

Российский государственный гуманитарный университет

Центр типологии и семиотики фольклора

Центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени

IX Всероссийская с международным участием

научная конференция

Демонология

как семиотическая система

Москва, РГГУ

19–20 мая 2026 г.

МАТЕРИАЛЫ



Москва 2026

УДК 398 (08)
ББК 82.3(0)
ДЗ1

Составитель и редактор *О.Б. Христофорова*

ДЗ1 Демонология как семиотическая система. Материалы IX Всероссийской с международным участием научной конференции. Москва, РГГУ, 19–20 мая 2026 г. / Сост. и ред. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2026. – 34 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, 2026
© Христофорова О.Б., сост. 2026
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2026

Содержание

<i>Антонов Д.И.</i> «Странные фигуры» на иконах, или Демонизация как гиперсемиотизация	5
<i>Ахметова М.В.</i> Адский мир в советской карикатуре (журналы «Крокодил» и «Перец»)	6
<i>Бакус Г.В.</i> Антитеза света: <i>pr(a)estigium</i> как концепт в итальянских и немецких сочинениях о колдовстве XV–XVI вв.	7
<i>Басангова Т.Г.</i> Шульмус как демонологический персонаж в сказочной традиции донских калмыков в записи И.И. Попова	8
<i>Башарин П.В.</i> Образ <i>гулей</i> в арабской мифологии: поиск внешних параллелей	9
<i>Гасенко В.В.</i> Маловишерский авдошка: йети новгородских лесов	10
<i>Джохоев М.А.</i> Представления о шульмусе в актуальной мифологии калмыков	11
<i>Доронин Д.Ю.</i> Похитители волос: от жука-власогрыза до демона-вредителя	11
<i>Королев К.М.</i> «Иностранцы» и «иноверцы»: дискурсивные практики демонизации «иных» в современной массовой культуре	14
<i>Королёва С.Ю.</i> <i>Калёные зубы</i> : черт / мертвец в сказке с плохим концом	14
<i>Кадис Л.Р.</i> Ведьма: персонаж народной демонологии в семиотико-нарративной структуре психоза	15
<i>Кузнецова О.А.</i> На каком звере сидит грешница из «Великого зеркала?»	17
<i>Кутенко М.В.</i> Визуальная демонология де Планси: иконография демонов и ее рецепция в современной культуре	17
<i>Майзульс М.Р.</i> От страшного к смешному? Демоны Босха в нидерландской живописи XVI–XVII вв.	18
<i>Михайлова Т.А.</i> <i>Fágálach</i> . О «подменышах» в ирландском фольклоре и в жизни ирландской деревни	19
<i>Неклюдов С.Ю.</i> Легенда о «диких людях»: модели демононимии	20
<i>Петрухин В.Я.</i> Обско-угорский Нуми-Торум и изображения на ковше из Коцкого городка в Приобье.....	22
<i>Полковникова К.О.</i> Живые и мертвые вампиры в славянском и балканском фольклоре: к вопросу о границах человеческого и демонического	22
<i>Попович А.И.</i> «Демонские» мученики в полемических практиках России раннего Нового времени	23
<i>Скобелев А.В.</i> «Всяка нечисть бродит тучей...» (поэтическая демонология Владимира Высоцкого)	24
<i>Старостина А.Б., Колнин И.С.</i> Люди с летающими головами в китайских источниках от древности до конца эпохи Мин	25
<i>Сукина Л.Б.</i> Образ всадника-змееборца на выходной гравюре из книги Иннокентия Гизеля «Мир с Богом человеку» 1669 г.	25
<i>Суриков И.Е.</i> Демонологические образы в сочинениях Гелланика Лесбосского	26

<i>Тадевосян Т.В., Айвазян Т.С.</i> «Цветочная болезнь»: мифологические корни оспы в армянском фольклоре	27
<i>Тогоева О.И.</i> Дьявол-правовед в «Процессе Сатаны против рода человеческого»	28
<i>Тарасова А.В.</i> Демонические создания в южнокорейской популярной культуре: проблема дефиниций	29
<i>Фуфаева И.В.</i> Народная этимология как фактор трансформации демонологического образа: история слова <i>постен</i>	30
<i>Христофорова О.Б.</i> Фольклорные механизмы в нетлоре: снова о Надежде Павловне Кохановой	31
<i>Цховребова Д.Э.</i> Образ женщины-волчицы (<i>ус-бирагъ</i>) в осетинском фольклоре: типология, семантика и жанровая специфика	31
<i>Шишова-Маретина К.А.</i> Может ли ведьма стать богиней? Семиотика опасной женственности в индуизме (на материале коллекций МАЭ РАН)	33

Д.И. Антонов
(РГГУ / РАНХиГС, Москва)

«Странные фигуры» на иконах, или Демонизация как гиперсемиотизация

В средневековой иконографии существовало немало фигур с «нулевым» онтологическим статусом. Эти персонажи возникали в результате визуализации различных текстов, превращая в героев визуального рассказа метафоры, явления природы, стихии и т.п. Самый очевидный пример – Смерть и Ад, которые превратились в активных и деятельных героев многих визуальных сцен. Среди менее очевидных персонажей – ветра, солнце и луна, земля, море, река Иордан, Космос (мироздание), которых представляли во множестве греческих и русских композиций в виде антропоморфных персонажей.

Диски солнца и луны часто изображали справа и слева от креста Христова в сценах Распятия. У них было как минимум две роли в композиции. Во-первых, они отражали евангельские слова о том, что во время казни на землю пала тьма («От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого»: Мф. 27:45; ср.: Ам. 8:9). Рассказ перекликался с предсказаниями о бедствиях последних дней: «И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего» (Мф. 14:29), «Солнце превратится во тьму, и луна – в кровь, прежде нежели наступит день Господень, великий и славный» (Иоиль 2:31, ср.: Деян. 2:20; Откр. 6:12). В сцене Распятия луна вместо традиционного серебряного цвета часто окрашивалась в красный (кровавый). Во-вторых, свою роль играла здесь символика солнца и луны/месяца в христианском искусстве. Во множестве изображений и текстов солнце означает Христа. Луну могли уподоблять Богородице. (Иногда небесные светила появлялись в руках ангелов, стоящих перед Богородицею с младенцем Иисусом). На иконах Распятия это создавало дополнительный контекст, символическую перекличку светил с изображенными ниже Христом и Марией.

Солнце и луну нередко писали в виде фигур-персонификаций: в дисках светил появлялись лица, головы или полные человеческие фигуры. Иногда эти фигуры оказывались весьма оригинальными – к примеру, на грузинских фресках в храме Светицховели в Мцхете или на сербских фресках монастыря Высокие Дечаны – в XX в. это породило мотив об изображении НЛО в средневековой живописи. Если в средневековой культуре непонятные фигуры могли демонизироваться (учитывая, что бесы и в изображениях, и в текстах постоянно творили иллюзии и являлись в призрачных личинах, любого персонажа с неясным статусом можно было соотнести с демоном), то в XX в. место падших ангелов в интерпретативных моделях иногда занимали пришельцы. В свою очередь, некоторые христианские авторы XX в. трактовали рассказы об НЛО как истории о явлении

бесов. Благодаря этому летающие тарелки иногда проникали в иконографию, демонстрируя зрителям демонские иллюзии и искушения современного мира.

М.В. Ахметова

(РАНХиГС, Москва)

Адский мир в советской карикатуре (журналы «Крокодил» и «Перець»)*

В докладе планируется осветить адаптацию секулярной советской культурой христианской топикати на примере изображений ада в иллюстрированных сатирических журналах. Если в журналах первой половины XX в., в том числе специализировавшихся на атеистической пропаганде, адская топика задевается крайне редко, а сам ад по преимуществу предстает просто как предмет разоблачаемой религиозной веры, то с середины XX в. она получает в сатирических изданиях необыкновенно широкую разработку, о чем свидетельствует материал журналов «Крокодил» и «Перець» (первый был ориентирован на советскую аудиторию в целом, второй – прежде всего на читателей из Украинской ССР). Визуально-текстовая разработка адской топикати, в советской карикатуре задеваемая для отражения социально-политической проблематики, подразумевает прежде всего следующие элементы: 1) черти-мучители, 2) караемые грешники и 3) котлы/сковороды, огонь, смола как предметы мучения.

На адский мир экстраполируются земные социальные отношения. Ад может изображаться как учреждение или производство, а в демонической иерархии могут выделяться черти-начальники и черти-служащие/рабочие, обретающие, в частности, специфическую униформу (рабочие комбинезоны, фартуки, халаты и т.д.). При этом такие элементы, как котел/сковорода и огонь, благодаря семе жара/кипения/подогрева провоцируют визуализацию ада конкретно как металлургического производства, кулинарного цеха, а также научной лаборатории или котельной.

Кроме того, в карикатуре реализуется идея ада как места воздаяния. С 1940-х гг. в качестве грешников изображаются немецкие фашисты, далее – нацистские преступники, расисты, капиталисты и конкретные западные политики, представляемые пропагандой как одиозные, а также отечественные нарушители норм: бракоделы, пьяницы, кляузники и т.п. При этом карикатура иногда задевает такой традиционный топос, как отражение совершенных при жизни грехов в сценарии адских мук (например, котел под графоманом растапливают написанными им книгами).

** Исследование выполнено в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.*

Г.В. Бакус
(ИНИОН РАН, Москва)

Антитеза света: *pr(a)estigium* как концепт в итальянских и немецких сочинениях о колдовстве XV–XVI вв.

«Напротив, мы утверждаем и признаем многое иное, [что] сами стригии иллюзорно и в фантазиях искусством демонов могут являть и [того] касаться, что однако нисколько не есть истинное. Как, например, что они съедают телят, которых потом возрождают силой демонов. Ибо если истинно те телята бывают сварены и съедены, никоим образом быть не может, чтобы их воскресить было по силам какому демону, [и] даже всем демонам одновременно со всей их силой. Поскольку воскрешение мертвых есть сила бесконечная, которая исходит от одного Бога, и никаким способом от дьявола исходить она не может.

Потому, если это поедание было истинным и реальным, необходимо сказать, что воскрешение, следовательно, было фантастичным и иллюзорным, либо что поедание являлось воображаемым и даже воскрешение было иллюзорным. И так, поскольку дьявол однажды самих стригий поработил неверием, разыгрывая их во снах или [же] воображаемыми явлениями, [он] подчас показывает особам [нечто: то] на веселый лад, то – на печальный, то – на познаваемый, то – на непознаваемый».

Этот отрывок из небольшого сочинения «О стригиях» (“*De strigibus*”) итальянского доминиканца и инквизитора Комо Бернарда Ратеньо описывает один из распространенных в альпийском регионе фольклорных сюжетов, связанных с колдовством и сборищами ведьм. Историкам о поедании и последующим за этим возвращении к жизни скота в ходе «игры» (*ludus*) пытались найти объяснение многие итальянские демонологии – Иероним Висконти, Бернард Ратеньо, Пьетро Помпонацци, Джанфранческо Пико делла Мирандола. При этом светские авторы рассматривали этот сюжет как «какую-то галиматью», а братья-проповедники видели в этом проявление демонических фантазмов, видений и *pr(a)estigia*. Последний термин в этом ряду восходит к «Этимологиям» Исидора Севильского и получил большое распространение в демонологической литературе Позднего Средневековья – раннего Нового времени (в сочинениях Иоганна Нидера, Генриха Инститориса, Иоганна Вира). Для уточнения значения *præstigiola apparitio* нам необходимо обратиться к характерной для схоластики эстетической концепции света (У. Эко).

**Перевод сочинения Бернарда Ратеньо был выполнен в рамках проекта ИНИОН РАН «В тени “Молота ведьм”: ранние итальянские сочинения о колдовстве».*

Т.Г. Басангова

(Калмыцкий гос. ун-т, Элиста)

**Шулмус как демонологический персонаж в сказочной традиции
донских калмыков в записи И.И. Попова**

Изучение калмыцкого фольклора насчитывает двухвековую историю, но до настоящего времени есть неисследованные образцы. В Государственном архиве Ростовской области хранятся рукописные материалы, зафиксированные коннозаводчиком, этнографом-любителем, собирателем калмыцкого фольклора Иваном Ивановичем Поповым (1859–1925). В его записях представлены разные жанры фольклора калмыков: песнь эпоса «Джангар», сказки, несказочная проза и малые жанры. Все образцы сохранились в семи рукописных книгах-тетрадах и имеют следующую структуру: название, содержание (на тодо-бичиг и русском языке), тексты на тодо-бичиг (предания, пословицы, сказки и др.), эти же тексты в транскрипции на кириллице с параллельным переводом на русский язык, примечания к калмыцким текстам, комментарии и паспорта к текстам. Для изучения образа демонологического существа *шулмус* (*шулма*) из низшей мифологии калмыков были изучены образцы сказок из коллекции И.И. Попова, которые были опубликованы в 1961 г. под названием «Хальмг туульс». В собрании Попова представлены три возрастные ипостаси шулмусов: Старуха-шулмуска (*шулм эмгн*) – наиболее архаичный образ среди шулмусов. Это уродливое существо с железным клювом и джейраньими ногами, обитающее на периферии человеческого мира. В других текстах из собрания И.И. Попова старуха-шулмуска поит героя отравленным напитком, крадет волшебные предметы. Другой женский персонаж в ипостаси демонического существа – женщина-шулмуска (*шулм гергн*), которая вступает в брак с человеком, живет много лет с ним в браке, рождает детей. Муж случайно по внешним признакам узнает ее демоническую сущность – руки и ноги покрыты шерстью. Третий образ шулмуски – юная девушка неземной красоты, зазывающая путников дивным голосом и предлагающая богатырю отравленное питье. Все три образа шулмусов встречаются в текстах калмыцкого героического эпоса «Джангар», в волшебных и богатырских сказках. В сказках из собрания И.И. Попова шулмусы выполняют поручение владыки подземного мира Эрлик Номин хана, они отправляются за душой богатыря. Для значительной части сказок в собрании И.И. Попова мотив встречи с демоническим существом шулмусом является сюжетообразующим.

П.В. Башарин

(РГГУ, Москва)

Образ гулей в арабской мифологии: поиск внешних параллелей

Образ гуля (араб. *gūl*, мн.ч.. *gīlān, aḡwāl*), пустынного демонического существа, был унаследован арабами из доисламских аравийских верований. Можно отметить два основных исконных маркера этих существ. Первый – волосатость, присущая наряду с ними и другим демоническим существам, обитающим в пустыне (*си́лат, кутруб, удар, наснас* и проч.). Второй – способность, принимая различные обличия, заманивать путников с целью их убийства и поедания. Иногда гули зажигают огни на холмах, приманивая заблудившихся странников. Чаще этот персонаж определяется как демон женского пола, пытающийся соблазнить, а потом съесть одинокого путника. Остальные характеристики, присущие гулям, объединяют их с джиннами, подчеркивая плавающую референцию применительно к демоническим существам.

Исходя из сведений мусульманской средневековой литературы и арабского фольклора, можно сделать вывод, что фигура гуля, в отличие от джинна, привязывалась к пустынным хищникам типа гиен. Именно эти животные были известны тем, что раскапывали могилы в поисках мертвечины, а если не находили подобной пищи, то, по уверениям арабов, были способны заморозить живого человека, заманив его в свое логово.

В поиске внешних параллелей наибольшее внимание привлекает образ библейского *се́ира* (букв. ‘волосатого’), существа, покрытого волосами. В древнееврейском лексема *се́ир* служит основным эвфемизмом для обозначения козла. Се́иры перечисляются в списке существ, заселяющих заброшенные земли (Ис. 34.13-14), где фигурируют наряду с *лилит* – ночным демоном.

Доисламские верования иранцев фиксируют два мотива, схожие с природой арабских гулей. Первый из них – это волосатое существо. Волосатого отшельника, согласно Кёльнскому кодексу, встретил Мани. Подобные существа обнаруживаются в согдийской иконографии.

С другой стороны, в иранской мифологии попадает демон, морочащий путников. В одном манихейском тексте из Турфана (М 2 I/v/ii/1-4) говорится: *ku pd dšt wumys wunyd šhr drxt 'b 'ny ws tys h'n dyw wuybyd* ‘кто увидит в пустыне иллюзию (*wimēs*) – город, дерево, воду и многое другое – это морочит тот демон’.

Привлекает внимание, что иранский след связан с манихеями, чьи религиозные представления во многом наследуют традиции месопотамского гностицизма.

В.В. Гасенко

(Санкт-Петербургский ун-т, Санкт-Петербург)

Маловишерский авдошка: йети новгородских лесов

В Маловишерском районе Новгородской области бытует локальная легенда о снежном человеке, прозванным *авдошкой*. Согласно описаниям, взрослая особь достигает 2,5 метра в росте, имеет рыжий мех и 40-сантиметровые лапы. Чаще всего встречи с маловишерским йети случались в «Горнецком треугольнике», расположенном между деревнями Селищи, Поддубье и Горнецкое.

Формированию образа способствовал местный журналист Олег Иванов, издавший в 1996 г. книгу об авдошках. Иванов утверждает, что несколько раз встречался с авдошками в маловишерских (а также архангельских) лесах. По его версии, они получили свое название от бабы Авдотьи – она не ужилась с соседями и ушла из деревни Селищи в лес, где встретила «шерстяного дикого человека» и породнилась с ним. Существа всеядны: ловят рыбу, воруют мед с пасек, едят картошку и белокрыльник. К человеку относятся насторожено, но способны защитить его от хищников. Согласно сведениям Иванова, в России насчитывается около 20 семей авдошек. Они общаются гортанными звуками, а в случае опасности издают звук «гу-а».

6 апреля 2026 г. среди маловишерцев (23 респондента) был проведен опрос, который показал: лишь двое из опрошенных допускают существование авдошек, 13 затруднились ответить (при этом только один из них не знал об их существовании), 8 человек считают их выдумкой. Любопытно, что двое допускающих существование авдошек также заявили, что видели чупакабру и русалок. Респондентами, считающими авдошек выдумкой, выдвигались рациональные версии: гипертрихоз; найденные охотниками необычно большие кости; прятавшиеся в лесах немцы; плод воображения Иванова. Одна из респонденток заявила, что слышала легенды об авдошках еще в школе в 1960-е гг., а ее муж-охотник слышал байки о нем среди коллег. Благодаря этому можно сделать вывод, что писатель как минимум опирался на уже существовавший фольклор. По словам одной из респонденток, в деревне Папоротно местные жители в лесу шутят о встречах с авдошкой.

Сегодня авдошка стал брендом Малой Вишеры – в центре города ему установлен памятник, а в кукольном театре идет спектакль «С Маловишерским Авдошкой мы “в друзьях” не понарошку!».

М.А. Джохаев

(Институт мировой литературы РАН, Москва)

Представления о шулмусе в актуальной мифологии калмыков

Доклад посвящен современным представлениям о шулмусе, демоническом персонаже в калмыцком фольклоре. Материалом для доклада послужили современные нарративы о шулмусе в интернете, а также полевые материалы, собранные в ходе экспедиций в Калмыкии в 2022–2025 гг. Чаще всего шулмус фигурирует в сказочных и эпических текстах как «ведьма с медным клювом», которая принимает облик прекрасной девы, чтобы выпить кровь проходящих мимо путников. В современных быличках шулмус обычно описывается в виде бестелесного духа, что отражает одну из стратегий конструирования мифологического облика [Неклюдов 2012]. Реже шулмус ассоциируется с пылевым завихрением. Иногда шулмусу приписывают зооморфные черты (рога, свиное рыло, копыта), сравнивая его с чертом из славянских традиций. В быличках сохраняется представление об оборотничестве шулмуса, способного принимать облик людей обоих полов. Акустически шулмус может проявлять себя с помощью топота или свиста. Основным локусом для шулмуса остается неосвоенное степное пространство. По народным представлениям, в калмыцкой степи существует много мест, где кружат шулмусы [Басангова 2011]. В докладе также будет рассмотрена трансформация функций и мотивов, связанных с этим персонажем низшей мифологии.

Литература

- Басангова 2011 – *Басангова Т.Г.* Демонологические персонажи в фольклоре калмыков // Новые исследования Тувы. 2011. № 2–3. С. 269–278.
- Неклюдов 2012 – *Неклюдов С.Ю.* Какого роста демоны? // *In Umbra: Демонология как семиотическая система.* Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. С. 85–122.

Д.Ю. Доронин

(РГГУ / РАНХиГС, Москва)

Похитители волос: от жука-власогрыза до демона-вредителя

Верования о вредящих демонических существах, которые могут похищать человеческие волосы, встречаются у разных народов и чаще всего связаны с объяснением болезней, апотропеической магией и запретами разбрасывать

состриженные, вычесанные или выпавшие волосы, с представлениями о душе и краже жизненной силы человека. Похитителями и/или «магическими манипуляторами» волос могут выступать: (а) природные явления (вихрь, ветер), (б) вредящие или потенциально опасные демонические существа миксантропного или неопределенного облика (вроде японского черного ёкая-стригуна *камикири/курокамикири*, лисы-*кицунэ*, подземных *нга* у ненцев или алтайского *алмыса*), (в) особые люди (*сихиртя*, *алмыс* как представители «другого человечества», а также колдун, ведьма, «злой человек» или просто люди, способные сглазить или навести порчу), (г) звери (мыши, леминги и др. грызуны, ласки, летучие мыши), (д) птицы (врановые, воробьи, ласточки и др.), (е) пауки и насекомые (жуки, богомолы, уховертки). С особой группой беспозвоночных животных (тип *Nematomorpha*) связаны мифологические представления о чрезвычайно опасном для человека «живом/оживавшем волосе» (человеческом или животном, чаще всего конском) – это *волос*, *волосень*, *волосатик* у славянских народов, *шар-кишке* у маришцев, «водяные черви», «змеи-волоски» у других финно-угорских, тюркских народов и пр.

Практически на всех континентах сохраняются архаичные поверья и, очевидно, связанные с ними городские легенды о жуках-стригунах (усачи/дровосеки, сем. *Cerambycidae* и, реже, жужелицы, сем. *Carabidae*) или пауках, которые могут собирать или красть выпавшие волосы, чтобы вплести их в свою паутину или свить в них гнездо (с разными последствиями для человека). В англоязычной культуре популярна городская легенда о пауках, которые заводятся в сложных прическах (типа «улей»), если их долго не расчесывать. Существуют народные поверья о «волосатиках» или пауках, которые могут «запутать» волосы, создавая колтуны. Считалось, что если насекомое «заберет» волос в свое гнездо, человек начнет чахнуть. В зонах с более аридным и теплым климатом, например, в Казахстане или Монголии, помимо пауков в роли стригуна может выступать другой представитель класса паукообразных (*Arachnida*) – сольпуга (фаланга, бихорка, или «солнечный/верблюжий паук», «ветряный скорпион») из отдельного от пауков отряда *Solifugae* (Сольпуги). Считается, что сольпуга может заползти в юрту, палатку и т.п. и выстричь с головы спящего человека волосы, которые она затем использует для выстилки своей норы. Если фаланга успеет вывести в обустроенной волосами норе потомство, это может вызывать неизлечимые головные боли хозяина волос или потерю рассудка. Согласно поверьям, новые волосы на выстриженном месте потом растут очень плохо или не растут вовсе. По другим версиям контакт с сольпугой может закончиться еще более трагично: «остриженный» сольпугой человек может заснуть, «засохнет», начнет сильно болеть или даже умрет в течение короткого срока. В Южной Африке сольпуги за их мощные «челюсти»-хелицеры известны как «брадобреи» (*baarskeeders*) или «парикмахеры» (*haarskeeders*). Рассматриваемый нами круг подобных сюжетов можно

было бы расширить за счет привлечения представлений о существах-манипуляторах с волосами животных (*овда, алмыс*, домовый, ласка и пр.), однако это уже выходит за рамки нашего исследовательского интереса.

Прагматика, результат действия мифологических существ, имеющих активный интерес к волосам, различны. Здесь можно говорить о: (а) болезнях волос (выпадение и прекращение их роста, плешивость, облысение, колтун), (б) потере рассудка и др. разнообразных болезненных состояниях (головная боль, мигрень, «волос»-панариций, ревматизм, «падучая», «конская болезнь» *чемер* у человека (марийцы), болезни домашнего скота), (в) магическом воздействии (порча, привлечение беды, неудачи на промысле и пр.), (г) смертельно опасных состояниях, связанных с кражей «души» или истощением «жизненной силы».

Более подробно в докладе мы разберем подобные «дерматофильные суеверия», распространенные у народов среднего и нижнего Енисея. Несмотря на то, что они относятся к разным языковым семьям – самодийцы (ненцы, нганасаны), тюрки (долганы), тунгусо-маньчжурские народы (эвенки), енисейские народы (кеты) – обитание в сходных климатических зонах и контакты с примерно одними и теми же представителями животного мира определило схожесть представлений о существах-похитителях волос. Чаще всего это жуки-усачи («стригуны») и домашние пауки. И те, и другие могут связываться с представлениями о вреде жизненной силе и душе человека, однако более активных усачей боятся больше – в отличие от «более спокойных» пауков они способны перелетать на большие расстояния, неожиданно садиться на человека, издавать режущие звуки своими челюстями-мандибулами и кусаться. Соответственно, жуки воспринимаются как потенциально более опасные и зловредные агенты: если паук может незаметно подобрать выпавший или состриженный человеческий волос и вплести его в свою «сеть мертвых», то жук-усач занимается поиском и выстриганием волос целенаправленно. В фольклоре народов Алтая (алтайцев, телеутов, тубаларов и пр.) волосы также наделяются сакральным значением и считаются вместилищем части души, однако представление о том, что их похищают именно насекомые, встречается редко. Чаще эта роль отводится злым духам или мифическим существам, которые могут принимать облик животных. Согласно шаманистским представлениям, вредоносные духи могут красть частицы тела (волосы или ногти), чтобы лишить человека жизненной силы, что в традиционном мировоззрении алтайцев неизбежно ведет к тяжелой болезни. Для спасения человека требовалось вмешательство шамана, который должен был «выкупить» или вернуть украденное.

К.М. Королев

(Независимый исследователь, Санкт-Петербург)

**«Иностранцы» и «иноверцы»: дискурсивные практики демонизации
«иных» в современной массовой культуре**

Полевые выезды последнего десятилетия в различные регионы России выявили любопытную закономерность: фактически в каждом регионе присутствует минимум одна социальная/этническая/конфессиональная группа, которая в коллективном локальном знании подвергается стигматизации по тому или иному признаку. Эта стигматизация может быть как вернакулярной, так и индуцированной (например, через местные или через «большие» СМИ), но неизменно проявляется в локальных дискурсивных практиках. В отдельных контекстах она обуславливается исторически – в виде постколониальной памяти об освоении территорий и вытеснении коренных народов, оставивших свой долговременный «след»; в других случаях очевидно порождается коллективными страхами (вплоть до слабых моральных паник) перед нынешними социокультурными явлениями, диссонирующими с господствующей культурной повесткой, но фактически всегда выливается в демонизацию тех групп, чье проживание в данной местности, бывшее или текущее, воображается и обсуждается как «проблемное». Сопоставление нескольких актуальных кейсов такого рода позволяет высказать предположение о том, что коллективному знанию свойственны некоторые общие «контринтуитивные» механизмы выбора и репрезентации «иных», широко тиражируемые сегодня массовой культурой.

С.Ю. Королёва

(Пермский гос. нац. иссл. ун-т, Пермь / Институт славяноведения РАН, Москва)

Калёные зубы: черт / мертвец в сказке с плохим концом*

По одной из версий, волшебные сказки с плохим концом, когда главный герой/героиня погибает, возникли значительно позднее «классического» сюжета с положительным финалом. Это своеобразное переосмысление основной сюжетной схемы, возникшее под влиянием мифологической прозы. Антагонистом героя в такой сказке выступает обычно демонологический персонаж – черт или мертвец, параллельно известный и в актуальных мифологических представлениях, где он тоже может приносить человеку смерть. В докладе будет рассмотрен сказочный сюжет «Калёные зубы», бытующий у русских-юрлинцев в Пермском крае. Несколько записей, сделанных от одной сказительницы, и однократная фиксация сюжета от ее взрослого сына позволяют увидеть вариативность сюжета в

конкретной семье. Можно выявить некоторые сказительские приемы, усиливающие «страшное» начало – в частности, в мужском варианте встреча героини с антагонистом происходит на местном кладбище. В дальнейшем он появляется в подполье, в финальном эпизоде героиня пытается прогнать его с помощью петушиного крика. В образе демонологического персонажа – старика с калёными зубами – сочетаются черты покойника (холодные руки и ноги, долгое лежание в земле) и чёрта (огонь во рту). Подобная двойственная интерпретация сверхъестественного существа характерна и для быличек о «ходячем» покойнике: он понимается либо как вернувшийся мертвец, либо как чёрт, принявший облик человека. Выражение *калёные зубы* встречается в юрлинской быличке о посвящении колдуна в бане: через пасть с такими зубами должен пройти неофит, чтоб получить магическое знание. Известен более ранний юрлинский вариант, записанный от рассказчицы-ребенка, где сюжет приобретает некоторые черты детской страшной истории, а для антагониста характерен вампиризм. Также записаны воспоминания, показывающие, что сказочное демонологическое существо с калёными зубами упоминалось взрослыми как персонаж-устрашитель, чтоб подкрепить запрет ходить в подполье. Представлен он и как детский игровой персонаж: пугая им друг друга, участники в темноте зажимали в зубах тлеющий кусочек лучины и дыханием раздували его докрасна. Зафиксированные факты показывают, что номинация этого персонажа выходит за пределы сугубо сказочной демонологии и точно проникает в смежные области юрлинской мифо-ритуальной традиции.

**Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 22-18-00484-П «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).*

Л.Р. Кадис

(БФ «Центр свт. Василия Великого», Санкт-Петербург)

**Ведьма: персонаж народной демонологии
в семиотико-нарративной структуре психоза**

Клинической практике давно известны психопатологические состояния, ассоциированные с различными демонологическими образами и представлениями [Workman 1871]. «Ведьмовской» дискурс, в частности, представлен казуистичными наблюдениями бреда колдовства [Galvin, Ludwig 1961; Пашковский 2006: 85–87].

В судебнопсихиатрическом опыте автора встречался случай brutальной гомицидальной агрессии, совершенной по механизмам иллюзорно-бредовой

защиты от ведьмы. Первичным внутренним звеном криминального поведения выступила патологическая семиотизация, состоящая в наделении реально существующего объекта чертами демонического создания. Иллюзорное восприятие стало отправной точкой дальнейшего семантического «насыщения» образа, приводящего к формированию убежденности в существовании угрозы семье пациента (острый чувственный бред). Персонаж ведьмы, являющийся центральным звеном описываемого психотического нарратива, может рассматриваться как архаический персекуторный объект – выражение конденсированного аффекта страха [Lane, Chazan 1989]. Любопытно, что несмотря на отсутствие у описываемого испытуемым существа суккубоподобных черт, на первый план выходил мотив соблазна, рапидно трансформировавшийся в интенсивное ощущение исходящей от объекта опасности. Указанное чувство пронизывало сенсорные модальности восприятия пациента, создавая «объемность» устрашающей фигуры ведьмы. Семантика искушения и преодоления породила символический контекст инициационного испытания – победы над врагом, в реальности состоявшей в тяжелых гетероагрессивных действиях.

Автор предполагает, что как общечеловеческие, так и этнокультурально-специфические демонологические представления обладают латентным деструктивным потенциалом. Образуя один из элементов интрапсихического гомицидального «анклава» [Hyatt Williams 1998: 84], они способны формировать своеобразные нарративы патологических переживаний, вплетаясь в мотивационную логику криминального поведения.

Литература

- Пашковский 2006 – *Пашковский В.Э.* Психические расстройства с религиозно-мистическими переживаниями: Краткое руководство для врачей. СПб.: Издательский дом СПбМАПО, 2006.
- Galvin, Ludwig 1961 – *Galvin J.A.V., Ludwig A.M.* A Case of Witchcraft // *Journal of Nervous and Mental Disease.* 1961. Vol. 133. № 2. P. 161–168.
- Hyatt Williams 1998 – *Hyatt Williams A.* Cruelty, Violence and Murder: Understanding the Criminal Mind. London: Karnac, 1998.
- Lane, Chazan 1989 – *Lane R.C., Chazan S.E.* Symbols of Terror: The Witch/Vampire, the Spider, and the Shark // *Psychoanalytic Psychology.* 1989. Vol. 6. № 3. P. 325–341.
- Workman 1871 – *Workman J.* Demonomania and Witchcraft // *American Journal of Insanity.* 1871. Vol. 28. № 2. P. 175–193.

О.А. Кузнецова
(МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва)

На каком звере сидит грешница из «Великого зеркала?»

Образ грешницы на звере хорошо исследован: досконально разобрана его иконография (в особенности старообрядческий лубок, гравюра), описана рецепция легенды в фольклорной и рукописной традициях. Хотелось бы предложить вниманию коллег казус, связанный с подписью этого сюжета в рукописном альбоме конца XVIII в.

Рисунок представляет собой вариацию (перерисовку) гравированной картинки с кратким пересказом известной легенды. Утрачены почти все звенья рассказа о грешной жизни и посмертных муках, утрачены и ведущие к этому рассказу визуальные маркеры (кроме впивающихся в тело змей). Тезисное изложение сюжета о губительнице собственных чад, близкое к версии синодиков (ср. также рисованный лубок «О девице Марии и ее посмертном явлении отцу»), сопровождается важным уточнением: грешница сидит на «строкомиле». Название зверя является редкой фиксацией осмысления струфокамила (стрококамила, страфила – исходно страуса, впоследствии легендарной птицы) как демонического зверя, предполагаемое в устной традиции. Этот экзотический образ балансирует между птичьим, звериным и змеиным. Демонологический контекст позволяет ему в XVIII в. смыкаться с крокодилем и грифоном – от аллегории, актуализируемой в парадном и дидактическом пространствах, до экспоната кунсткамеры.

М.В. Кутенко
(Независимый исследователь, Москва)

Визуальная демонология де Планси: иконография демонов и ее рецепция в современной культуре

Доклад посвящен анализу визуальной демонологии в «Инфернальном словаре» Коллена де Планси (1863) как особой семиотической системы, формирующей устойчивые образы демонического и обеспечивающей их трансляцию в последующей культуре. Исследование сосредоточено на гравюрах художника Луи Ле Бретона, сопровождающих издание 1863 г., и рассматривает их как важнейший механизм стандартизации и визуальной кодификации демонологических персонажей.

В работе предполагается показать, что «Инфернальный словарь» занимает промежуточное положение между традицией гримуаров и энциклопедическим проектом эпохи Просвещения, соединяя рационалистическую установку на

классификацию с интересом к оккультному знанию. Визуальные образы демонов (таких как Астарот, Амон, Баэль, Бельфегор, Вельзевул и др.) формируются как гибридные конструкции, включающие элементы античной мифологии, библейской традиции и народных представлений. Эти изображения вместе с описанием к ним закрепляют за демонами определенные функции и визуальные коды.

Особое внимание уделяется рецепции данных образов в современной культуре. На примере оккультных практик и коммерческих продуктов (в частности, колод таро, включающих в себя традиции готической демонологии) анализируется, каким образом визуальные схемы, разработанные в XIX в., используются сегодня и наделяются новыми значениями в контексте постфольклора и массовой культуры.

Таким образом, «Инфернальный словарь» рассматривается не только как исторический источник, но и как активный медиатор, обеспечивающий длительное существование демонологических образов. Доклад демонстрирует, что визуальная демонология Коллена де Планси продолжает функционировать как живая семиотическая система, влияющая на современные формы репрезентации демонического.

Литература

- Plancy 1863 – Dictionnaire infernal répertoire universel des êtres, des personnages, des livres, des faits et des choses qui tiennent aux esprits by Collin de Plancy, J.-A.-S. (Jacques-Albin-Simon), 1794–1881. Internet Archive. URL: https://archive.org/details/dictionnaireinfe00coll_1/page/n9/mode/2up
- Pandemonium – *Simon E.* Pandemonium: The Illustrated History of Demonology. New York: Abrams, 2022.
- Чентини 2023 – *Чентини М.* Демоны в религии, искусстве и фольклоре / пер. Д. Солобуто. М.: Азбука-Аттикус, 2023.

М.Р. Майзульс

(РГГУ, Москва)

От страшного к смешному?

Демоны Босха в нидерландской живописи XVI–XVII вв.

После смерти Босха (1516 г.) в испанских Нидерландах возникла целая индустрия копирования его работ, пастишей из их узнаваемых элементов и вариаций на босхианские темы. Активнее всего воспроизводились и варьировались его инфернальные пейзажи и фигуры демонов-гибридов, которыми он был известен еще при жизни. В какой-то момент внутри этих образов произошел еле заметный сдвиг от дидактически-серьезного к пародийному и смешному – к тому, что

Ларри Сильвер назвал удачным термином *recreational terror*. Можем ли мы проследить этапы этой «перекодировки» босхианских образов? Как в XVI в. трансформировался их визуальный язык? И как менялись роли и аудитория самих изображений босхианских демонов?

Т.А. Михайлова

(Институт языкознания РАН / ИВКА РГГУ, Москва)

Fágálach.

**О «подменышах» в ирландском фольклоре
и в жизни ирландской деревни**

Доклад посвящен распространенной теме подмены ребенка, лежащего в колыбели, мифологическим персонажем. Как правило, основная прагматика соответствующего традиционного нарратива ориентирована на способы удаления «подменыша» и возврата украденного ребенка. В докладе проводится попытка классификации нарративов, повествующих о внедрении представителя низшей мифологии (или – умершего) в мир людей: выделены две базовые стратегии – ориентированные на сокращение потомства, с одной стороны, и на ликвидацию старых и/или больных членов группы. В обоих случаях проводится стратегия объявления «лишнего» лица представителем иного мира, и затем совершаются традиционные ритуалы его удаления. Описанная в быличках, данная практика может фиксироваться и в реальной жизни. Ирландия относится скорее к первому типу: ее отличает высокая рождаемость, компенсируемая также высоким процентом детской смертности. В основном смертность является следствием низкого уровня медицины и антисанитарии (даже сейчас поражающей посетителей родильных отделений больших городов), а также – небрежным отношением к ребенку (дети тонут в реках и болотах, падают в расселины и так далее). Но в ряде случаев, как правило, когда речь идет о врожденных аномалиях, выявленных у ребенка, он объявляется подменным (ирл. *fágálach* – букв. ‘оставленный’, ср. также другие обозначения в диалектных зонах), а его появление квалифицируется как проявление сверхъестественной агрессии. Далее следует ритуал его «испытания», в основном при помощи лампового масла или метлы, а затем – удаления (в основном размещение в полосе прилива как лиминальной зоне). Описанные в других традициях тактики задавания задач или демонстрации нереальных ситуаций (варить суп в скорлупе яйца и проч.) в Ирландии, как правило, не практикуются, и объявленный «демоном» ребенок обычно просто уничтожается.

Интересно сопоставление ирландского термина *fágálach* «оставленный» и исландского *útburdur* «вынесенный (наружу)». Ирландский термин может

означать как ребенка сидов, «оставленного» в человеческой семье, так и ребенка «оставленного» в лиминальном пространстве и ранее объявленного подменным-демоном. В исландской традиции утбурдами становятся дети, также оставленные в лиминальной зоне, но до этого квалифицируемые как обычные дети. Таким образом сопоставление демонстрирует инверсированный порядок действий: в Ирландии – превращение в демона и затем оставление, в Исландии (также Норвегии и Швеции) – оставление, а затем – превращение в демона.

В докладе также предполагается обратиться к материалам реальных дел намеренного инфантицида (в основном конца XIX – начала XX вв.), а также к архивам Фольклорной комиссии Университета колледжа, в основном – «школьной коллекции», материалы которой интересным образом находятся как бы между фабулатами и меморатами, то есть отчасти ориентированы на достоверность.

С.Ю. Неклюдов

(РГГУ / РАНХиГС, Москва)

Легенда о «диких людях»: модели демононимии*

Поверья о «диком человеке / диких людях» составляют значимый фрагмент народной демонологии в некоторых фольклорно-мифологических традициях Евразии. Один из основных опознавательных признаков данного персонажа – его название, более-менее отчетливо выделяющее его среди прочих фигур локального пандемониума. Сравнительные исследования показывают, что подобные обозначения образуются по нескольким моделям номинации, согласно которым персонаж в каждом случае определяется по какому-либо одному доминантному признаку. Число этих моделей невелико и, видимо, ограничено.

Наиболее продуктивный способ обозначения персонажа – по его местопребыванию, причем речь идет исключительно о пространстве «дикой периферии» (*лес, поле, горы*), лежащей за пределами «цивилизованного мира», но доступной для его обитателей.

Лесной человек: санскр. *vāna-mānuṣa* (*vana* ‘дерево, лес’, *mānuṣa* / *mānuṣhā* ‘человек, мужчина’); лат. *homo sylvestris* / *silvanus*, итал. *uomo selvatico* / *selvaggio*, исп. *hombre salvaje*, франц. *homme sauvage* / *sauvage* и т.д. (*homo* / *uomo* ‘человек’, *sylvestris* / *silvanus* / *selvatico* и т.д. ‘дикий / лесной’); среднеангл. *woodwose* (др.англ. *wudu* ‘лес’, **wāsa* ‘существо’); чешск. *lesní muž*; венг. *vad ember* (*vad* ‘лес’, *ember* ‘человек’); баск. *basajaun* ‘лесной господин’ (*baso* ‘лес’, *jaun* ‘господин’); абхазск. *обнаоэ* / *абнаое* ‘лесные люди’ (*абна* ‘лес’, *аое* ‘человек’) и т.д.

Полевой человек: греч. *ἄνδρας ἀγρίου* (*agrii, агриос* ‘дикий’ – от *αγριος* ‘поле’); албан. *njeri i eger (i egër* ‘дикий’, *njeri* ‘человек’); кумык. *къыр адам* (къыр ‘гора, скала; поле, равнина, степь’, *адам* ‘человек’); кабард. *губганана* ‘полевая старуха’.

Горный / снежный / ледниковый человек: тибет., шерп. *kang / khangs / gongs / gangs mi* ‘человек ледника, снежный человек’ (*kang / gangs* и т.д. ‘ледник, лёд; снег’, *me* ‘человек’); лепча *thlo / thloh / hlo-mung*, ‘горный человек’; кит. *да шань жэнь* ‘большой горный человек’; словенск. *горни муж*.

Далее следует модель человек – дикий зверь, обычно *медведь* или *олень* (косуля, антилопа вообще копытное животное, являющееся объектом охоты).

Человек-медведь: кит. *жэнь сюн* (*жэнь* ‘человек’, *сюн* ‘медведь’); казах. *адат-ауи* (*адат* ‘человек’, *ауи* ‘медведь’), тувин. *кижи-адыг* (*кижи* ‘человек’, *адыг* ‘медведь’); тибет. *mi dred / mi-tre / mi-te*; шерп. *metoh / mi-teh / mi-the / mihti* (*me / mi / mih* ‘человек’, *dred / tre / teh / the / ti* ‘медведь’);

Человек-олень, вообще дикий зверь: монг. *хүн гөрөөс*, бурят. *хүн гүрөөхэн* (*хүн* ‘человек’, *гөрөөс / гүрөөхэн* ‘косуля, антилопа; любое копытное, дичь; дикий зверь’); казах. *кісі киік*, кирг. *киш-киик, киши / адам кийик / kiik adam* (*кісі / киш / киши, адам* ‘человек’, *киік / киик, кийик / kiik* ‘олень’).

Третью значительную группу составляют демононимы, используемые для обозначений «диких людей», прежде всего, *албасты / алмасты* (*албас, алмаст, алмас, алмыс* и т.д.).

Кроме того, есть группа номинаций, в которых прямо используется слово «дикий» в его основном лексическом значении, причем в разных языках такие слова по своей внутренней форме, глубинной семантике могут существенно расходиться, например:

- тибет. *mi-gë / mi-gou / mi rgod* ‘дикий человек’, где ‘дикость’ (*gë / gou / rgod*) связана с звероподобием, буйством, яростью, пребыванием вне культурных и религиозных установлений);

- в славянских языках понятие ‘дикости’ – *дивьи люди* (русск.). *дивà женà* (болг.), *dive zeny* (чешск.) и пр. – связано с семантикой ‘удивительного, чудесного’ (словацк. *divá / divà, divý, divé*, сербск. *divà* и т.д.), возможно, даже потустороннего, ср. др.-инд. *dēvās*, греч. *δῖος*, лат. *deus*, д.-в.-н. *ziu*, лит. *diēvas*, латыш. *dievs* ‘бог’; *dīvus* ‘божественный’, др.-исл. *tívar* ‘боги’, авест. *daēva-* ‘демон’.

Распределение этих моделей на карте Евразии дает важные сведения для изучения исторических отношений между региональными версиями легенды о «диком человеке».

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-01119, <https://rscf.ru/project/24-18-01119/>

В.Я. Петрухин

(Институт славяноведения РАН, Москва)

**Обско-угорский Нуми-Торум
и изображения на ковше из Коцкого городка в Приобье**

Особый интерес среди многочисленных изобразительных сюжетов обско-угорской традиции представляет мотив танца с саблями, прочерченный на донце серебряного хазарского ковша IX в. из Коцкого городка в низовьях Оби (ханты): центральную фигуру большого танцора сопровождают семь меньших исполнителей танца. Еще А.А. Спицын в XIX в. отнес этот мотив к «шаманским изображениям»: на ободке ковша в стиле, характерном для иранской (сасанидской) торевтики, представлены сцены царской охоты и эпической борьбы кагана с соперником. Импортные изделия из серебра в традиции обских угров использовались не только в качестве сокровищ, но и как предметы религиозного культа, в том числе мотив конной царской охоты на сасанидских блюдах явно соотносился с культом конника Мир-сусне-хума, наблюдающего за миром божества у обских угров. Танец с саблями на Коцком ковше с выделенным центральным персонажем явно воспроизводит сасанидскую композицию, изображающую центральную фигуру царя (шаха) в окружении придворных. Верховный бог обско-угорского пантеона Нуми-Торум управлял миром при посредстве семи своих сыновей (в том числе Мир-сусне-хума), которые считались участниками шаманских обрядов у обских угров.

К.О. Полковникова

(Институт мировой литературы РАН / МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва)

**Живые и мертвые вампиры в славянском и балканском фольклоре:
к вопросу о границах человеческого и демонического**

Представления о вампирах – нечистых покойниках, встающих по ночам из могилы, чтобы вредить хозяйству и пить кровь людей и животных, – являются общеславянскими, а также характерны для ряда соседних неславянских традиций. Это, например, *стригой* в румынском фольклоре – демонический персонаж, по некоторым признакам и функциям отождествляемый с вампиром. Во всех традициях известны запреты и предписания, нарушение которых связывают с превращением покойника в вампира, однако есть случаи, когда человеку еще при рождении суждено стать вампиром, будь то следствие нарушения табу или появления на свет в «злой час», что автоматически присваивает ему маркер

демоничности, и в таком случае можно говорить о человеке, при жизни обладающем демоническими свойствами, а по смерти окончательно переходящем в категорию демонов. Это соотносится с верой в *живых вампиров*, чей образ в значительной степени пересекается с представлениями о мифологических персонажах с демонической душой, которая во время сна выходит из тела и бродит по свету. С ними мы сталкиваемся в отдельных восточно-, западно- и южнославянских регионах, а также в румынской фольклорной традиции, предоставляющей сведения о живых стригоях. В докладе будут рассмотрены балкано-славянские мифологические представления о вампирах и предпринята попытка проанализировать взгляды на генезис живого вампира и его место между демоном и человеком.

А.И. Попович

(Уральский федеральный университет, Екатеринбург)

**«Демонские» мученики в полемических практиках России
раннего Нового времени***

Представление о «демонских» («дьявольских») мучениках в XVII – начале XVIII в. получило широкое распространение в русской учительной и полемической книжности. Опираясь на Иоанна Златоуста, такие авторы, как Димитрий Ростовский, уподобляли проповедников самоубийства «диаволу челоуѣкоубийцы искоуѣ» («Розыск о раскольнической брынской вере») и пользовались определениями «демонские мученики», «мученики диаволи» по отношению к старообрядцам, закончившим свою жизнь через самосожжение. Формулами того же порядка в отношении старообрядческой (и не только) самоубийственной смерти пользовались и старшие современники Димитрия: «идолослужителие во честь лжебогомъ» (Симеон Полоцкий, «Слово о суеверии» в сборнике «Вечеря душевная»), «жертва сатанѣ» (анонимный автор, сборник проповедей «Статир»), «жертва бѣсомъ, а не Богу» (анонимный автор, полемическое сочинение «Брозда духовная») и др. Однако наделяя «неправильных» мучеников и их последователей демоническими и языческими чертами, авторы не только откликались на религиозную полемику своего времени, но и реагировали на определенные общественные представления, частью которых было сочувственное отношение как к самоубийцам, так и к тем, кто был казнен за преступления против веры и государства. Poleмика о современном мученичестве в России раннего Нового времени в результате обрела черты полемики с лидерами мнений, т.н. «лжеучителями», субъектность которых под пером разных обличителей сильно варьировалась, приобретая то черты демонического вмешательства, то осознанного лицемерного поведения.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации в рамках Программы развития Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина в соответствии с программой стратегического академического лидерства «Приоритет-2030».*

А.В. Скобелев

(Независимый исследователь, Воронеж)

«Всяка нечисть бродит тучей...»

(поэтическая демонология Владимира Высоцкого)

Присутствие в песенных текстах В.С. Высоцкого (1938–1980) заметного количества персонажей низшей мифологии и связанных с ними нарративов обуславливалось безусловным и продуктивным интересом автора к фольклору, образам и формам выражения народного сознания. При этом демонологические мотивы в произведениях Высоцкого (как и в абсолютном большинстве художественных текстов иных авторов) имеют очевидную интертекстуальную природу, находясь в генетических или типологических связях с текстами-предшественниками как фольклорного, так и литературного происхождения, на материале и фоне которых реализуется авторская самобытность поэта.

Период наиболее выраженного интереса Высоцкого к демонологической образности – это 1965–1967 гг. Тогда создаются песня «Про чёрта» (зима 1965/66), «Песня о нечисти» (1966), «Песня о старом доме» (1966), «Песня-сказка про джинна» (1967), «Лукоморья больше нет. Антисказка» (1967), «Про несчастных лесных жителей» (1967), «Поездка нечисти в город» (1967). В этих произведениях легко узнаваемо, едва ли не «цитатно» отзываются произведения Н.В. Гоголя, А.П. Чехова, В.Я. Брюсова, городской фольклор XX в., иные фольклорные и литературные источники.

В 1970-е гг. использование В. Высоцким демонологических мотивов становится иным, более тонким, латентно-ассоциативным. Эти мотивы функционируют в качестве средства создания социально-политической сатиры («Переворот в мозгах из края в край...», 1970), стилизации фольклорной песни для кинофильма «Жизнь и смерть дворянина Чертопханова» («Я несла свою беду...», 1971), персонажных «Куплетов нечисти» для кинофильма «Иван да Марья» (1974), песни-притчи («Кривая да Нелёгкая», 1977). В ряде иных произведений В. Высоцкого этого периода поэтическая демонология играет важную роль в создании лирического сюжета: «Песня о судьбе» (1976), «Песня о французских бесах» (1978), «Грусть моя, тоска моя» (1980).

А.Б. Старостина И.С. Колнин

(Институт востоковедения РАН)

Люди с летающими головами в китайских источниках от древности до конца эпохи Мин

Мотив L8 «Оставленные ноги и головы» по классификации Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина широко распространен в Восточной и Юго-Восточной Азии, а также в обеих Америках.

В китайских источниках на вэньяне (древнекитайском языке) мотив L8 присутствует с рубежа эр, причем в подавляющем числе случаев речь идет о людях или антропоморфных демонах, чьи головы ночью отделяются от тела и улетают, а возвращаются утром. В большинстве случаев он встречается в описаниях странностей периферии ойкумены. При этом мифологические персонажи маркируются как отдельный народ или группа внутри отдельного народа.

В нашем выступлении предпринята попытка:

- 1) составить представительный перечень источников на вэньяне, в которых упоминаются люди с отделяемыми и самостоятельно функционирующими головами или другими частями тела;
- 2) выстроить их в хронологическом порядке, проследив изменения, связанные со временем записи и описываемым пространством;
- 3) определить характерные для таких фрагментов элементы L8.

Л.Б. Сукина

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

Образ всадника-змееборца на выходной гравюре из книги Иннокентия Гизеля «Мир с Богом человеку» 1669 г.

Образ всадника-змееборца, сражающегося с драконом, во второй половине XVII в. включался в композицию почти каждой гравюры-конклюзии из тех, что украшали книги кирилловской печати, издававшиеся в различных типографиях в подношение русским государям. При этом изображения демоноборца отличались заметным разнообразием иконографии и не были равнозначны геральдической фигуре «ездеца» с царских печатей того времени. Они добавляли в аллегорический панегирик царской власти, которым, по сути, была каждая гравированная конклюзия, исторический оттенок. Всякий раз составители программы и граверы вносили в эти образы новые элементы, так как символическая и изобразительная трактовка сюжета змее/драконоборчества зависела от конкретных обстоятельств создания гравюры, личности монарха, с которым ассоциировался всадник,

«насмотренности» заказчика и художника в современном им искусстве и др. В связи с этим в конклюдии «Буди мир в силе твоей» из книги настоятеля Киево-Печерского монастыря Иннокентия Гизеля (Киев, 1669), адресованной царю Алексею Михайловичу, всадник-змееборец и предводитель праведного воинства получил оригинальную художественную интерпретацию, отличающую его от других подобных образных решений восточнославянской книжности. Причастные к созданию гравюры лица учитывали недавние события, коснувшиеся царской семьи, а также нюансы внешней и внутренней политики Русского государства. При очевидном «авторском» подходе к решению аллегорической композиции, в которую вписана фигура всадника, иконографические параллели его образа обнаруживаются как в византийском и поствизантийском искусстве, так и в живописи европейского барокко. В докладе планируется подробно рассмотреть историческую и богословскую подоплеку трактовки изображения, установить источники сопровождающих его подписей-цитат и визуальные образцы иконографии всей конклюдии в целом и фигуры всадника в частности, вписать их в культурный контекст эпохи.

И.Е. Суриков

(Институт всеобщей истории РАН / РГГУ, Москва)

Демонологические образы в сочинениях Гелланика Лесбосского

Данный доклад является очередным (и, видимо, последним) в серии выступлений автора, посвященным демонологии ранних представителей античного историописания, предшественников Геродота и Фукидида; ранее нами было рассмотрено в этом ракурсе сохранившееся наследие Акусилая Аргосского, Гекатея Милетского, Ферекида Афинского. По сравнению с этими авторами Гелланик принадлежит уже к новой генерации историков – первой, для которой мифология перестала быть главным предметом исследования. Однако на первой стадии своей долгой творческой карьеры он все-таки написал целый ряд мифографических трудов, в которых присутствуют (хотя и в меньшем количестве, чем у его предшественников) те причудливые создания древнегреческой народной фантазии, которые можно назвать демонами (особенно много у Гелланика фрагментов с упоминаниями хтонических змееподобных существ, хотя встречаются также *куреты, дактили, киклоны* и т.д.). Можно заметить, что у Гелланика продолжается традиция рационально-критической обработки мифа с удалением из него элементов сверхъестественного – традиция, еще совершенно отсутствующая у Акусилая, впервые проявляющаяся у Гекатея и, в общем, чуждая консерватору Ферекиду. Логичным выглядит переход Гелланика на зрелых этапах его деятельности от мифологических к иным темам (таким, как хорография, хронология).

Т.В. Тадевосян, Т.С. Айвазян

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

«Цветочная болезнь»:

мифологические корни оспы в армянском фольклоре

В армянской традиции натуральная оспа, называемая «цветочной болезнью», рассматривалась не только как медицинское явление, но и как проявление высших магических сил. Болезнь олицетворялась через разнообразные демонологические образы: рябого крылатого юношу, старух, рассылавших оспу, а также другие антропоморфные и природные существа. Старухи в народных песнях выступали как сверхъестественные агенты болезни, что подчеркивало веру в эпидемию как результат воздействия высших сил.

Цветочная Мать (Цахкамайр), Аргандене, Анаит, Астхик и другие женские божества олицетворяли жизненную, плодородную и целительную силу. Ритуалы, посвященные им, выполняли двойную функцию: защиту от оспы и обеспечение здоровья, плодородия и гармонии в общине. Символами этих культов были цветы, вода, кувшины, куклы и ритуальная пища, применявшиеся в магических, апотропейных и предсказательных действиях во время праздника Вознесения. Особое значение имели красные и пурпурные растения, ассоциировавшиеся с кровью, жизненной энергией и магической силой, способной влиять на здоровье и судьбу человека.

Мифологические представления о болезни органично переплетались с сакральным ландшафтом: священные горы, пещеры и источники – гора Арагац, Цахкеванк, Мндзур, Озеро Лебедей – формировали единое пространство взаимодействия человека, природы и божественного начала. Переход древних божеств – Нар, Нуард, Шамирам, Анаит – в христианский контекст через фигуру св. Варвары позволил сохранить архетипические функции защиты, очищения и управления эпидемией.

Народные практики включали амулеты, запреты, постельный режим, ритуальное использование воды и растений, прививки, а также обряды с участием девочек – Невест Жребия, отражавшие магические и предсказательные функции.

Таким образом, изучение «цветочной болезни» в армянской традиции демонстрирует синкретизм мифологии, народной медицины и ритуальной практики. Эпидемические болезни воспринимались как интегральная часть жизни человека, а обряды и символы – как средства защиты, исцеления и сохранения жизненной гармонии, связывая здоровье с природой, сакральными объектами и включением трансформированных мифологических архетипов в христианскую культуру.

О.И. Тогоева

(Институт всеобщей истории РАН, Москва)

Дьявол-правовед в «Процессе Сатаны против рода человеческого»

Свой доклад я хотела бы посвятить образу дьявола в трактате «Процесс Сатаны против рода человеческого» (“Processus satanae contra genus humanum”, рубеж XIII–XIV вв.). Долгое время это сочинение приписывалось авторству итальянского постглоссатора Бартоло да Сассоферрато (1313/1314–1357), а потому он получил широчайшее распространение в Западной Европе: нам известно семь рукописей трактата и по крайней мере 23 его издания XV–XVII вв. Рассказывалось в нем о вымышленном процессе, возбужденном дьяволом против человечества, защитницей которого выступала Дева Мария, одерживавшая в конце концов победу над Нечистым.

«Процесс» относился к весьма специфической группе художественных произведений, получивших общее название Satanprozesse. В историографии господствует мнение, что все они создавались для студентов-юристов, т.е. для обучения процессуальному и/или каноническому праву. Учитывая количество прямых ссылок на Дигесты Юстиниана, Декрет Грациана и сборники папских декреталий, содержащихся в тексте, с этим утверждением вроде бы сложно не согласиться.

Тем не менее, если принять версию об обучающем характере «Процесса», сразу же возникает закономерный вопрос о содержании тех правовых норм, освоить которые в «игровой форме» предлагалось гипотетическим студентам. Как ни странно, в историографии эта проблема не поднималась ни разу, т.е. не делалась попытка сравнить фабулу сочинения Псевдо-Бартоло с конкретными статьями правовых кодексов, к которым она (якобы) отсылала.

Именно этому вопросу и будет посвящен мой доклад. Поскольку в «Процессе» дьявол (вернее, его прокурор-демон) позиционировался как главный знаток права, я хотела бы сосредоточиться именно на его выступлениях в суде. Главная цель доклада – показать, насколько обширными и точными, по мнению Псевдо-Бартоло, были познания дьявола в римском и каноническом праве; насколько уместными оказывались его ссылки для тех или иных правовых и процессуальных коллизий. Иными словами, речь пойдет о том, действительно ли применительно к данному художественному произведению можно говорить о его обучающем характере, т.е. об образцовом поведении дьявола в ходе судебных слушаний в противовес поведению и знаниям Девы Марии, адвоката человечества.

А.В. Тарасова

(РГГУ, Москва)

Демонические создания в южнокорейской популярной культуре: проблема дефиниций

Южнокорейские сериалы подобного типа нередко обращаются к образам христианского или просто безусловно западного происхождения (вампиры); среди героев может оказаться даже джинн (как в успешном сериале 2025 г. «Все сбудется»). Но преобладают персонажи, представляющие мифологию и фольклор восточноазиатского или собственно корейского происхождения. Источники сведений о корейских демонических существах – это и раннесредневековые исторические труды, и записи народных сказок, и шаманские предания. В них представлены в том числе весьма причудливого вида создания с самой разнообразной «специализацией». Однако как при написании сценария, так и в процессе съемок возникает ряд сложностей, не позволяющих в полной мере реализовать потенциал, как будто заложенный в этих образах. Специфика производственного процесса, ориентация сериальной индустрии на известных или хотя бы внешне привлекательных актеров в главных ролях – все это приводит к тому, что нечеловеческие персонажи имеют человеческий облик, который может вообще не подразумевать никаких внешних отличий от обычных людей, либо дополняться очень сдержанным гримом. Сценарий сериала, даже претендуя на оригинальность, все равно должен соответствовать рамкам жанра и узнаваемым сюжетным схемам, что приводит к утрате специфических черт, присущих именно этому «демоническому» персонажу – как внешних, так и поведенческих. При этом влияние устойчивых в глобальной популярной культуре визуальных образов может, напротив, привести к дополнению человеческого облика деталями, которые изначально отсутствовали – так, водяной дух *ино* обзаводится русалочьим хвостом. Характер отношения к людям и нечеловеческим персонажам, «положительность» или «отрицательность» очередного фольклорного существа также зависит от конкретного сценария, от той разновидности стереотипных демонических образов, к которым авторы его/ее отнесут. Это приводит к некоторому размыванию отличий между разными представителями «демонов», путанице в функциях, которые им надлежит исполнять, частичной утрате «собственного лица». С другой стороны, трансформации, которым подвергаются фольклорно-мифологические персонажи в процессе своего очеловечивания, приводят к появлению подобия новой мифологической системы – уже в пространстве популярной культуры.

И.В. Фуфаева

(РГГУ, Москва)

Народная этимология как фактор трансформации демонологического образа: история слова *постен*

Доклад посвящен влиянию внутриязыковых процессов – устаревания и забвения слова *стенъ* (*стен*) – на современное функционирование слова *постѣн*. См. запись, сделанную в ходе всероссийского школьного проекта «Слова для своих» (2019) командой псковских школьников «Скобечане»: «Постѣн (Привидение, полтергейст). Постѣна видала, а можа показалось (Мифологическое существо, ходящее по стенам/через стены). [Информант, 72 года, на пенсии]. Невельский район, Псковская область» (весь материал доступен на карте по ссылке bit.ly/2TUDbRO), с комментарием: «Привидение, которое обычно ходит по стенам или сквозь, выглядит как тень, ходит плавно и незаметно. Бабушка увидела его, когда пошла ночью попить воды, в виде тени на стене, медленно двигавшейся и исчезнувшей при приближении к ней».

Внутренняя форма слова кажется прозрачной: *по стенам*. Однако обращение к Словарю русских народных говоров показывает, что исходное (первое) значение, и не одного слова, а целого ряда словообразовательных вариантов *постен*, *постень*, *стенъ*, *стен*, *постенок*, *стенок* – ‘тень’. Значение ‘нечистый дух, наваливающийся на спящего’ вторично, а о хождении по стенам не упоминается вообще. В Словаре В.И. Даля при исходном значении слова *стенъ* ‘тень’ особенно выделяется значение ‘тень человека’, далее ‘отражение в зеркале’, ‘явление в зеркале при гадании’, также указывается «стенъ или постень и постен, домовой, домашняя нежить».

В древнерусских и старорусских памятниках *стенъ* активно используется для обозначения тени: «А 7 числа пред светом половина лодок поплыли тихою греблею возле Васильевского острова под стенью онога лесу» [Гистория 2004: 232].

Этимологически *стенъ* (‘тень’, ‘призрак’) не родственно слову *стена*, исходно означавшему ‘каменная’, см. немецкий когнат *der Stein*, а вероятное табуистическое видоизменение слова *тень* (из *темнь* после упрощения группы согласных).

Итак, с утратой внутренней формы слов *стенъ* / *постень* и пр., носители языка переосмыслили непонятное слово через созвучное *стена*. В результате поздней народной этимологии дух «переквалифицируется»: перестает давить на спящего и начинает ходить по стенам. Лингвистический анализ позволил выявить механизмы вторичной мифологизации на уровне обыденного языкового сознания.

Литература

Гистория 2004 – Гистория Свейской войны (Поденная записка Петра Великого).
/ Сост. Т.С. Майкова, под общей ред. А.А. Преженского. М.: Наука, 2004.

О.Б. Христофорова

(РГГУ / РАНХиГС, Москва)

Фольклорные механизмы в нетлоре: снова о Надежде Павловне Кохановой

На VI конференции «Демонология как семиотическая система» (май 2020 г.) мною был сделан доклад «О демонах старых и новых: случай Надежды Павловны Кохановой», в котором говорилось о появлении и широком распространении в рунете к концу 2010-х гг. нового ритуализованного способа поиска потерянных вещей и мифологического персонажа, за него «ответственного», – Надежды Павловны Кохановой. В докладе рассматривались генезис и функции этого мифологического персонажа, его «конституирующий миф», выявлялось соотношение с другими, более традиционными персонажами, ответственными за поиск пропавших вещей.

За прошедшие пять лет с Н.П. Кохановой и соответствующей практикой произошли определенные изменения, позволяющие поставить новые исследовательские вопросы: каковы пути и формы распространения персонажа и связанных с ним легенды и практики в сетевом фольклоре (нетлоре)? Какие трансформации происходят с ними и по каким причинам? Можем ли мы установить источники и пути этих трансформаций? Какие прогнозы можно сделать о дальнейшей судьбе Надежды Павловны Кохановой в интернете и в устном бытовании? Наконец, что может дать анализ конкретного кейса нетлора для понимания фольклорных механизмов в целом.

Д.Э. Цховребова

(НИУ ВШЭ, Москва)

Образ женщины-волчицы (*ус-бирæгъ*) в осетинском фольклоре: типология, семантика и жанровая специфика

В 2024 г. в ходе лингвистической экспедиции в Северную Осетию нами был собран уникальный материал о женщинах-волчицах, который дополняет

существующие исследования и открывает новые перспективы для изучения этого феномена.

Женщины-волчицы (*ус-бирæгъ*) – это ведьмы-оборотни, часто встречающиеся в фольклоре Северной Осетии. Они отличаются «безродностью»: не принадлежат к кланово-родовой системе общества и обычно попадают в деревню через замужество. Их появление в селе сопровождается сведениями о краже кур и скота [Сокаева 2017: 150]. При этом женщины-волчицы действуют тайно и конкретных доказательств их ведовства нет.

Поскольку в осетинской академической традиции нет устоявшегося жанра, в рамках которого бытуют сюжеты о женщинах-волчицах, мы, пользуясь определением О.Б. Христофоровой, в своем исследовании называем их «быличками», то есть историями, описывающими «реальные случаи» социального взаимодействия, привязанные к конкретным людям [Христофорова 2009: 142].

Д.В. Сокаева выделила типичную фабулу быличек об *ус-бирæгъ*: мужчина из села замечает волчицу, которая крадет ягненка из стада и пускает ему кровь, но не ест мясо. Он наносит ей удар кинжалом или пулей. На следующее утро недомогающую женщину с характерным ранением подозревают в том, что она и есть оборотень [Сокаева 2017: 147]. При этом исцелить больную может только охотник, который ее ранил.

Примечательно типологическое сходство между быличками о женщинах-волчицах и эпическими сказаниями о волшебных невестах. Завязка повествования в обоих случаях строится на охоте: герой преследует сверхъестественное существо, наносящее ущерб имуществу людей [Нарты 1989: 15–16]. Во всех сюжетах сохраняются мотивы преследования, метки и зависимости исцеления от охотника, нанесшего рану. Однако есть и различия: в эпосе героини-оборотни могли оцениваться положительно, а в быличках женщина-волчица предстает как демоническое существо. В отличие от эпических сюжетов, где подобные эпизоды ведут к свадьбе, в быличках ведьма чаще всего умирает. Вероятно, это отражает переход сюжета из сферы героического эпоса в область бытовой демонологии и показывает, как меняется интерпретация эпических формул в зависимости от жанра.

Литература

- Нарты 1989 – Нарты: осетинский героический эпос / Сост. Т.А. Хамицаева, А.Х. Бзяров. М.: Изд-во АН СССР, 1989.
- Сокаева 2017 – Сокаева Д.В. Сакральные персонажи и символы фольклорной прозы осетин: генезис, семантика, этнографический контекст. Дис. ... канд. филол. наук. М.: ИМЛИ РАН, 2017.
- Христофорова 2009 – Христофорова О.Б. Несказочная проза и символическая стратификация социального пространства // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». 2009. № 9. С. 138–158.

К.А. Шишова-Маретина

(МАЭ (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург)

**Может ли ведьма стать богиней?
Семиотика опасной женственности в
индуизме (на материале коллекций МАЭ РАН)**

Для восприятия образов опасной женственности в индуистской демонологии характерна амбивалентность, которая проявляется в сочетании страха и возможности почитания. В индуизме женщина воспринималась носителем сакральной силы. Согласно традиционным представлениям, к трансформации женской энергии в разрушительную приводит выход этой энергии из-под социального и ритуального контроля. Различные женские фигуры индуистской демонологии (*чурель*, *даян*, *дакини* и др.) предстают не как изолированные фольклорные персонажи, а как персонификации неконтролируемой сакральной силы. Все эти образы характеризуются выраженной лиминальностью. Они действуют в переходных пространствах – на окраинах поселений, кладбищах, перекрестках дорог – и связаны с переходными состояниями человеческого существования: менструацией, беременностью, родами, вдовством, насильственной смертью.

Устойчивой основой сюжетов об опасных носительницах разрушительной женской энергии выступают представления о ритуальной нечистоте. Женщина, умершая в состоянии репродуктивной лиминальности или вне брачных рамок, воспринимается как не полностью интегрированная в социальный и космический порядок. Невозможность завершить цикл очищения трансформирует ее в зловредную сущность. Таким образом, опасная женственность мыслится как следствие нарушения общественных норм и природных порядков.

При этом граница между богиней и демоницей оказывается проницаемой: ведьма может выступать защитницей, неупокоенный дух *чурель* почитаться в храме, а богиня может обретать демонические черты. Таким образом, опасные женские фигуры индуистской демонологии предстают не как принципиально иные по своей сути и природе образы, а как воплощение оборотной, негативной стороны сакральной энергии, которая в иных условиях почитается как божественная. Эти представления обыгрываются в индийском искусстве, в том числе, в современном индийском кинематографе. Так, в фильме «Бульбуль» (хинди “Bulbbul”, 2020, реж. Анвита Датт) главная героиня, воспринимаемая изначально как опасная ведьма-*чурель*, оказывается воплощением богини Кали, жестоко и справедливо карающей преступников. А в фильме «Женщина» (хинди “Strī”, 2018, реж. Амар Каушик) изначально терроризирующий небольшой городок *чурель* становится его защитницей, когда вместо страха к ней начинают относиться с почтением и благоговением.

Научное издание

**Демонология
как семиотическая система**

Материалы IX Всероссийской с международным участием
научной конференции

Составитель и редактор
Христофорова Ольга Борисовна