

Насилие и допрос: практики экзорцизма в русской агиографии

Дмитрий И. Антонов

Российский государственный

гуманитарный университет, Москва, Россия;

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Москва, Россия, antonov-dmitriy@list.ru*

Аннотация. Статья посвящена двум мотивам, связанным с экзорцизмом в русской средневековой агиографии: насилию над демоном и расспросам духа. Эти мотивы связаны с тремя сюжетными схемами, которые часто встречаются в христианской литературе: насилию может подвергаться либо демон, явившийся человеку в видении, либо бес, контакт с которым происходит наяву (избиение демона в «собственной» личине), либо дух, вошедший в чужое тело. Последняя ситуация имеет аналоги в ритуалах, практикуемых в разных христианских сообществах: избиение одержимого, реальное или символическое, – распространенная практика экзорцизма, которая коррелирует с рассказами об избиении демонов святыми. Расспрашивание духа, который говорит устами бесноватого, также известный ход, применяемый в различных ритуалах изгнания и получавший обоснование во многих текстах. В работе обе практики анализируются на основе русских переводных мартириев (Марины/Маргариты Антиохийской, Иулиании Никидийской, Никиты Бесогона, Ипатия Гангрского и др.) и оригинальных житий. Сосуществование разных моделей экзорцизма («физического» и спиритуального) показано на примере двух автобиографических житий второй половины XVII в. – протопопа Аввакума и инока Епифания.

Ключевые слова: экзорцизм, агиография, демонология

Для цитирования: Антонов Д.И. Насилие и допрос: практики экзорцизма в русской агиографии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 4. С. 50–71. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-50-71

Violence and interrogation: Exorcism in Russian hagiography

Dmitriy I. Antonov

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow, Russia, antonov-dmitriy@list.ru*

Abstract. The paper dwells on two motifs related to exorcism in medieval Russian hagiographies: violence towards the demon and questioning of the spirit. These motifs are connected to the three plot schemes often found in Christian literature: violence can be perpetrated against either a demon visiting a person in a vision or being contacted in real life (beating up a demon in “their own” guise), or a spirit having entered someone’s body. This last situation has analogues in the rites practiced in various Christian communities: beating of a possessed person, be it real or symbolic, is a widespread exorcistic practice correlating with stories of demons beaten up by saints. Questioning of the spirit who is talking via the possessed person is also a well-known move implemented in various banishing rituals and justified in a variety of texts. In this work both practices are analyzed on the basis of martyrdoms translated into Russian (those of Marina/Margaret of Antioch, Juliana of Nicomedia, Nikita the Demon Banisher, Hypatius of Gangra, etc.) and original hagiographies. Coexistence of various models of exorcism (“physical” and spiritual) is demonstrated as exemplified by two autobiographic hagiographies dating from the second half of the 17th century – those of Protopope Avvakum and Friar Epiphanius.

Keywords: exorcism, hagiography, demonology

For citation: Antonov, D.I. (2019), “Violence and interrogation: Exorcism in Russian hagiography”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 50–71, DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-50-71

В этой статье будут рассмотрены два мотива, связанные с изгнанием беса в древнерусской литературе, – избиение и расспросы духа. Эти мотивы, которые имеют отдельные параллели в фольклорных записях XIX–XX вв. (см. некоторые примеры в [Антонов 2013, с. 19–21]), встречаются в ряде древнерусских житий, упоминаются в чинах изгнания и по-своему обыгрываются в автобиографических житиях старообрядцев XVII в. Мы проанализируем такие примеры в переводных и оригинальных сочинениях, начав с более широкого контекста. В качестве преамбулы нужно сделать краткий обзор представлений об одержимости, актуальных для культуры русского Средневековья.

1. Дух в чужом теле

Один из самых известных в христианской культуре видов демонической агрессии – одержимость: дух вселяется в человека и подчиняет его сознание, прежде всего, чтобы мучить свою жертву. Однако, действуя в чужом теле, демон (или множество демонов) становится полноценным актором – говорит устами бесноватого, совершает различные действия, демонстрируя огромную физическую силу и т. п. То же происходит с телом животного, если дьявол входит в него, и с искусственным телом – идолом, в модели, когда нехристианские культы объясняли не через поклонение бездушной материи, а через служение бесам.

Присвоение чужого тела – один из видов материального проявления демона, самая материальная из его возможных оболочек. Если статус личин, в которой бес является человеку, часто не прояснен и переменчив в рамках одной истории (иллюзия или некий вид плоти), присвоение чужого тела не оставляет места двусмысленности. При этом в Средние века (до XVI–XVII вв.) одержимость усматривали в самых разных поведенческих практиках, относя к ней, к примеру, те случаи женской истерии, которую античные медики объясняли физиологическими причинами, а Гиппократ связывал с заболеванием матки (*hystera* – ‘матка’) [Игина 2009, с. 139–146].

В Новом Завете говорится, что нечистый дух входит в человека, как в «незанятый, выметенный и убранный дом» (Мф. 12:43–45). Эту метафору греха как пустоты разрабатывали средневековые авторы, называя еретиков «сосудами дьявола» – сатана наполняет их, как пустой сосуд¹. Выйдя из человека, добровольно или по приказу святого, бесы могут либо вселяться в животных (как в евангельской истории о гадаринском бесноватом, Мф. 8:28–32, Лк. 8:27–33, Мк. 5:9–12), либо скитаться по пустыне (Мф. 12:43; частая в агиографии модель изгнания беса в «пустынные места», где они не навредят людям; церковные и апокрифические молитвы и заговоры предписывали бесам или духам-болезням отправляться в места «безлюдные и безводные», в локусы, где ничего не происходит и т. п. [Агапкина 2010, с. 117–121, 122–130]), либо, подчиняясь воле святого, отправляться в ад до Страшного суда (вторая распространенная в агиографии

¹ См., например [Лёнгрен 2000, с. 105 (Житие Симеона Столпника); Махов 2007, с. 53–54]. См. также: Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева и др.: В 19 т. Т. 14: Конец XVI – начало XVII века. СПб.: Наука, 2006. С. 118 (Милютинская редакция Жития царевича Димитрия Угличского).

модель; уже в чуде о гадаринском бесноватом бесы просили Христа изгнать их не «в бездну», а в свиней).

В византийской христианской литературе IV–VIII вв. демоны представляли почти вездесущими: они постоянно нападают на людей в разных местах – от города или ипподрома до леса и пустыни, иногда вселяясь в свою жертву. Как и другие виды бесовских атак, одержимость объясняли несколькими причинами: наказание за грехи, испытание человека² (1 Кор. 5:5) и/или возможность прославить святого, изгнавшего дьявола. Однако во многих историях речь шла исключительно о внешних причинах демонической агрессии, в результате чего бес превращался либо в самостоятельного актора, духа-вредителя, либо в агента вредоносной магии. Демона может наслать волхв или колдун. Демоны, обитающие на земле, атакуют всех приблизившихся – как людей, так и зверей (все эти модели перейдут затем в русскую книжность). В результате одержимость трактовалась как распространенное явление, с которым, по мнению авторов, приходилось сталкиваться постоянно. По наблюдению С. Манго, в византийской книжности роль и место демонов уменьшаются примерно с IX в., когда нехристианские культы и верования начинают терять прежнюю актуальность [Mango 1992, p. 219–222].

Очевидно, что и сами представления об одержимости, и «физический» способ борьбы с духом-«паразитом» не родились в рамках христианства, а были адаптированы им из различных традиций, начиная с иудейской. Представление о действии духа в теле человека – кросс-культурный феномен, который вплоть до сегодняшнего дня определяет множество социальных действий и отношений, магических и религиозных практик. Так, в различных культурных сообществах на территории современной России разные варианты кликушества объясняются либо через мифологических агентов, не связанных с христианством (порча, икота), либо через одержимость вселившимся бесом [Мельникова 2011, с. 87–91; Христофорова 2013; Христофорова 2016, о стратегиях научных интерпретаций кликушества см. с. 106–179]. Кликушество/одержимость – явление, которое может развиваться и функционировать в очень разных вариациях и которое можно рассматривать и в антропологическом, и в медицинском аспектах. В Новое время на распространение христианских представлений об одер-

² Ср., например, рассказ из Жития Федора Сикеота о змее, который много лет мучил женщину: святой отказался изгнать его, так как подобный «труд» был послан на пользу женщине и должен был принести ей награду после смерти [Лёнгрен 2004, с. 433], см. также в Житии Симеона Столпника [Лёнгрен 2000, с. 171].

жимости в католическом и протестантском мире сильно повлияла охота на ведьм, а также Реформация и катаклизмы эпохи религиозных войн (см. обзор литературы по вопросу [Христофорова 2016, с. 113–114]). Однако в тех случаях, когда представление об одержимости духами уже существовало в локальной традиции до христианизации, аккумуляция этого явления часто шла по тому же принципу, что и «христианизация» народной демонологии: бес, дьявол занимает место мифологического существа, персонифицировавшего одержимость, так, что где-то полностью вытесняет его, а где-то начинает сосуществовать с ним, породив ситуацию конкурировавших объяснений. Помимо идеи об одержимости бесом, распространенной и в средневековой книжности, и в следственных делах о колдовстве, русские тексты уже с XVII в. фиксируют представления об одержимости *икотой* и колдовском насылании *икоты* (впервые об этом упоминает пермское следственное дело 1606 г., а в XVIII в. дела об «икотной немочи», «икотной порче» становятся уже многочисленными [Христофорова 2016, с. 112–113]). Неудивительно, что во многих христианизированных сообществах, включая средневековую Русь, экзорцизм не ограничивался церковными ритуалами, но включал широкий спектр магических практик.

В Новом Завете говорится, что Христос даровал ученикам власть над духами (Лк. 10:17–20; ср.: Лк. 9:1; Мф. 10:8; Мк. 16:17), но реализовать ее могут не все – по рассказу из апостольских Деяний, бесы не подчинились семи сыновьям иудейского первосвященника Скевы, которые пытались изгнать их именем Иисуса, – одержимый избил их и сорвал одежду (Деян. 19:11–16). Духи легко могут противиться экзорцисту, указывая ему на его собственные грехи (на русском материале см., к примеру, в Житии Илариона Суздальского [Пигин 1998, с. 74–75]).

Некоторые христианские авторы, такие как Тертуллиан († после 220), полагали, что демоны вынуждены раскрывать свои обманы перед любым христианином, каким бы он ни был³. Эта идея была основана на раннем, конфронтационном и полемическом противопоставлении христианства язычеству. Однако изгнание бесов быстро институализировалось и уже в первые века христианства превратилось в особую практику, исполнявшуюся священниками-экзорцистами. С утверждением христианства стало доминировать представление о том, что полнота власти над демонами только у святых. М. Тамм, вслед за А. Году, пишет о двух

³ Марк, игумен, духовник московского Симонова монастыря // Мир ангелов и демонов и его влияние на мир людей: Православное учение о добрых и злых духах. М.: Дарь, 2008. С. 199.

видах экзорцизма: литургическом, который практиковали клирики, и харизматическом, которым обладали святые [Тамм 2003, р. 8]. «Жестокого демона» из истории о праведном Виссарионе не смогли побороть, совершив чин изгнания в церкви, но Виссарион прогнал его, попросту явившись и сказав: «Востани и иди вон»⁴ [Mango 1992, р. 221]. В этом плане эффективными для изгнания духа оказывались сакральные предметы, изливающие благодать, различные материальные объекты, через которые действует сила святого и/или самого Христа – крест, реликвия, икона, мощи и др.

В аскетической литературе силу экзорциста часто описывали как пропорциональную его добродетелям. Совершив грех, человек теряет власть над бесами. В «Слове о некоем игумне, иже приял дары от Бога бесы изгоняти от человек» рассказано о монахе, который нарушил аскезу, принял золото от царя и немедленно утратил дар экзорцизма⁵. «Слово о смирении, его же бояться бесы» говорит об аскете, который изгнал демона, подставив под удар одержимого вторую щеку, по евангельской заповеди⁶, и т. п. Требник Петра Могилы включал особые рекомендации для экзорциста: прежде всего, он должен уберечься от гордыни и тщеславия, во вторую очередь от сребролюбия, далее от блуда и других грехов [Пигин 1998, с. 75]. Уже в XVII в. протопоп Аввакум будет описывать свою борьбу с демоном через смирение (см. ниже).

В человека может войти не только разное количество бесов, но и демоны, наделенные разной силой. Так, в Житии Зосимы и Савватия Соловецких говорится о том, как волхв наслал злого духа на человека по имени Никон. Другой волхв не смог исцелить одержимого, объяснив ему, что он «самому сатоне предан еси в дар»⁷. Чем сильнее демон, тем большая нужна святость, чтобы его изгнать. В рассказе о Павле Простом из «Лавсаика» Палладия Еленопольского (V в.) говорится, что святой Антоний не мог побороть «высшего» беса, который поселился в человеке и проклинал Бога, – его одолел святой Павел. Автор добавляет, что твердые в вере люди обычно могут изгонять простых бесов, а сильные демоны подчиняются только смиренным⁸. Бес из рассказа

⁴ Пролог на март – май. М.: Печатный двор, 1643. Л. 333об. – 334.

⁵ Пролог на сентябрь – ноябрь. М.: Печатный двор, 1641. Л. 363об. – 364; ср.: Л. 47об.

⁶ Там же. Л. 224об. – 225.

⁷ Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева и др.: В 19 т. Т. 13: XVI в. СПб.: Наука, 2005. С. 132, 134.

⁸ О Павле Простом // Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов [Электронный ресурс]. URL: https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1220#part_11382 (дата обращения 30 сентября 2019).

Киево-Печерского патерика признался, что из всей монастырской братии ему страшны только 30 из 180 монахов⁹. Демоны во многих агиографических рассказах сами называют того человека, который может изгнать их, успешно сопротивляясь другим экзорцистам. Как подчеркивают некоторые авторы житий, «упрямые» бесы только помогают прославить какого-то святого [Тамм 2003, р. 8–9].

Способность изгонять демонов – одно из явных и самых очевидных проявлений святости. Говоря о европейской агиографии, Марек Тамм полагает даже, что в определенный момент это стало *conditio sine qua non*, необходимым условием для признания святости человека [Тамм 2003, р. 7]. В византийской и русской агиографии этот принцип работает, прежде всего, в житиях аскетов – от пустынников и юродивых до киновийных монахов. Это получало свои обоснования. Однако нас будут интересовать здесь не причины популярности демонологии в аскетической литературе, а две стратегии борьбы с духами, которые известны по различным средневековым текстам: насилие и допрос.

2. Расспросы беса

В евангельском рассказе о Гадаринском бесноватом демоны называют свое имя Христу («имя мне легион»), прежде чем выйти из одержимого. Этот мотив распространен максимально широко: идея о том, что знание истинного имени дает власть над человеком или духом, актуальна для разных культур и эпох. Дж. Фрэзер посвятил главу своего многотомника «Золотая ветвь» «номинативным» обрядам и верованиям (от различных вариантов запрета на произношение собственного имени из опасений попасть под чью-либо магическую власть до обречения власти над духом/божеством через называние его по имени)¹⁰. В Средние века эти представления функционировали в разных регистрах культуры – от книжной агиографии до магической традиции обережных имен. Уже Антоний Великий, по рассказу его жития (IV в.), говорил, что у духа нужно спрашивать, «кто еси и откуда», чтобы разоблачить бесовские иллюзии [Лёнгрен 2004, с. 196]. В русской «Повести о Соломонии бесноватой» (1670-е гг.) девушка узнает имена атаковавших ее духов, священник заклинает их в алтаре, и это дает ей

⁹ Древнерусские патерики / Подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М.: Наука, 1999. С. 38.

¹⁰ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Изд-во политической литературы, 1983. С. 235–251.

свободу (аналогичный мотив есть в Житии Илариона Суздальского [Пигин 1998, с. 75]). Экзорцисты часто стремились узнать имя духа, засевшего в человеке, подобно тому, как магический специалист, колдун или шаман стремится определить и назвать болезнетворного агента, чтобы исцелить болезнь.

Византийский чин изгнания беса основан на чтении фрагментов Писания и заклинательных молитв, в которых демону повелевают выйти из человека. Заклинания над бесноватыми входили в Евхологий, и со временем их состав и структура становились все более сложными. Чаще всего заклинательные молитвы были подписаны именами Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, иногда царя Соломона (который, благодаря иудаистической традиции и популярному апокрифу «Завещания Соломона», в средневековой культуре играл роль первого заклинателя демонов) или Епифания Кипрского. По наблюдению А. Алмазова, для печатных евхологиев отобрали только 7 молитв¹¹. При этом некоторые варианты чина изгнания были обращены исключительно на то, чтобы вызвать имя беса. Алмазов описал такую рукопись, датированную XVII в.: ее автор чередует заклинательные молитвы и чтения из Писания, требуя, чтобы дух назвался. Если демон молчит, нужно повторять все снова и снова, так как без этого условия акт экзорцизма не состоится. Кроме имени самого беса, нужно узнать имя его начальника, спросить, сколько времени он находится в больном, каков он, из какого бесовского «чина», в какой силе, где находился до того, в чем он подчинении состоит, когда выйдет из одержимого и какое знамение даст, исходя. В ходе процедуры нужно воскуривать серу. Когда демон, наконец, назовется, следует записать его имя на бумаге и сжечь¹².

Это «промежуточная» модель – она находится где-то в середине между церковным чином и народной магической практикой изгнания духов – болезнетворных агентов. Для Средневековья такое сближение было обычным явлением: и в Византии, и в Европе, и на Руси провести грань между канонической и апокрифической молитвой могли немногие. Их смешивали монахи и клирики, заговорные тексты входили в требники и молитвословы¹³.

¹¹ Алмазов А.И. Чин над бесноватым: (Памятник греческой письменности XVII в.). Одесса: «Экономическая» типография, 1901. С. 4–7.

¹² Там же. С. 20–41.

¹³ В Индексе XIV в. упоминались молитвы «о трясавицахъ, нежитехъ и недужехъ», которые входили в молитвенники сельских священников. Молитва-заговор архангелу Михаилу от лихих людей и от порчи входила в Требник и т. п. В XVIII в. многие клирики обвинялись в колдовстве, использовании магических практик. Отделить канонические молитвы

Мотив расспрашивания беса встречается не только в чинах изгнания, но и в агиографии, начиная с Жития Антония Великого. В русском неканоническом Житии Николая Мирликийского говорится о том, как святой бросил одержимую на землю («поринуль беса на землю»), вложил палец в рот и заставил демона сказать, как он вошел в девицу. У другого беса святой узнал, на какое дело тот был послан сатаной¹⁴. На этом мотиве построен топосный сюжет: святой или святая ловит беса, явившегося им в обманной личине, избивает его и заставляет рассказать о себе и своих действиях. Такая модель работает в житиях Никиты Бесогона, Ипатия Гангрского, Марины Антиохийской и Иулиании Никомидийской (см. об этом [Антонов 2010]). Европейские экзорцисты часто вступали в долгие диалоги с изгоняемыми демонами [Махов 2006, с. 369–372; Махов 2007, с. 270–271].

Яркий пример – апокрифический мартирий Марины (Маргариты в католической традиции) Антиохийской, переведенный на Руси (греческие списки жития известны с IX в., латинские – с конца VIII в.¹⁵ В пространной версии жития, которая восходит к редакции, включенной в среднеболгарский Бдинский сборник XV в., святая победила напавшего на нее в темнице дракона, а затем схватила, избивала и подвергла расспросу наславшего его демона. Ее интересовало не только имя и дела самого пленника, но и общие вопросы – в частности, как нечистые духи появились на свет. Бес рассказал три альтернативные версии, первая из которых каноническая (в начале времен часть ангелов отпала во зло), а две следующие представляют демонов рожденными от неких женских персонажей, восходящих к античной мифологии и иудаистической традиции. В соответствии с первой, Сатанаил женился на

от заговорных текстов, выстроенных по принципу молитвы и использовавших христианские образы и имена, явно могли немногие. См., например: Алмазов А.И. Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры: (Из истории византийской отреченной письменности.) Одесса: «Экономическая» типография, 1901. С. 11; см. также [Петрухин 2000, с. 323–324, 332; Смилянская 2002, с. 78–81; Смилянская 2003, с. 121–124; Райан 2006, с. 33, 605, 607–613; Черная 2008, с. 234].

¹⁴ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Тип. Грачева и комп., 1871. С. 455.

¹⁵ Middle English Legends of Women Saints / Ed. by S.L. Reams. Kalamazoo; Michigan: Medieval Institute Publishing. 2003 [Электронный ресурс]. URL: <http://d.lib.rochester.edu/teams/text/reames-middle-english-legends-of-women-saints-margaret-of-antioch-introduction> (дата обращения 20 сентября 2019). См. также [Dresvina 2012, p. 189–190].

«Диевой дочери» (дочери Зевса)¹⁶, которая отложила яйца и таким образом породила бесов; вторая гласит, что демоны произошли от «древних лукавых жен». Последняя идея – отголосок известной версии о том, что демоны появились на свет до потопа. Интересно, что в одной из известных мне редакций рассказ беса прокомментирован – чтобы читатель не принял апокрифические версии за истину, автор устами Марины обличает демона: «О, окаянне, что мешаеши яко медь со смолюю, и точию вопросы мои истинныи а не тунии и не лъживии, ты же смраднице мешаеши лжю со истинною, за сие оубию тя, испровергу тя, и къ тому не оузриши света сего»¹⁷.

В четырех мартириях святых-демоноборцев – Марины, Иулиании, Никиты и Ипатия – рассказы о борьбе с дьяволом выстроены по одной модели (некоторые элементы могли быть опущены или развернуты в текстах): искушение мученика в темнице бесом в страшном или соблазнительном облике, молитва, помощь архангела Михаила и обретаемая вслед за тем власть над духом, избиевание демона, его lamentации и просьба о «послаблении», расспросы святым беса, его унижение перед изгнанием в геенну и завершающая мысль о возможности взывать к мученику и использовать текст жития как апотропей. Определенная совокупность мотивов: явление архангела Михаила, вопрошание духа об имени, принуждение рассказать о себе и имя Вельзевул, вероятно, восходит к «Завещаниям Соломона» – известному ветхозаветному апокрифу, оказавшему сильное влияние на средневековую восточную и европейскую демонологию (см., например [Johnston 2002, р. 35–49]). В развернутую версию Жития Марины/Маргариты был даже включен рассказ, который в Средние века дополнял «Завещания» – история о том, как бесы были заключены Соломоном в сосуды и впоследствии освобождены вавилонскими воинами¹⁸ [Johnston 2002, р. 36]. Однако на самом общем уровне такая последовательность мотивов – встреча святого (ангела) с демоном (демоническим персонажем), выпрашивание его имени (имен), избиевание и последующее использование текста, описывающего эту победу, в качестве апотропея – вряд ли была заимствована из какого-то отдельного источника. Эта архаическая модель, которая

¹⁶ В русских текстах Зевса иногда называли Дием, см., например: Летописец Еллинский и Римский: В 2 т. / Вступ. статья О.В. Творогова. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 8–9.

¹⁷ Цит. по сборнику XVIII в. (ОР РГБ. Ф. 304. I. № 678 [413], л. 317–318). Этот фрагмент отсутствует в редакции, входившей в Макарьевские Четьи Минеи. В Европе были распространены разные редакции Жития; обзор некоторых см. [Dresvina 2012].

¹⁸ ОР РГБ. Ф. 304. I. № 678 (413), л. 318.

активно функционировала в заговорах [Райан 2006, с. 359], в том числе в вариациях Сисиниевой легенды, широко распространившейся во многих традициях, включая русскую (победа архангела и/или святого над демонами-лихорадками) [Сисиниева легенда 2017, с. 553 и далее].

Расспросы беса не всегда считались нужным делом. Иларион Великий, по рассказу его жития, сказал изгоняемому демону: «Не сие ми тебе да поведаети како вниде, но да изыдеши въ имя Господа Иисуса Христа...» [Лёнигрен 2002, с. 106]. В Требнике Петра Могила экзорцисту было предписано не спрашивать у духа ничего «лишнего». При этом разрешалось задавать множество вопросов, связанных с обстоятельствами агрессии: один или много бесов вошло в человека, каково имя духа, когда именно он поразил одержимого, причину, из-за чего он это сделал, «и о иных сицевых»¹⁹. Интерес к сведениям, которые может сообщить бес, фиксируется русскими текстами XVIII в. В чуде Димитрия Ростовского об исцелении в 1778 г. девицы Феодосьи рассказано о том, как экзорцист, преподаватель воронежской семинарии, Тимофей Иванович беседовал с демоном о разных «любопытных вещах», расспрашивая его об иностранных языках, о громе, о размерах солнца, земли, луны и т. п., удовлетворяя свою тягу к познаниям²⁰.

Любому допросу часто предшествует насилие. Чтобы заставить духа отвечать, его нужно подчинить. Символическое или реальное избиение – один из самых ярких жестов, демонстрирующих власть экзорциста над демоном.

3. Избиение демона

На болгарской иконе 1729 г. Димитрий Солунский попирает ногами не дьявола, как на множестве других изображений, а огромного скорпиона²¹. Это редкий, но понятный образ, который отсылает к известным словам Христа: «Се даю вамъ власть наступати на змию и на скорпию и на всю силу вражию... Обаче о семъ не радуйтеся, яко дуси вамъ повинуются, радуйте же ся яко имена ваша написана суть на Небесех» (Лк. 10:17–20). Фразу о возможности человека «наступать на силу вражию» можно понимать

¹⁹ Петр Могила. Требник. Ч. 3. Киев: тип. Киево-Печерской лавры, 1646. С. 309.

²⁰ Как отметил А.В. Пигин, в этой повести ярко проявилась барочная культура, барочное отношение к мифу [Пигин 1998, с. 100].

²¹ Les Trésors des icônes Bulgaries / Ed. by A. Djourova, G. Guérov. Paris: Editions du Patrimoine, 2009. P. 37, 95.

метафорически, но во многих житиях описано реальное, физическое поправление и избивание демонов ангелами или людьми. Святой может мучить падших духов и при жизни, и после смерти, являясь на защиту кого-либо из жертв бесовской агрессии (как, например, в Житии Симеона Столпника [Лёнгрен 2000, с. 176]). Во всем разнообразии таких историй можно выделить три модели.

Вариант 1 – *сражение в видении*. Встреча и взаимодействие с демонами часто происходит в пограничном состоянии, которое отлучается и от сна, и от бодрствования. В русских текстах это обозначали несколькими определениями: человек видит духов в «тонком сне», в «видении», в «исступлении» или «духовными очами». Авторы могут маркировать ситуацию либо до рассказа об избивании беса, либо после, отмечая, что святой «очнулся», «пробудился» и т. п. При этом сами образы борьбы абсолютно материальны. К примеру, в первом же видении, описанном в популярном на Руси Житии Андрея Константинопольского, юродивый боролся врукопашную с огромным «эфиопом»-демоном и победил, поставив ему подножку («Запя ему ногою. да летящу таковому демону. оулучися лбу его на камени. и абие нача въпити») [Молдован 2000, с. 162–165]. В Житии Федора Сикеота святой Георгий пришел к Федору во сне и «мучил» беса, наставшего на него болезнь [Лёнгрен 2004, с. 399]. Русский инок-старообрядец Епифаний указывал в своем Житии, что встречал и избивал демонов в «тонком сне», а затем пробуждался (см. ниже).

Несмотря на визионерский характер таких историй, речь идет о совершенно реальной борьбе, которая часто проявляется в физическом мире. Раны, нанесенные демонами, остаются на теле человека (как происходило уже в Житии Антония Египетского), руки Епифания были мокрыми от «мясища» бесовского после того, как он приходил в себя и т. п.

Впечатляющая картина на грани видения и реальности описана в Киприановской редакции Сказания о Мамаевом побоище (написана между 1526 и 1530 гг. митрополитом Даниилом). Василий Капица и Семен Антонов увидели на небесах целое войско «эфиопов»-бесов, а затем наблюдали, как всех духов перебил святой митрополит Петр – так, что одни демоны разбежались, «друзии же в водах истопоша, овии же язвени лежаща»²². Здесь четко задана рамка видения, но образы утонувших и лежащих израненных бесов сближают описание с моделями противостояния наяву.

²² Памятники литературы Древней Руси / Под общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. Вып. 11: XVII в. Кн. 2. М.: Художественная литература, 1989. С. 62.

Вариант 2 – *избиение демона в чужом теле*. К этой ситуации относится весь круг сюжетов экзорцизма, когда одержимого бьют, попирают и унижают, демонстрируя тем самым власть над духом в чужом теле. Как правило, насилие символическое – оно ограничено тем, что жертву нужно спасти, а не покалечить или убить. Но если тело принадлежит не человеку, а животному, изгнание беса может включать и расправу с его временной оболочкой. Так, Симеон Столпник избил змею, в которую вошел демон, а затем спустил с нее шкуру и показал братии [Лёнгрен 2000, с. 71–73].

Вариант 3 – *избиение беса в зримой личности*. К этой ситуации относится одновременно круг сюжетов, в которых бес явился человеку в чужой маске (ангела, человека, зверя), и рассказов о том, как дух предстал в «собственном» (темном, страшном и т. п.) облике. Хотя начало историй разное, ситуация разворачивается одинаково: сам праведник или его небесный заступник хватается демона наяву и избивает, используя разные материальные объекты. Зримая оболочка демона – как бы она ни выглядела – сперва получает физические увечья, а потом исчезает.

В агиографии широко распространен мотив о том, как бес являлся монаху в виде женщины, искушая похотью. В некоторых историях аскет догадывается, что перед ним не настоящая девушка, и обжигает ее (понимая, что это тело демона) раскаленным металлом [Brakke 2003, p. 399], схожий мотив в Житии Никодима Кожеозерского²³. В ряде житий святой избивает беса, который явился в облике ангела (см. ниже). Впрочем, в этих историях святые сперва видят, кто пришел к ним на самом деле, поэтому можно предположить, что экзекуция проводилась над бесом, уже (вынужденно) скинувшим обманную личину. Но эти нюансы явно не значимы для авторов житийных историй, как правило, не оговариваются и не играют роли в построении сюжета.

Симеона Столпника как-то ночью, на молитвенном стоянии, схватила за ногу и попыталась повалить «яко рука человека». Симеон «млатъ обреть и Христовым именованием съ знаменiemъ креста покусися ударити и» [Лёнгрен 2000, с. 72–73]. В другой раз Симеон связал руки демону, который напал на него в облике «великого» юноши, и тот «исчез как дым» [Лёнгрен 2000, с. 73]. Нифонт Констанцкий, который много лет страдал от бесов, однажды сам перешел в нападение и нанес каждому из атаковав-

²³ Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Исслед. Ив. Яхонтова. Казань: Тип. Университета, 1881. С. 238.

ших его духов по тысяче ран²⁴. Когда на Андрея Юродивого в церкви напали демоны, вооруженные копьями и ножами, на защиту пришел Иоанн Богослов: он приказал следующим за ним «белоризцам» запереть двери, чтобы ни один из бесов не убежал, а потом снял с шеи Андрея железную цепь, согнул втрое и избил всех духов, велел им показаться сатане²⁵ [Молдован 2000, с. 170–171]. В «Слове иже во святых отца нашего Николы, о житии его и о хождении и о погребении» (распространено в рукописях XV–XVI вв.) Николай бросил беса на землю, вложил свой «малый палец» в его уста и велел рассказать о том, как он вошел в девушку. Другого беса он избил, связал руки и ноги и низринул сквозь землю²⁶. Ярче всего о физическом насилии над бесами и их убийстве говорится в русском Чуде о Соломонии бесноватой (1670-е гг.) [Пигин 1998; Антонов 2013].

С переводом и распространением «Великого зеркала» в конце XVII в. русская книжность пополнилась рядом европейских историй такого рода. В одном из рассказов юноша-монах погнался за бесом, чтобы отнять у него хартию, на которой были записаны его забытые и исповеданные грехи. Демон бросился убежать, но «Божьим повелением» ударился о церковное било, упал и выронил список. Монах подобрал хартию, исповедал все грехи, а потом вернул ее «ушибленному» бесу [Державина 1965, с. 263–264 (гл. 95)]. В другой истории чернокнижник наслал демона на некую праведную девушку, которая молилась св. Иерониму. Святой не позволил бесу причинить девушке зло и избил его, связав железными веригами. Рассерженный демон вернулся к чернокнижнику и побил колдуна так, что тот едва выжил [Державина 1965, с. 386–388].

Как утверждал уже Аврелий Августин, бесы не просто входят в одержимого: их незримые тела каким-то образом сливаются

²⁴ Щепкин В.Н. Житие святого Нифонта, лицевое XVI века: Описание составил мл. хранитель музея В. Щепкин. М.: Общество распространения полезных книг, 1903. С. 38 (Прилож., Л. XLI, миниатюра 229). Этот фрагмент жития самостоятельно входил в рукописные сборники, см., напр. [РНБ. Собр. Тиханова № 583. Л. 166об.–168]. См. также: Дурново Н.Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Древности. Труды Славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. 1907. Т. 4. Вып. 1. С. 58.

²⁵ См. этот фрагмент жития в Прологе (Пролог на сентябрь–ноябрь. М.: Печатный двор, 1641. Л. 133об. – 135об.). Изображения этого эпизода на иконе «Андрей Цареградский, с Житием» начала XVI в. из собрания Русского музея [Лазарев 1983, № 123, клейма 3, 4].

²⁶ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Тип. Грачева и комп., 1871. С. 466.

с человеческой плотью. Бесноватый максимально сближается с демоном, поэтому различные практики экзорцизма включают унижение и поправление человеческого тела, которое мыслится в этот момент как тело самого духа: одержимого бьют, унижая беса, демонстрируя власть над ним и принуждая выйти [Тамм 2003, р. 12; Grey 2005, р. 55, 61]. Иларион Великий († 372, Житие IV в.), прежде чем изгнать из человека легион злых духов, схватил его за волосы, бросил на землю, «согнул», мучая демонов, и только затем приказал им покинуть жертву [Лёнигрен 2002, с. 96–97]. Жест насилия над бесом воспринимался здесь как совершенно естественный ход. Уже в XVIII в. князь Е.В. Мещерский (приговоренный и сосланный в 1721 г.) изгонял бесов из одержимых, для чего кропил их святой водой, раздавал сухарики из освященного хлеба и бил их своими четками [Лавров 2000, с. 300–303]. В славянских лечебных обрядах на одержимого могли наступать (жест поправления, власти), связывать и бить (что отразилось в пословице: «хлещу, хлещу – беса выхлещу»)²⁷.

Интересный пример сосуществования двух разных моделей экзорцизма в русской культуре – автобиографические жития «пустозерских сидельцев», протопопа Аввакума и инока Епифания. Хотя эти тексты были созданы в одно время (1670-е гг.) людьми, близко общавшимися (Епифаний был духовником Аввакума) и заключенными в одной тюрьме, они отразили совершенно разные представления о способах борьбы с духами.

Экзорцизм в Житии протопопа Аввакума выстроен по модели, характерной для учительной литературы. Главное оружие человека – смирение, молитва, слезы и упование на Бога²⁸. Когда излечить одержимого не удалось, Аввакум упал на лавку и рыдал «на много час» – после этого святая вода начала отгонять беса²⁹. Любое недовольство судьбой или раздражение не только лишает героя Жития силы изгонять демонов, но наоборот, дают одержимому возможность избить самого Аввакума³⁰. Рассказы о чудесах, в том числе об изгнании духов, перемежаются в Житии с самообличениями и

²⁷ Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А (Август) – Г (Гусь). М.: Международные отношения, 2005. С. 165.

²⁸ В разных вариациях эта идея повторяется в разных «автобиографических» произведениях XVII в. См. [Крушельницкая 1996, с. 285–291; 323–334].

²⁹ Памятники литературы Древней Руси / Под общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. Вып. 11: XVII век. Кн. 2. М.: Художественная литература, 1989. С. 390–391.

³⁰ Там же. С. 393–394.

смирненными рассказами о том, что Божья сила действует всеми, кроме еретиков³¹. Сила экзорциста только в смирении, молитве и слезах. При этом, действуя вне человеческого тела, демоны не имеют никакой материальной силы и растворяются, как дым, при виде креста³². Антихрист, который предстал Аввакуму в видении, признался в собственной немощи: «Я нехотящих не могу обладать, но по воле последующих ми, сих во области держу»³³. В свою очередь, экзорцист не применяет никаких физических средств: «Бесот веть не мужик, батога не боится»³⁴.

Разительный контраст этой модели представляет Житие Епифания. Духовный отец Аввакума изгоняет бесов не из людей, а из своей кельи, но при этом борется не с имматериальными духами зла, а с почти телесными тварями, пачкая руки в их «мясище». Эти сражения проходят на грани видения и реальности и при этом больше напоминают физические схватки борцов. Здесь не требуется смирение: Епифаний не плачет и не кается в грехах, а приходит то в гнев, то в отчаяние. Он бьет демонов, не помолившись, а «осердяся»³⁵. Когда бесу удалось избить его самого, он обратился к Богородице с молитвой, в которой акцентировано не покаяние, а упрек: «...почто мя презираеши и не брежеши мене», и немедленно получил награду – возможность физически отомстить демону, помучив его перед лицом Богоматери³⁶. Интересно, что Епифаний один раз осуждает собственные «упреки» Богу: «Простите мя, грешнаго, отцы святии и братия! Согрешил аз, окаянный»³⁷. Однако это никак не влияет на рассказы об успешной, жестокой и материальной борьбе с демонами.

Два Жития, созданные в одно время и в одном месте, фактически представляют два полюса, между которыми существовала и развивалась христианская демонология в Средние века. Рассказы

³¹ Там же. С. 358, 367, 391, 396.

³² Там же. С. 396.

³³ Там же. С. 424.

³⁴ Там же. С. 367.

³⁵ Там же. С. 314–315.

³⁶ Там же. С. 315–316.

³⁷ Там же. С. 326. В автобиографической записке несмиренное обращение Епифания к Богородице после нападения беса было объяснено как произошедшее «от невежества моего, паче же от болезни...» (Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита: В 9 т. Т. 6: Историко- и догматико-полемические сочинения первых расколуучителей. Ч. 3: Сочинения бывшего Благовещенского собора диакона Федора Иванова / Под ред. Н. Субботина. М.: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1885. С. 58–59).

Аввакума развиваются в рамках святоотеческой традиции. «Плотский» по своей образности текст Епифания близок к некоторым житиям и многочисленным апокрифам, которые, в свою очередь, формировались под воздействием дохристианских мотивов и магических практик.

Обе описанные практики, (символическое) избиение одержимого и расспросы заключенного в нем духа, сосуществовали в культуре Средневековья со множеством других – молитвой, приложением к святыням и др. – и могли функционировать в рамках как институализированного церковного, так и «индивидуального» экзорцизма, практикуемого монахом, священником, юродивым и др. вне церковного пространства. Судить о социальном распространении и особенностях функционирования таких действий сложно, однако в качестве мотивов, в том числе в текстах с регламентирующей прагматикой, как чины изгнания, они упоминаются достаточно часто. Это естественно, учитывая, что представления о материальности демонов и о возможности физического насилия над ними были в разных вариациях распространены как в «высокой» теологической, так и в «низовой», сельской и городской магической традиции и находили множество проявлений в практикуемом (вернакулярном) христианстве. Что же касается самой модели насилия над демоном и расспросов о совершенных им злодеяниях/преступлениях, она соотносилась с практиками дознания Средневековья и Нового времени и в этом плане была вполне узнаваемой.

Сокращения

ОР РГБ – отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)

РНБ – Российская национальная библиотека

Литература

Агапкина 2010 – Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.

Антонов 2010 – Антонов Д.И. «Беса поймав, мучаше...»: Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1 (39). С. 61–75.

- Антонов 2013 – *Антонов Д.И.* Падшие ангелы vs черти народной демонологии // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 9–32.
- Державина 1965 – *Державина О.А.* «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М.: Наука, 1965. 439 с.
- Игина 2009 – *Игина Ю.Ф.* Ведовство и ведьмы в Англии: Антропология зла. СПб.: Алетейя, 2009. 327 с.
- Крушельницкая 1996 – *Крушельницкая Е.В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исследования и тексты. СПб.: Наука, 1996. 365 с.
- Лавров 2000 – *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России (1700–1740 гг.). М.: Древлехранилище, 2000. 576 с.
- Лазарев 1983 – *Лазарев В.Н.* Московская школа // Русская иконопись от истоков до начала XVI в. М.: Искусство, 1983. С. 81–126.
- Лёнингрэн 2000 – *Лёнингрэн Т.П.* Сборник Нила Сорского: В 3 ч. Ч. 1. М.: Языки славянской культуры, 2000. 472 с.
- Лёнингрэн 2002 – *Лёнингрэн Т.П.* Сборник Нила Сорского: В 3 ч. Ч. 2. М.: Языки славянской культуры, 2002. 515 с.
- Лёнингрэн 2004 – *Лёнингрэн Т.П.* Сборник Нила Сорского: В 3 ч. Ч. 3. М.: Языки славянской культуры, 2004. 582 с.
- Махов 2006 – *Махов А.Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии: Опыт словаря. М.: Intrada, 2006. 416 с.
- Махов 2007 – *Махов А.Е.* Демонология Святых Отцов как метафорическая структура // Одиссей: Человек в истории: История как игра метафор: метафоры истории, общества и политики / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: Наука, 2007. С. 38–81.
- Мельникова 2011 – *Мельникова Е.А.* «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2011. 182 с.
- Молдован 2000 – *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: Азбуковник, 2000. 759 с.
- Петрухин 2000 – *Петрухин В.Я.* «Боги и бесы» русского Средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2000. С. 314–343.
- Пигин 1998 – *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 266 с.
- Райан 2006 – *Райан В.Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М.: НЛЮ, 2006. 718 с.

- Сисиниева легенда 2017 – Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / Отв. ред. А.Л. Топорков. М.: Индрик, 2017. 855 с.
- Смилянская 2002 – *Смилянская Е.Б.* «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М.: Индрик, 2002. С. 75–98.
- Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. 462 с.
- Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013. 304 с.
- Христофорова 2016 – *Христофорова О.Б.* Одержимость в русской деревне. М.: Неолит, 2016. 392 с.
- Черная 2008 – *Черная Л.А.* Антропологический код древнерусской культуры. М.: Языки славянских культур, 2008. 463 с.
- Brakke 2003 – *Brakke D.* The Lady Appears: Materializations of “Woman” in Early Monastic Literature // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. 2003. Vol. 33. No. 3. P. 387–402.
- Dresvina 2012 – *Dresvina J.* The Significance of the Demonic Episode in the Legend of St. Margareth of Antioch // *Medium Aevum*. 2012. Vol. 81. No. 2. P. 189–209.
- Grey 2005 – *Grey C.* Demoniacs, Dissent, and Disempowerment in the Late Roman West: Some Case Studies from the Hagiographical Literature // *Journal of Early Christian Studies*. 2005. Vol. 13. No. 1. P. 39–69.
- Johnston 2002 – *Johnston S.I.* The Testament of Solomon from late Antiquity to the Renaissance // *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period* / Ed. by J.N. Bremmer and J.R. Veenstra. Leuven, Paris, Dudley (MA): Peeters, 2002. P. 35–50.
- Mango 1992 – *Mango C.* Diabolus Byzantinus // *Dumbarton Oaks Papers*. 1992. Vol. 46. P. 215–223.
- Tamm 2003 – *Tamm M.* Saints and the Demoniacs: Exorcistic Rites in Medieval Europe (11th–13th Century) // *Folklore*. 2003. Vol. 23. P. 7–24.

References

- Agapkina, T.A. (2010), *Vostochnoslavjanskije lecebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii: Syuzhetika i obraz mira* [Eastern Slavic healing charms in comparative interpretation: Plots and worldview], Indrik, Moscow, Russia.
- Antonov, D.I. (2010), “‘Having caught the demon, he tormented it...’. Beating of a demon by a saint. A demonological plot in booklore and iconography

- of medieval Rus", *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki*, vol. 1, no. 39, pp. 61–75.
- Antonov, D.I. (2013), "Fallen angels vs imps of folk demonology", in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B. (eds.), in *Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manakh* [In Umbra: Demonology as a semiotic system. Almanac], iss. 2, Indrik, Moscow, Russia, pp. 9–32.
- Brakke, D. (2003), "The Lady Appears: Materializations of 'Woman' in Early Monastic Literature", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 33, no. 3, pp. 387–402.
- Chernaya, L.A. (2008), *Antropologicheskii kod drevnerusskoi kul'tury* [Anthropological code of Old Russian Culture], Nauka, Moscow, Russia.
- Derzhavina, O.A. (1965), "*Velikoye Zertsalo*" i ego sud'ba na russkoy pochve [“Great Mirror” and its fate on Russian soil], Nauka, Moscow, Russia.
- Dresvina, J. (2012), "The Significance of the Demonic Episode in the Legend of St. Margareth of Antioch", *Medium Aevum*, vol. 81, no. 2, pp. 189–209.
- Grey, C. (2005), "Demoniacs, Dissent, and Disempowerment in the Late Roman West: Some Case Studies from the Hagiographical Literature", *Journal of Early Christian Studies*, vol. 13, no. 1, pp. 39–69.
- Igina, Yu.F. (2009), *Vedovstvo i ved'my v Anglii. Antropologiya zla* [Witchcraft and witches in England. Anthropology of evil], Aleteiya, Saint-Petersburg, Russia.
- Johnston, S.I. (2002), "The Testament of Solomon from late Antiquity to the Renaissance", in Bremmer, J.N. and Veenstra, J.R. (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Peeters, Leuven, Paris, Dudley (MA), France, pp. 35–50.
- Khristoforova, O.B. (2013), *Ikota: mifologicheskii personazh v lokal'noy traditsii* [Ikota. Mythological characters in local tradition], RGGU, Moscow, Russia.
- Khristoforova, O.B. (2016), *Oderzhimost' v russkoi derevne* [Possession in Russian village], Neolit, Moscow, Russia.
- Krushel'nitskaya, Ye.V. (1996), *Avtobiografiya i zhitie v drevnerusskoi literature. Zhitiya Filippa Irapskogo, Gerasima Boldinskogo, Martiriya Zelenetskogo, Skazanie Eleazara ob Anzerskom skite. Issledovaniya i teksty* [Autobiography and hagiography in Old Russian literature. Lives of Philipp of Irap, Gerasim of Boldino, Martirius of Zelenets, Eleazar's Tale of Anzer hermitage]. Research and Texts], Nauka, Saint-Petersburg, Russia.
- Lavrov, A.S. (2000), *Koldovstvo i religiya v Rossii (1700–1740 gg.)* [Witchcraft and religion in Russia (1700–1740)], Drevlekhranilishche, Saint-Petersburg, Russia.
- Lazarev, V.N. (1983), "*Moskovskaya shkola*", *Russkaya ikonopis' ot istokov do nachala XVI v.* ["Moscow school", Russian icon painting from its beginnings to early 16th century], Iskusstvo, Moscow, Russia, pp. 81–126.
- Lenngren, T.P. (2000), *Sobornik Nila Sorskogo, v 3 chastyakh, chast' 1* [Compendium of Nilus of Sora, 3 parts., part 1], Yazyki slavyanskoj kul'tury, Moscow, Russia.

- Lenngren, T.P. (2002), *Sobornik Nila Sorskogo*, v 3 chastyakh, chast' 2 [Compendium of Nilus of Sora, 3 parts., part 2], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Lenngren, T.P. (2004), *Sobornik Nila Sorskogo*, v 3 chastyakh, chast' 3 [Compendium of Nilus of Sora, 3 parts., part 3], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Makhov, A.Ye. (2006), *Hostis Antiquus: Kategorii i obrazy srednevekovoy khristianskoy demonologii. Opyt slovaryia* [Hostis Antiquus: Categories and images of medieval Christian demonology. An attempt at a dictionary], Intrada, Moscow, Russia.
- Makhov, A.E. (2007), "Demonology of the apostolic fathers as a metaphoric structure", in Gurevich, A.Ya. (ed.), *Odissei: Chelovek v istorii. Istoriya kak igra metafor: metaforiy istorii, obshchestva i politiki* [Odysseus: A man in history. History as a game of metaphors: metaphors of history, society and politics], Nauka, Moscow, Russia, pp. 38–81.
- Mango, C. (1992), "Diabolus Byzantinus", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 46, pp. 215–223.
- Mel'nikova, E.A. (2011), "Voobrazhayemaya kniga": ocherki po istorii fol'klora o knigakh i chtenii v Rossii ["Imaginary book": essays in history of folklore concerning books and reading in Russia], Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, Saint-Petersburg, Russia.
- Moldovan, A.M. (2000), *Zhitiye Andreyia Yurodivogo v slavyanskoy pis'mennosti* [Life of Andrey the Holy Fool in Slavic literary texts], Azbukovnik, Moscow, Russia.
- Petrukhin, V.Ya. (2000), "The gods and devils' of the Russian Middle Ages: rod, rozhanitsy and the problem of Old Russian dual beliefs", in Tolstaya, S.M. (ed.), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor. Narodnaya demonologiya* [Slavic and Balkan folklore. Folk demonology], Indrik, Moscow, Russia, pp. 314–343.
- Pigin, A.V. (1998), *Iz istorii russkoi demonologii XVII veka. Povest' o besnovatoi zhene Solomonii. Issledovanie i teksty* [From the history of Russian demonology of the 17th century. The tale of the possessed woman Solomonia], Dmitrii Bulanin, Saint-Petersburg, Russia.
- Rayan, V.F. (2006), *Banya v polnoch'. Istoricheskii ocherk magii i gadanii v Rossii* [Bath-house at midnight. A historical study on magic and divination in Russia], NLO, Moscow, Russia.
- Smilyanskaya, E.B. (2002), "'Superstitious writing' in the 18th century court and investigatory documents", in Toporkov, A.L. and Turilov, A.A. (eds.), *Otrechennoye chteniye v Rossii XVII–XVIII vv.* [Apocryphal reading in Russia in the 17th–18th centuries], Indrik, Moscow, Russia, pp. 75–90.
- Smilyanskaya, E.B. (2003), *Volshebnyiki. Bogokhul'niki. Yeretiki. Narodnaya religioznost' i "dukhovnye prestupleniya" v Rossii XVIII v.* [Wizards. Blasphemers. Heretics. Folk religion and "ecclesiastical crimes" in 18th century Russia], Indrik, Moscow, Russia.

- Tamm, M. (2003), "Saints and the Demoniacs: Exorcistic Rites in Medieval Europe (11th–13th Century)", *Folklore*, vol. 23, pp. 7–24.
- Toporkov, A.L. (ed.) (2017), *Sisnieva legenda v fol'klornykh i rukopisnykh traditsiyakh Blizhnego Vostoka, Balkan i Vostochnoi Evropy*, [St. Sisinnius' legend in folklore and manuscript traditions of the Middle East, Balkans and Eastern Europe], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Дмитрий И. Антонов, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6;

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1; antonov-dmitriy@list.ru

Information about the author

Dmitriy I. Antonov, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993;

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 82, Vernadskogo Av., Moscow, 119571, Russia; antonov-dmitriy@list.ru