиков: новичок, проплывая по Висле, должен был поцеловать «бабу» – бревно с выструганной женской головой, находившееся под Торунем. В Польше подобные запугивания бытовали по крайней мере до недавнего времени и связаны уже с первым посещением ребенком не только (другого) города, но и любого знакового места, например пляжа.

«Чужой взрослый», в частности, старик/старуха или этнический «чужак», – универсальный персонаж-устрашитель, известный фольклору восточных и западных славян. Однако здесь мы имеем дело с иной ситуацией, нежели запугивание, призванное предотвратить шалости или посещение ребенком опасных и других запретных локусов, таких как лес, река, огород: уместнее говорить о рассматриваемой практике как о своего рода розыгрыше и одновременно социализирующем испытании.

В то же время эта практика встраивается в широкий культурный контекст сюжетов и практик, связанных с преодолением страха и отвращения: например, с преданиями о кладе в образе сопливого старика (которому надо утереть нос, чтобы получить клад), со святочными играми, с преданиями о посвящении в колдуны, наконец, собственно с розыгрышами и мн. др.

** Доклад подготовлен в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.*

Г.В. Бакус

(Независимый исследователь, Тверь)

**Демон Людовик Джанфранческо Пико и итальянская демонология
кон. XV–XVI вв.: религия, политика и семейные распри**

«Диалог, разделенный на три книги, название [его] есть Стрига или о глумлении демонов» (*Dialogus in tres libros divisus: Titulus est Strix, sive de Ludificatione Daemonum*), вышедший из-под пера Джанфранческо Пико делла Мирандола (ит. *Giovanni Francesco II Pico della Mirandola*, ок. 1469–1533), представляет собой, по мнению У. Стефенса, один из самых значительных текстов против ведьм из числа написанных в течение неполного столетия, что разделяет собой трактат Генриха Инститориса «Молот ведьм» (1486 г.) и сочинение «О демономании колдунов» (1580 г.) Жана Бодена. Особенность этой книги заключается в том, что ее автор смог совместить феноменальную гуманистическую образованность и эрудицию со взглядами на колдовство, свойственными для представителей доминиканского ордена (Иероним Висконти, Генрих Инститорис, Бернардо Ратеньо из Комо, Винченцо Додо). В более широком общественно-политическом контексте ситуация вокруг «Стриги» интересна тем, что Джанфранческо Пико оказался в центре нескольких конфликтов – как ревностный сторонник Джироламо Савонаролы он оказывал поддержку последователям «флорентийского пророка», а также участвовал в итальянских войнах и ожесточенной расправе с ближайшими родственниками из-за фамильных владений. Один из эпизодов этой многолетней борьбы был связан с процессом о колдовстве в Мирандоле, который и стал формальным поводом для написания интересующего нас демонологического сочинения. Инициатором преследований стал инквизитор Пармы и Реджио доминиканец Джироламо Армеллини из Фаэнци (*Girolamo Armellini da Faenza*, ок.1470 – ок.1550). Всего по обвинению в колдовстве в Мирандоле в 1522–1525 гг. перед судом предстало более шестидесяти человек, причем большинство из них составляли мужчины (в том числе священнослужители и монахи). Десять человек – семеро мужчин и трое женщин – были осуждены и казнены. На страницах «Стриги» упоминается первая из жертв процесса – пожилой священник Бенедетто Берно (возможно также Перно – *Benedetto Berno* или *Perno*), якобы признавшийся в плотской связи с демоном-суккубом по имени Армелина. Однако самым значительным образом этого демонологического сочинения стал демон-инкуб Людовик, имя для которого Джанфранческо Пико позаимствовал у своего родного брата, с которым находился в состоянии смертельной вражды.

Н.Р. Белова

(МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва)

**«Вы хуже чертей»: демонизация еретиков и грешников
в чешской католической литературе эпохи барокко**

В докладе рассматриваются образы еретиков и грешников в сочинениях католических авторов эпохи барокко. В Чешских землях после битвы у Белой горы (1620 г.) началась всеобщая и насильственная рекатолизация, которая сделала еще более актуальным изображение противников католической церкви как врагов. Авторы анализируемых в докладе сочинений сами были миссионерами и проповедниками, поэтому хорошо понимали специфику народной религиозности. Их работы были ориентированы на широкую аудиторию, поэтому позволяют проследить, какие представления проповедники пытались внушить простым мирянам.

Некатолики, воспринимаемые католическими авторами как еретики, наделяются в католической литературе демоническими чертами. При этом внешний облик описывается редко, можно упомянуть лишь рога и копыта, которые появляются у черта, явившегося пастве в образе проповедника и позже вернувшегося к своему первоначальному облику, а также скрежет зубов, который отсылает к библейским текстам, где он являлся признаком ада. Чаще католические авторы сосредотачиваются на внутренних характеристиках, таких как злоба, гнев, гордыня, зависть, лживость. Все эти черты, с помощью которых описывается дьявол и черти, приписываются и еретикам.

Католические проповедники раннего Нового времени активно прибегали к «пастырству страха», т.е. к устрашению людей, преувеличению их вины и греховности, изображению их как потенциальных обитателей ада. Демонизация некатоликов и акцент на их связи с дьяволом должны были вызывать ужас у паствы и способствовать проведению рекатолизации.

Однако демоническими чертами наделяются не только представители некатолических конфессий, но и грешные католики. В сознании побелогорских авторов граница между еретиками и грешниками часто размывалась. Это свидетельствует о том, что рекатолизация имела целью не только гомогенизацию религиозного ландшафта Чешских земель, но и углубление повседневной католической набожности в самых широких слоях чешского общества. Пугая недостаточно благочестивых католиков и приравнивая их к еретикам, католические проповедники пытались заставить их соблюдать церковные предписания и более активно участвовать в религиозной жизни.

Д. Джурич

(Институт балканистики Сербской академии наук и искусств, Белград)

**Кто является с того света? «Заложные» покойники, духи и демоны
в современных сербских верованиях**

В работе анализируются современные народные верования о «заложных» покойниках, духах и демонах в Сербии. В корпус материалов для данного исследования, кроме опубликованных этнографических источников, включены как личные экспедиционные записи автора из Сербии, так и заметки со студенческих семинаров Нишского университета (главным образом из Юго-Восточной Сербии), сделанные в период с 1990-х гг. по первое десятилетие XXI в. В этих записях можно наблюдать традиционные представления и рассказы о «заложных» или ходячих покойниках (считается, что покойник возвращается из-за того, что не зажжена свеча при его смерти, или если он умер насильственной смертью, или пропущен один из обязательных этапов при подготовке тела к погребению, и т.д.). Между этими рассказами появляется и известный нарратив о муже-вампире (покойнике, который вернулся с того света и продолжил жить со своей женой, а она не знала, что он умер на чужбине и т.д.).

В исследование включены и современные источники, которые относятся к электронному корпусу и которые составляют свыше ста записей отдельных постов на форуме «Ana.rs». На этом форуме в рамках темы «Необъяснимые явления и опыт» в период с 2006 до 2024 гг. появилось около 650 страниц, содержащих описание встреч с «нечистой силой», которая называется по-разному – иногда это определенный покойник или его «дух» или «душа», но нередко и «демон», который берет на себя облик знакомого покойника. В некоторых случаях речь идет о верованиях, имеющих в своей основе традиционные представления, тогда как в других заметно влияние современной культуры, фильмов ужасов и литературы, как в самом нарративе, так и в толковании необычных явлений. Одно из важнейших различий между традиционными и современными верованиями о «нечистой силе» касается способа защиты от нее. Среди этих нарративов приоритет отдается тем записям, которые ведутся от первого лица и относятся к событиям, которые автор пережил лично.

Цель работы – сравнить традиционные и современные представления о «заложных» покойниках, то есть определить критерии, по которым определенное явление именуется как «покойник», «дух», «душа», «вампир» и «демон».

Д.Ю. Доронин

(РГГУ, Москва)

**Сын земли и Дорога громов:
персонажи шаманистской мифологии у современных кетов**

В основу доклада легли полевые записи, собранные автором 2020–2023 гг. у кетских респондентов в Красноярске, Туруханске, Бахте, а также среди кетов из Суломая, Бакланихи, Сургутихи, Канготова и Келлога. В ходе ежегодных енисейских поездок был собран обширный материал, который можно использовать для исследования трансформаций мифо-ритуальной системы кетов. Важной их особенностью является продолжающаяся трансмиссия традиционных мифологических представлений не на родном, а на русском языке.

В 2022 г. в научный оборот была введена первая часть наших материалов – современные кетские рассказы о мифологических существах мира людей и природного пространства. В этом докладе будет проанализирована вторая, еще неопубликованная часть материалов – нарративы шаманистской мифологии кетов: мемораты о шаманах XX в., рассказы о вредящих демонологических существах, «колдунах» и противостоящим им героях и шаманах прошлого (Дох, Альбэ и др.), о шаманских духах, ритуальных практиках и персонажах, связанных с небесным и подземным миром (Есь, Хоседэм, Томэм, Сын земли, громы, гагары и др. птицы, звери), миром мертвых (ульвей, дангольс). Будет показано, как изменились (сюжетно и жанрово), согласно нашим записям, мифологические нарративы, известные по публикациям В.И. Анучина, А.П. Дульзона, Е.А. Алексеенко и др.

С.С. Капишникова

(МГАХИ им. В.И. Сурикова, Москва)

Школа Альбрехта Дюрера: Серия работ «Ведьмы из Фрайбурга» 1513–1516 гг. в творчестве Ганса Бальдунга Грина

Ведьма занимает особое место в европейском сознании XV–XVIII вв., поскольку именно в сложении ее образа отразилось представление народных масс о связи человека с дьяволом, что являлось антитезой отношений с Богом. В декабре 1484 г. папа Иннокентий VIII опубликовал буллу «Summis desiderantes affectibus» («Всеми силами души»), положившую начало уже основательно подготовленной борьбе против подозреваемых в ведовстве.

Визуальные свидетельства, иными словами, изображения, посвященные теме колдовства, редко анализируются с той же тщательностью, что и

письменные источники. «Охота на ведьм», как историческое явление, продолжавшееся более двухсот лет, интересовало науку в большей степени с точки зрения таких областей, как юриспруденция, культурология и социология.

С целью получить более глубокое представление о феномене колдовства на стадии его формирования в изобразительном искусстве, рассматривается серия рисунков «Ведьмы из Фрайбурга» 1513–1516 гг., выполненная учеником Альбрехта Дюрера, Хансом Бальдунгом по прозвищу Грин, в которую входят следующие работы: «Новогоднее приветствие» 1514 г., «Шабаш ведьм» 1514 г., «Ведьма и Дракон» 1515 г. Рисунки были изготовлены в городе Фрайбург-им-Брайсгау между 1513 и 1517 гг., куда Бальдунг, мастер из Страсбурга, был приглашен, чтобы выполнить двухсторонний алтарь-триптих со сценами из жизни Девы Марии. За сакральностью Богоматери скрывается женский образ – магистральная тема на протяжении всего творческого пути художника. Опираясь на свидетельства судебных процессов и инквизиторских трактатов и добавляя к этому знания, полученные в мастерской Дюрера, он создал тщательно продуманные демонические композиции. На рисунках показаны обнаженные ведьмы, в сложных физических изгибах и вращениях, окруженные многочисленными атрибутами магии в сопровождении животных, путти и других существ.

Ганс Бальдунг Грин создал новую и самобытную иконографию колдовства, и благодаря копированию, распространению рисунков и ксилографий, был быстро разработан ряд фундаментальных визуальных кодов. Они сохранились, хотя и с вариациями в стиле и значении – художники продолжали развивать тему «Шабаш» на протяжении XVII–XIX вв.

С.Ю. Королёва

(Пермский гос. нац. иссл. ун-т, Пермь)

Свадьба, обращенная в волков, в фольклоре Пермского Прикамья

Одним из возможных признаков демонологического персонажа является способность оборачиваться в предмет / животное, а также оборачивать других. В русском фольклоре широко известен сюжет о колдуне, превращающем свадьбу в волков. В Пермском крае подобные мифологические рассказы известны не только русскому населению, но и коми-пермякам. Многочисленные варианты позволяют выделить такие структурные элементы сюжета, как фигура колдуна и его мотивация; время и место обращения; облик, который принимают свадебжане; особенности внешнего вида и поведения зверей-оборотней; способы нейтрализации колдовства и обратное превращение животных в людей.

Гости могут быть обращены в волков по дороге между домом невесты и жениха, но чаще это происходит во время свадебного пира. Обычно это совершает

колдун и лишь в единичных – колдунья. Поводом для обращения отнюдь не всегда становится обида магического специалиста, не приглашенного на свадьбу. Второй по популярности мотив – желание развлечься или развлечь гостей колдовством. В таком случае свадебжане могут быть расколдованы быстро и без последствий, а бегство зверей со свадьбы оказывается следствием допущенной кем-то оплошности. Заколдованные принимают вид волков или медведей, изредка – собак или зайцев. Представление, что медведи – обернутые свадебжане, может мотивировать запрет на употребление медвежьего мяса (старообр.). Обратной выдает их поведение: волки не убегают далеко от деревни, по вечерам заглядывают в окна своего дома, слушают разговоры, их следы не похожи на звериные и т.п. Под шкурой убитых животных обнаруживаются остатки человеческой одежды (рубашки, сарафана, опояска, бисерного невестинного венка и проч.). Волк возвращает человеческое обличье, когда изнашивается свадебное полотенце, которым его опоясала колдунья.

На севере Прикамья популярен сюжет о заколдованной волчице, которая, родив ребенка, снова превращается в женщину (иногда – при помощи знахаря). В другой версии сюжета молодая мать, обернутая на свадьбе волчицей, прибегает домой покормить младенца и временно снимает шкуру; когда муж выслеживает ее и сжигает волчью кожу, она остается с людьми. Чтобы вернуть зверям человеческий облик, родственники задабривают обиженного колдуна или ищут более сильного магического специалиста. Если кто-то из волков успел задрать человека, он навсегда останется зверем, расколдовать его невозможно.

Я.А. Кочетков

(Центр когнитивной терапии, Москва)

Диссоциативное расстройство или одержимость – почему раскалывается душа?

В докладе будут кратко рассмотрены современные концепции множественного расстройства личности и будет проведено их сравнение с культуральными феноменами одержимости.

Современные теории этиологии диссоциативного / множественного расстройства личности предполагают наличие тяжелого травматического опыта. В то же время для опыта одержимости важны социокультуральные факторы, в частности, хорошая осведомленность «одержимого» о проявлениях одержимости в данной культуре. В докладе будут рассмотрены вопросы соотношения психологических и социальных факторов в случаях диссоциативных расстройств и одержимости.

М.Р. Майзульс
(РГГУ, Москва)

Агентность изображений дьявола в *exempla* XIII–XV вв.

В бесчисленных житиях святых, сборниках чудес и коллекциях *exempla* изображения Христа, Девы Марии или других святых «оживают»: поворачиваются к человеку или отворачиваются от него, начинают говорить, кровоточить, плакать или как-то еще демонстрируют, что исполнены силы и что через них действует их невидимые прообразы.

Все это обычно происходит в ответ на молитву или, наоборот, на физическую агрессию или намеренное унижение образа. Жан-Пьер Вернан на античном материале и Жером Баше на западном средневековом предлагают говорить не о *presentia* (постоянном присутствии прообраза в образе), а о *présentification* – временном проявлении силы прообраза в трехмерном или двумерном изображении.

Параллельно в Средние века сохранял актуальность раннехристианский дискурс о языческих идолах и любых нехристианских образах как потенциальных «вместилищах» демонов или, по крайней мере, материальных инструментах их действия в этом мире, контактных пространствах, в которых активизируется опасная сила.

При этом до нас дошли более редкие и потому вдвойне интересные нарративы, в которых катализатором появления дьявола становились его христианские изображения – например, рельефы или трехмерные статуи на фасадах храмов. Самый известный пример – сюжет (Tubach F.C. Index *exemplorum*, № 3573), в котором дьявол атакует монаха-художника или скульптора, изобразившего Деву Марию прекрасной, а его – страшным и уродливым. Эта история в разных версиях известна, по крайней мере, с XI в. и сама периодически визуализировалась (например, на витражах и особенно на миниатюрах в «Житиях отцов» или «Чудесах Девы Марии» Готье де Куэнси).

Доклад посвящен двум вопросам. Какой тип агентности подобные нарративы приписывали христианским образам дьявола? Действительно ли изображения дьявола, созданные в рамках церковной иконографии, могли использоваться для того, чтобы вступить с ним в контакт? Некоторые дела о некромантии и ведовстве подсказывают, что такие практики существовали, и важно исследовать их *modus operandi*.

Т.А. Михайлова

(Институт языкознания РАН, Москва)

Банши – вестница смерти: истоки образа

Фигура ирландского демона «банши» – образ относительно поздний, он сформировался не ранее XVIII в., однако его «исторические корни» уходят, как принято считать, далеко вглубь традиционной культуры в целом, переплетаясь в своего рода ризому. Так, в образе Банши принято видеть фигуру матери-земли, мистическую супругу правителя, объединяющую в себе нуминозное и эротическое начало. С другой стороны, сама тема предвещения смерти находит множество отдельных параллелей, также широко представленных в традиционных нарративах. Кроме того, «вторичная атрибутика» Банши (длинные волосы, гребень, связь с водной стихией, превращение в птицу, ночная стирка в ручье и проч.) – все это в свою очередь ставит ирландскую Банши в один ряд с многочисленными женскими мифологическими персонажами, имеющими близкие черты (албаства, вила, ночные прачки, шишига и наша русалка, которая, кстати, тоже может «навить смерть»). Несомненной также представляется связь Банши с традиционной погребальной обрядностью, в первую очередь – с фигурой плакальщицы, которая в Ирландии, кроме вербальных плачей, как правило, издает стоны и рыдания, помогающие покойному покинуть этот мир. В то же время, не учитываются такие специфические черты Банши как ее одиночество, неуловимость для наблюдателя и, главное, характерные и неповторимые стоны и вой, которые она издает. Мы предлагаем в качестве одной из составляющих комплекса Банши также рассматривать так называемых «духов воздуха», описанных в ирландских саговых нарративах, издающих неопределенные звуки, напоминающие вой волков и завывания ветра и неизменно вызывающие ужас (ср. пушкинские «бесы»).

С.Ю. Неклюдов

(РАНХиГС / РГГУ, Москва)

Демонизм в логике мифа: «до-норма» и «анти-норма»*

1. «Мифологический хаос» – неструктурированное («энтропийное») состояние природы, культуры и социума, предшествующее установившемуся затем порядку вещей. Образы хаоса разнообразны (безбрежное водное пространство; тьма, царящая до появления света, и т.п.), его проявления – отсутствие необходимых культурных благ, неустановленность обычаев, неурегулированность социальных и семейных отношений, его персонификации – первобытные чудовища, впоследствии уничтоженные или заточенные под землей. Именно этот класс персонажей представляет собой один из важных ресурсов демонологии, включая

область актуальных верований и сопряженных с ними религиозно-магических практик.

2. Представления о «хаосе» – не самые древние в мифологической картине мира. Определяющие его признаки устанавливаются «задним числом», как хронологически и логически препозиционные по отношению к уже существующему «нормальному» миропорядку, упорядоченному и соразмерному (по крайней мере, в пространстве, освоенном людьми). Соответственно, «изначальная энтропия» во вселенной осмысливается как «до-норма», «до-порядок», «до(вне)мерность»; то же относится к некоторым специфическим манифестациям «хаоса» (типа гекатонхейров Евмела и Гесиода). Их признаки воспроизводятся в тех областях мифологии («низшей» и сказочно-эпической), в которых подобные представления можно считать наследием архаических традиций.

3. В основном, однако, образы актуальной демонологии – скорее «анти-норма», чем «до-норма». Их признаки – суть различные отклонения от естественного порядка вещей: морфологические (одноглазие, «пятки навыворот», рот на животе и пр.), бестиарные (наличие рогов, копыт, хвоста и т. п.), диспропорциональные (огромные или крошечные размеры). Существенно, что обретение персонажем подобных признаков бывает и вторичным, следствием неких экстраординарных обстоятельств (удаление из людского сообщества, лишение разума, отпадение от истинной веры / от церкви и пр.). В результате «социальное одичание» преобразуется в «биологическое», приводящее к демонизации изгоя – у него отращает шесть, он перестает одеваться, начинает передвигаться по-звериному (ходить на четвереньках, летать, плавать) и питаться, как животные (вплоть до каннибализма). Подобное «расчеловечивание» может, впрочем, оказаться и обратимым – соответствующим метаморфозам посвящен целый ряд фольклорных и литературных сюжетов, начиная с библейской легенды о Навуходоносоре (Дан. 4: 30).

** Доклад подготовлен в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.*

С.И. Переверзева

(РГГУ, Москва)

**Семантическое поле «нечистая сила»
в текстах новостных Telegram-каналов**

В докладе на материале новостных текстов Telegram-каналов 17 русскоязычных СМИ, опубликованных с октября 2022 г. по март 2023 г., будут рассмотрены ситуации употребления языковых номинаций, обозначающих представителей нечистой силы (*бес, вампир, ведьма, демон, дьявол, сатана, чёрт* и др.). Мы попытаемся ответить на следующие вопросы:

(а) каковы контексты употребления рассматриваемых лексем в новостях СМИ? Насколько часто эти слова встречаются в устойчивых сочетаниях (ср. *оборотень в погонах, чёрт из табакерки*), в упоминаниях культурных реалий (фильмы *«Кентервильское привидение»*, *«Изгоняющий дьявола»*, роман *«Бесы»*) и в сообщениях о том, что некто одержим нечистой силой (*Они на пороге того, чтобы стать зомби; В них вселяется дьявол и одерживает их*)?

(б) в каких источниках сообщения об одержимости людей нечистой силой встречаются чаще, а в каких – (почти) никогда?

(в) связано ли количество таких сообщений с «развлекательным» или «серьёзным» характером Telegram-каналов и/или с их политической ориентацией?

В.Я. Петрухин

(Институт славяноведения РАН, Москва)

«Задом наперед»: демоническая инверсия

Обычай пятиться задом, обращать назад лица наказуемых персонажей и т.п. представляются едва ли не универсальными в традиционной культуре разных народов. Специальный интерес они представляют в широком историческом или ритуальном контексте: в отечественной историографии дискутируется значение таких обычаев в связи с развернутыми ритуальными действиями, связанными с аутодафе «жидовствующих» еретиков в Новгороде в 1490 г. и расправой над церковными иерархами Ивана Грозного (работы Д.С. Лихачева, Б.А. Успенского, О.В. Чумичевой, О.И. Тогоевой и др.). Действия интерпретируются как варианты архаического магического «антиповедения», сближаются с «карнавальной» народной культурой Ренессанса в городах Западной Европы, увязываются с ожиданием Страшного суда и т.д. Архаические «языческие» истоки инверсивных ритуалов в славяно-русском регионе очевидны: достаточно напомнить об обычае пятиться задом после разжигания погребального костра в описании похорон руса (920-е гг.), об изгнании из Киева Перуна, идол которого привязали к лошадиному хвосту при крещении Руси (988 г.). Очевидны и инквизиционные истоки новгородского аутодафе: гонитель еретиков архиепископ Геннадий сам ссылался на продиктованный ему образец «шпанского короля». Еще дальше от ренессансных образцов ритуалы Грозного: описанное Шлихтингом низложение архиепископа Пимена, посаженного на кобылу задом наперед, восходит, скорее, к византийским ритуалам смещения патриарха (Б.Н. Флоря). Вместе с тем, брачный мотив низложения – заявление царя, что он дает кобылу в жены низложенному архиепископу, находит параллели не только в южнославянском фольклоре (А.А. Плотникова), но и в сугубой архаике (ведийская Ашвамедха).

И.И. Русиновна, Ю.А. Шкураток

(Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН)

Злые духи – помощники колдуна

(по данным мифологических текстов русских жителей Коми-Пермяцкого округа и северо-восточных районов Пермского края)*

Духи, которых использует колдун для причинения вреда людям, выступают в разном виде, подтверждая мысли исследователей о двух тенденциях в формировании облика демонов: «<...> о некоторой их неопределенности, <...> с другой – о их многоликости, многообразии» [Толстой 1995: 251].

Такие духи на Русском Севере нередко обнаруживают себя в антропоморфном виде, но наиболее часто имеют зооморфный облик. О.А. Черепанова упоминает следующие образы: кошку, маленьких собачек; из земноводных – ящерицу, лягушку; из насекомых – муху, жука, медуницу ‘пчелу’ [Черепанова 2005: 160–161]. Материалы, собранные на территории Пермского края, дополняют этот образный ряд: заяц, котенок, крыса, мышь; цыпленок, воробей, гусь; змея; муха, слепень, оса, мошка, казарка, таракан, бабочка и др.

В мифологических текстах Пермского края преобладают зооморфные образы, при этом их набор у русских, проживающих на западе и востоке Пермского края, несколько различен. Можно говорить о двух противопоставленных ареалах: северо-западных территориях (Коми-Пермяцкого округа) и территориях северо-восточных (Чердынского и Красновишерского районов) Пермского края.

Территория севера Пермского края является зоной взаимодействия русского населения, преимущественно выходцев с Русского Севера, и коми-пермяков. При этом если северо-запад Пермского края в настоящее время является особым административным образованием – Коми-Пермяцким округом со значительной частью коми-пермяцкого населения, разделенного русским Юрлинским районом на два наречия – северное и южное, то северо-восточный ареал бытования коми-пермяцкого языка практически исчез.

На северо-востоке мифология этого вида нечистой силы подробно разработана, наиболее типичным для этих русских территорий региона является «птичий» облик духов, которые здесь воспринимаются как помощники колдуна: бесы предстают в образе небольших птичек, обычно воробьев или цыплят, иногда разноцветных, которых колдун держит на чердаке, в подвале и других нежилых постройках.

Для русских Коми-Пермяцкого округа такой образ не характерен: в мифологических рассказах колдуны чаще всего используют «гадов»: ящериц, лягушек. Здесь нет четкой границы между реальным и мифологическим животным,

которое выступает орудием «порчи», рассказчики упоминают об использовании в магических актах, например, порошка из высушенных животных.

Эти представления находим и у коми-пермяков, в мифологических рассказах колдуны «создают» икоту, собирая весной лягушачью икру, головастика, ящериц, червей, сушат, обмолачивают, а затем выращивают. <...> Существо, выращиваемых колдуном, коми-пермяки называют еще *чолиэз*» [Голева 2011: 190]. Слово *чоли* встречается в говорах коми-пермяцкого языка и обозначает различного рода личинок, головастика и т.п. В Кудымкарском районе записан текст, где колдунья Мария разводила личинок мух (*гутвён чолиыс*), держала их в кринке и добавляла в пиво.

Таким образом, мифологические представления русского населения северо-востока Пермского края в большей степени демонстрируют преемственность с традицией Русского Севера, а северо-западного ареала – тесное взаимодействие с культурой коми-пермяков.

**При финансовой поддержке гранта РНФ No 24-18-20015 «Коми-пермяки в языковом и этнокультурном пространстве Прикамья».*

Литература

- Голева 2011 – *Голева Т.Г.* Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Маматов, 2011.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Каков облик дьявольский? // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Изд. 2-е, испр. М.: Индрик, 1995.
- Черепанова 2005 – *Черепанова О.А.* Культурная память в древнем и новом слове: Исследования и очерки. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.

Ю.В. Сарычева

(независимый исследователь, Тель-Авив, Израиль)

Ритуалы с обращением к демонам на YouTube

В докладе будет представлен обзор ритуалов с участием демонических агентов. Объектом рассмотрения станет канал на YouTube под названием «О Главном TV ТАРО АСМР» (URL: <https://www.youtube.com/@oglavnom666/featured>), где автор выкладывает, в том числе, ритуалы с обращением к демоническим актерам. Основная тема канала – расклады на любовь на картах Таро, но поскольку его хозяйка относит себя к практикам, работающим с темными силами (может, по ее словам, общаться с умершими, обращаться за помощью к демонам, которых она считает «справедливой силой»), то на канале нередко выкладываются и

записи различных ритуалов. На канале предусмотрены несколько уровней доступа к контенту, в зависимости от спонсорства. В полностью свободном доступе автор выкладывает ритуалы с некоторыми монтажными сокращениями, мотивируя это безопасностью в том смысле, чтобы ритуал, попав в неумелые руки, не натворил бед. Для просмотра же в формате спонсорства, которое на этом канале обеспечивают зачастую люди либо сами практикующие ритуалы, либо как минимум более посвященные в данную тему, ритуалы выкладываются в большей полноте. Назначение ритуалов, представленных на данном канале, может быть различным – от «открытия дорог» до «избавления от соперницы». Далеко не во всех из них привлекаются демонические акторы; я рассмотрю именно такие, где прямо говорится об участии в ритуале того или иного демона. Для исследования я оформила максимальную подписку, при этом видеоролики, выложенные для всех, мне также остаются доступны. Видеоролики, доступные только для спонсоров, помечены, и открываются только у тех, у кого такое спонсорство есть. Ритуалы публикуются на YouTube канале как в виде онлайн-стримов, так и в записи. Видеоролики сохраняются на канале и их можно посмотреть позже. Для анализа будут использованы как сами видео, так и комментарии к ним.

Будут рассмотрены видеозаписи ритуалов, в которых есть обращение к демоническим акторам, как из общего доступа, так и из доступа по подписке. Если некоторые из них дублируются или аналогичны, то можно будет выяснить, что именно было исключено из публичной версии. Надо заметить, что некоторые части ритуала, скорее всего, не включаются и в версию для подписчиков в силу объективного неудобства/невозможности их показать. Например, надо отнести откуп/остатки ритуала на кладбище/перекресток/в лес – это, скорее всего, будет оставлено за кадром.

Цель исследования – выяснить, что автор канала при взаимодействии с демоническим выкладывает в общий доступ, а что – в платный, и почему; что автор и его аудитория считают приемлемым для публичности, а что нет; определить задачи, которые автор ставит перед собой; наконец, выявить, с какими представлениями о демоническом связана сама возможность такой диверсификации.

Л.Б. Сукина

(Институт программных систем им. А.К. Айламазяна РАН, Переславль-Залесский)

Демоноборчество Корнилия Молчальника: сюжеты Киево-Печерского патерика в агиографии петровского времени

Житие Корнилия Молчальника (Корнилия Переславского, † 1693), известное в двух редакциях, примечательно яркими демоноборческими эпизодами. Благодаря им оно выделяется на общем фоне русской агиографии петровского

времени. Анализ этих эпизодов приобрел дополнительную актуальность благодаря качественному изданию текстов обеих редакций и их предварительному исследованию, осуществленным сравнительно недавно [Крутова 2013]. Обе редакции, предположительно, составлены известными церковными деятелями и книжниками той эпохи Иоасафом (Колдычевским) – первая и Варлаамом (Высоцким) – вторая. Оба агиографа знали Корнилия лично и, как полагали и полагают исследователи, основывались на его собственных рассказах и свидетельствах современников. Однако демоноборческие сюжеты в редакциях не повторяются. Неизвестны эти эпизоды и по другим текстам, связанным с оформлением культа преподобного Корнилия. В нашем докладе выдвигается и обосновывается гипотеза, что в качестве источников рассказов о демоноборчестве Корнилия агиографами были использованы не некие предполагаемые «устные воспоминания», а демоноборческие сюжеты из печатного Киево-Печерского патерика, вышедшего во второй половине XVII – начале XVIII в. несколькими изданиями и широко распространенного в среде русских книжников этого времени. Такое творческое заимствование было осуществлено с целью придания значительности в остальном стандартной агиобиографии праведника, которому местные церковные власти, поддерживаемые некоторыми членами царской семьи, пытались установить официальное почитание.

Литература

Крутова 2013 – Житие и подвиги преподобного отца нашего Корнилия Переславского чудотворца / Публ., пер., сост. авт. ст. «О житии преподобного Корнилия Переславского», справ. аппарата М.С. Крутова. М.: «Пашков дом», 2013.

И.Е. Суриков

(Институт всеобщей истории РАН / РГГУ, Москва)

Демонология древнейших греческих историков (VI в. до н.э.)

Древнейшее (догеродотовское) греческое историописание, зародившееся в VI в. до н.э., первоначально имело своей главной тематикой мифографию. Именно мифографическими по содержанию являлись главные труды двух самых ранних представителей античной исторической мысли: Акусилая Аргосского и несравненно более известного Гекатея Милетского. Эти сочинения сохранились лишь во фрагментах, но фрагментов этих в совокупности имеется немало, и из них тоже можно извлекать ценную информацию. Важна именно тесная связь текстов, о которых пойдет речь, с мифом. Греческая мифология изобиловала разного

рода демонологическими образами, которые представлены и в анализируемых фрагментах (среди них, например, кентавры, киклопы, гекатонхейры и иные чудовища). Акусила́й, принадлежащий к более архаичной стадии развития историописания, дает этот демонологический материал, если можно так выразиться, в наивном и нерerefлектированном виде, примыкая в данном отношении к мифографической поэзии (Гесиод). У Гекатея, писавшего позже, мы находим уже нечто иное, а именно попытки рационально-критического осмысления традиционной демонологии (характерны его версии мифов о Кербере, Герионе и др.).

Т.В. Тадевосян

(Ванадзорский гос. ун-т им. О. Туманяна, Ванадзор, Республика Армения)

Образная система двух армянских заговоров против одержимости бесами из «Лечебника» дьяка Мнацакана (вторая половина XIX в.)

В армянской устной традиции заговоры, направленные на избавление от одержимости бесами, не зафиксированы. Бесноватость и сумасшествие в народном быту лечили особые маги-целители разными заклинательными ритуалами, лекарственными средствами и письменными молитвами-заговорами книжного происхождения. Заговоры против одержимости бесами сохранились в средневековых армянских источниках и в более поздних рукописях. Одной из таких рукописей является манускрипт № 6678 из собрания ереванского Матенадарана имени Месропа Маштоца. Эта рукопись представляет собой «Лечебник», составленный не позже 1874 г. дьяком Мнацаканом. Согласно народным поверьям, многие болезни и прежде всего психические расстройства и одержимость (конвульсии, экстатическое состояние, неконтролируемые движения, изменение голоса и т.д.) вызывали различные демоны. Этим демонам в обрядах противостояли маги-целители, которые использовали соответствующие заговоры. Благодаря заговорам демоны покидали тело больного, так как обязаны были подчиниться воле Бога, от имени которого действовали целители. Образная система двух армянских заговоров против одержимости бесами из «Лечебника» Мнацакана содержит элементы так называемого «народного христианства», в котором христианские традиции объединяются с древними языческими представлениями и магическими практиками. Церковь скорее одобряла неканонические «народные молитвы» против бесноватости, хотя разработала свой обряд изгнания демонов – экзорцизм, который, однако, отличался усложненной структурой ритуальных форм и затруднительностью фактического применения. Христианские образы в двух армянских заговорах против одержимости бесами восходят к библейским текстам и получают символическую трактовку. Речь идет о таких символах-

святынях как: арфа Давида, кольцо Соломона, скрижали Моисеевы, облачение Аарона, риза Господня, четыре гвоздя, которыми был пригвожден к кресту Иисус Христос, гора Фавор, серафимы, херувимы и т.д. Впрочем, необходимо отметить, что христианские представления, в свою очередь, испытали заметное влияние иудаистско-каббалистических воззрений. Так, вызов 72 демонов связан с теми знаниями царя Соломона, которые он получил от демонов об их именах, рождении, функциях, ангелах, властвующих над ними. Эти знания, передаваемые из поколения в поколение, и заговорные формулы, известные целителям, позволяли использовать их на практике и предотвращать пагубное воздействие демонов.

О.И. Тогоева

(Институт всеобщей истории РАН, Москва)

А если колдун – женщина?

Гендерные трансформации и французская демонология XV–XVI вв.

Доклад предполагается посвятить анализу памфлетов и карикатур, которые во множестве начали появляться во Франции в правление Генриха III (1574–1589) и особенно в последний год жизни короля. Все они содержали неприкрытую критику внутренней и внешней политики монарха (заигрывание с гугенотами, сложные отношения с Польшей, убийство герцога и кардинала де Гизов), а также его личных качеств (возможной гомосексуальности или бисексуальности, пристрастия к развлечениям, неспособности иметь потомство и т.п.). Одной из главных тем памфлетов и карикатур являлись настойчивое уподобление Генриха III Сатане и уверенность в его знакомстве с магическими практиками, что позволяло анонимным авторам прямо обвинять монарха в занятиях колдовством. От текста к тексту (и от иллюстрации к иллюстрации) этот образ обрастал все новыми деталями, каждая из которых представляет отдельный исследовательский интерес. Однако особенно любопытно в данном случае проследить последовательное превращение короля в женщину и, соответственно, в ведьму. Подобный – гендерный – подход не являлся совсем уж новым словом для французского демонологического дискурса конца XVI в., он опирался на традицию, о которой вполне отчетливо свидетельствуют более ранние источники и которая также будет рассмотрена в докладе. Тем не менее, использование идеи гендерной трансформации применительно к фигуре правящего монарха накладывало и свои рамки и ограничения, выявить которые также представляется весьма полезным.

Г.Ю. Устьянцев
(РГГУ / МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва)

**«Дикий человек» в марийском фольклоре:
локальная специфика образа в свете демонологических представлений***

Автор рассматривает концепт дикости и образ «дикого» человека в марийских мифологических представлениях и фольклоре. Согласно поверьям различных этнографических групп марийцев, природные локусы (леса, овраги, горы) населены духами-хозяевами (*чодыра кугыза, чодыра оза, леший*) и другими демоническими персонажами (*овда, чодыра ия, корем ия* и др). С одной стороны, представляется возможным охарактеризовать эти фольклорные образы как антропоморфных персонажей, владеющих речью и вступающих с людьми в коммуникацию. С другой стороны, они, согласно местным представлениям, не выделены из мира природы и являются его частью. Это позволяет рассматривать указанную категорию персонажей в контексте образа «дикого человека», который широко представлен в мифологических текстах народов Евразии и Америки (например, *снежный человек, йети* и другие понятия, которые также могут использоваться в марийской традиции). В современных текстах марийской сказочной прозы основными предикатами «дикого человека» являются: 1) зооморфные черты облика; 2) мотив похищения людей; 3) представления о демонических персонажах как о древних насельниках марийских территорий, отдельном биологическом виде; 4) некоторые категории эвиденциальности. Местной спецификой «дикого человека» можно считать его частую феминизацию, проявляющуюся в образе лесной женщины *овды*, а также приписываемую персонажам способность обращаться в животных. На основе полевых материалов, собранных в районах проживания луговых и восточных марийцев, автор рассматривает особенности локальных типов «дикого человека», характеризующихся ярко выраженными демонологическими чертами.

** При поддержке Российского научного фонда, проект № 24-18-01119 «Легенда о “диком (снежном) человеке”: происхождение, региональные версии, контексты массовой культуры».*

Научное издание

**Демонология
как семиотическая система**

Материалы VIII Всероссийской с международным участием
научной конференции

Составитель и редактор
Христофорова Ольга Борисовна