

Д.И. Антонов

ЭФИОПЫ, ТЕМНОЗРАЧНЫЕ, СИНЬЦЫ: БЕСОВСКОЙ ОНОМАСТИКОН ДРЕВНЕРУССКИХ ТЕКСТОВ

Статья посвящена номинациям, которые использовались в древнерусской переводной и оригинальной литературе для обозначения демонов и для описания иерархии падших ангелов. Демонстрируется высокая вариативность и разнообразие таких имен, традиция эвфемистических наименований демонов и номинации, использовавшиеся в магических текстах, записанных в XVII–XVIII вв.

Ключевые слова: древнерусская культура, демонология, книжность.

В разных частях христианского мира демонологические представления и образы, отразившиеся в книжности и иконографии, строились на фундаменте дохристианских мотивов. Демоны унаследовали не только черты и качества различных мифологических персонажей, но и их прозвища и иносказательные обозначения. Именно об именах я хотел бы поговорить в предлагаемой статье, рассмотрев основные номинации, которые применялись к падшим ангелам в древнерусских текстах и которые формировали гетерогенный и сложный бесовской ономастикон средневековой Руси.

Для обозначения падших духов в русской книжности применялось множество имен и определений. Прежде всего это общеславянское «бес» и греческое «демон» (употребляется с XI в.): оба имени обозначали падших духов, последовавших за Люцифером. Не менее распространены наименования *дьявол* (в Септуагинте это имя часто заменяло еврейское «сатана») и *сатана* («клеветник», «противник»), которые могли использоваться применительно как к

© Антонов Д.И., 2016

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 15-04-00482.

первому искусителю, так и к подчиненным ему духам¹. Слово *черт* появляется в письменных текстах с начала XVII в.: самые ранние из известных фиксации – в дневнике Ричарда Джемса (1618–1619 гг.), где оно включено в ряд других наименований: «враг, чорт, дьявол, оканьной, бес»², и в Изначальной редакции Сказания Авраамия Палицына (первая половина либо конец 1610-х гг.)³ применительно к Василию Шуйскому: «Хотя бы нам чорт, только бы нам не тот»⁴. Сам «отец греха» именовался в древнерусских текстах Сатанаилом⁵ или Денницей, реже – Люцифером и Еосфоросом. Все эти имена так или иначе указывали на утерянный ангельский чин дьявола. Денница, Люцифер и Еосфорос – славянский, латинский и греческий синонимы, которые означают «сияющий», «утренняя звезда»: это имя восходит к 14 главе книги пророка Исаии – библейские слова о падшем «сыне зари» традиционно соотносили с дьяволом (Ис. 14:12). С именем Сатанаил связана апокрифическая легенда о том, что частица «-ил» (*-эль* – «Бог» на иврите), свидетельствующая о божественной природе, была отнята у Сатанаила после его падения (так Сатанаил стал сатаной) и передана архангелу Михе, который стал именоваться Михаил⁶. В XVI в. Максим Грек, критикуя популярный европейский сборник «Луцидариус», отвергал такую идею: дьявол до своего падения не мог зваться Сатанаилом, так как «сатанас» – еврейское «отступник», его имя было Еосфорос, по пророчеству Исаии⁷. Курбский, считавший себя учеником Максима Грека, использовал и славянский, и греческий варианты имени в «Истории о великом князе Московском»: «...И абие Денница низпаде... возгордев бо и не сохранив своего чина, яко писано есть и от Осфороса сатана наречен, сиреч отступник»⁸.

В священном Писании упоминаются имена Вельзевул (Веелзевул/Вельзебуб), Велиал (Велиар/Белиал), Ваал, Бегемот, Левиафан, Аваддон⁹, восходящие к иудейской и ассиро-вавилонской мифологии и связанные впоследствии с демонами. В западной традиции эти имена вместе с Люцифером и Сатаной (а также Астаротом, Асмодеем и др.) традиционно возглавляли сложные иерархии демонов, а на Руси были известны благодаря как библейским текстам, так и различным переводным сочинениям. *Вельзевул* при этом зачастую искажался до *Зефелуз / Зуфелуз*. Еще одно популярное имя демона в славянской книжности – *Зерефер* (*Зефер*, *Зереф*, *Зефувер* и т. п.) – из переводной греческой Повести о бесе Зерефере; распространившись в русских списках с XIV в., оно перекочевало в некоторые древнерусские тексты. Вероятно, из-за некоторой схожести с именем *Зуфелуз*, Азбуковники предлагали такое объяснение: «Зереферъ толк и Зуфелузь сия»¹⁰.

Различные номинации демонов косвенно связаны с представлением об их хаотичной множественности, организованной при этом в некие структуры. Сама идея об упорядоченном разнообразии иерархически выстроенных сонмов бесов основана на словах Евангелия, где дьявол называется «князем» демонов и «князем мира сего», а его обитель – «царством» (Мф. 9:34; 12:24–27; Лк. 11:17–20; Ин. 12:31; Рим. 16:20; 1 Кор. 4:5). Эта модель уподобляла inferнальный мир государству с социальной стратификацией. В католической Европе были разработаны подробные иерархии падших ангелов: среди них выделяли князей, принцев и герцогов, судей, адвокатов и т. п. – в ход шли имена, упомянутые в Библии и пришедшие из иудаистических легенд¹¹. В Византии и на Руси такие именны и детально прописанные иерархии не были распространены. Вероятно, самую яркую попытку классифицировать бесов предпринял в XI в. константинопольский теолог Михаил Пселл: отталкиваясь от популярной иерархии ангелов псевдо-Дионисия Ареопагита, он разделял падших духов на несколько основных рангов, сила которых убывает по мере удаления от небес: высшие, «сияющие» бесы, обитают в эфире, над луной, далее следуют демоны, населяющие воздух, расселившиеся по земле, живущие под землей и находящиеся в аду. Чем ниже положение беса в мироздании, тем ближе он к материальному миру и тем меньшим разумом и способностями наделен. Сильнейшие высшие демоны воздействуют на сознание человека, творят иллюзии и сбивают с пути праведников, земные подстерегают проходящих людей и пытаются вселиться в них, сделав одержимыми – они лишены разума и похожи скорее на зверей и насекомых, не могут размышлять и говорить, поэтому одержимый лишается разума и речи. Адские бесы глухи, слепы, немы и воплощают совершенно бессмысленное зло¹². Сочинение Пселла повлияло на некоторых европейских и, вероятно через их посредство, русских авторов: в архиве Посольского приказа не так давно было найдено русское демонологическое сочинение XVII в. (пусть довольно краткое), в котором бесы также разделяются на земных, воздушных и адских, причем воздушные обладают самыми «тонкими» телами, благодаря чему лучше других преобразуются и творят иллюзии¹³.

Хотя бесовские имена не фигурируют в таких описаниях, они порой возникают в рассказах, где упоминаются «воинства» и «полки» демонов, возглавляемые «воеводами», «начальниками» и «князьями». Так, автор Жития Елеазара Анзерского утверждал, что святого искушал злодейственный князь бесовского сонмища, который, вселившись в одного брата, представился людям: «де не мните, яко отъ простейшихъ есмь духовъ, ни, но князь Фелузерь

нарицаюся» (еще один искаженный вариант Вельзевул/Зуфелуз), а затем сообщил, что он искушал Елеазара Анзерского и возил на пегей ослице Авраамия Ростовского¹⁴.

У многоликого дьявола множество имен, как и множество обликов, и эти имена легко подменяют друг друга. Инфернальный мир пестр и нестабилен: на его вершине – Люцифер/Денница, а ниже располагается бесчисленное и неразличимое (без иерархий европейского типа) множество демонов и «бесовских князей». Они описаны с помощью метафор служения (бесы служат Люциферу, как ангелы служат Богу), государственного устройства («царство» сатаны), воинской иерархии (бесовские легионы, полки, воинство дьявола) и родства (сатана – отец бесов). Несмотря на это, во многих текстах граница между дьяволом и подчиненными ему духами теряет определенность: это можно увидеть на примере переводных греческих мучеников свв. Никиты, Ипатия, Марины и Иулиании, выстроенных по схожей модели и, вероятно, восходящих к одному источнику. В апокрифическом житии Никиты Бесогона к святому в темницу приходит *дьявол*, который в другом месте называется *бесом*. Никита бросает его на землю, начинает бить и заставляет признаться, что его зовут *Вельзевул* и он послан обольстить мученика своим отцом – *сатаной*¹⁵. В мученичьем житии Ипатия Гангрского, который включает аналогичную сцену избияния и допроса *дьявола*, тот представляется *сатаной* и хвалится, что именно он когда-то изгнал Адама из рая, искусил Христа в пустыне и т. д.¹⁶ Однако в последующих описаниях тот же дух называется уже «бесом», и святой Ипатий отсылает его «в бездну» до Страшного Суда. В истории св. Марины Антиохийской мученица, заточенная в темницу, побеждает *беса*, или *дьявола*, по имени *Вельзевул*, посланного к ней своим отцом *Сатанашлом/сатаной*¹⁷. Наконец, в близком рассказе из мученичьи св. Иулиании (Ульяны) Никомидийской к узнице под видом ангела является *бес* по имени *Велиар* – когда святая схватила его и принялась мучить, он признался, что его зовут *Зефуввер*, бес лукав, а послал его отец *сатана*, который зовется *Зуфелуз*¹⁸. При этом он, как и его «коллега» из мученичьи Ипатия Гангрского, перечисляет все свои деяния: от убийства Авеля и предательства Иуды до наущения Нерона, чтобы тот предал мученическую смерть апостолов¹⁹. В конце XVII в. в редакцию Жития св. Иулиании из Чегых Миней Дмитрия Ростовского была внесена правка, логично типологизировавшая демонов: «отца» бесов навали сатаной, а пойманного духа – дьяволом, «одним из первых князей тьмы»²⁰. Как видно из этих примеров, повелителя демонов часто зовут *сатаной*, а его «сыновей» – *бесами* и *дьяволами*. Однако падший дух мог называться и «сатаной», и «силой дьяволовой», на

которую работает «весь полк бесовский», и т. п.²¹ – устоявшейся градации в переводной агиографии, по сути, не существовало.

Вертикальная иерархия подкреплялась горизонтальной, «профессиональной» стратификацией бесов, специализирующихся на разных грехах. Однако в ней фигурируют не имена, а характеристики: помимо мытарственных демонов (блуда, сребролюбия, тщеславия и проч.), последовательно испытывающих душу после смерти, в житийных текстах упоминаются различные искусители, действующие на земле, как «чревобъястивный» демон, бес, прельщающий юных людей, и т. п.²² В русских текстах XVII в. все чаще возникает разделение духов по локальному (водные, лесные) признаку²³.

Если все подобные типологизации бесов были минимально связаны с их именами, то отождествление христианскими авторами язычества с «бесопоклонством», а идолов – с демонами²⁴ обогатило древнерусскую книжность множеством «демонических» имен. Боги восточной и античной мифологии – Осирис, Зевс, Аполлон, Афродита, Аретмида, Посейдон и др. – фигурировали в различных переводных сочинениях, где они отождествлялись с бесами, прельстившими народы. Помимо этого, в массе русских памятников осуждались обряды, связанные со службой «бесам» – персонажам славянской мифологии: вилам, Роду и рожаницам, Перуну, Хорсу, Мокоши и др.²⁵ В XIV в. новгородский архиепископ Моисей осуждал жертвы, приносимые демонам, и колдовское изгнание «немошного беса, глаголемаго тряско» (трясовица), с помощью других «проклятых бесов елиньских»²⁶. На исповеди священники должны были спрашивать у женщин: «или чародейство деяла, или бесам молилася, и з бабами, еже есть рожница, и вилом и прочим таковым?»; «или чашу пила з бабами бесом, или трапезу ставила Роду и роженицам?»²⁷. «Бесомольцев» следовало отлучать на три года как душегубцев и поджигателей²⁸ (Требник, XIV в.)²⁹. Эта традиция рассмотрена во многих работах по древнерусскому народному православию, поэтому останавливаться на ней отдельно нет смысла³⁰; интереснее отметить, что в некоторых переводных греческих текстах в качестве демонов представляли низшие боги античной мифологии – кентавры, сатиры и фавны³¹. В Житии Павла Фивейского сатиры и кентавры представлены разумными говорящими животными, стадам которых не осталось места на земле после воскресения Христа, при этом один из сатиров просит св. Антония молить за них Бога³² – в рукописных сборниках встречаются даже миниатюры, отразившие этот курьезный сюжет³³.

Важнейший компонент бесовского ономастикона – субстантивированные эпитеты. В средневековых текстах широко употреблялись иносказательные наименования сатаны и бесов, восходящие к ха-

рактистическим, использованным в Библии и связанные с идеей вредоносности и опасности, прельщения и обладания грешным миром: «князь века сего», «миродержец» (Ин. 12:31; Еф. 2:2; 6:11–12; 12:27), «отец лжи» (Ин. 8:44), «лукавый», «искуситель», «погубляющий», «неприятель», «враг», «противник» и проч. Некоторые из них с уничижительной коннотацией указывали на искаженную природу самого падшего ангела, как «нечистый» и «окаянный»³⁴, другие обыгрывали апокалиптический образ дракона-дьявола: «змей», «древний змей», «змей лукавый», «змей погубляющий» и т. п. Особый вид эвфемистических наименований связан с черным/темным обликом бесов: *темнозрачные, черные, синьцы*; они коррелировали с описаниями, в которых нечистый дух являлся людям «темным как индианин»³⁵ и т. п. (ср. в Житии Андрея Юродивого: «Демоне суть неключни, черни, темне, грешне, прокляте. Да ангели блискаются, а демоне мерчатъ. Они же суть свет, а си тма»³⁶). В Житии Афанасия Афонского в качестве такого эвфемизма используется греческое и русское слово «черный», причем автор обыгрывает название местности: Бог уготовал праведнику жизнь на краю Афона, в месте, называемом Мелана, где его начал искушать «меланыи... иже на роси-скому языку черньни нарицается...»³⁷. Бес, имеющий вид эфиопа, упоминается в Житиях раннехристианских отцов-пустынников и в других памятниках, восходящих к аскетической традиции IV–V вв.³⁸ Некоторые авторы указывали при этом, что на самом деле бесы не просто черны, какими они являются людям, но подобны темному пламени: «Не соут бо беси таци яко же видим я черны, но соут огне омрачени»³⁹. Следуя той же логике, бесов именовали *агарянами, муринами* и *эфиопами*; прилагательные *муринский* и *эфиопский* часто использовались в значении «бесовский» (ср. известную инвективу Ивана IV в адрес Андрея Курбского, который писал царю, что тот больше не увидит его лица: «Кто бо убо и желает такового эфиопскаго лица видети?»⁴⁰).

Субстантивированные эпитеты, безусловно, напоминают хорошо известную стратегию – избегание «истинных» имен вредоносных духов и использование имен-заместителей: в устных традициях многочисленных эвфемизмы, как русские *нечистый, шутик, волосатик, шии, шииша, маленькие* и проч., имеют охранительную функцию, позволяя говорить об опасном персонаже, не помяная и тем самым не привлекая его⁴¹. Однако в книжности эти наименования чаще всего не связаны с апотропеической прагматикой – наравне с *эфиопами* и *темнозрачными* падших духов называют бесами, дьяволами и т. п. Древнерусские Азбуковники объясняли читателям, что бесов уподобляют жителям южных стран с тем, чтобы подчеркнуть осо-

бенности их облика: «Мурины, мурския страны человекъ, наричет же Писание и бесовъ муринами и ефиопами, и аравлянами, черности их ради, черны бо сут беси, якож черны ефиопских и мурских стран люди, и черности ради бесовъ ефиопами, и муринами, и аравлянами именует»⁴². «Ефиопи, смиренни, есть же обчаи Писанию и бесовъ ефиопами нарицати черности ради их, черны бо сут беси, аки главня угашена от огня, и черности ради вида их мышление именуются аравлянами и ефиопами, и муринами, понеже бо сих триех стран люди велми чены»⁴³. Аналогичное по семантике слово *синьцы* не связано с какими-либо людьми, и статья про них оказывается лаконично-указательной: «Синьцы, бесове»⁴⁴.

Богатая «энциклопедия» бесовских имен – азбуковники XVI–XVII вв., где в алфавитных статьях среди прочего упоминаются имена демонов. Помимо известных («Вельзевул и Велиаръ, та имена бесовска»), тут фигурируют и более экзотичные персонажи: Еревентий и Кугун, Коментиол и Зарватей, Зифелуз, Зерефер, Зифей, «отец бесовский» Савореоса (с пометкой *пер.* – персидский), Малейм (*ж.* – жидовский), Мааксентий (*ла.* – латинское)⁴⁵. Эти короткие статьи могли бы затеряться среди других, если бы в начале Азбуковника не приводилось описание, целиком посвященное бесовским прозвищам, – здесь рассказано, что подобные имена используются в колдовских целях: волхвы и чародеи пишут их на бумаге и повелевают носить ее людям в качестве амулета либо чертят их на еде – если человек по незнанию возьмет себе такое имя (подсказанное тем же волхвом), он погубит душу⁴⁶. Такое вступление явно приковывало внимание к табуированным именам.

Наконец, в текстах XVII–XVIII вв. возникает множество новых бесовских имен, связанных с магией, – они используются в заговорах, часто собранных в колдовские «тетрадки», либо же их перечисляют фигуранты следственных дел о колдовстве, описывая на допросе свои взаимоотношения с бесами-помощниками. Это письменная фиксация устной традиции, которая достаточно мало пересекалась здесь с книжной, поэтому о таких текстах следует упомянуть лишь вкратце.

Согласно следственным показаниям обвиненный в чародействе Афонька Науменко в 1642–1643 гг. называл служивших ему демонов Народил и Сатанаил⁴⁷. Колдуны XVIII в. призывали дьяволов Пелатата, Верзаула и Мафаву, Суфаву, Зеследера и Пореастона, Коржана, Ардуна, Купалолаку и Вергула, взывали к бабе Яге «с братьями», Сатане Сатановичу, «вьял-мужу чорту» и поминали «худого» и «лысого» бесов⁴⁸. В заговорах фигурируют князь бесовский Ехоран, темный блудный бес Сольца, водяной бес Ярахта или «похотной

бес» Енаха⁴⁹. У сатаны есть «светлой бес утренной», «мал рыж бес полуденной» и «черен бес вечерен»⁵⁰, а также «зять» Ерзоул (еще одно производное от *Вельзевул*)⁵¹. В текстах упоминаются Велигер и Итас, Василиск и Аспид, Енаррей, Индик, Халей, Валаам, Валегл и даже Галилей⁵². Некоторые из этих имен восходят к книжным источникам, другие – к славянской мифологической традиции (в том числе к волшебным сказкам, см. ниже), третьи конструируются самим заклинателем. В демонов (что характерно для народного христианства) легко превращаются антигерои Евангелия – Пилат, Ирод и Иуда⁵³. При этом некоторые духи называют себя православными именами: Семен, Иван, Андрей⁵⁴. Любовный заговор, зафиксированный в 1733 г., обращен к «Сатоне и диаволу», сидящему на печи, к бабе-Яге, которая сидит на бел-горючем камне посреди кияна-моря, и к бесу Полуехту⁵⁵. В 1729 г. священник был обвинен в хранении еретических писем, в том числе молитвы к бабе-Яге⁵⁶, а в заговоре, записанном в 1734 г., поминается «царь юноша бес Сатана»⁵⁷. Такая гетерогенность имен вполне естественна для славянских заговоров, в которых в схожих позициях функционируют самые разные персонажи – от заимствованных из христианской культуры (Христос, Богородица, святые) до уникальных, которые возникают исключительно в магических текстах (баба с железными зубами и проч.; ср. также множество имен трясавиц, перечисляемых в разных вариантах заговоров от лихорадок, «дочерей царя Ирода»⁵⁸). Это традиция, в которой важны не столько конкретные имена, зачастую имеющие малую или нулевую привязку к персонажам-прототипам, сколько фактура произносимого текста и стратегия магического акта⁵⁹. Многочисленность номинаций подчеркивает множественность демонов, а сами имена отбираются по принципу либо узнаваемой негативной семантики (Ирод, Пилат или баба Яга), либо экзотичности (отсюда их конструирование или заимствование из «высокой» культуры – от Галилея до Полуехта). Как и в книжности, здесь эксплуатируется идея об иерархичности бесовского мира: в описаниях колдунов встречаются не только лысые или кривые бесы, но меньшие и «набольшие», бесовские князья, начальники, цари и т. п.⁶⁰ Большинство использующихся номинаций мало пересекается с теми, что были распространены в средневековых текстах, хотя отдельные заимствования, такие как имена Сатанаил или производные от Вельзевул, можно проследить и здесь.

«Путаная» ономастика бесов в древнерусской книжности (когда один дух может назвать себя и сатаной, и Велиаром, и искусителем Христа, а потом оказаться «простым» демоном) имеет под собой определенные основания. С одной стороны, как верно

отмечал В.Ф. Райан, из-за отсутствия артиклей в русском языке невозможно понять, что имеет в виду книжник, называя духа «сатаной» или «дьяволом»⁶¹. С другой – когда «сатана» оказывается простым бесом, вряд ли имеется в виду, что он, хвастаясь, приписывал себе дела и имя своего хозяина. Скорее речь идет о хаотическом единстве всего мира падших духов: там, где присутствует бес, где творится грех, в определенной степени присутствует и сам дьявол. Бесовский мир спутан и неупорядочен – демоны не только меняют формы, но и изменяются в числе: по замечанию А.Е. Махова, во многих житиях дьявол «как бы растекается на несколько персонажей», превращается в толпу людей или сонмище бесов⁶². Провести четкие границы между разными демоническими созданиями и/или личинами иногда попросту невозможно, да и не нужно, так как прагматика текста изначально не предполагает такого членения: как в визуальной, так и в письменной демонологии функционирует множество не систематизированных образов. Средневековый дьявол изображается с помощью вариативно применяемых знаков, которые легко могут меняться местами и комбинироваться в разных последовательностях; имена и эпитеты демонов – элементы того же кода, который на семиотическом уровне призван отразить ущербную и хаотичную природу самих падших духов.

 Примечания

- ¹ См. также: *Райан В.Ф.* Баян в полночь. Исторический очерк магии и гаданий в России. М.: НЛО, 2006. С. 71; *Wigzell F.* The Russian Folk Devil and His Literary Reflection // *Russian Literature and Its Demons* / Ed. by P. Davidson. N. Y.; Oxford: Berghahn Books, 2000. P. 66; *Православная энциклопедия*: В 36 т. Т. 4. М., 2002. С. 683–686; Т. 14. М., 2006. С. 381–382.
- ² *Серебряная И.Б.* Слово черт в русской мифологии и в памятниках русской письменности // *Языковая семантика и образ мира: Тезисы междунар. науч. конф.*: В 2 т. Т. 2. Казань: УНИПРЕСС, 1997. С. 288.
- ³ О датировке см.: *Антонов Д.И.* Смута в культуре средневековой Руси: эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М.: РГГУ, 2009. С. 290–292.
- ⁴ *Сказание Авраамия Палицына* / Подгот. текста, коммент. О.А. Державиной, Е.В. Колосовой. М.; Л., 1955. С. 115–116, 270.
- ⁵ См., например, в *Повести временных лет: Библиотека литературы Древней Руси* (далее – БЛДР): В 20 т. Т. 1. СПб.: Наука, 2000. С. 134.
- ⁶ *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1915. С. 17.

- ⁷ «Послание к некоему мужу поучительно на обеты некоего латынина мудреца». Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. 2-е изд. Ч. 1–3. Ч. 3. Казань, 1897. С. 186–187. См. также: Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым: В 4 т. Т. 1. М.: Тип. Грачева и Комп., 1859. С. 39–40.
- ⁸ БЛДР. Т. 11. СПб., 2001. С. 356.
- ⁹ См. рассуждения о дьяволе-Левиафане у Максима Грека: Сочинения преподобного Максима Грека... Ч. 3. С. 222–226.
- ¹⁰ Отдел рукописей Национальной библиотеки Украины (Киев) (НБУ). 1, 5486. Л. 204.
- ¹¹ См., например: *Рассел Дж.Б.* Люцифер. Дьявол в Средние века. М.: Евразия, 2001. С. 76–77, 315–317; *Махов А.Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М.: Intrada, 2006. С. 187–189; *Он же.* Сад демонов – Hortus Daemonum: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М.: Intrada, 2007. С. 127–128.
- ¹² *Рассел Дж.Б.* Указ. соч. С. 39–41.
- ¹³ *Королев А.А., Майер И., Шамин С.М.* Сочинение о демонах из архива Посольского приказа: к вопросу о культурных контактах России и Европы в последней трети XVII столетия // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2009. № 4. С. 120–121.
- ¹⁴ *Яхонтов И.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. С. 240–241.
- ¹⁵ *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым: В 2 т. СПб.: Унив. типогр., 1863. С. 116–117. Там же. С. 142–143.
- ¹⁷ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва) (РГБ). Ф. 304. I. № 678. Л. 310 об.
- ¹⁸ См.: Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (СПб.) (РНБ). ОЛДП. Q. 258. Л. 317–328 (пагинация арабскими цифрами).
- ¹⁹ *Макарий, митрополит Всероссийский.* Великие Минiei Четьи. Вып. 12. Декабрь. Дни 18–23 // Памятники славяно-русской письменности, изданные имп. Археографической комиссией. I. Великие Минiei Четьи. Декабрь. Дни 18–23. М.: Изд-во П.П. Сойкина, 1907. С. 1611–1613.
- ²⁰ *Дмитрий Ростовский.* Жития святых. Декабрь–февраль. Киев: Изд. Киево-Печерской Лавры, 1695. Л. 212–216 об.
- ²¹ См., например: *Лёнингрен Т.П.* Соборник Нила Сорского: В 3 ч. Ч. 1. М., 2000. С. 326–327; Ч. 3. М., 2004. С. 568.
- ²² Там же. Ч. 3. С. 515 (Житие Пахомия Великого).
- ²³ См.: *Антонов Д.И.* Падшие ангелы vs черти народной демонологии // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 2 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2013. С. 12–13.

- ²⁴ Идея активно утверждалась уже апологетами во II в., а затем развивалась многими богословами (ср.: 1 Кор. 10:20–21; Откр. 9:20).
- ²⁵ См., например, в списке «Хождения Богородицы по мукам» XII–XIII вв.: *Черная Л.А.* Антропологический код древнерусской культуры. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 134–135; в редакциях «Слова некоего христороубца» и «Слова о том, како погани суще языци кланялися идолом» (здесь же перечень имен античных богов): *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. М.: Академический проект, 2009. С. 453–465; в исповедальных вопросниках: *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследования и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 211, 225–227, 462, 546. См. также об отождествлении в древнерусской книжности славянских языческих богов с античными и египетскими божествами: *Петрухин В.Я.* «Боги и бесы» русского Средневековья: род, Рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000.
- ²⁶ *Райан В.Ф.* Указ. соч. С. 247–248. Ср.: *Левецкий А.П.* Очерки по истории медицины // Медицинское обозрение. 1907. Т. 68. № 13. С. 145.
- ²⁷ *Корогодина М.В.* Указ. соч. С. 226, 462.
- ²⁸ Отлучение, равное отлучению убийц, на 20 лет либо же до смерти, предписывалось накладывать за «волхование и чародейство» (впрочем, в разных правилах встречались разные указания относительно сроков). См.: Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского (Российская национальная библиотека, Кирилло-Белозерское собрание, № XII) / Отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.
- ²⁹ *Корогодина М.В.* Указ. соч. С. 411.
- ³⁰ Помимо классических работ Е.В. Аничкова (впервые издано в 1915 г.: *Аничков Е.В.* Указ. соч.) и Н.М. Гальковского (*Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: В 2 т. Т. 2. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1913; Т. 1. Харьков: Епарх. тип., 1916) см. обзоры источников и историографии в: *Петрухин В.Я.* Указ. соч.; *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России (1700–1740 гг.). М.: Древлехранилище, 2000. С. 75–88; *Левин И.* Чудеса пьянства: «хмельное питье» в русской агиографии и чудесах святых XVII века // Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. С. 11–36; *Белова О.В.*, *Петрухин В.Я.* Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М.: Наука, 2008. С. 10–39. Подбор древнерусских слов и поучений, направленных против языческих обрядов, см., например, у Н.С. Тихонравова: Летописи русской литературы и древности... Т. 1. С. 83–112.
- ³¹ К примеру, Иоанн Кассиан (IV–V вв.) писал, что фавнами люди называют насмешливых бесов, которые довольствуются озорством, и что бесы называются, среди прочих имен, кентаврами (*Св. Иоанн Кассиан Римлянин.* О непостоянстве души и о злых духах. О начальствах и властях // Мир ангелов и демонов и его влияние на мир людей: Православное учение о добрых и злых духах. М.: Дарь, 2008. С. 474–476).

- ³² Лёнгрен Т.П. Указ. соч. Ч. 3. С. 137–138. Отношение автора к этим персонажам двойственное: с одной стороны, они отождествляются с чудесными зверями, исповедующими силу Христову, с другой – с бесовскими созданиями: услышав, что «стадам» этих существ не осталось места на земле, старец радуется о «погибели сатанине».
- ³³ См.: РНБ. ОЛДП. Ф. 137. (Сборник агиографический лицевой XVII в.). Л. 355 об.
- ³⁴ Иногда встречаются оригинальные эпитеты бесов – так, они могли называться «непреподобными» (по аналогии с преподобными – праведниками): в первой части жития Адриана Пошехонского (1570-е гг.) сказано, что в белосельцев вселился «лукавый бес, непреподобный демон». Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л.: Наука, 1973. С. 206.
- ³⁵ Лёнгрен Т.П. Указ. соч. Ч. 1. С. 186. (Житие Симеона Столпника).
- ³⁶ Молдован А.М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 327, 373.
- ³⁷ Там же. С. 297.
- ³⁸ См. примеры: *Brakke D.* Ethiopian Demons: Male Sexuality, the Black-Skinned Other, and the Monastic Self // *Journal of the History of Sexuality*. 2001. Vol. 10. № 3/4. Special Issue: Sexuality in Late Antiquity. P. 501–531.
- ³⁹ Григорьев А.В. Указ. соч. С. 229 («На собор архангела Михаила»).
- ⁴⁰ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подгот. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. М.: Наука, 1981. С. 43.
- ⁴¹ См. об этом, к примеру: *Wigzell F.* Op. cit. P. 70; *Левкиевская Е.Е.* От предикативной формулы к имени: об одном механизме образования названий демонов в карпатской традиции // *In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 4 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2015 (в печати).* При этом «истинные» имена и эфместические наименования часто сочетаются в современных традициях. Примером может послужить украинский анклав Саратовской обл., где распространены названия *черти, бесы, дьяволы, сатаны, нечистые, шутики, рогатые*. Полевые материалы автора: экспедиции 2012, 2013, 2014 гг., сс. Самойловка, Залесьянка, Ольшанка Саратовской обл.
- ⁴² *Ковтун Л.С.* Азбуковники XVI–XVII вв. Старшая разновидность. Л.: Наука, 1989. С. 224 (статья 1247).
- ⁴³ Там же. С. 186 (статья 653).
- ⁴⁴ Там же. С. 254 (статья 1784).
- ⁴⁵ Там же. С. 169 (статья 398), 191 (статья 714), 194 (статья 766) и др. См. также: *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Указ. соч. С. 182–183.
- ⁴⁶ *Ковтун Л.С.* Указ. соч. С. 158 (статья 199).
- ⁴⁷ *Зерцалов А.Н.* К материалам о ворожбе в Древней Руси. Сыскное дело 1642–1643 гг. о намерении испортить царицу Евдокию Лукьяновну // ЧОИДР. М.:

- Университетская типография, 1895. Кн. 3. С. 7; *Журавель О.Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. С. 114–115.
- 48 *Летописи русской литературы...* Т. 1. С. 75; Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М.: Индрик, 2002. С. 165, 168; *Смилянская Е.Б.* Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII в. // Отреченное чтение в России... С. 109, 119, 165; *Она же.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. С. 133.
- 49 *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Указ. соч. С. 183.
- 50 *Журавель О.Д.* Указ. соч. С. 122; *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики... С. 98.
- 51 *Журавель О.Д.* Указ. соч. С. 123.
- 52 *Попов А.В.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1883. С. 193; *Райан В.Ф.* Указ. соч. С. 360, 610. Ср.: Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова / Послесл., примеч. и подг. текста А.К. Байбурина. СПб.: Европейский дом, 1996. С. 15.
- 53 *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики... С. 93, 133. См. также: *Белова О.В.* Иуда Искариот: от евангельского образа к демонологическому персонажу // Славянский и балканский фольклор... С. 344–360; *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М.: Индрик, 2011. С. 163.
- 54 *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики... С. 90–97.
- 55 Отреченное чтение в России... С. 132–133.
- 56 *Райан В.Ф.* Указ. соч. С. 609.
- 57 *Журавель О.Д.* Указ. соч. С. 123.
- 58 Из последних работ, посвященных заговорам от трясовиц, бытованию и вариациям «Сисиниевой легенды» у славян, см.: *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. С. 534–565; 681–792; *Топорков А.Л.* Иконографический сюжет «Архангел Михаил побивает трясовиц»: генезис, история и социальное функционирование // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012.
- 59 См. об этом: *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб.: Изд. СПб. ун-та, 2004. С. 114–132.
- 60 *Смилянская Е.Б.* Заговоры и гадания... С. 122–125; *Она же.* Волшебники. Богохульники. Еретики... С. 133.
- 61 *Райан В.Ф.* Указ. соч. С. 71.
- 62 *Махов А.Е.* Средневековый образ между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М.: Изд. Кулагиной: Intrada, 2011. С. 39.