

Российский государственный гуманитарный университет

Центр типологии и семиотики фольклора

IV Международная научная конференция

**Демонология**

**КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА**

Москва, РГГУ

15–17 июня 2016 г.

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ



Москва 2016

УДК 398 (08)

ББК 82.3(0)

Д31

При поддержке Российского научного фонда  
проект № 14-18-00590

«Тексты и практики фольклора как модель культурной  
традиции: сравнительно-типологическое исследование»

Составители и редакторы *Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова*

Д31 Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов IV международной научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 июня 2016 г. / Сост. и ред. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016. – 164 с.

Демонологические представления являются важнейшей частью актуальной мифологии – практически повсеместно и вплоть до нашего времени. Значительное место они занимают в пространстве европейской культуры разных эпох на всех ее уровнях – богословской мысли, церковно-учительной практики, «народного христианства».

Цель конференции – исследование демонологии как семиотической системы, функционирующей в устной традиции, книжности и иконографии, массовой культуре и постфольклоре.

В рамках конференции рассматриваются следующие проблемы: демонологические образы и представления в актуальной мифологии, фольклоре и постфольклоре; демонологические темы в ритуалах и ритуализованном поведении; демонологические сюжеты в книжности и визуальной традиции, с особым интересом к взаимодействию языков изображения и письменного повествования; взаимоотношение и взаимовлияние церковной («ученой», «книжной») и народной демонологии в разнообразных вернакулярных теориях и практиках; представления об одержимости и связанные с ними практики; вера в колдовство: общие модели и локальные контексты; демонологические модели в политико-идеологическом дискурсе и визуальной пропаганде; демонизация «другого»: функции, риторика, социальные контексты.

УДК 398 (08)

ББК 82.3 (0)

Д31

© Коллектив авторов, 2016

© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2016

Не-человек в любой своей ипостаси выносит на поверхность скрытые желания и страхи человека, с их появлением мифологизируется картина мира и сам человек [Софронова 2000: 30]. Встреча с нечистой силой – это проверка веры человека, за оппозицией «человек – не-человек» в быличках староверов Латгалии ясно просматривается оппозиция «крестная сила – нечистая сила». Задача человека – распознать, несмотря на невидимость, размытость, неопределенность, нечистую силу и оградить себя от опасности верой: *верить надо, большая вера надо: хрес всему человеку ограда.*

### **Литература**

- Барановский, Поташенко 2005 – *Барановский В., Поташенко Г.* Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь. Вильнюс, 2005.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Миф 2000 – Миф в культуре: человек не-человек. М., 2000.
- Софронова 2000 – *Софронова Л.А.* О мифопоэтическом значении оппозиции человек/не-человек // Миф в культуре: человек не-человек. М., 2000.

**С.Ю. Королёва, Т.Г. Голева**  
(ПГНИУ, ПНЦ УрО РАН, Пермь)

### **Леший и мертвец в мифоритуальной традиции Северного Прикамья<sup>1</sup>**

Исследователи славянской мифологии указывают на высокую роль умерших в народных представлениях. Так, одним из распространенных способов появления мифологических существ считается их происхождение из душ умерших людей. Изучение связей между т.н. «заложными» покойниками и демонологическими персонажами, начатое Д.К. Зелениным, продолжено в работах современных исследователей (С.М. Толстая, Л.Н. Виноградова, Е.Л. Левкиевская, О.А. Седакова и др.). Анализ славянского материала показал, что для ряда мифологических существ подобный генезис очевиден, но иногда связь проявляется менее отчетливо.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ 15-14-59003 «Похоронно-поминальный фольклор Прикамья в системе русской традиционной культуры».

К числу персонажей, чье происхождение не столь однозначно возводится к миру мертвых, Л.Н. Виноградова относит духов-«хозяев» природных объектов, в частности, лешего. Записи текстов, где бы говорилось о возникновении этого духа из души «нечистого» покойника, сравнительно немногочисленны; в русской традиции связь лешего с миром мертвых чаще носит косвенный характер. Она вырисовывается более отчетливо, если учитывать совокупность соответствующих мотивов. Ценным с этой точки зрения материалом представляются мифологические рассказы, зафиксированные на территории Северного Прикамья, в зоне русско-коми-пермяцких контактов (часть из них собрана авторами самостоятельно и в составе экспедиций под рук. Е.М. Четиной, А.В. Черных, И.А. Подюкова). Очертим круг сюжетов и мотивов, имеющих отношение к теме.

Известно, что леший способен принимать облик любого человека, в том числе умершего; это сближает его с такими демонологическими персонажами, как чёрт, бес, нечистый. В устной традиции Северного Прикамья они приходят к тоскующим членам семьи под видом отсутствующего/покойного родственника. Однако в некоторых рассказах это делает леший: *У одного так брат умер. Схоронил он его, да всё думает о брате-то. А леший пришёл, как этот человек. Как брат. И так его замучил, чуть не угробил его леший-то!* (русск., чердынск.). Подобные варианты нередко встречаются в северорусской фольклорной традиции.

О соотношении лешего и мертвеца косвенно могут говорить некоторые мотивы, связанные с внешностью: принимая антропоморфный образ, леший бывает одет в длинную белую холщевую рубаху (ср. саван); в мифологических рассказах о пропаже ребенка, проклятого матерью, вернувшиеся дети рассказывают, что их «водил старичок», седой, с бородой. Иногда его называют *дедушкой*, *дедом* (в славянской традиции наименование *дед* маркирует связь именуемого предмета/мифологического существа с миром умерших, предков): *Хлебушко на пень положили: «На, дедушко лесной, поешь. Отпусти нас домой, найди нам дорогу»* (русск., соликамск.).

На связь лешего и мертвеца может указывать их изофункциональность. Так, широко известна способность умерших насылать болезнь за непроведение положенных поминальных обедов; у коми-пермяков такое наказание называется *мыжа*, русские-юрлинцы используют выражение *родители мают*. Однако болезнь может насылать и леший за нарушение «лесного этикета»: *Тётка моя в Строинах ягоды собирала. Там в Строин-яме она воду выпила. <...> Она бо-*

леть начала. <...> Потом она туда пришла, принесла вино и пироги, рыбный пирог, видимо, там оставила (коми-перм., косинск.).

Леший и умерший родственник одинаково способны «запирать» в лесу скотину. У гайнских коми-пермяков совпадение функций прямо отрефлексировано локальной традицией: хозяину животного нужно определить, кто это сделал, чтоб понять, кому и как делать «обед» (для лешего нужно нести еду в лес, для *родителей* – отдать пищу «попу» (местной женщине-старообрядке, которая молится за умерших) или провести поминки дома): *Ну, вы идёте к попу, если ничё не получится, пойдёте в лес. Выбирай одно из двух <...> Они только у них худые, телята-то, они [умершие] не кормят. А этот [леший] кормит.*

Лесного «хозяина» и умерших сближает способ коммуникации с миром людей: он осуществляется с помощью ритуальной еды, обычно поминальной (блины, рыбный пирог, хлеб, яйцо и др.). Еду относит в лес пастух, «знающий», хозяин потерявшейся скотины, родственники пропавшего человека. Ритуально-магические практики, направленные на контакт с лесными «хозяевами» и различными категориями умерших, широко известны и фиксировались многократно; ранние примеры содержатся в Олонецком рукописном сборнике заговоров (вторая четверть XVII в.), аналоги обнаруживаются и в более поздних ритуалах (у русских Водлозерья, белозёрских вепсов и др.). Распространены они и в Северном Прикамье. Иногда приношение в лес еды воспринимается буквально как поминки по лешему: *«Кто-де моего барана спрятал, я-де иду на горку, помяну горячим хлебом. Дядю Сеню помяну». Не успела сказать – стоит баран на горе, из лесу вышел. Дядя Сеня – это у нас так лешего зовут. А хлебом горячим всегда поминают, над паром-то это лучше доходит* (коми-перм., кочёвск.).

В единичных записях говорится, что вместе с лешим в лесу могут поминать умерших родственников: *Состряпать, идти в лес, найти пень, на пень положить. Тут надо молиться. <...> И леснова тут поминаешь: «Что ты лесной батюшко, если ты прятал корову, давай пусти, давай с нами сиди ешь, мы тебе оставим». <...> И покойников тут поминаешь: «Если покойники что делали, тоже пустите»* (коми-перм., кочёвск.). Зафиксирована и обратная ситуация, когда для возвращения скотины на домашних поминках вместе с умершими, похороненными на старинных и/или заброшенных кладбищах, упоминается *Световласей батюшко-тэ лесной* (св. Власий, перенявший часть функций «хозяина» леса).

Если скотина не возвращается, это находит мифологическое объяснение. От «знающей», которая пишет «письма» лешему, записан рассказ, что иногда он

снится и объясняет, почему не вернет пропавшее животное; одна из причин заключалась в том, что незадолго до этого хозяева *плохо помянули* своего умершего родственника (русск., юрлинск.).

В связи с умершими может актуализироваться одна из типичных функций лешего: он начинает «водить» человека. В прикамских материалах это объясняется нарушением запрета думать о покойных в лесу: *И закрутил он [леший] нас. Это всё мужик мой, он умер как раз тогда. Мы шли, про него говорили. Пошли обратно – деревья гнутся до полу, ветер задул, хоть куды девайся* (русск., чердынск.). Способностью «водить» человека наделяются и умершие; это может произойти из-за нарушений поминального обряда: *А была как раз Радольница <...>. А хозяин тогда год-другой только как умер. И я не пошла на могильник, дождь шёл да. Пошла по пистики. И потерялась там. <...> «Ты, Василий, зачем меня так делаешь? Я не пошла, да дома помянула ведь. Дай мне дорогу»* (коми-перм., кудымкарск.). Как и в случае с лешим, вернуться помогает вывернутая одежда.

Известен мотив, когда лешему достается душа самоубийцы; встречается он и в прикамских записях: *Кто в воде утонет, кто убивается, их де на цепи держат. Они, мол, лесному идут* (кудымкарск.). В единичном тексте леший в виде сидящего на пне маленького старого мужичка предотвращает самоубийство, прогоняя желавшую повеситься женщину (русск., юрлинск.).

Он обладает властью над теми, кто имел с ним дело: не дает взять из леса тело умершего колдуна; поднимает ветер на кладбище, где хоронят мужика, который с ним «знался». Примечательна сама власть лешего, распространяющаяся на пространство кладбища, особенно лесного: *Мы на тракторе через кладбище проехали, пахали. <...> Видимо, могилку или две там задели плугом, сверху снесли. Зашли, трактор заглох. <...> Потом слышали, надо папирску лешему зажечь на пень* (кудымкарск.). Сходные мотивы зафиксированы у старообрядцев Литвы. Возможно, привлечение более широкого материала позволит сделать дополнительные наблюдения и выводы.

*Научное издание*

**Демонология  
как семиотическая система**

Тезисы докладов IV Международной научной конференции

Составители и редакторы:  
*Антонов Дмитрий Игоревич*  
*Христофорова Ольга Борисовна*