

«Курица не птица...» Демонологическая орнитология в кросскультурном пространстве¹

Ольга Белова, Владимир Петрухин

The article is devoted to the comparative analyses of mythological motifs spread in the folk Slavic and Jewish traditions and connected with the beliefs about the bird-like demons.

The authors examine the legends and superstitions from the regions of close ethnic-cultural contacts, such as Western Ukraine, Western Belarus, and Poland, where the Slavic tradition had long-lasting interconnection with non-Slavic cultures. The aim of the investigation is to find parallels with the Slavic folklore evidences of bird features, which are attributed to some supernatural creatures in folk culture.

In particular folk beliefs about the bird-legged demons, which can be identified by their footprints, may have their roots in the Talmud tradition. We can suppose that these motifs came to the Old Russia literature (treatises against the pagans) through the Byzantine mediation. As for the Ukrainian and Byelorussian folk beliefs about the bird-like demons, some of them could have been borrowed from the folklore of their neighbors – the Jews.

This investigation was made in the framework of the research project “The Slavic Mythology: Results and Perspectives of Interdisciplinary Studies” supported by the Russian Foundation of Basic Research (grant 06-06-80095).

В системе традиционной духовной культуры существует область, особенно открытая для этнокультурных контактов. Это область народной демонологии: до наших дней фольклорные демонологические представления сохраняют характер актуальных верований, демонстрируя не только устойчивость архаических моделей в народном сознании, но и достаточно активный обмен персонажами и верованиями в полиэтнических регионах (об этом см. также: Белова, Петрухин 2002). Что касается славянской и еврейской традиций, несмотря на глубокие различия в разных сферах народной культуры, в сфере народной демонологии как раз и осуществляется межкультурный диалог, в котором обе стороны проявляют взаимную заинтересованность. На эту особенность обратили внимание еще П.П. Чубинский, говоривший о сходстве в демонологических представлениях украинцев и евреев – Чубинский (1872: 58) и С.А. Ан-ский, подчеркивавший, что низшая мифология, по существу, не знает конфессиональных границ (ЕНС: 434). Именно этому аспекту бытования славянских и еврейских демонологических сюжетов и представлений посвящена наша статья.

¹ Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Славянская мифология: итоги и перспективы междисциплинарных исследований», поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований (проект 06-06-80095).

В качестве наглядного примера укажем на практику приспособления славянского имени для обозначения демонологического персонажа в еврейской традиции. По поверьям польских евреев, проклятый человек после смерти становится *зморой* — вредоносным злым духом. Змора (*zmora*) появляется в виде kota, петуха (курицы), крысы, хоря; душит холостых мужчин, высасывает у людей кровь через соски на груди (Lilientalowa 1905: 150). Пристрастие демона к холостым мужчинам, очевидно, выдает в нем трансформацию образа Лилит², однако имя свое персонаж получил, видимо, по аналогии со своим славянским собратом — представления о зморе (ср. праслав. **morь* ‘смерть’), мифологическом персонаже, который душит и мучит спящего человека, широко бытуют на территории Польши (подробнее см. СД 2: 341–344; ср.: Trachtenberg 2004: 36 ff.).

Мы не ставили своей целью смоделировать некую единую парадигму для описания взаимоотношений демонологических элементов соседствующих культур; наша работа, скорее, представляет собой попытку наметить некоторые значимые позиции, в которых демонологические верования одной традиции обретают актуальность для носителей другой традиции, и начинают работать механизмы взаимобмена фольклорным материалом (представляется, что обмен демонологическими сюжетами/мотивами и персонажами имеет ту же природу, что и обмен магическими и колдовскими практиками).

Мотив, ставший центральным в этом исследовании – это представления об орнитоморфном облике демонических существ еврейской и славянской традиций. Основным материалом, послуживший базой для нашего исследования, был зафиксирован в регионах тесных этнокультурных контактов, где славянская традиция долгое время взаимодействовала с инославянскими (Западная Украина и Западная Белоруссия, Польша).

Демоны на «курьих ножках». Представления о том, что демоны вместо ступней имеют птичьи лапы, и потому оставляют характерные следы, по которым всегда можно опознать пришельца из иного мира, глубоко укоренены в еврейской традиции. Обликом птицы в Талмуде наделялась и «крылатая» Лилит (трактат Нидда 24б; ср.: МНМ 2: 55), чей образ восходит, в свою очередь, к шумерской крылатой демонице Лилиту: ср. ее изображение, датируемое II тыс. до н.э., с совиными крыльями и птичьими лапами, стоящей на двух львах с совами по сторонам³ (Рассел 2001: 104, рис. 22; Патай 2005: 240; сходный облик имеет аккадские *лилу*, *лилиту* и *Ламашту*, демоны и чудовище, вредящие роженицам – ср.: Бадж 2001: 99–102). Мужским аналогом Лилит в апокрифах и талмудических легендах (вавилонская агада) выступает иногда глава демонов Асмодей. В книге Товит (III,8; VI, 14) он преследует любовью Сарру, дочь Рагуила, убивая, одного за другим, семь ее мужей, пока Товит в брачную ночь не изгоняет его, и тот улетает в Египет. В знаменитой талмудической легенде о

² Следует отметить, что образ Лилит находил соответствия в разных культурах, в первую очередь – в античной: уже в библейском переводе Иеронима она отождествлена с ламией, ночным духом, губящим детей и высасывающим кровь у юношей (ср. МНМ. Т. 2: 36, 55). У народов Европы, включая южных славян, ламия ассоциируется с ночным «кошмаром», марой (морой), стригой (ср. Сад демонов: 165–167); в средневековой западноевропейской демонологии Лилит и ламия соответствует суккуб.

³ Сова – ночная птица, как и Лилит – ночная демоница; аккадское *лилу* означало ночного демона, бродячего покойника умершего безбрачным, и также «ночь»: Емельянов 2003: 43.

Соломоне и Асмодее (трактат Гиттин 68а), глава демонов обманывает царя, принимая его облик и занимая его место во дворце, пока Соломон принужден скитаться нищим. Мудрецы Синедриона обращают внимание на речи нищего и узнают, что самозванец сожительствует с царскими женами в неурочное, с точки зрения традиции, время и посягает даже на Вирсавию – мать Соломона. Кроме того, он никогда не разувается: тогда мудрецы убеждаются, что на престоле – оборотень, ведь у демонов – петушиные ноги. Они похищают у Асмодее перстень Соломона, передают истинному царю, и демон, увидев Соломона, улетает. Царь занимает престол, но его не покидают ночные страхи (ср. Веселовский 2001: 148–149; *The Book of Legends*: 130, № 122; *Mimekor Yisrael*: 50, № 28).

В трактате Брахот (6а) сказано: «Если кто-то хочет убедиться в присутствии демонов, то следует взять пепел и посыпать вокруг кровати, и утром он увидит нечто вроде следов петушиных лап» (*The Book of Legends* 793: 35; ср. ЕНС: 438).

Любопытная типологическая параллель к этому талмудическому свидетельству была зафиксирована в украинском Полесье. Так, в быличке из с. Нобель Заречненского р-на Ровенской обл. говорится, что демона, принимавшего на себя облик покойного мужа и навещавшего вдову, удалось опознать как раз по необычным («петушиным») следам: знающие люди посоветовали женщине посыпать песком пол в доме – «то побачыш, хто до тебе ходыть. И от, то булы ноги пзўнячыє, пэтуховыє [увидишь, кто к тебе ходит. И вот были ноги (т.е. следы) петушиные]» (Виноградова 1997: 61). Этот сюжет стоит особняком среди множества других славянских рассказов об узнавании присутствия нечистой силы по оставленным ею следам. Мотив птичьих следов, оставленных ходячим покойником (т.е. демоническим существом), сближает полесский меморат с еврейскими легендами о явлении демонов. Возможно, перед нами пример адаптации еврейского сюжета фольклорной традицией Ровенщины, когда образ верховного демона Асмодее оказался сниженным до образа обыкновенного ходячего покойника.

Среди персонажей еврейской фольклорной несказочной прозы следы, похожие на следы лап огромной птицы, оставляет после себя *лантух* (ЕНС: 123), птичьи ноги имеет и демоническое существо *хайнатум*, поверья о которой бытовали у евреев Могилевской и Минской губерний. Хайнатум — безобразная женщина с распущенными волосами, страшным лицом, человеческим туловищем, птичьими ногами и клювом. Она приходит в дом, где только что родился ребенок, чтобы убить его; для оберега на пороге комнаты ставят курильницы, в которых зажигают кусочки шкуры или волосы, вырезанные «баалшемом»-знахарем. Рассказывали о некой женщине, певшей петухом по несколько часов в день. Это произошло с ней оттого, что она видела хайнатум, после чего ее ребенок умер, а сама она с тех пор от испуга поет петухом и постепенно превращается в такую же *хайнатум* (Архив Института этнологии и антропологии РАН, кол. ОЛЕАЭ, д. 381 (А. Филипов. Художественное творчество белорусских евреев; май 1891), л. 25об–26). Вероятно, перед нами поздняя трансформация представлений о злобной демонице Лилит, наносящей вред новорожденным младенцам. Имя демонологического персонажа — *хайнатум* — по всей видимости, можно соотнести с «ха-аин атум» (*'ain 'atum*), букв. «закрытые глаза» (за это уточнение авторы благодарят израильских коллег Ш. Кол-Якова и Д. Шапира).

В апокрифическом (псевдопиграфическом) древнерусском «Слове святого отца нашего Иоанна Златоустого о том, как первое погани веровали в идолы и тре-

бы им клали» (Гальковский 1913: 55–63) упоминается ритуал жертвоприношения «навьям» (духам предков), который совершали славяне-«двоеверцы»: «Навемъ мовь творять. И попель посреде сыплють, и проповедающе мясо и молоко, и масла и яйца, и вся потребная бесомъ, и на печь и льюще въ бани, мыться имъ велят. Чехоль и оуброусъ вешающе въ молвици [мовьници – О.Б., В.П.]. Беси же злооумию ихъ смеющеса, поропръщуются в попелу том, и следъ свои покажутъ на пролщение имъ» (Гальковский 1913: 60). Хотя в поучении и говорится, что бесы-«навьи» оставляют в пепле свои следы, характер этих следов не конкретизируется. Несколько по-иному представлен этот же ритуал в другом поучении – «О посте к невежам»; действие приобретает черты гадания, приуроченного к Великому четвергу: «Въ святыи великий четверток поведаетъ мрътвымъ мяса и млеко и яйца, мыльница топятъ и на печь лють, и пепель посреде сыплють следа ради, и глаголютъ: «Мыйтеса!», и чехлы вешаютъ и убрусы, и велятъ ся терти. Беси же смеютса злооумию ихъ, и влезши мыются и порплютса въ попеле томъ, яко и куры, следъ свой показуютъ на попеле на прельщение имъ, и трутса чехлы и убрусы теми. [Гадающие] егда видятъ на попеле след и глаголютъ: «Приходили къ намъ навья мытса». Егда то слышатъ бесы и смеютса имъ...» (ср.: Соболевский 1890: 229; Гальковский 1913: 15). Можно ли расценивать указание книжника, что бесы «порплютса в попеле <...> яко и куры», как свидетельство того, что они оставляют в пепле именно птичьи следы?⁴

Такая точка зрения действительно распространена среди исследователей как народной культуры, так и памятников книжности. Опираясь на конструкцию различного параллелизма (*порплютса... яко куры*), исследователи реконструировали «птичий» облик «навий» (или предков). Так, например, свидетельство о «навьях» из приведенного выше текста Гальковского Н.А. Криничная соотносит с русскими народными представлениями о баннике и особо подчеркивает, что «навья появляются в птичьем (курином облике), возможно в соответствии с принесенной при строительстве бани жертвой» (Криничная 2001: 84). «Куриный» облик душ предков, по мнению исследовательницы, имеет прямую связь со следующим северорусским поверьем: «под порогом новой бани хоронят черную курицу, которую не режут, а душат, не ощипывая перьев» (Криничная 2001: 61).

Во многом справедливой критике эта точка зрения была подвергнута в одной из последних работ американского слависта А. Страхова. Он отметил, что сравнение с курами отсутствует в «Слове св. Григория» по Чудовскому списку XVI в. – здесь бесы просто возятся в золе, оставляя на ней свои следы. Нет сравнения навий с курами и в «Слове св. Иоанна Златоустаго» по наиболее раннему списку XIV–XV вв. И хотя др.-рус *порплютса* (*порпатиса*) имеет семантику, безусловно сходную, например, с укр. диал. *порплитиса*, *порпати* ‘копаться, разгребать, выгребать (о курах и пр.)’, делать однозначный вывод «птичьем» облике демонов неправомерно, поскольку в исходном тексте речь идет о сходстве действий (копаться в золе), а не о сходстве оставленных следов, и поэтому «догадки о покойниках (равно как и о

⁴ Гадать по пеплу, рассыпанному в бане о том, приходили ли предки – «деды» в баню мыться на поминки сохранялся в белорусской традиции (СД. Т. 1: 138). Впрочем, обряд посыпания пеплом двора вокруг дома, чтобы обезопасить жилище от злых духов, известен болгарам (СД. Т. 3: 668). Рационализированный вариант обычая посыпать пепел вокруг ложа известен латинским книжным средневековым легендам (XIII в.), развивавшимся под влиянием талмудической традиции: Хам был известен своей невоздержанностью, и Ной велел посыпать пеплом подходы к ложу его жены – Фридмен 2000: 320.

чертях) «на курьих ножках» с птичьими следами ученым надо оставить» (Страхов 2003: 326).

Тем не менее, представления о том, что нечистая сила имеет в качестве одной из своих отличительных черт птичьи («курячьи», «петуховые») ноги, бытует в славянской (в частности полесской) устной традиции, что подтверждает репрезентативная подборка текстов в одной из работ Л.Н. Виноградовой. Так, согласно быличке, записанной в с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., крестьянин встречается ночью на дороге «пана», у которого «одна нога – киньский копыт, а другая – курьячья нога» (Виноградова 1997: 61). По поверьям из Ровенской обл., ноги у черта «бы ў буська» (т.е. как у аиста) (Виноградова 1997: 61). По фольклорным свидетельствам, гусиные лапы вместо ног имеют богинки (у западных славян) и русалки (у восточных славян); считается также, что у богинок куриные когти на пальцах ног (Виноградова 2000: 37).

Отметим также, что, по поверьям южных славян, демонические существа – зморы и домовые – оставляют следы в виде пентаграммы (Moszyński 1967: 621). В свою очередь, знаки в виде звезды с пятью или с шестью лучами, используемые в магии, называются «следами» или «лапами» зморы или домового (у немцев такого рода магические знаки называются *Drudenfuss* ‘нога ведьмы’; ср. также поверье кашубов, что у клена листья такой же формы, как *łapa czarownicy*) (Moszyński 1967: 331–332).

Птичьи ноги могут быть и отличительным знаком персонажей, чье происхождение связано с инцестом, расцениваемым в народной традиции как один из самых тяжких грехов. Об этом – быличка из белорусского Полесья: «Жылы брат и сестра. Булы воны очень бидны. За його нихто не жэнивса, и они поженилиса, и в их родилиса детки. И все на курыных лапках» (с. Радчицк Столинского р-на Брестской обл., 1984, зап. Л. Сичкаръ). Мотив нарушения брачных запретов возвращает нас к теме Лилит и ее потомства, стремящихся к сожительству с людьми и плодящих демонов.

Для славянской народной традиции в целом не характерен мотив узнавания демона по птичьим следам, оставленным им на пепле или на песке (в целом признак невидимости демонов характерен для еврейской традиции) – хотя гадания по следам на золе, пепле, песке (как и представления о том, что демоны, например русалки или суденицы, оставляют на рассыпанном песке или пепле свои следы) широко распространены у всех славянских народов (см.: Стафеева 1996: 136; СД 3: 669–670; Виноградова 2000: 166; Плотнокова 2004: 705; Страхов 2003: 327). Вероятно, «талмудические» мотивы проникли в славянскую книжность при византийском влиянии (ср. распространенные книжные «талмудические» легенды о Соломоне и Китоврасе – Веселовский 2001; гадание по крикам и поведению птиц и т.п. – Maguire 1995: 28–30)⁵, затронув лишь фольклор «контактных зон», где имелась возможность заимствований между славянской и еврейской культурными традициями.

⁵ Любопытен с точки зрения взаимодействия традиций в средневековой книжности сюжет, связанный с деянием знаменитого испанского кабаллиста XV в. рабби Йосефа дела Рейна, записанный в начале XVII в. Соломоном Наварро. Йосеф стремился подчинить себе демонов, призывая Лилит. Магические способности он использовал для того, чтобы завладеть царицей («рейна») Греции, которую духи доставляли к нему каждую ночь. Наконец, царица призналась царю в своих ночных видениях, и тот призвал магов. Демоны выдали магам имя Йосефа, и тот, опасаясь расплаты, бросился в море (Патай 2005: 254–255).

Еще раз о «хапуне». Сюжет о похищении евреев в Судную ночь демоном *хапуном* – один из наиболее популярных в народной «демонологической» прозе восточных и западных славян – украинцев, белорусов, поляков (подробнее см.: Белова 2001, Белова 2005: 231–239).

Следует отметить, что в обследованных нами регионах не удалось зафиксировать ни одного рассказа о «хапуне» от евреев. Носители еврейской традиции единодушно отрицали свое знакомство с этим сюжетом. Однако при таком широком распространении поверья о «хапуне» среди славянского населения трудно предположить, что евреям оно было совсем не знакомо. Но на сегодняшний день в нашем распоряжении имеется лишь единственное свидетельство, записанное от евреев в Литве: «Страшная ночь, это когда один такой черт, нечистая сила, Антихрист, похищает из дома одного еврея в лес, на смерть. Так верят, но это неправда <...> Защищались от этого, знаки какие-то на доме делали <...> Этот знак рисовал старший в доме, такой крест, но не такой, как у христиан» (Hryciuk, Moroz 1993: 87). При отсутствии других аналогичных свидетельств трудно судить, насколько данный вариант инициирован христианской традицией (упоминание нечистой силы и Антихриста) и насколько он аутентичен для традиции еврейской.

В п. Сатанов (Городокский р-н Хмельницкой обл.) нам удалось записать еще одно оригинальное свидетельство о «хапуне», демонологическом персонаже, регулярно похищающем людей в Иом Кипур. Здесь похититель являлся в виде огромного орла и «хапал» исключительно любопытных украинских детей, подглядывавших в окна синагоги за еврейским богослужением. Орел появлялся в самый «страшный» момент ритуального действия, когда евреи, согласно наблюдениям этнических соседей, начинали особенно громко кричать и бить палками в подушки.

«Судный дэнь. Воны ходыли – тут школа була. Батьки нас не пускалы, бо, кажут, орэл прыходыть и забирае руских, руску кроў у мацю. То воны, я пытала, то уже як постарше, они говорят, да – трэба рускую... каплю крови. То воны, колы начинаютьме ў синагогу, там спивають, а потом вже, як конец буты, таки подушки, и воны так бьют палками в тые подушки, то мы втыкаемо. Бо, говорыть, орэл приходи и хапнэ дытыну. Нас так лякалы, а то й неправда. И мы давай — дзвери кругом закрыты, мы кричэмо, уже знаем – як начынають ў подушки биты, дуже голосно кричат и плачут. Так мы втыкалы <...> [Орел «хапал» только украинских детей или еврейских тоже?] Украинских. То-то они нас так лякалы, так казали – орёл. То мы дуже боялыся. И вы знаете, вже я в школу ходыла, в пэрвый класс, и тоже боялася. Так вот старые жинки, наши украинцы говорать [Судный день. Они ходили – тут школа была. Родители нас не пускалы, потому что, говорят, орел приходит и забирает русских, русскую кровь в мацю. Так они [евреи. – О.Б., В.П.], я спрашивала, то те, что постарше, они говорят, да – нужно рускую... каплю крови. Так они, когда начинают в синагоге, там поют, а потом уже, под конец, такие подушки, и они так бьют палками в эти подушки, так мы убегаем. Потому что, говорят, орел приходит и хватает ребенка. Нас так пугали, но это неправда. И мы давай – двери кругом закрыты, мы кричим, уже знаем – как начинают в подушки бить, очень громко кричат и плачут. Так мы убежали <...> [Орел «хапал» только украинских детей или еврейских тоже?] Украинских. То-то они нас так пугали, так говорили – орел. Так мы очень боялыся. И вы знаете, уже я в школу ходила, в первый класс, и тоже боялася. Так вот старые женщины, наши украинцы говорят]» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин, А.В. Соколова).

Хотелось бы отметить один сюжет еврейской традиции, который, по всей видимости, мог служить источником многочисленных нарративов о хапуне. В день Дарования Торы Сатан пожаловался Всевышнему: «Ты дал мне власть над всеми племенами – но не над еврейским народом!» (Как сказал нам один из информантов, чутко определивший особенности еврейской демонологической традиции: «У жыдиў чортиў не мае бўти!» [У евреев нет чертей!]) (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин.) Ашем ответил ему: «Я позволю тебе господство над ними в Йом Кипур при условии, что ты сможешь найти у них прегрешения». Чтобы не дать Сатану обвинить евреев в Йом Кипур, Ашем повелел, чтобы его как бы подкупали взяткой – «козлом для Азазеля» (Ваикра: 187). По другому варианту (The Book of Legends: 497–499), Сатана застал евреев в Судный день молящимися в белых одеяниях и не смог их тронуть. В белых одеяниях традиция усматривает напоминание о саване и дне смерти.

В этом явно трансформированном и контаминированном сюжете о «хапуне» содержится еще и намек на «кровавый навет» (похищение христианских детей с целью получения «русской» крови для мацы), о фольклорных версиях которого нужно говорить особо. Что же касается птичьего обличья «хапуна», то этот образ мог материализовываться в проделках местечковой молодежи, приуроченных к еврейским богослужениям.

Среди молодежных «забав» были и такие: шутки ради по субботам или в праздники в синагогу могли запустить ворону или черного кота.

«Как суббота, у евреев был их Шабас, и старшие ребята устраивали им <...> то черного кота, а то и ворона [запустят], это было страшно для людей веры Моисеевой. Они должны были прерывать свои молитвы и искать виновного, потому что это было для них чем-то самым худшим...» (Люблин, архив научно-методического центра «Teatr NN»).

«Наступает их Страшная ночь. Приходит этот праздник. И они страшно боятся, но неведомо кого. Ведь на каждый праздник, в эту Страшную ночь, дьявол должен забрать одного еврея, вот. А кому тот жребий выпадет? <...> Так они собираются в синагоге на ночь. Всю ночь там одна свеча горит. А они там молятся по-своему <...> Просят прощения у Бога за все, за грехи свои, за все. И боятся, чтобы, например, меня или кого еще дьявол не забрал. Так хлопцы поймают где-нибудь ворону и спрячут. А потом через окно пустят эту ворону, прямо в темноту, к ним. Переполох страшный, писк, визг (Виленщина; Станислав Давидович, 1929 г.р., урож. д. Яглимоньце (Яглимонис); Prokopowicz 1994: 164).

Очевидно, что в последнем рассказе речь идет о поверье, что в праздник Йом Кипур (Судный день) дьявол или некий особый демонологический персонаж «хапун» похищает из каждого местечка по одному-два человека в качестве своеобразной жертвы (подробнее см.: Белова 2001).

Хотя в известных на сегодняшний день фольклорных рассказах о Хапуне практически ничего не говорится о его внешности (чаще всего он является в виде вихря), встречаются редкие исключения, как, например, в рассказе из Подолии (п. Сатанов), где похититель появлялся в виде огромного орла (Белова, Петрухин 2002: 213–215). Возможно, явление ворона в синагоге, с точки зрения поляков, и должно было быть свидетельством «материализации» демонологического персонажа? Это предположение подтверждается свидетельством из юго-восточной Польши (Сеня-

ва): местная молодежь пускала в кущу или в синагогу ворону или галку, мечущаяся птица гасила свечи, горящие внутри, а евреи прерывали моление, так как «думали, что это [злой] дух» (Сага 1995: 54).

В дополнение приведем еще один рассказ, где вороном в синагоге пугает женщин польский демон Борута (популярный персонаж народной демонологии Ленчицкого края, центр. Польша). В Судный день Борута сидел на высокой стене, свесив ноги до земли. Потом с вороной в руках он пробрался в синагогу, на женскую галерею, где стал пугать женщин. Возникла паника, давка, были погибшие. Только когда прибыла стража с крестом, дьявол убежал (Grodzka 1960: 43–44). Поводом для возникновения этого рассказа послужило реальное событие – пожар в синагоге г. Ленчицы, случившийся 13 сентября 1890 г. (перевернулась лампа на галерее) и повлекший за собой многочисленные жертвы (Grodzka 1960: 44). Однако народная фантазия по-своему «переработала» этот драматический сюжет, выставив демона Боруту в роли Хапуна и снабдив его устрашающим атрибутом – вороном.

В заключение отметим, что сфера народной демонологии представляет собой благодатное поле для исследования межкультурных контактов и заимствований. Учитывая материал соседствующих традиций мы можем устанавливать корни и происхождение сюжетов, которые в славянском фольклоре стоят особняком или, будучи зафиксированы в одной локальной славянской традиции, не находят параллелей на более широком культурном пространстве Славии. И в этом случае бывает необходимо внимательнее приглядеться к культуре этнических соседей.

Литература

- Бадж 2001 – Бадж У. Амулеты и суеверия. М., 2001.
- Белова 2001 – Белова О. «Про Хапуна, я думаю, и вы слышали...» // Солнечное сплетение. Литературный журнал. Иерусалим, 2001. № 16–17. С. 174–180.
- Белова 2005 – Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова, Петрухин 2002 – Белова О., Петрухин В. Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве // Между двумя мирами. Представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 196–218.
- Ваикра – *рабби Моше Вейсман*. Мидраш рассказывает. Ваикра, Иерусалим, 1996.
- Веселовский 2001 – Веселовский А.Н. Мерлин и Соломон. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. М.; СПб., 2001.
- Виноградова 1997 – Виноградова Л.Н. Облик черта в полесских поверьях // Живая старина. 1997. № 2. С. 60–61.
- Виноградова 2000 – Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Гальковский 1913 – Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2 (Репринт – М., 2000).
- Емельянов 2003 – Емельянов В.В. Ритуал в древней Месопотамии. М., 2003.

- ЕНС – Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Сост. В. Дымшица. СПб., 1999.
- Криничная 2001 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. СПб., 2001. Т. 1.
- МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1–2. М., 1980–1982.
- Патай 2005 – *Патай Р.* Иудейская богиня. Екатеринбург, 2005.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Рассел 2001 – Рассел Дж. Б. Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. СПб.
- Сад демонов – Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и возрождения. Автор-составитель А.Е. Махов. М., 1998.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2004. Т. 1–3.
- Соболевский 1890 – *Соболевский А.* Из вновь открытого древнерусского поучения домонгольской эпохи // Живая старина. 1890/1891. Вып. 4. С. 229.
- Стафеева 1996 – *Стафеева О.С.* Народная обрядовая символика в поэтике «Службы кабаку» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1996. Т. 49. С. 133–140.
- Страхов 2003 – *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, 2003 (Palaeoslavica. XI. Supplementum 1).
- Фридмен 2000 – *Фридмен П.* Ноево проклятье// Другие средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. М., 2000. С. 318–338.
- Чубинский 1872 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7.
- An-sky 1994 – *An-sky S.* The Jewish Artistic Heritage. An Album. Moscow, 1994.
- Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Cała 1995 – *Cała A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995.
- Grodzka 1960 – *Legends Łęczycyckie / Zebr. i oprac. J. Grodzka.* Łódź, 1960.
- Hryciuk, Moroz 1993 – *Hryciuk R., Moroz E.* Pamięć tradycji w relacjach mieszkańców Litwy narodowości żydowskiej // Polska Sztuka Ludowa – Konteksty. 1993. № 3–4. S. 85–89.
- Lilientalowa 1905 – *Lilientalowa R.* Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego // Wisła. 1905. Т. 19. S. 148–176.
- Maguire 1995 – *Maguire H. (Ed.).* Byzantine Magic. Dumbarton Oaks, 1995.
- Mimekor Yisrael – *Mimekor Yisrael: Classical Jewish Folktales Collected by Micha Joseph bin Gorion,* Bloomington, 1990.
- Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Т. 2. Kultura duchowa. Warszawa, 1967.
- Prokopowicz 1994 – *Prokopowicz A.* Folklor Polaków z okolic Wilna. Praca magisterska. Lublin, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej (Lublin, Polska), 1994.
- The Book of Legends – *The Book of Legends. Sefer ha-aggadah. Legends from Talmud and Midrash / Ed. by Hayim Nahman Bialik and Yehoshua Hana Ravnitzky.* N.Y., 1992.
- Trachtenberg 2004 – *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion. Philadelphia, 2004.

Demonološka ornitologija v medkulturnem prostoru

Olga Belova in Vladimir Petruhin

Članek obravnava primerjalno analizo mitoloških motivov v slovanskem in židovskem izročilu, ki se nanašajo na verovanja v demone v ptičji podobi.

Avtorja analizirata povedke in vraže na območjih, kjer je bilo slovansko izročilo dolgo povezano z neslovanskimi kulturami in kjer so se odvijali tesni kontakti med različnimi etnijami in kulturami; tako je bilo na primer v zahodni Ukrajini, zahodni Belorusiji in na Poljskem. Raziskovalca sta želela najti paralele s ptičjimi karakteristikami, ki se pojavljajo v slovanski folklori in ki jih v ljudski kulturi pripisujejo nadnaravnim bitjem.

Zlasti ljudska verovanja o demonih s ptičjimi nogami, ki jih lahko identificiramo po njihovih stopinjah, imajo morda korenine v Talmudu. Sklepamo lahko, da so ti motivi prišli v starorusko literaturo (razprave, uperjene proti poganom) preko Bizanca. Nekatera od ukrajinskih in beloruskih ljudskih verovanj o demonih v ptičji podobi pa so bila morda privzeta iz folklore njihovih sosedov Židov.

Pričujoča raziskava je del raziskovalnega projekta z naslovom *Slovanska mitologija: izsledki in perspektive interdisciplinarnih študij*, ki ga financira Ruska fundacija za bazične raziskave (projekt 06-06-80095).