

## ЭТНОГРАФИЯ, ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

## Визионерский след представлений о летающих змеях

*Д. В. Пузанов*

**Для цитирования:** Пузанов Д. В. Визионерский след представлений о летающих змеях // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2020. Т. 65. Вып. 2. С. 502–518.  
<https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2020.210>

Статья посвящена анализу природы представлений о летающих змеях. Отмечается тесная связь быличек о летающих змеях с особыми психологическими состояниями и видениями. У южных славян они обусловлены психическими болезнями и состояниями религиозного транса. На севере славянского ареала, где действием летающих змеев объясняются видения вдов, часть таких явлений находит параллели в современной городской культуре и симптоматике острого горя, при котором потерявший родственника человек может наблюдать галлюцинации с участием покойного. Несмотря на очевидное сходство сюжетов посещения вдовы летающим змеем, принимающим облик умершего супруга, и непосредственно самим мертвецом, ситуация, при которой образ покойника не отождествляется с личностью усопшего нуждается в дополнительном объяснении. Тем более что точно такую же закономерность демонстрирует не знающая огненного змея удмуртская мифология. В ней к вдове или вдовцу могут приходиться как сам супруг или супруга, так и демоны, принявшие образ родственника. Вера в посредничество духов, возможно, была обусловлена представлениями о непроницаемости границы между загробным миром и миром живых: ушедшие в мир иной неспособны возвращаться. Но непонятно, в каком виде должны были существовать такие представления в прошлом, когда, как верили, посещать своих жен могли и обитатели загробного мира. Показано, что схожие с южнославянскими представления о связи змея с одержимыми и «бесовскими игрищами» редко, но все же встречаются и в восточнославянском фольклоре.

---

*Даниил Викторович Пузанов* — канд. ист. наук, мл. науч. сотр., Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения Российской академии наук, Российская Федерация, 426004, Ижевск, ул. Ломоносова, 4; [puzanov\\_dv@udman.ru](mailto:puzanov_dv@udman.ru)

*Daniil V. Puzanov* — PhD in History, Research Fellow, Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, 4, ul. Lomonosova, Izhevsk, 426004, Russian Federation; [puzanov\\_dv@udman.ru](mailto:puzanov_dv@udman.ru)

Статья подготовлена при поддержке Комплексной программы фундаментальных научных исследований Уральского отделения Российской Академии наук, проект № 18-6-6-38.

This article was prepared with the support of the Comprehensive Program of Fundamental Scientific Research, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, project No. 18-6-6-38.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2020

Можно предположить, что изначально мифология летающего змея соответствовала эротическим техникам экстаза, впоследствии с ее помощью стали осмыслять психические болезни и проявления сильных переживаний от потери близкого человека; тем более что в древности границу между разными эффектами психики явно видели не там, где ее видит современная наука. Потеря же супруга или супруги остается одной из наиболее распространенных в мире причин галлюцинаций.

*Ключевые слова:* острое горе, галлюцинации, летающий змей, огненный змей, религиозный транс, мертвые.

## Visionariness and Perceptions of Flying Serpents

*D. V. Puzanov*

**For citation:** Puzanov D. V. Visionariness and Perceptions of Flying Serpents. *Vestnik of Saint Petersburg University. History*, 2020, vol. 65, iss. 2, pp. 502–518. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2020.210> (In Russian)

There is a close relationship between memorates about flying serpents and special psychological states and visions. In southern Slavs, they are caused by mental illnesses and states of religious trance. In the north of the Slavic area, where widows' visions are attributed to the actions of flying serpents, some parallels can be drawn between these phenomena and modern urban culture and the symptoms of acute grief when a person who has lost a relative can experience hallucinations involving the deceased. Despite the obvious similarities between the plots in which the flying serpent in a form of a dead spouse or a dead person himself visit the widow, the situation in which the form of the deceased is not related to the deceased itself requires further explanation. Even more so, since the Udmurt mythology, where the fiery serpent is not known, demonstrates exactly the same situation. The mediation of spirits could be connected with the belief in the impenetrability of the boundary between the afterlife and the world of the living. But it is not clear how such psychological phenomena in the past were mythologized. The article shows that there is some similarity, albeit rarely observed, between the Southern Slavic perceptions and Eastern Slavic folklore with regard to the relationship between the serpent and the obsessed and "demonic games". It is possible to hypothesize that initially the appearance of a flying serpent was associated with the erotic techniques of ecstasy, and afterwards it became instrumental in understanding the nature of mental illnesses and manifestations of strong feelings caused by the loss of a close person.

*Keywords:* acute grief, hallucinations, flying serpent, fire serpent, religious trance, undead.

У славянских народов существуют былички о летающих змеях, которые приходят в облике мужчины к женщине для интимных отношений. Эти визиты сопровождаются болезненными изменениями во внешнем виде, психическом состоянии и поведении «любовниц» змея. Летающий змей — не единственный персонаж, участвующий в подобного рода сюжетах. Л. Н. Виноградова заметила, что «для славянских представлений о духе-любовнике характерно сближение в одном образе нескольких мифологических персонажей: а) умерший, преследующий свою жену или невесту (упырь); б) летающий к женщине змей, способный превращаться в человека; в) черт, нечистый дух, принимающий то облик мужа конкретной женщины, то незнакомого красавца-любовника, то змея, вихря, огненной кометы»<sup>1</sup>. Как отме-

<sup>1</sup> Виноградова Л. Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 208.

чает исследовательница, эти персонажи были взаимозаменяемы «в одних и тех же типовых поверьях». Более того, Л. Н. Виноградова приводит примеры слияния этих образов, когда, например, умерший человек мог одновременно представляться как сатана, а сатана как огненный змей<sup>2</sup>. В Польше существовала вера в способность мертвого мужа принимать облик огненного ужа<sup>3</sup>. По мнению Л. Н. Виноградовой, весь этот ряд славянских духов-любовников связан с культом заложных покойников<sup>4</sup>.

Е. Е. Левкиевская считает, что для некоторого «круга сюжетов “ходячий” покойник, черт и летающий змей являются современными вариантами одного более древнего и ныне утраченного инварианта»<sup>5</sup>. Исследовательница также различает южнославянский комплекс представлений о летающих змеях (в котором данный демон — доброе атмосферное божество) от верований других славян, где это злой дух. Как считает Е. Е. Левкиевская, несмотря на ряд общих черт огненного змея восточнославянской, западнославянской и летающего змея южнославянской традиций (схожий внешний вид в воздухе, отношения с женщинами, пагубные для последних), некоторые черты южнославянского змея («прежде всего связь с атмосферными явлениями и борьба с тучами») не дают возможности считать их «единым мифологическим персонажем»<sup>6</sup>. На севере славянского ареала огненный змей воспринимается как «ипостась ходячего покойника, который после смерти является к своей жене или любимой женщине (в ю[жно]слав[янской] традиции этот комплекс мотивов закреплен за образом вампира)»<sup>7</sup>.

Следовательно, связь образа летающего змея с культом мертвых наиболее выпукло обнаруживается на севере славянского ареала, а соотнесение его с инкубами и определенного рода болезнями универсально. Это обстоятельство позволяет рассматривать психологические явления как возможный дополнительный фактор эволюции веры в летающих змеев. Чтобы реконструировать изначальные представления о связях летающего змея с миром демонов и миром мертвых, необходимо обращать внимание не только на общие метасюжеты различных славянских традиций, надо учитывать антропологический и психологический аспекты функционирования народных представлений. С этих позиций было бы полезно рассмотреть воззрения не только славянских народов, но и их соседей. К восточнославянскому и западнославянскому комплексу представлений, например, явно примыкают былички о литовском айтварасе<sup>8</sup>, чувашском вереселене<sup>9</sup>, венгерском лидерце<sup>10</sup>.

<sup>2</sup> Виноградова Л. Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами. С. 208.

<sup>3</sup> Там же. С. 211.

<sup>4</sup> Там же. С. 216.

<sup>5</sup> Левкиевская Е. Е. «Ходячий покойник» // Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2012. С. 320.

<sup>6</sup> Левкиевская Е. Е. Змей огненный // Славянские древности: в 5 т. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки) / под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. С. 332.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Айтварас // Мифы народов мира: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 2000. Т. 1. С. 55.

<sup>9</sup> Салмин А. К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары, 2016. С. 321–323.

<sup>10</sup> Dömtör T. Animistic Concepts and Supernatural Power in Hungarian Folk Narratives and Folk Customs // Journal of the Folklore Institute. 1967. Vol. 4, no. 1. P. 135; Pocs E. “We, Too, Have Seen a Great

Исследователи нередко отмечали, что образ летающего змея тесно связан с галлюцинациями, но их причина раскрывалась только в самом общем виде. То, что у русских приход огненного змея был связан с галлюцинациями, вызванными тоской по любимому, чаще всего тоской молодых вдов по умершему мужу, отмечал еще Д. К. Зеленин<sup>11</sup>. Схожа причина посещения мужчин и женщин вереселенем<sup>12</sup> и лидерцем<sup>13</sup> в тех случаях, когда демон является для интимной связи.

Связь представлений о летающем змее с реальными либо существовавшими в прошлом видениями прослеживается и в южнославянской традиции, но здесь у нее иная природа. Например, болгары верят, что летающие змеи имеют человеческое происхождение или даже являются людьми. По зову святого Ильи они засыпают, а в это время души их поднимаются в воздух<sup>14</sup>. В змея может вырасти ребенок, родившийся от контакта летающего змея и женщины. Он обычный человек, но при наступлении бури засыпает, а душа его отправляется на битву с халой (змеевидным летающим демоном женского пола)<sup>15</sup>. А. Лома указал на распространенность мнения, будто бы летающие змеи и халы — временный образ, который принимают специальные люди-оборотни, обладающие способностями управлять явлениями природы<sup>16</sup>. Анализируя поведение некоторых персонажей славянского фольклора (украинские двоедушники, сербские здухачи, ведогоньи, вештицы и др.), исследователь отмечал, что это люди, впадающие в определенные периоды в транс<sup>17</sup>. В это время, согласно поверью, их душа выходит из тела, управляет облаками и борется с подобными же существами из других земель<sup>18</sup>. По мнению А. Ломы, такое поведение напоминает шаманские камлания<sup>19</sup>. Исследователь предположил, что в древности у славян существовал особый дофеодальный закрытый военизированный орден, который будто бы использовал техники коллективного экстатического внушения<sup>20</sup>.

Ряд нашедших отражение в фольклоре действий здухачей, вештиц, а в некоторых случаях и змеев действительно напоминает поведение шаманов. В болгарском фольклоре существует довольно натуралистичное описание сна «змея». Как справедливо отмечала М. Беновская-Сабкова, этот сон напоминает эпилептический припадок. Поведение «змея» в этом состоянии сравнивают со смертью, его пульс учащается, потоотделение становится обильным<sup>21</sup>. Таким людям приписывают некоторые физические недостатки, а их матери могут считаться душевнобольными.

---

Miracle”: Conversations and Narratives on the Supernatural Among Hungarian-speaking Catholics in a Romanian Village // *Vernacular Religion in Everyday Life Expressions of Belief* / eds M. Bowman, O. Valk. New York, 2014. P. 270–275.

<sup>11</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 417.

<sup>12</sup> Салмин А. К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. С. 322.

<sup>13</sup> Pocs E. “We, Too, Have Seen a Great Miracle”... P. 270.

<sup>14</sup> Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983. С. 80.

<sup>15</sup> Иванов И. Культ Перуна у южных славян. М., 2005. С. 33–34.

<sup>16</sup> Лома А. Свети Сава и облакогонци // *Зборник радова Византолошког института*. L. 2 / уредници Б. Крсмановић, С. Пириватрић. Београд, 2013. С. 1061.

<sup>17</sup> Там же. С. 1048.

<sup>18</sup> Там же. С. 1061.

<sup>19</sup> Там же. С. 1051–1052, 1059.

<sup>20</sup> Там же. С. 1065.

<sup>21</sup> Шаман во время транса потеет, подергивается, выделяет слюну, мышцы его напряжены (Goodman F. D. The neurophysiology of shamanic ecstasy // *Shamanism: Past and Present*. Part 2. Budapest; Los Angeles; Fullerton, 1989. P. 377). Как для шаманского (псевдошаманского), так и для альтернатив-

По мнению М. Беновской-Сабковой, подобные рассказы являются мифологизированным описанием явлений действительности<sup>22</sup>.

Параллели можно найти не только в способности впадать в ступор и принимать в это время в воображении облик животных. Шаманы также враждуют друг с другом<sup>23</sup>. Согласно поверьям, как и сын летающего змея, шаман может умереть, если его потревожить во время сна/транса<sup>24</sup>. Часто встречается в мифах и сказаниях сравнение транса со сном и смертью. Подобно сну или временной смерти, по мнению Снорри Стурлусона, было оцепенение Одина во время сейда<sup>25</sup>. Согласно одному самскому поверью, девушка-шаманка спасла свое село от нашествия чуди, заснув на три дня и вызвав бурю, которая поставила в затруднительное положение врагов<sup>26</sup>.

Вера в людей с описанными выше свойствами распространена у южных славян и на Западной Украине. Но мифология Закарпатья ближе к южнославянской, чем к центральноукраинской<sup>27</sup>. Таким образом, прямые аналоги здухачам фактически отсутствуют в фольклоре, не связанном с культурой южных славян. Как пережитки схожих представлений, конечно, можно интерпретировать некоторые широко известные свойства ведьмы: способность к оборотничеству, выход души из тела во время сна, связь с атмосферными явлениями<sup>28</sup>. Сходство можно увидеть и в некоторых параллелях в поведении русских колдунов и ведьм с шаманским образом жизни, в том числе в способности впадать в транс<sup>29</sup>. Существовало у восточных славян и представление, согласно которому, колдуны и ведьмы могли превращаться в огненного змея<sup>30</sup>. Однако чаще восточнославянский и западнославянский огненный змей — отдельный демон, черт или заложенный покойник<sup>31</sup>. Чувашский призрачный змей тоже может быть заложенным покойником<sup>32</sup>, также он вырастает из детей, выброшенных своими матерями «в овраги, колодцы и т. д.»<sup>33</sup>.

ных форм религиозного транса характерно сочетание ускорения пульса с понижением кровяного давления (Ibid. P. 378–379).

<sup>22</sup> Беновская-Сабкова М. Змеят в българския фолклор. София, 1992. С. 127.

<sup>23</sup> Припузов Н. Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества. 1884. Т. 15, № 3/4. С. 65.

<sup>24</sup> Харузин Н. И. Русские лопари (Очерки прошлого и современного быта). М., 1890. С. 185–187, 227–228; Иванов И. Культ Перуна у южных славян. С. 34.

<sup>25</sup> Стурлусон С. Круг земной. М., 1995. С. 14.

<sup>26</sup> Харузин Н. И. Русские лопари... С. 226.

<sup>27</sup> Левкиевская Е. Облакопрогонники. Откуда на Карпатах град берется // Родина. 2001. № 1–2. С. 196.

<sup>28</sup> Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ведьма // Славянские древности. Т. 1. С. 297–298, 300.

<sup>29</sup> Мазалова Н. Е. Русский колдун и его помощники // Лев Штернберг — гражданин, ученый, педагог. К 150-летию со дня рождения / под ред. Е. А. Резвана. СПб., 2012. С. 268–269.

<sup>30</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 2. М., 1995. С. 284; Базлов Г. Н. Поверья об «огненном змее» в Тверской области // Живая старина. 1996. № 4 (12). С. 50.

<sup>31</sup> Иногда, правда, действие огненного змея связывается с одержимостью бесом или используется для объяснения феномена кликушества (Доброзраков М. Село Ульяновка. Нижегородской губернии Лукояновского уезда // Этнографический сборник. 1853. Вып. 1. С. 60). Связь змеи с человеком-медиумом все же можно обнаружить и в восточнославянской культуре. Иногда кликуша может пророчествовать, тогда ее поведение напоминает поведение шамана в состоянии транса (см.: Левкиевская Е. Е. Кликушество // Славянские древности. Т. 2. С. 510).

<sup>32</sup> Ендеров В. А. О некоторых демонологических образах в чувашском фольклоре: (по материалам рукописных архивов Н. И. Ашмарина и Н. А. Никольского) // Султалак кёнеки (Календарь года): 1998. Чебоксары, 1997. С. 138–144.

<sup>33</sup> Салмин А. К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. С. 322.

Несмотря на разницу в причинах происхождения поведенческих девиаций, которые находят отражение в сообщениях о летающем змее, болезнь, которой демон «награждает» любовницу, в разных культурах описывается сходным образом. Перемены в поведении жертвы змея замечают окружающие. У южных славян она чихнет на глазах, выпадает из социальной жизни, сторонится общества, разговаривает сама с собой<sup>34</sup>. М. Беновская-Сабкова описывает подобные состояния как меланхолично-депрессивные<sup>35</sup>. В Болгарии определенная связь с летающими змеями может приписываться душевнобольным девушкам. Также существуют мифы о способности этого демона похищать женщин из пасхального хоровода<sup>36</sup>. Некоторые верят, что летающий змей невидим, что его антропоморфный образ наблюдают только женщины, которых он посещает<sup>37</sup>. Меланхолией назвала венгерская старушка-информатор помутнение ума, которое будто бы «подарил» одной женщине лидерц<sup>38</sup>. Чувашки верят, что человек, которого посещает вереселень, перестает говорить, «становится бледным, затем худеет и умирает»<sup>39</sup>. «Женщины начинают хиреть»<sup>40</sup>, худеть и бледнеть<sup>41</sup> при посещении их змеем и по представлениям восточных славян. Кроме того, у жертв демона меняется цвет лица и выражение глаз<sup>42</sup>. Вмешательство огненного змея восточные славяне могли заподозрить, если женщина начинала разговаривать сама с собой<sup>43</sup>.

Как и у славян, у чувашей описания посещений человека летающим змеем напоминают мифологизацию некоторых видений. Былички о демоне ходят в чувашской среде до сих пор. Интересно, что вереселень не поворачивается «спиной к человеку, к которому пристал»<sup>44</sup>. Однако действию призрачного змея чувашки, видимо, могут приписать вообще затяжную непроходящую смертельную болезнь. Интересно, что больной, одержимый вереселенем, после смерти напоминает оракулов юмзей<sup>45</sup> тем, что гроб его слишком тяжел<sup>46</sup>.

Когда этнографы говорят о том, что определенные культурные условия порождают видения, их редко интересует медицинский аспект данного явления. Сопоставление этнических картин мира с современными научными знаниями не всегда бывает корректной. Поверья о летающих змеях сочетают в себе не только явные указания на определенного рода галлюцинации, но и веру в то, что мифический

<sup>34</sup> Левкиевская Е. Е. Змей летающий // Славянские древности. Т. 2. С. 331.

<sup>35</sup> Беновская-Сабкова М. Змея в болгарския фолклор. С. 110.

<sup>36</sup> Там же. С. 150.

<sup>37</sup> Виноградова Л. Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами. С. 212.

<sup>38</sup> Росс Е. "We, Too, Have Seen a Great Miracle"... Р. 272.

<sup>39</sup> Салмин А. К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. С. 322.

<sup>40</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. С. 417.

<sup>41</sup> Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. М. Н. Власовой. СПб., 2015. С. 349.

<sup>42</sup> К легендам и поверьям о змеях. Сообщения М. К. Васильева, Н. Пузырева, С. Шарова и др. // Этнографическое обозрение. 1897. № 4. С. 127.

<sup>43</sup> К космологическим легендам дуалистического типа // Этнографическое обозрение. 1892. № 2–3. С. 251; К легендам и поверьям... С. 127; Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. С. 349.

<sup>44</sup> Салмин А. К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. С. 323.

<sup>45</sup> Юмзи могут непосредственно общаться с богами во время сна (Денисов П. В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959. С. 97–98).

<sup>46</sup> Традиционная культура чувашей: тексты (материалы Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук) / подгот. текстов А. К. Салмина. СПб., 2014. С. 302.

любовник приносит жертве подарки, которые превращаются в навоз<sup>47</sup>, рассказывает о действии полезных трав<sup>48</sup>, и в то, что летящего к любовнице (или любовнику) змея можно наблюдать в виде снопа огня<sup>49</sup>. От змея будто бы бывает ложная беременность или рождаются уродцы<sup>50</sup>. В народных сказаниях действительность и вымысел, а также явления, с точки зрения науки никак не связанные друг с другом, вполне могут быть объединены в едином повествовании.

Тем не менее иногда народное понимание мира может иметь соответствия в научных представлениях о вероятных причинах видений. Как отмечают психологи, «каждый десятый человек хотя бы раз в жизни имел яркие галлюцинации»<sup>51</sup>. Видения способен наблюдать здоровый человек, оказавшийся в особых условиях. Если эти условия будут постоянно провоцироваться культурной средой или даже воспроизводиться специальными обрядами (как, например, в шаманизме<sup>52</sup>), то галлюцинации могут быть довольно частым явлением. Галлюцинации (особенно массовые) также могут являться продуктом искренней веры в сверхъестественное, следствием внушения<sup>53</sup>.

Есть случаи, когда видения объясняются не только внушением или специальными техниками. Наиболее удачный пример в этом отношении — объяснение неврологами распространенных даже в современной городской среде свидетельств о том, как перед сном или после пробуждения человеку являются страшные существа из потустороннего мира; они могут разговаривать, душить человека и, что характерно, сковывать движение (наблюдающий видение испытывает сложности при попытке пошевелиться). Современные неврологи объясняют такие явления тем, что фаза сна с быстрыми движениями глаз, определенным образом связанная со сновидениями, наступила во время засыпания или продолжается после пробуждения (это состояние называется «сонный паралич»)<sup>54</sup>. В таком состоянии человек практически парализован. При этом наблюдаются зловещие и яркие галлюцинации висцерального, слухового, тактильного, зрительного характера<sup>55</sup>.

Менее удачно объяснение подобным явлением мифов об инкубах и суккубах, предпринятое О. Саксом<sup>56</sup>. Во время сонного паралича действительно может привидеться, как кто-то ложится рядом на кровать<sup>57</sup> (ср., например, с мордовской сказкой<sup>58</sup>, в которой куйгорож<sup>59</sup> напугал женщину тем, что улегся к ней на кро-

<sup>47</sup> Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. С. 349.

<sup>48</sup> Там же. С. 350–351.

<sup>49</sup> Там же. С. 349, 352.

<sup>50</sup> К космологическим легендам дуалистического типа. С. 251; Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. С. 351.

<sup>51</sup> Гиляровский В. А. Учение о галлюцинациях. М., 2003. С. 140.

<sup>52</sup> Экспериментально доказано, что музыка определенного ритма и используемые шаманами позы способствуют изменениям на биохимическом уровне и возникновению галлюцинаций даже у людей, далеких от шаманистских культур (Goodman F. D. The neurophysiology of shamanic ecstasy. P. 377–378).

<sup>53</sup> Гиляровский В. А. Учение о галлюцинациях. С. 139.

<sup>54</sup> Сакс О. Галлюцинации. М., 2018. С. 321–322.

<sup>55</sup> Там же. С. 323.

<sup>56</sup> Там же. С. 325.

<sup>57</sup> Там же. С. 319.

<sup>58</sup> Возможно, это быличка, помещенная в сборник сказок.

<sup>59</sup> Существо, похожее на огненного змея, выступающего в роли духа-обогатителя.

вать, когда она спала<sup>60</sup>). Но мифы об инкубах и суккубах имеют множество разных вариантов и не сводимы к одному психическому эффекту. Явление огненного змея в большинстве случаев с сонным параличом никак не связано. Ведь сонный паралич случается у многих людей и, как правило, нечасто<sup>61</sup>. Постоянные его проявления — результат физиологической болезни, нарколепсии, причиной которой являются врожденные или приобретенные нарушения в работе гипоталамуса<sup>62</sup>. Такие больные спят по несколько раз в день<sup>63</sup>. Причиной же «змеиной болезни» у восточных славян являются сильные переживания. В тех случаях, когда это заболевание провоцируется потерей близкого человека, его течение может находить определенные параллели и в современной городской культуре, например в проявлении некоторых симптомов острого горя. Для острого горя характерны: изоляция от общества и антисоциальное поведение; видение образов умершего; утрата выразительности лица и движений (человек «вянет»)<sup>64</sup>. Такое переживание смерти близкого человека может привести к возникновению желания покончить с собой или к самоубийству<sup>65</sup>.

Действительно, одними из наиболее распространенных считаются галлюцинации, связанные с потерей близкого человека. Британский врач В. Д. Рис опросил около 300 людей, недавно потерявших своих супругов. Почти у половины из них «были иллюзии или галлюцинации, в которых люди видели своих умерших мужей и жен»<sup>66</sup>. Конечно, в репрезентативности выборки В. Д. Риса можно усомниться. Однако стоит ли удивляться сообщениям, свидетельствующим о том, что случаи «змеиной болезни» в русской деревне XIX в. были не редкостью<sup>67</sup>?

Современные пациенты, жалующиеся врачам на то, что в видениях к ним приходят родственники, страдают от слуховых и зрительных галлюцинаций<sup>68</sup>. Но иногда видения настолько реалистичны, что люди ощущают даже запах и *прикосновения*<sup>69</sup>. Таким образом, по крайней мере часть рассказов о посещении сильно горящих по умершему вдов огненными змеями, принимающими образ покойного, может быть мифологизацией описанных выше универсальных свойств психики человека; но не стоит недооценивать степень влияния культуры на образы, которые возникают при этом.

Неврологи, описывая галлюцинации, в которых люди видят умерших родственников, могут параллельно отмечать, что мифы о восставших из мира мертвых существуют у всех народов<sup>70</sup>. Особый интерес представляет тот факт, что явление образа умершего родственника далеко не всегда воспринимается как приход

---

<sup>60</sup> Устно-поэтическое творчество мордовского народа: в 12 т. Т. 3, ч. 1: Мокшанские сказки. Саранск, 1966. С. 274.

<sup>61</sup> Сакс О. Галлюцинации. С. 322.

<sup>62</sup> Там же. С. 312.

<sup>63</sup> Там же. С. 315.

<sup>64</sup> Lindemann E. Symptomatology and Management of Acute Grief // Pastoral Psychology. 1963. Vol. 14, iss. 6. P. 9–10, 13–14.

<sup>65</sup> Ibid. P. 14–15.

<sup>66</sup> См.: Сакс О. Галлюцинации. С. 332–333.

<sup>67</sup> К легендам и поверьям... С. 127.

<sup>68</sup> Гиляровский В. А. Учение о галлюцинациях. С. 133, 142; Сакс О. Галлюцинации. С. 329–330, 333, 335; Lindemann E. Symptomatology and Management of Acute Grief. P. 11.

<sup>69</sup> Сакс О. Галлюцинации. С. 335.

<sup>70</sup> Там же. С. 327.

из мира мертвых самого покойника или его попытка наладить контакт с миром живых (что было бы логично, и как это иногда воспринимается в современной городской культуре<sup>71</sup>). То, что демон, посещающий вдов в облике супруга, нередко отождествляется с самим почившим, кажется естественным. Однако существование быличек, в которых видение мертвого мужа не рассматривается как результат действий самого покойника — нуждается в отдельном объяснении.

В этом плане интересно, что такую же тенденцию показывают мифологические системы, в которых отсутствует характерный для славян комплекс представлений о летающем змее. Исследователи давно отмечали, что в удмуртском фольклоре в облике недавно умершего мужа вдову может посещать Нюлэсмурт<sup>72</sup>. Сказка, в которой нашло отражение это представление, была издана Н. Г. Первухиным. Внезапно овдовевшая женщина горюет по своему мужу. Горечь от утраты была настолько сильной, что вдова даже отказывалась от приема пищи и питья. И тут к женщине каждую ночь стал приходить ее покойный муж, а соседи каждую ночь замечали летающий огненный сноп, который пропадал во дворе вдовы. Женщине рассказали об этом, и только тогда она догадалась, что к ней ходит не ее покойный муж. Осмотрев ночью любовника, вдова обнаружила, что у него черное тело. По совету попа при очередном приходе Нюлэсмурта женщина стала читать молитвы. Демон переломал вдове пальцы и «вихрем исчез из избы»<sup>73</sup>.

Несмотря на некоторые параллели с восточнославянским фольклором, эту сказку нельзя считать калькой с русской традиции. Прежде всего, следует отметить, что в качестве мифического любовника здесь выступает Нюлэсмурт. Это существо схоже, скорее, с русским лешим. Но, помимо покровительства лесу, этот демон, по всей видимости, в представлении удмуртов, мог влиять на сильные ветра, одаривать богатством и перевоплощаться в вихрь и человека<sup>74</sup> (способность превращаться в вихрь и человека, одаривать богатством характерна и для летающего змея<sup>75</sup>). Подобно славянскому змею<sup>76</sup>, Нюлэсмурт может похищать людей, правда, с другой целью. Он учит их колдовать<sup>77</sup>. Связь демона с колдовством и колдунами проявляется и в удмуртских заговорах<sup>78</sup>. Нюлэсмурта же призывают колдуны, чтобы наказать вора<sup>79</sup>. Этого демона в целом удмурты воспринимали положительно. Иногда его называли «Великий дед, отец»<sup>80</sup>. До сих пор про него можно услышать, что «на

<sup>71</sup> Сакс О. Галлюцинации. С. 335.

<sup>72</sup> Смирнов И. Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк. Казань, 1890. С. 178; Яшин Д. А. Удмуртская народная сказка. Ижевск, 1965. С. 45; Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. С. 202.

<sup>73</sup> Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз IV: Следы языческой древности в образцах устной народной поэзии вотяков / сост. Н. Г. Первухин. Вятка, 1889. С. 79–80.

<sup>74</sup> Верещагин Г. Е. Собр. соч.: в 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края / отв. за выпуск Г. А. Никитина. Ижевск, 1995. С. 46, 66, 153–156.

<sup>75</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. С. 417; Левкиевская Е. Е. Змей летающий. С. 330–331.

<sup>76</sup> Летучий огненный змей // Живая старина. 1895. Вып. 3–4. С. 493; Беновска-Събкова М. Змеят в българския фолклор. С. 147–154.

<sup>77</sup> Верещагин Г. Е. Собр. соч. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 1. С. 46.

<sup>78</sup> Там же. Т. 3, кн. 2, вып. 1. С. 34.

<sup>79</sup> Там же. Т. 3, кн. 1. С. 59.

<sup>80</sup> Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 2018. С. 99.

свете он самый великий/сильный, ему-де надо молиться»<sup>81</sup>. Некоторое сходство функций летающего змея и Нюлэсмурта необязательно говорит о какой-то закономерности. Совпадения могут быть связаны с общими характеристиками нечистой силы вообще или иметь случайный характер; тем более что Нюлэсмурт — частый герой удмуртских сказок<sup>82</sup>.

Двоичный облик мифического любовника — огненного явления в глазах посторонних наблюдателей и покойного мужа в глазах любовницы, — напротив, имеет явные параллели в славянских быличках<sup>83</sup>. У удмуртов нечисть, принимая огненный облик в воздухе, на земле может перевоплощаться не только в бывшего любовника, но и в любого мертвого родственника<sup>84</sup>. Помимо этого, некоторые удмурты, видимо, считали, что в огненный шар или огненную змею могут превращаться души ведьм и колдунов, а впоследствии они становились злыми демонами<sup>85</sup>. В виде огненного клока передвигаются колдуны, согласно верованиям мордвы<sup>86</sup>.

Молодого вдовца, по преданиям удмуртов, может посетить в облике жены черт<sup>87</sup>. В целом разнообразные удмуртские былички о мифических любовниках и любовницах отличаются от русских, но демонстрируют схожую закономерность. Видения, в которых человеку является недавно умерший супруг и вообще родственник, объясняются тем, что человек сильно тоскует. Считается, что «сильная эмоциональная связь не дает душе возможности уйти в мир мертвых»<sup>88</sup>. Но есть и другое объяснение — нарушение запрета тосковать по родственнику открывает путь нечистой силе, которая посещает родных покойника, принимая образ почившего<sup>89</sup>. При этом мертвые, продолжающие навещать свою семью, — это, как правило, неблагополучные покойники, умершие неестественной смертью<sup>90</sup>. Такие посещения покойников (злых духов) опасны — как и у славян, они могут закончиться гибелью человека<sup>91</sup>.

В другого рода удмуртских поверьях запрет оплакивать умершего объясняется тем, что с душой умершего ходит бес. Он может задушить вдову, оплакивающую супруга<sup>92</sup>. При этом степень горя, до которого доводит себя женщина, современные удмурты сравнивают с сумасшествием<sup>93</sup>. Есть сообщение о том, как бес задавил женщину, которая чрезмерно оплакивала мужа, погибшего на финской войне<sup>94</sup>.

---

<sup>81</sup> Шутова Н. И. Этнотерриториальные группы удмуртов: обряды и верования северных удмуртов. Ижевск, 2018. С. 158.

<sup>82</sup> Верецагин Г. Е. Собр. соч. Т. 3, кн. 2, вып. 1. С. 54.

<sup>83</sup> См. например: Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. С. 417.

<sup>84</sup> Например, в деревне Чепык Дебесского района к матери в видениях приходил сын, а окружающие люди видели, как к ней в трубу залетает огненный снап.

<sup>85</sup> Анисимов Н. «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов. Тарту, 2017. С. 276.

<sup>86</sup> Мокшин Н. Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 113.

<sup>87</sup> Анисимов Н. «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов. С. 275.

<sup>88</sup> Там же. С. 274.

<sup>89</sup> Там же. С. 274–275.

<sup>90</sup> Там же. С. 274.

<sup>91</sup> Там же. С. 206, 275.

<sup>92</sup> Шутова Н. И. Этнотерриториальные группы... С. 180–181.

<sup>93</sup> Там же. С. 181.

<sup>94</sup> Там же.

Описанные случаи рассказчица сообщила вместе с историей о том, как отравившаяся мать «стала приходить к дочери, измучила ее всю»<sup>95</sup>.

Возможно, обычный покойник не может посещать родных, потому что после смерти он отходит в иной мир, успешно интегрируется в среде умерших, где должен обрести новую семью<sup>96</sup>. Ничто на этой земле его не держит. Вера в то, что обычный покойник не должен посещать родственников, была распространена и у славян. Например, в одной из полесских быличек сын сказал матери, что его зовет недавно умерший отец. На что та ответила: «А штось жэ ты, сынок, коб наш батько што знаў. Ўжэ ж батько, як мы, ничо нэ понимае [т. е. не умеет колдовать]. То тебе здалось, сынок». Попытки вылечить молодого человека методами народной магии не принесли результата. Слышавший голоса повесился<sup>97</sup>.

Этот пример показывает, какое губительное влияние на человека могут оказывать переживания, связанные с потерей близкого. Пока еще есть места на земном шаре, где по-прежнему бытуют былички о демонах, принимающих облик умершего, чтобы посещать и мучить его родных. И кажется, это интересное поле для совместного исследования со стороны этнографов и неврологов. Здесь врач может исследовать видения в привычных для него условиях общения с пациентом. С другой стороны, и мифологизация галлюцинаций с участием умерших родственников в городской среде — тоже недостаточно изученная проблема.

Еще сложнее понять, каким образом социально-психологические явления функционировали в прошлом. И дело не только в том, что в данном случае можно изучать лишь тексты, потерявшие связь с той средой, из которой они вышли. Представления о любви и браке, социокультурная среда, религиозные верования испытали сильную эволюцию. Не совсем ясно, каково было отношение к так называемым заложным покойникам до распространения монотеистических религий.

То, что в язычестве у некоторых народов существовала вера в особые категории мертвых, которые наиболее опасны после смерти, не вызывает сомнения. Зафиксированные этнографией Нового и Новейшего времени обычаи «обезвреживания» покойника, вышедшего из могилы, находят явные параллели в средневековом археологическом материале<sup>98</sup>. Иногда есть основания полагать, что полный перенос человека в загробный мир связывался с завершением процесса разрушения его тела в мире живых.

В. С. Флёров обнаружил в записях русского писателя Б. Зайцева описание интересного обычая, существовавшего в Андреевском скиту на Афоне. Умерших монахов вначале временно хоронили без гроба. Через три года могила вскрывалась. Если тело к тому времени еще не истлело, считалось, что умерший жил несправедливой жизнью. Тогда монахи зарывали тело обратно и горячо молились за своего брата. «Если же тело истлело без остатка, кости чисты и особенно медвяно-жел-

<sup>95</sup> Шутова Н. И. Этнотерриториальные группы... С. 180.

<sup>96</sup> Например, чтобы отвадить покойника, удмуртки говорили: «Коли умер, теперь в другом мире на новой женись. Оставшуюся [свою] жену и семью не тревожь!» (Анисимов Н. «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов. С. 206).

<sup>97</sup> Левкиевская Е. Е. «Ходячий покойник». С. 328.

<sup>98</sup> Флёров В. С. Розыскания по обряду обезвреживания погребенных в раннесредневековой Восточной Европе // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 1 / гл. ред. А. В. Евглевский. Донецк, 2000. С. 60.

того цвета, просвечивают, это признак высокой духовности покойника»<sup>99</sup>. Кости такого умершего омывали в воде с вином и клали в гробницу. При этом «черепу складывали отдельно... кости рук и ног отдельно». Остальные кости, по мнению В. С. Флёрова, могли оставаться в могиле<sup>100</sup>. В. С. Флёров справедливо отмечает, что «костницы с извлеченными из могил черепами и длинными костями есть во многих монастырях Европы»<sup>101</sup>. Существуют они и в землях восточных славян. Подобные представления явно не ограничивались порогом церкви. Не распадающееся в гробу тело, например, важная характеристика «ходячих покойников» — вампиров, по которой сербы отличали их от других мертвецов<sup>102</sup>.

По справедливому замечанию В. С. Флёрова, описанный Б. Зайцевым обряд был «пронизан язычеством и суевериями» и находит явные параллели (вторичное погребение, определение судьбы мертвого по скорости гниения мягких тканей) в обычаях разных народов Восточной Европы<sup>103</sup>. В этом плане особый интерес представляет объяснение обычая кремации, данное арабскому путешественнику и писателю Ахмеду Ибн Фадлану собеседником, которого он назвал русом: «Вы (арабы. — Д. П.) берете самого любимого вами из людей и самого уважаемого вами и оставляете его в прахе, и едят его насекомые и черви, а мы сжигаем его во мгновение ока, так что он немедленно и тотчас входит в рай»<sup>104</sup>. Рус был уверен, что его соплеменники быстрее попадают в загробный мир, чем арабы, потому, что кремация моментально ликвидирует останки человека в этом мире. Пока тело человека разлагается в земле или горит, оно, видимо, находится в пограничном состоянии — между миром живых и миром мертвых.

Подобные представления, вероятно, имели корни в общей картине мира северных германцев. На базе анализа скандинавских письменных источников, Е. П. Картамышева установила, что каждый раз, когда могилу «ходячего мертвеца» вскрывали, его тело было неразложившимся, почерневшим и вспухшим<sup>105</sup>. Это притом что между смертью и вскрытием обычно проходило достаточно времени.

Несмотря на то что вера в мертвецов, остающихся на земле и приносящих вред людям, имеет широкое распространение, в каждой конкретной культуре она может принимать разные формы. Например, утопленники в славянской традиции воспринимаются однозначно как заложники покойники, которым не досталось места на том свете. В скандинавской же мифологии они попадали в особый загробный мир, где пировали вместе с Ран и Эгиром<sup>106</sup>. Славянские девушки, погибшие до брака, могли восприниматься как заложники покойницы<sup>107</sup>. На местах, в которых, согласно преданиям, были похоронены не дожившие свой век уважаемые богатыри, в том числе погибшие в бою за христианскую веру, славяне могли вести себя так

<sup>99</sup> Зайцев Б. Афон // Литературная учеба. 1990. Кн. 4. С. 41.

<sup>100</sup> Флёров В. С. Розыскания... С. 56.

<sup>101</sup> Там же. С. 57.

<sup>102</sup> Зечевић С. Митска биџа српских предања. Београд, 2007. С. 112.

<sup>103</sup> Флёров В. С. Розыскания... С. 56–57.

<sup>104</sup> Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 145.

<sup>105</sup> Картамышева Е. П. Почитание предков в древнескандинавской дохристианской культуре: дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. С. 89.

<sup>106</sup> Там же. С. 67.

<sup>107</sup> Левкиевская Е. Мифы русского народа. М., 2003. С. 214, 233.

же, как и в местах упокоения убитых злодеев<sup>108</sup>. К неблагоприятным, не дожившим свой век мертвецам относит убитых на войне японская народная традиция<sup>109</sup>. Но погибших в бою воинов и умерших до брака девушек, согласно верованиям древних скандинавов, принимали Один и Фрея в Вальхалле<sup>110</sup>. Конечно представления о множественности загробных миров у скандинавов могло сформироваться под влиянием поздней военизированной культуры. К тому же параллельно у северных германцев бытовало представление о том, что все родственники проживают в особом месте, на горе умерших, явно отличающейся от мрачных чертогов хозяйки подземного царства мертвых Хель<sup>111</sup>. Однако вера в несколько загробных миров, дифференцированных по способу смерти и социальному статусу покойного, существовала далеко не только у скандинавских язычников<sup>112</sup>.

Объединение всех заложных покойников в один класс существ удобно при анализе их отличий от категории «родителей». Но души, не нашедшие себе места на том свете, тоже существенно различались между собой<sup>113</sup>. Среди них были и особо опасные, злые<sup>114</sup>, и, наоборот, высокопочитаемые праведники<sup>115</sup>. Как справедливо отмечает Е. П. Картамышева, единственный покойник, навещавший после смерти свою жену в Старшей Эдде был обитателем Вальхаллы<sup>116</sup>. По мнению исследовательницы, сюжет посещения мертвым мужем своей жены широко распространен и в Исландии, и у славян, что может говорить о его вторичности в героической песне<sup>117</sup>. Однако интересно, как народные сказания оказались привязаны к одной из самых романтических пар скандинавского эпоса.

Валькирия Сигрун, дочь Хёгни, была обещана Хёдбродду. Узнав об этом, воительница сбежала к своему возлюбленному Хельги, который не побоялся ради нее пойти на конфликт с могущественным родом<sup>118</sup>. Влюбленные заключили брачный союз, у них родились сыновья. Но Один жаждал увидеть Хельги среди эйнхериев. Героя принесли в жертву<sup>119</sup>. После смерти Хельги ночью является возлюбленной у своего кургана и упрекает валькирию в том, что она слишком по нему горюет, этим доставляя ему муки. Горькие слезы Сигрун, оказывается, падают на Хельги

---

<sup>108</sup> Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 66–68.

<sup>109</sup> Kalland A. Facing the spirits: illness and healing in a Japanese community // Folk belief today / eds M. Kōiva, K. Vassiljeva. Tartu, 1995. P. 171.

<sup>110</sup> Петрухин В. Мифы Древней Скандинавии. М., 2003. С. 220.

<sup>111</sup> Картамышева Е. П. Почитание предков в древнескандинавской дохристианской культуре. С. 66–70.

<sup>112</sup> Там же. С. 64–65.

<sup>113</sup> Зеленин Д. К. Избранные труды... С. 61.

<sup>114</sup> Там же. С. 54, 56–57, 60–61.

<sup>115</sup> Злобин П. С. Народно-православный культ мучеников «пламенных младенцев» на Верхней Вятке // Материальная и духовная культура народов Урала и Поволжья: история и современность. Ижевск, 2013. С. 259–262; Рыжова Е. А. Севернорусская агиография в контексте традиционной народной культуры («почему убитые громом — святые»). URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/97.html> (дата обращения: 27.04.2019).

<sup>116</sup> Картамышева Е. П. Почитание предков в древнескандинавской дохристианской культуре. С. 93.

<sup>117</sup> Там же. С. 90.

<sup>118</sup> Старшая Эдда // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 262.

<sup>119</sup> Там же. С. 264.

и жгут его грудь<sup>120</sup> (ср. со славянским поверьем о том, что слезы родных мочат одежду покойника<sup>121</sup>). От героя исходит холод, что тоже напоминает универсальные представления о контакте человека с мифологическим сексуальным партнером: волосы Хельги покрыты инеем, тело — кровью, руки его как лед<sup>122</sup> (ср., например, с удмуртской быличкой, в которой к мужчине в виде мертвой жены приходил черт; сверхъестественная любовница оказывается очень холодной<sup>123</sup>). В конечном счете Сигрун умирает «от скорби и печали», что является явным отражением универсальной веры в способность покойника забрать на тот свет сильно горящего по нему родственника. Но на этом история любви Хельги и Сигрун не закончилась. Автор Эдды сообщает ходившую в народе легенду, согласно которой герои родились на земле вновь под именами Хельги Хаддинггяскати и Кары, дочери Хальвдана<sup>124</sup>, и снова любили друг друга<sup>125</sup>.

Кажется, древние исландцы, как и многие другие народы, точно знали, что сильная эмоциональная привязанность к умершему родственнику может стать препятствием для того, чтобы он полностью исчез из мира живых, и что это может плохо закончиться. Какие бы эмоции ни вызывал брак в прошлом, сожителство партнеров давало повод для галлюцинаций в случае его насильственного прерывания. В патриархальной культуре, при особой зависимости жены от мужа, женщины должны были более существенно ощущать потерю супруга, чем мужчины<sup>126</sup>.

В то же время возникновение быличек о летающих змеях не стоит сводить к мифологизации психологических феноменов. Иначе нельзя было бы раскрыть связь демона с горами, чудовищами-людоедами, домашними духами, богатством, плодородием и дождем, падением метеоритов и даже высшими богами. В период популярности языческого культа, змея, возможно, вызывали специально. У восточных славян сохранились представления о связи этого демона с ведьмами (реже — колдунями), непосредственно общающимися с нечистой силой и способными управлять ею<sup>127</sup>, а также о возможности вызвать змея путем «бесчинного игранья»<sup>128</sup>. Позже благодаря половой функции и связи с экстатическими практиками действием этого демона могли объяснять видения, возникающие у людей, сильно переживающих от отсутствия контактов с объектом своих чувств или просто связывать с действием змея психические заболевания. Интересна при этом одна закономерность. Если в «Повести о Петре и Февронии» летающий змей посещает жену Павла при живом

<sup>120</sup> Там же. С. 266.

<sup>121</sup> Левкиевская Е. Е. «Ходячий покойник». С. 325.

<sup>122</sup> Старшая Эдда. С. 266.

<sup>123</sup> Анисимов Н. «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов. С. 275.

<sup>124</sup> Старшая Эдда. С. 267.

<sup>125</sup> Мелетинский Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968. С. 249–250, 259.

<sup>126</sup> Как писал психолог Э. Линдемманн, тяжелое переживание острого горя может быть спровоцировано не только нежными чувствами. Сильная враждебность по отношению к умершему, если она не находит выхода из-за социальных требований, «может вызывать острую реакцию горя». Влияет на переживание смерти и то, какое место умерший занимал в социальной системе. Насколько его смерть меняет социальный статус и жизненные условия членов этой системы. (*Lindemann E. Symptomatology and Management of Acute Grief*. P. 15–16).

<sup>127</sup> К космологическим легендам дуалистического типа. С. 251; К легендам и поверьям... С. 773.

<sup>128</sup> См., например, былички о том, как змей похитил мужчину «с-ыгрища» и о том, как дети своими играми вызвали знамение змея на небе (Легучий огненный змей. С. 493).

муже<sup>129</sup>, а героиня былин чародейка Маринка зналась со Змеем Горынычем еще до брака<sup>130</sup>, то в восточнославянских быличках действием змея объясняется преимущественно необычное поведение вдов. В болгарских песнях змей выбирает себе партнерш среди девушек, в то время как в сказочной прозе могут фигурировать и женщины<sup>131</sup>.

Нам неизвестно, как в древности различали галлюцинации разного типа, но кажется очевидным, что диагнозов, которые были бы соответствовали выводам современных врачей, раньше не ставили. В такой ситуации объяснение разных явлений из области неврологии схожими мифологемами более чем естественно. Позже вырождаются и представления о половой принадлежности огненного змея. Он превращается в бесполого христианского демона — инкуба. И гораздо реже огненный змей начинает принимать облик жены или матери своей жертвы<sup>132</sup>. В быличках неславянских народов маскулинность соответствующих огненному змею персонажей выражена слабее. Чувашский вереселень может быть и женского и мужского пола<sup>133</sup>. Он посещает не только вдов, чрезмерно убивающихся по умершему мужу, но и вдовцов, ведущих себя аналогичным образом<sup>134</sup>. Венгерский лидерц на земле мужчинам представляется в виде женщины, а женщинам — в виде мужчины<sup>135</sup>. Похоже, чем больше мифологическая основа представлений о летающем змее подвергалась забвению, тем больше образ демона становился зависимым от неуправляемых человеком психических явлений, что не давало ему превратиться в по-настоящему сказочного персонажа.

## References

- Afanasev A. N. *Poetic Views of the Slavs on Nature*. Vol. 2. Moscow, Sovremenniy pisatel' Publ., 1995, 400 p. (In Russian)
- Anisimov N. "Dialogue of the Worlds" in the Matrix of Communicative Behavior of the Udmurts. Tartu, University of Tartu Press, 2017, 386 p. (In Russian)
- Bazlov G. N. Beliefs about the "Fire Serpent" in the Tver Oblast. *Zhivaia starina*, 1996, no. 4 (12), pp. 49–50. (In Russian)
- Benovska-Sabkova M. *Serpents in Bulgarian Folklore*. Sofia, Izdatelstvo na Bgarskata akademiya na naukite, 1992, 170 p. (In Bulgarian)
- Denisov P. V. *Chuvash Religious Beliefs. Historical-Ethnographic Essays*. Cheboksary, Chuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo Publ., 1959, 410 p. (In Russian)
- Dobrozrakov M. Village of Ulyanovka. Nizhny Novgorod Guberniya of Lukoyanovsky Uyezd. *Etnograficheskii sbornik*, 1853, issue 1, pp. 25–60. (In Russian)
- Dömötör T. Animistic Concepts and Supernatural Power in Hungarian Folk Narratives and Folk Customs. *Journal of the Folklore Institute*, 1967, vol. 4, no. 1, pp. 135–137.
- Enderov V. A. About Some Demonological Images in the Chuvash Folklore: (Based on the Materials of the Manuscript Archives of N. I. Ashmarin and N. A. Nikolsky). *Çaltaläk këneki (Kalendar' goda)*. 1998. Cheboksary, 1997, pp. 138–144. (In Russian)

<sup>129</sup> Повесть о Петре и Февронии / подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 211.

<sup>130</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршеем Даниловым / под ред. А. А. Горелова. СПб., 2000. С. 86–93.

<sup>131</sup> Беновска-Събкова М. Змеят в българския фолклор. С. 110.

<sup>132</sup> Власова М. Н. Комментарии // Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. С. 774.

<sup>133</sup> Салмин А. К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. С. 322.

<sup>134</sup> Традиционная культура чувашей... С. 230.

<sup>135</sup> Pocs E. "We, Too, Have Seen a Great Miracle"... P. 270.

- Flerov V. S. The Research on the Ceremony of Rendering the Buried Harmless in the Early Medieval Eastern Europe. *Stepi Evropy v epokhu srednevekov'ia*. Vol. 1. Ed. by. A. V. Evglevskii. Donetsk, DonGU Publ., 2000, pp. 55–74. (In Russian)
- Georgieva I. *Bulgarian Folk Mythology*. Sofia, Nauka i izkustvo Publ., 1983, 210 p. (In Bulgarian)
- Giliarovskii V. A. *The Boctrine of Hallucinations*. Moscow, BINOM Laboratoriia znanii Publ., 2003, 240 p. (In Russian)
- Goodman F. D. The Neurophysiology of Shamanic Ecstasy. *Shamanism: Past and Present*. Part 2. Budapest, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Los Angeles, Fullerton: International Society for Trans-Oceanic Research, 1989, pp. 377–379.
- Iashin D. A. *Udmurt Folk Tale*. Izhevsk, Udmurtiia Publ., 1965, 138 p. (In Russian)
- Ivanov I. *Cult of Perun among the Southern Slavs*. Moscow, Ladoga-100 Publ., 2005, 48 p. (In Russian)
- Kalland A. Facing the Spirits: Illness and Healing in a Japanese Community. *Folk Belief Today*. Eds M. Kōiva, K. Vassiljeva. Tartu, 1995, pp. 167–182.
- Kartamysheva E. P. *The Veneration of Ancestors in Old Norse Pre-Christian Culture*. The Dissertation of a Candidate of Historical Sciences. Moscow, 2006, 298 p. (In Russian)
- Kharuzin N. I. *Russian Lapps (Essays on the Past and Modern Life)*. Moscow, Tovarishchestvo A. A. Levenson Publ., 1890, II, 475 p. (In Russian)
- Levkievskaja E. *Myths of the Russian People*. Moscow, Astrel', AST Publ., 2003, 528 p. (In Russian)
- Levkievskaja E. Oblakoprogonniki. How does Hail Occur in the Carpathians. *Rodina*, 2001, no. 1–2, pp. 196–199. (In Russian)
- Lindemann E. Symptomatology and Management of Acute Grief. *Pastoral Psychology*, 1963, vol. 14, issue 6, pp. 8–18.
- Loma A. Saint Savva and Oblakogonci. *Zbornik radova Vizantološkog instituta*. L. 2. Eds B. Krsmanovich, S. Pirivatrish. Belgrade, 2013, pp. 1041–1079. (In Serbian)
- Mazalova N. E. Russian Sorcerer and His Assistants. *Lev Shternberg — grazhdanin, uchenyi, pedagog. K 150-letiiu so dnia rozhdeniia*. Ed. by. E. A. Rezvan. St. Petersburg, MAE RAN Publ., 2012, pp. 261–272. (In Russian)
- Meletinskii E. M. *“Edda” and the Early Forms of the Epic*. Moscow, Nauka Publ., 1968, 367 p. (In Russian)
- Mokshin N. F. *Mordvins Religious Beliefs*. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1998, 244 p. (In Russian)
- Petrukhin V. *Myths of Old Scandinavia*. Moscow, Astrel', AST Publ., 2003, 464 p. (In Russian)
- Pocs E. “We, Too, Have Seen a Great Miracle”: Conversations and Narratives on the Supernatural among Hungarian-Speaking Catholics in a Romanian Village. *Vernacular Religion in Everyday Life Expressions of Belief*. Eds M. Bowman and O. Valk. N. Y., Routledge, 2014, pp. 246–280.
- Pripuzov N. Information for the Study of Shamanism among the Yakuts of the Yakutsk Okrug. *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo otdela imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva*, 1884, vol. 15, no. 3/4, pp. 59–66. (In Russian)
- Saks O. *Hallucinations*. Translation from English A. Anvaer. Moscow, AST Publ., 2018, 416 p. (In Russian)
- Salmin A. K. *Holidays, Rituals and Beliefs of the Chuvash People*. Cheboksary, Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2016, 687 p. (In Russian)
- Shutova N. I. *Pre-Christian Cult Monuments in the Udmurt Religious Tradition: Experience in a Comprehensive Study*. Izhevsk, 2001, 304 p. (In Russian)
- Shutova N. I. *Ethno-Territorial Groups of Udmurts: Rites and Beliefs of the Northern Udmurts*. Izhevsk, Shelest Publ., 2018, 290 p. (In Russian)
- Siikala A. L. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki, 1987, 385 p.
- Smirnov I. N. *Votiaki. Historical-Ethnographic Essay*. Kazan', 1890, IV, II, 308, 39, 4' p. (In Russian)
- Vereshchagin G. E. *Collected Works: in 6 Vols*. Vol. 1. Votiaki Sosnovskogo kraia. Ed. by. G. A. Nikitina. Izhevsk, 1995, 260 p. (In Russian)
- Vereshchagin G. E. *Collected Works: in 6 Vols*. Vol. 3. Etnograficheskie ocherki. Bk. 1. Ed. by. G. K. Shklier. Izhevsk, 1997, 311 p. (In Russian)
- Vereshchagin G. E. *Collected Works: in 6 Vols*. Vol. 3. Etnograficheskie ocherki. Bk. 2. Issue 1. Ed. by. G. K. Shklier. Izhevsk, 2000, 251 p. (In Russian)
- Vinogradova L. N. Sexual Relations of a Person with Demonic Creatures. *Seks i erotika v russkoi traditsionnoi kul'ture*. Ed. by. A. L. Toporkov. Moscow, Ladimir Publ., 1996, pp. 207–224. (In Russian)

- Vladykin V. E. *Religious-Mythological World Picture of the Udmurts*. Izhevsk, Udmurtiia Publ., 2018, 400 p. (In Russian)
- Zelenin D. K. *Selected Works. Essays on Russian Mythology: Deceased by Unnatural Death and Rusalki*. Moscow, Indrik Publ., 1995, 432 p. (In Russian)
- Zelenin D. K. *East Slavic Ethnography*. Moscow, Nauka Publ., 1991, 511 p. (In Russian)
- Zechevich S. *Mythical Beings of Serbian Tradition*. Ed. by B. Jovanovich, B. Zechevich. Beograd, Službeni glasnik, 2007, 224 p. (In Serbian)
- Zlobin P. S. Folk Orthodox Cult of the Martyrs of “Fiery Infants” in the Upper Vyatka. *Material'naia i dukhovnaia kul'tura narodov Urala i Povolzh'ia: istoriia i sovremennost'*. *Materialy vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (gorod Glazov, 13 dekabria 2012 goda)*. Izhevsk, 2013, pp. 259–262. (In Russian)

Статья поступила в редакцию 7 октября 2019 г.

Рекомендована в печать 12 марта 2020 г.

Received: October 7, 2019

Accepted: March 12, 2020