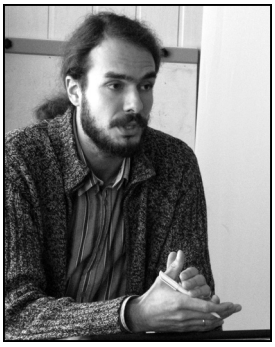
Д. И. Антонов (Москва)

«БЕСА ПОЙМАВ, МУЧАШЕ…». ИЗБИЕНИЕ БЕСА СВЯТЫМ: ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ В КНИЖНОСТИ И ИКОНОГРАФИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ[1]



В этой статье речь пойдет об одном примечательном сюжете древнерусской демонологии — *избиении беса* святым. Подобный мотив может выглядеть маргинальным: он известен в первую очередь по апокрифическим памятникам и, как кажется, не вполне соответствует представлениям о бесплотной природе падших ангелов. По мнению А. Н. Робинсона, «физическая» расправа над демонами нетипична для древнерусской книжности[2]. В. О. Ключевский называл сочинение, включавшее рассказ о побиении беса, одним из «курьезнейших явлений» древнерусской литературы[3]. Тем не менее сюжет этот отнюдь не являлся редким для культуры: он присутствовал в массе переводных византийских памятников, проникал в сочинения русских авторов и занимал важное место в иконографии, благодаря чему быстро стал неотъемлемой частью как «высокой», книжной, так и народной культуры.

Проблема телесности сатаны с вытекающими отсюда вопросами о способах воздействия бесов на природу и человеческую плоть была одним из ключевых аспектов европейской демонологии Нового времени. Вопросы об особой «материальности», приобретенной духами после их падения, и о разнообразных физических проявлениях демонов (инкубы и суккубы, «перенесенное семя», рождение монстров) оказывались в центре внимания самых разных авторов и зачастую провоцировали острую полемику[4]. В то же время о существовании аналогичных или близких явлений на Руси известно немного. Это объясняется разрозненностью источников, отсутствием самостоятельных древнерусских трактатов по демонологической тематике[5] и в целом

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 09–04–00135а).

[2] См.: *Робинсон А. Н.* Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 210.

[3] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 218–220.

[4] В западном христианстве получила большее развитие идея о том, что падшие ангелы приобрели особый, более грубый вид телесности. Вместе с тем идея о неспособности сатаны создавать что-либо новое не теряла актуальности: иллюзорные чудеса дьявола отделялись от истинных чудес, творимых Богом, уже на терминологическом уровне (Божественные miracula, creatio / дьявольские inventio, phantasma, mirabilia и др.), утверждалось, что сатана способен влиять на материю только в тех границах, которые установлены ее «природой». Идея о широких возможностях Люцифера в земном мире стала распространяться на закате Средневековья, сопровождая «эпидемию» охоты на ведьм и давая ей теологическое обоснование. В XVI столетии это провоцировало споры о реальности или иллюзорности дьявольских проявлений в мире, ведьмовских шабашей. Сторонники идеи о призрачной сущности демонов спорили с материалистической трактовкой, ярко выраженной в «Молоте ведьм», и настаивали на том, что дьяволу не дана власть над плотью, шабаши и рождение монстров от совокупления с суккубами — не более чем галлюцинации, посылаемые сатаной, и, соответственно, ведьм не нужно сжигать на кострах. Утверждалось, что все проявления дьявола призрачны, что демон, не имеющий плоти, не способен породить какое-либо живое существо, что дьявол — бессмертный дух, который не нуждается в размножении, подобно смертным тварям. Идеи были обоснованы, в частности, в трактате Амбруаза Паре (1510–1590) «О монстрах и знамениях». Литература по этому вопросу весьма обширна, см., например: *Stephens W.* Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief. Chicago, 2002. P. 58–86; *Clark S.* Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997. P. 169–170; *Keck D.* Angels and Angelology in the Middle Ages. New York, 1998. P. 21–22; *Ле Гофф Ж.* Чудесное на средневековом Западе // Он же. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 41–70; *Бергер Е. Е.* «Нехорошо, что монстры живут среди нас» (Амбруаз Паре о причинах врожденных аномалий) // Средние века. М., 2004. Вып. 65. С. 147–165; *Махов А. Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006. С. 8, 145–147; *Его же.* Сад демонов — Hortus Daemonum: Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 2007. С. 201, 237–240. См. также: *Канторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. СПб., 1899; *Лозинский С. Г.* Роковая книга Средневековья // Шпренгер Я., Инсисторис Г. Молот ведьм. СПб., 2008.

[5] Дополненные переводы и переложения европейских демонологических сочинений появились в России в XVII в. См., например: *Кирпичников А. И.* Суждение дьявола против рода человеческого. Памятники древней письменности. Т. 105. СПб., 1894; *Королев А. А., Майер И., Шамин С. М.* Сочинение о демонах из архива Посольского приказа: к вопросу о культурных

меньшей актуальностью этой проблемы для средневековой русской культуры. Однако вопрос о том, как описывались и интерпретировались здесь «материальные» действия падших духов, вполне закономерен: в древнерусской книжности и иконографии существовало множество сюжетов и образов, связанных с физическим воздействием бесов на природу и человека, а также с обратным воздействием — человека (праведника, святого) на демонов. Из-за отсутствия на Руси такого исторического «катализатора», каким стала охота на ведьм в Западной Европе, эти сюжеты не были сведены воедино и акцентированы, а из-за отсутствия четко оформившихся богословских школ не были систематизированы и разработаны. Тем не менее отдельные аспекты демонологической тематики становились предметом любопытных споров[6]. Вопрос о природе и способностях беса, не заявляя о себе в полную силу и не привлекая широкого общественного (а впоследствии и исследовательского) внимания, в разных формах проявлялся на всем протяжении русского Средневековья.

Сюжет об избиении демона непосредственно связан с тем, как трактовалась материальность падших духов в сочинениях, актуальных для древнерусской культуры. С обращения к этой проблеме и следует начать.

1. Если цель дьявола, искусителя и отца лжи, всегда оставалась предельно ясна, то способы, которыми сатана борется за душу человека, описывались весьма разнообразно. В популярных на Руси агиографических памятниках все зримые действия бесов чаще всего характеризуются как иллюзии, исчезающие, подобно дыму, перед лицом святого человека, предмета или символа. Мысль о немощи падших ангелов, способных творить лишь «мечтания», «клюки» и являться в «тонком сне» — особом роде видения, была широко распространена в древнерусской книжности, основанной на греческих образцах. Именно эта идея определяла рассказы множества переводных и оригинальных сочинений.

Призрачность бесовских образов традиционно обозначалась в средневековых текстах отдельными словами, указывающими на то, что воздействие сатаны направлено на сознание человека: бесы являются *привидением*, творят устрашающие/соблазняющие образы *мечтанием*; они *показывают* золото, лежащее посреди дороги, человеку *мнится*, что вокруг пылает огонь или беснуются звери. Зачастую эта идея подчеркивается в рассказе одним только словом «яко»: бес является праведнику «яко муж велик», «яко жена», «яко зверь». Подобные мечтания исчезают от креста и молитвы, однако святой нередко вступает в физический контакт с сатанинскими видениями, отвечая «подобным на подобное». Так, однажды ночью на молитвенном стоянии святого Симеона Столпника его схватила за ногу «яко рука человечя» и попыталась повалить праведника. Святой Симеон «млатъ обретъ и Христовым именованием съ знамениемъ креста покусися ударити и. Слышав же диаволъ Христово имя, воскричавъ исчезе»[7]. Когда Антоний Великий начал, «Христа помянув», бить явившегося ему демона, тот исчез «именем Господним»[8].

В большинстве агиографических описаний бесы сражаются с людьми в духовной реальности, зачастую оставаясь невидимыми для постороннего наблюдателя; эта борьба имеет лишь косвенную связь с материальным миром (раны и изможденне праведника, борющегося с дьяволом; раны или смерть от реальных предметов человека, завлеченного в опасное место призрачными «мечтаниями»). Тем не менее средневековые рассказы о действии сатаны в земном мире отнюдь не исчерпывались такими примерами.

контактах России и Европы в последней трети XVII столетия // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 4 (38). С. 108–121.

[6] Интересная полемика относительно облика и способностей демонов — обитателей ада произошла в XVII в. при осуждении «Евангелия учительного» К. Транквиллиона-Ставровецкого московскими цензорами. См.: *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 162–170, 407–410 (Приложения). См. также: *Антонов Д. И.* Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М., 2009. С. 238–239.

[7] *Лённгрен Т. П.* Соборник Нила Сорского (далее — Соборник). М., 2000. Ч. I. С. 72–73.

[8] Соборник. М., 2004. Ч. III. С. 192.

Идея о наличии у духов, как ангелов, так и демонов, «тонкой» и невещественной телесности утвердилась в Церкви с первых веков христианства: многие авторы писали о бесах как о созданиях, чье незримое тело, природой подобное воздуху или огню, способно принимать различные качества материального мира (становиться видимыми, разрастаться, проникать в различные объекты и влиять на них). О том, что в результате падения сатана приобрел некую телесность, приблизившую его к материальному миру и отдалившую от бесплотных Сил Небесных, писали Тертуллиан и Августин. Так как христианство отождествило языческих богов с демонами, на бесов распространялись некоторые их качества, в первую очередь питание дымом от жертвоприношений — об этом упоминали Иоанн Златоуст, Василий Великий[9]. В восточно-христианской литературе эти идеи не были забыты: мысль о некоей телесности, присущей бесам, повторялась во многих текстах[10].

В распространившихся на Руси памятниках агиографии нечистые духи наделяются широкими возможностями действовать в земном мире: они могут демонстрировать фантастическую силу, сокрушать деревья и камни, рушить жилища, насылать бури, поднимать ветер или грозу, «запирать» реки[11]. Демоны могут поражать человека болезнями, наносить ему физический вред, обездвиживать, заставлять бесноваться или — в некоторых случаях — убивать (последний сюжет находил отражение на иконах и в миниатюрах[12]). В свою очередь, святые могут обращать силу бесов в праведное русло и заставлять духов исполнять физическую работу: строить церкви и монастыри, переносить человека на огромные расстояния, наказывать грешников, возделывать поля[13].

Борьба нечистых духов с пустынниками-аскетами зачастую включает как иллюзорные видения, так и физическое воздействие на тело праведника либо окружающие его предметы. От многих нападений дьявола святых спасает Сам Господь: так, в Житии Симеона Столпника нечистый ударил в высокое жилище подвижника «яко великим каменем, и преклони весь столпъ. Но Божественая благодать въ образе голубине явися, и съхрани и, и столпъ оправи»[14]. Когда

[9] См. подробнее: *Smith G. A.* How Thin Is a Demon? // Journal of Early Christian Studies. 2008; *Игумен Марк, духовник московского Симонова монастыря*. Злые духи и их влияние на людей // Мир ангелов и демонов и его влияние на мир людей: Православное учение о добрых и злых духах. М., 2008. С. 230–232.

[10] Так, преподобный Григорий Синаит писал: «Уми некогда сущии и тии [демоны], и безвеществия онаго и тонкости отпадшее, вещественную некую дебелость кийждо имать, по чину или действу втелесеваем, по немуже действу укачествися... вещественни некако и тии бывшее вещественных страстей навыкновеньми» (цит. по: *Святитель Игнатий (Брянчанинов), епископ Ставропольский и Казанский*. Жизнь и смерть: Слово о человеке. Слово о смерти. М., 2005. С. 387. См. также: *Деревенский Б. Г.* Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000. С. 182–183; *Юрганов А. Л.* Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006. С. 315–316).

[11] В агиографии содержится множество примеров самого разного воздействия бесов на природу и человека. См., например: Соборник. Ч. I. С. 56, 260, 302, 326, 357; *Яхонтов А. И.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края, как исторический источник. Казань, 1881. С. 238–239; Пролог. Сентябрь—ноябрь. М., 1641. 2 сентября. Л. 10 об. — 11 об. См. также ниже.

[12] См., например, клеймо 5 иконы «Святой Иоанн Богослов, с Житием в 20 клеймах» конца XVII в. из собрания Новгородского музея (опубликовано в: *Бусева-Давыдова И. Л.* Культура и искусство в эпоху перемен. Россия семнадцатого столетия. М., 2008. Таблицы); миниатюру к апокрифическому «Хождению апостола Андрея» из рукописного сборника XVII в. (РНБ. ОЛДП. F. 137. Л. 90).

[13] В Житии св. мученика Конона Исаврийского, распространенном в славянской книжности, бесы защищают праведника от разбойников, сеют и охраняют урожай, спасают ребенка от волка (см. в сборниках житий XV в., доступных на сайте Троице-Сергиевой лавры: РГБ. Ф. 304. I. № 682. Л. 282–290; № 683. Л. 153–158 об.; № 751. Л. 253 об. — 260 об.; см. также в Прологе: Пролог. Март—май. М., 1643. Л. 22 об. — 23 об. О списках жития см.: *Творогов О. В.* Переводные жития в русской книжности XI–XV веков: Каталог. М.; СПб., 2008. С. 76. См. также: *Дурново Н. Н.* Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Древности. Труды славянской комиссии Имп. Московского археологического общества. М., 1907. Т. 4. Вып. 1. С. 56–57, 68–102). В Киево-Печерском патерике бес, попытавшийся искусить инока Федора, по его приказу за одну ночь смолол пять возов пшеницы, а позднее нечистые духи, мешавшие работе подвижника, по его слову подняли на гору и разложили там бревна для строительства монастыря (Древнерусские патерики / Подг. к печ.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 168–169). Известная «Повесть о путешествии Иоанна Новгородского на бесе» (второе Слово жития святого) говорит о полете новгородского пастыря в Иерусалим на коне, которым, по его воле, обернулся демон (Библиотека литературы Древней Руси (далее — БЛДР). СПб., 2000. Т. 6. С. 450–458). В подобных случаях бесы оказываются лишь орудием Божественной воли, проявляемой через святых, и все, сделанное ими, рассматривается в этом аспекте.

[14] Соборник. Ч. I. С. 72.

дьявол коснулся бороды святого, «отъяшася власи, идеже прикоснуся», однако Господь явился Симеону и, коснувшись его лица, вернул святому волосы[15].

По рассказам многих авторов зримое «тело» демона обладает подобием земной плоти. В Житии Афанасия Афонского одержимый человек, приложившись к раке святого, «исблева, яко животна некаа съ кровию», после чего освободился от демона[16]. В Житии Паисия Великого бес вышел из уст одержимого «яко вепрю подобенъ» и попытался раздробить зубы праведнику, но был изгнан в пропасть[17]. Использование слова «яко» предполагает иллюзорную природу образа, но это не уменьшает силу физического воздействия, которое демон может оказать на окружающее. Вместе с тем материальные свойства не являются «неотъемлемой частью» самого духа — не будучи сдерживаемым Божественной волей, бес (как и ангел) может исчезнуть, т. е. сбросить видимую оболочку и вновь стать незримым[18]. Святой Симеон Столпник однажды связал руки демона, явившегося ему в облике «великого» юноши, после чего юноша «исчез как дым»[19].

Древнерусские книжники, в свою очередь, нередко описывали материальные действия нечистых духов. В Киево-Печерском патерике рассказывается о затворнике Иване, который страдал от нападений змея-дьявола: змей жег тело и внутренности праведника огнем, природа которого была не вещественной — святой не сгорал, несмотря на страшные муки, но и не призрачной — волосы и борода аскета остались опаленными после исчезновения змея[20].

В описаниях русских авторов демоны могут похищать и переносить людей (бесы, нападавшие на одного из иноков Соловецкой обители, хватали его на пути в церковь или из церкви и волокли в лес[21]), насылать болезни, наносить увечья, которые остаются на теле, не будучи иллюзорными[22]. Человек, «конечно» попавший под власть сатаны, может быть убит им: это интерпретируется как Божья казнь, прерывающая жизнь грешника и наставляющая окружающих на путь спасения. Так, по рассказу Волоколамского патерика один из иноков повиновался нечистому духу в образе апостола Фомы, не слушал увещевания братии и умер, «удавленный» бесом[23]. Любопытный

[15] Там же. С. 111. Ср. в Житии Афанасия Афонского (Там же. С. 327); Саввы Освященного (Соборник. М., 2002. Ч. II. С. 394).

[16] Соборник. Ч. I. С. 377–378.

[17] Там же. С. 460.

[18] Незримость и бесплотность духов, как Небесных, так и падших, не тождественна полной бестелесности: Отцы Церкви (Макарий Великий, Василий Великий, Августин, Кассиан Римлянин, Иоанн Дамаскин) чаще всего склонялись к мысли, что ангелы не имеют плоти, но наделены невещественной телесностью (ее описывали как эфирную, световую, огненную, подобную ветру или духовную). Идея основывалась на представлении о том, что полная бестелесность тождественна вездесущности и, следовательно, присуща лишь Богу, в то время как ангелы могут находиться и действовать лишь в одном месте в одно время. Иными словами, ангелы телесны и вещественны по отношению к Богу, но бестелесны по отношению к материальному миру — эта мысль Иоанна Дамаскина была признана на VII Вселенском соборе, утвердившем возможность изображения Небесных духов на иконах. Возникавшие по этому вопросу споры зачастую имели терминологический характер (на Западе с XIII в. распространилась идея о полной бестелесности духов, однако она поддерживалась не всеми). Относительно ангелов сатаны некоторые богословы (вслед за блаженным Августином) утверждали, что падение с Небес привело к некоему огрублению присущего им тела. Подробнее см., например: *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 2004. С. 109–110, 117–118; *Святитель Игнатий (Брянчанинов), епископ Ставропольский и Казанский*. Жизнь и смерть: Слово о человеке. Слово о смерти. С. 381–387, 136–143; Православная энциклопедия / Под редакцией Патриарха московского и всея Руси Алексия II. М., 2001. Т. 2. С. 301; *Макаров А. А., Мильков В. В., Смирнова А. А.* Древнерусские Ареопагитики. (Памятники древнерусской мысли: Исследования и тексты. Вып. III [1]). М., 2002. С. 305–310; *Махов А. Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. С. 126; Книга ангелов: Антология христианской ангелологии / Сост., вступ. ст., примеч. Д. Ю. Дорофеева. СПб., 2007. С. 15; *Smith T. P.* How Thin Is a Demon? P. 482; *Keck D.* Angels and Angelology in the Middle Ages. P. 31–32.

[19] Соборник. Ч. I. С. 73.

[20] Древнерусские патерики. С. 47. См. иллюстрацию этого сюжета в киевском издании 1661 г.: Патерик, или Отечник Печерский. Киев, 1661. Л. 196 об.

[21] БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 136, ср. С. 112 (Житие святых Зосимы и Савватия Соловецких).

[22] См., например, в редакциях Повести об Антонии Галичанине: *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006. С. 123–154.

[23] Смысл рассказа — сила «самосмышления», проистекающего из гордыни: самовольное подчинение дьяволу ведет к гибели, если человек не принимает помощи и не обращается ко Христу. Родственной является смерть, постигшая искушенного бесом (внезапная кончина человека, занявшегося скотоложеством в Великий Четверг, монаха, совратившегося на блуд), — подобная

рассказ об убийстве демоном человека, не послушавшего старца, содержится в автобиографическом «Житии» Епифания[24].

Иные случаи убиения людей демонами связаны с идеей прославления святых, изгоняющих сатану. Прежде всего, это относится к рассказам о языческих капищах и духах, обитавших в идолах; примечательно, что сила этих бесов распространялась не только на язычников, но и на христиан. В Житии Авраамия Ростовского упоминается, что люди не могли проходить близ кумира Велеса, не поклонившись ему (ср., например, в Житии Федора Сикеота)[25] — сам святой, попытавшись изгнать беса, не сразу смог побороть его: «Не дадяше бо ему окаянный ни близ себе приступити пособием сатаниным с Велиаром и с тлею своею»[26]. В «Казанской истории» имеется яркий эпизод, посвященный демону, жившему на «бесовском градище» недалеко от татарской столицы, «и то бе еще старых болгар молбище жертвенное. И схожахуся ту людие мнози со всея земля казанския». Дух не только предсказывал будущее, но «аки овех от недуг исцеляше, и овех, с нерадением минующих его, *умаряше*, не пометнувших ему ничтоже и плавающих рекою опроверзаше и потопляше в реце, *чюдо же, и от кристьян неких погубляше*, тем никто же смеяше проехати его, не повергши мало что от рухла своего»[27]. Та же картина встречается в Житии Герасима Болдинского: бесы, обитавшие в озере, помогали с уловом колдунам, а людей, которые призывали на помощь Бога, топили и поражали болезнями. Только вмешательство святого изгнало из озера нечисть, убивавшую христиан[28].

Описания бесовской силы в подобных рассказах не утверждают дуалистическую мысль о том, что дьявол обладает самодостаточной властью: книжники часто указывают, что подобное творилось по Божьему попущению с целью прославить святого, вразумить неверных. В Житии Авраамия Ростовского специально разъясняется, что святой не смог в первый раз одолеть беса «по смотрению Божию»: «Не яко презре Господь молитву святаго, но да яко усерднейша покажет его и прославится в них»[29]. Автор «Казанской истории» нарочито «удивляется» силе беса, убивавшего некоторых христиан, но в общем контексте «Истории» этот эпизод находит логичное объяснение через идеи Божьего промысла и попрания сатанинской силы (евангельская мысль: «Не един влас главы нашея *без веления Его* (Господа. — *Д. А.*) *не погибнет, неже человек* или кая земля или град», приводится в самом начале памятника[30]).

Более редкий случай — массовое убийство людей бесами — описан в Повести временных лет, в известной статье 1092 г. о событиях в Полоцке: «в нощи бывши тутенъ стонаше полунощи, яко человѣци рыщуть бѣси по улици. Аще кто вылѣзяще ис хоромины, хотя видѣти, и абье уязвенъ бяше невидимо от бѣсовъ, и с того умираху, и не смѣяху излазити ис хоромъ. По сѣмъ же начаша во дне являтися на конѣх, и не бе их видети самѣх, но кони ихъ видити копыта и тако уязьвляху

гибель свидетельствует о «конечном падении» человека: «и Господь, прогнѣвався, не дастъ ему дождати урока жизни своеа конечнаго ради небреженіа, срьпом смертным посѣкаеть». Эта мысль, в свою очередь, связана здесь с распространенной идеей о том, что дьявол «улавливает» человека на пороге «естественной» смерти и вводит его во грех: сатана «зрит пяту человѣка, сирѣчь конець жизни его, и в той час улавляет» (Древнерусские патерики. С. 102–103). Ср., например: *Демкова Н. С.* Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998. С. 39.

[24] ПЛДР: XVII в. М., 1989. Кн. 2. С. 311–312; Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые братством св. Петра митрополита, под ред. Н. Субботина. М., 1885. Т. VII. С. 54. Подробнее об этом сюжете см.: *Антонов Д. И.* Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. С. 256–257.

[25] Соборник. Т. III. С. 397–398.

[26] Цит. по: РНБ. Тит. 3691 (XVII в.). Л. 10 (в электронных ресурсах: http://www.krotov.info/acts/11/3/avraam_rostov.htm). Ср. иное окончание фразы («злым влъшеством своим») в списке РГБ. Рум. 434, изданном гр. Г. Кушелевым-Безбородко и переизданном В. В. Кусковым: Древнерусские предания (X–XVI в.) / Сост., вступ. статья и коммент. В. В. Кускова. М., 1982. С. 130.

[27] Казанская история / Подг. текста, вступ. ст. и примеч. Г. Н. Моисеевой. М.; Л., 1954. С. 91.

[28] БЛДР. Т. 13. С. 656.

[29] Цит. по: РНБ. Тит. 3691 (XVII в.). Л. 10 об. В опубликованном списке РГБ. Рум. 434 фраза отсутствует.

[30] Казанская история. С. 46.

люди полотскыя и его область». Объяснение летописца связывает это событие с Божьей казнью: «Се же наведе на ны Богъ, веля намъ имѣти покаание и вьстагнутися от грѣха»[31]. Как и в случае с убийством грешника, действия бесов трактуются здесь через Высший промысел, попущение как часть Божественной икономии.

Таким образом, по Божьему попущению воздействие демонов на материю и на человека может быть самым разным. Вместе с тем, в соответствии с распространенным в средневековой культуре представлением, человек (праведник, святой) в определенных условиях также может оказывать физическое воздействие на падших ангелов.

2. Идея о возможности мучения бесов восходит к словам Христа о даруемой ученикам власти над духами (Лк. 10: 17–20). Сюжет избиения демона святым существует в византийской и европейской агиографии, где встречается масса рассказов о том, как в видении, т. е. в духовной реальности, святой связывал, «уязвлял», бил нечистого духа[32]. Так, в Житии Федора Сикеота святой мученик Георгий, явившись праведнику во сне, «мучил» беса, наславшего на него болезнь[33]. В первом же видении, описанном в Житии Андрея Цареградского, юродивый боролся врукопашную с огромным «эфиопом»-демоном[34]. Однако в иных случаях авторы описывали борьбу с сатаной в более «земном и материальном» ракурсе. Так, аскет наяву мог обжечь демона, явившегося к нему в женской личине, раскаленным металлом[35]. Когда на Андрея Цареградского во время молитвы напали бесы, вооруженные кольями, копьями и ножами, ему на помощь явился Иоанн Богослов — он «с яростью» приказал следующим за ним белоризцам затворить врата, чтобы ни один из врагов не убежал, а затем снял с шеи Андрея железную цепь, согнул втрое и, уязвив всех духов «нелжею ранами. имиже родъ тѣхъ оскорбьлѧкетсѧ», велел им показаться сатане[36]. Святой Симеон Столпник избил беса, вошедшего в змею, а затем спустил с нее шкуру и показал братии[37]. Св. Нифонт Констанцкий, чье житие включало массу эпизодов, посвященных борьбе с сатаной и бесами, однажды избил напавших на него демонов, нанеся каждому по тысяче ран[38].

Наиболее яркие эпизоды такого рода встречаются в нескольких канонических и апокрифических мартириях, распространенных на Руси. Знаменательным памятником представляется здесь популярное «Никитино мучение» — апокрифическое житие святого мученика Никиты († 372 г., память 15 сентября)[39]. Демон явился праведнику в темнице в образе ангела, убеждая поклониться

[31] БЛДР. СПб., 2000. Т. 1. С. 248.

[32] На материале греческих памятников, см., например, в Житиях Антония Великого, Симеона Столпника, Афанасия Афонского (Соборник. Т. I. С. 176, 330; Т. III. С. 192). Ср. о бесе, связанном ангелом в Житии Паисия Великого (Соборник. Т. I. С. 439).

[33] Соборник. Т. III. С. 399.

[34] *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 162–165.

[35] См.: *Brakke D.* The Lady Appears: Materializations of "Woman" in Early Monastic Literature // Journal of Medieval and Early Modern Studies. 2003. Vol. 33 (3). P. 399. Ср. схожий мотив в Житии Никодима Кожеозерского (*Яхонтов А. И.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края, как исторический источник. С. 238).

[36] *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. С. 170–171. См. также этот фрагмент жития в Прологе: Пролог. Сентябрь–ноябрь. 3 октября. Л. 133 об. – 135 об.

[37] Соборник. Т. I. С. 71–73.

[38] См.: *Поленов Д. В.* Житие св. Нифонта Константиноградского по рукописи XI–XIII века // ИОРЯС. СПб., 1862. Т. 10. Вып. IV. Этот фрагмент жития входил в рукописные сборники. См., например: РНБ. Собр. Тиханова. 583 (Сборник, XVI–XVII в.). Л. 166 об. – 168.

[39] Славянский перевод «Никитиного мучения» («Сказание о Никитиных мучениях», «Житие св. мученика Никиты») датируется XI–XII в.; изображение св. мученика Никиты присутствует уже на западном фасаде Дмитровского собора во Владимире (1194–1197 г.). В Индексах отреченных книг «Никитино мучение» упоминается с XIV в. (Погодинский Номоканон), славянорусские списки известны с конца XV в. Как и каноническое Житие Никиты Готского, оно встречается в Четьих минеях и в Прологах (каноническое житие — чаще). Оба жития приурочены к 15 сентября, их смешение и отождествление с одним и тем же мучеником, по мнению В. М. Истрина, произошло уже в Греции. См.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 2. С. 116–120; *Истрин В. М.* Апокрифическое мучение Никиты. Одесса, 1899; *Рождественская М. В.* Мучение Никиты // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 266–268; *Хухарев В. В.* К вопросу об изображениях святого мученика Никиты, изгоняющего беса, на крестах и иконках из Твери // Тверской археологический сборник. Тверь, 1994. Вып. 1; *Teteriatnikov N.* Representations of St Nikita

языческим богам, чтобы избежать мучений. Святой обратился с молитвой ко Всевышнему, после чего ему предстал архангел Михаил и велел «удержать» пришельца, чтобы тот открыл свою истинную сущность. Взяв ложного ангела, св. Никита поверг его под себя, наступил ногой на шею, задавил и, сняв со своих ног оковы, избил ими беса. Дух попросил святого «ослабить ногу» на его шее, а затем поведал, что он был послан в темницу своим отцом-сатаной и стремился искусить мученика, чтобы принять благодарность от дьявола, подобно тому, как святой мечтает стяжать венец от Царя Небесного. Узник повелел бесу назвать свое имя — тот ответил, что его зовут «Вельзаулъ» и рассказал о своих деяниях в мире. После этого Никита взял беса «за руку», отвел к царю-язычнику и бросил перед ним, показав мучителю христиан его «бога»[40].

Близкий по содержанию и по форме рассказ содержится в «Ипатиевом мучении» — апокрифическом житии мученика Ипатия Гангрского († 326 г., память 31 марта)[41]. В соответствии с текстом, святой претерпел семь мученических смертей, каждый раз воскрешаемый Христом, изгнал из города змея и боролся с демонами. Мартирий включает два эпизода, связанных с избиением беса; второй из них аналогичен рассказу из Жития св. Никиты. Когда бес явился святому в образе старика, тонущего в море, св. Ипатий понял природу видения, подошел к духу по воде, связал его за ноги, привел на корабль, повесил и избил корабельным «жезлом»[42]. После этого бес явился мученику в темнице в образе ангела. Святой «удержал» нечистого, связал, положил при вратах и начал бить железной «дьщицей», а на следующий день взял за волосы, привел к царю-язычнику и затем отослал в ад до Судного дня[43].

Примечательно, что авторы обоих апокрифических житий предписывают читателям носить их текст в качестве оберега[44]. Как утверждается в «Ипатиевом мучении», в числе даров чудотворения, которыми Господь наградил мученика, — сила исцелять людей и прогонять бесов; вместе с молитвами святому и с его образом текст жития должен уберечь человека от ран и не дать оружию поразить его в битвах[45]. По сообщению «Никитиного мучения», св. Никита подает заступление вдовицам и сиротам, исцеление болящим, а также избавляет от бесов: если человек имеет при себе текст мартирия, «за шесть дний бежать от него греси его, а за четыредесят дний бежать от него демони»[46].

Актуальность представлений о мученике Никите как о защитнике от ран, болезней и демонов подтверждают заклинательные молитвы, в которых использовалось имя святого[47]. В различных канонических и неканонических текстах св. Никита назывался «бесомъ губитель» и «прогонитель»[48]. В XVI в. рассказ о Никите — охранителе от темных сил был включен в

flogging the Devil (*Тетерятникова Н. Б.* О значении изображений св. Никиты, бьющего беса) // Transactions of the Association of Russian American Scholars in U.S.A. 1982. Vol. 15; *Творогов О. В.* Переводные жития в русской книжности XI–XV веков: Каталог. С. 86. См. также каноническое «Мучение св. великомученика Никиты» в издании макариевских Великих Миней Четьих: Памятники славяно-русской письменности, изданные Имп. Археографической комиссией. I. Великие Минеи Четьи (далее — ВМЧ). Сентябрь. Дни 14–24. СПб., 1869. Стб. 1203–1208.

[40] *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 116–120; *Истрин В. М.* Апокрифическое мучение Никиты. С. 76–96.

[41] Издано Н. С. Тихонравовым по сербской рукописи XV в. См. также: *Салмина М. А.* Ипатия Гангрского мучение // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 205–206.

[42] На вопрос св. Ипатия демон ответил, что он «Ворохамь бесовомь начельникь, имам бо въ мори деланиа моа», а затем, по приказу экзорциста, отправился пребывать связанным в вечном огне (см.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 133).

[43] Там же. С. 142–143.

[44] О практике использования апокрифических текстов в качестве амулетов см. также: *Райан В. Ф.* Баня в полночь. Исторический очерк магии и гаданий в России. М., 2006. С. 418–438.

[45] *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 123.

[46] Там же. С. 120; *Истрин В. М.* Апокрифическое мучение Никиты. С. 82, 88, 96.

[47] *Истрин В. М.* Апокрифическое мучение Никиты. С. 35–36; Отреченное чтение в России XVII–XVIII в. / Отв. редакторы А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 180, 190, 205, 213.

[48] См., например, в «Похвальном Слове Аркадия, архиепископа кипрского, на пречестную память св. великомученика Никиты», входившем в Четьи Минеи (ВМЧ. Сентябрь. Дни 14–24. Стб. 1210); в апокрифической молитве в составе Великоустюжского сборника XVII в. (Отреченное чтение в России XVII–XVIII в. С. 213).

Волоколамский патерик: святой в образе светлого всадника явился поселянину, который молил его об избавлении от недуга; мученик отогнал от одра больного черного человека с огненным мечом и отправил демонического воина покарать тех, кто прибегал к помощи волхвов[49].

Описания, близкие к апокрифическим мартириям св. Никиты и Ипатия, встречаются в Житии св. мученицы Иулиании Никомидийской († 304 г., память 21 декабря)[50]. Святая получила от Бога власть над демоном (названным сначала Велиаром, а затем Зефоувером[51]), искушавшим ее в темнице в образе ангела; она заставила нечистого духа рассказать о себе, а затем связала ему сзади руки, избила железными оковами («связа тънками развеницами, и положи его на землю, и вземши от лежащих железъ, биаше и зело»[52], «и связа тонькими вервьми, и положиши его на землю… и биаше железомъ, бесъ же вопиаше зело»[53]), а наутро выбросила в кучу грязи у дороги.

Наиболее яркий рассказ о «физическом» истязании праведником нечистого духа представлен в Житии св. мученицы Марины (Маргариты) Антиохийской (III–IV в., память 17 июля). В соответствии с текстом, заключенная в темницу св. Марина попросила Господа, чтобы он показал ей врага — дьявола, и перед ней явился змей (впоследствии уточняется: «бесъ змиеобразный»), свистящий, изрыгающий пламя и смрад, оплетенный мелкими змеями. Святая преодолела страх и вновь помолилась Богу. После этого монстр проглотил святую (уточняется: «в мечте некоей», т. е. в видении), однако она сотворила крестное знамение, чрево змея разорвалось, и он упал мертвым. Из другого угла тут же явился бес и, взяв мученицу за руку, попытался отвратить ее от молитвы, заявив: «азъ оужику свою Роуфа во образе змиеви пустих, яко да тя погубить, ты же молитвами своими оумори его и ныне мыслиши и мене изгубити. Но помилуй мя…». Святая схватила беса «за власы и за оусъ»; пока мучимый Христовой силой бес кричал от боли, узница вырвала у него полбороды и правое око. Затем Марина взяла медный молот и ударила им беса в лицо — нечистый упал наземь, а дева наступила на него ногой и била молотом по голове и плечам. Помолившись и получив благословение свыше, Марина стала спрашивать беса о его имени и делах. Демон ответил, что его зовут «Велзаулъ», попросил отнять ногу с его шеи и рассказал святой, что он рожден от темного воздуха, «глаголемаго Сатанаила», и никто раньше не мог убить его «ужика» Руфа и наказать его самого тысячью ран. Затем он поведал несколько версий относительно происхождения бесов (канонически верную — о самовольном отпадении части ангелов во зло и две апокрифические: о браке Сатанаила с «диевой дочерью», отложившей яйца, из которых выходят нечистые духи, и о происхождении демонов от «древних лукавых жен»), заключив, что сами бесы не уверены, как они появились на свет[54]. После этого святая отослала

[49] Древнерусские патерики. С. 85–86.

[50] ВМЧ. Декабрь. Дни 18–23. М., 1907. Стб. 1607–1619. О древнерусских списках жития см.: *Творогов О. В.* Переводные жития в русской книжности XI–XV веков: Каталог. С. 69.

[51] В тексте жития присутствует несколько имен демонических персонажей. Так, бес, пойманный святой, называется двумя именами, а затем говорит, что его послал сатана. На вопрос Иулиании о том, как зовут сатану, он отвечает «Зуфелоузе» (комментарий публикаторов Великих Миней Четьих: «Beelzebub». В ряде списков имена читаются с искажениями: «Зеферъ» и «Зафелузе»). В одном из вариантов текста, содержащемся в рукописном сборнике XVI–XVII в., этот фрагмент жития изменен: вместо вопроса об имени сатаны святая второй раз спрашивает беса о *его* имени, и тот называет Зефелузом себя, а не своего господина, получая, таким образом, третье наименование. Вероятно, замена была произведена, чтобы связать все имена собственные с одним духом и уменьшить количество демонических персонажей, отношения между которыми были не вполне ясны переписчику. См.: РНБ. ОЛДП. Q. 258. Л. 317–328 (пагинация арабскими цифрами).

[52] ВМЧ. Декабрь. Дни 18–23. Стб. 1615. Ту же редакцию см., например, в сборнике житий XVI в. (РГБ. Ф. 304. I. № 693). На сайте рукописного собрания Троице-Сергиевой лавры (www.stsl.ru/manuscripts) сборник ошибочно озаглавлен «Жития русских святых», а Житие Иулиании (Л. 273–282 об.) обозначено как «Мучение св. Ульяния».

[53] РНБ. ОЛДП. Q. 258. Л. 324.

[54] В варианте жития из рукописного сборника XVIII в., где присутствуют разночтения с редакцией, входившей в ВМЧ, рассказ беса заключен таким образом: «Святая же мученица Марина провидевши козни духа мрачнаго и коснуша десницею ко браде и, глаголюше: о, окаянне, что мешаеши яко медъ со смолою, и точию вопросы мои истинныи а не тунии и не лъживии, ты же смрадниче мешаеши лжю со истинною, за сие оубию тя, испровергу тя, и къ тому не оузриши света сего» (ГИМ. Муз. 2620. Л. 47).

Вельзевула в ад, а перед смертью молила Господа, чтобы тот, кто помянет ее жизнь и перепишет житие, был избавлен от всех грехов[55].

Как видно, приведенные рассказы всех четырех мартириев выстроены по общей модели (отдельные элементы которой могли быть опущены или развернуты в текстах): искушение мученика в темнице бесом в страшном или соблазнительном облике, молитва и обретаемая вслед за тем власть над духом, избиение демона, его горестные восклицания и просьба о «послаблении», расспросы беса, его унижение перед изгнанием в геенну и завершающая мысль о возможности взывать к святому и использовать текст жития для защиты от демонов. Определенная совокупность мотивов: явление архангела Михаила, вопрошание духа о его имени[56], принуждение рассказать о себе и имя Вельзевул, по всей вероятности, восходит при этом к «Завещаниям Соломона» — известному ветхозаветному апокрифу, оказавшему сильное влияние на средневековую восточную и европейскую демонологию[57]. Примечательно, что в Житие св. Марины напрямую включен рассказ, дополнивший «Завещания» в средневековой письменной традиции, — история о том, как бесы были заключены Соломоном в сосуды и впоследствии освобождены вавилонскими воинами (рассказ вложен в уста беса, «допрашиваемого» святой мученицей)[58].

Об избиении демона говорят также русские по происхождению памятники. В некоторых случаях мучителем бесов выступает здесь св. Николай. Так, в неканоническом «Слове иже во святых отца нашего Николы, о житии его и о хожении его и о погребении» святитель бросил беса под ноги, избил, а затем связал ему руки и ноги знамением креста и низринул сквозь землю[59]. В Житии Юлиании Лазаревской св. Николай прогнал демонов с помощью палицы, «единого же беса поймавъ, мучаше»[60]. В Киприановской редакции Сказания о Мамаевом побоище говорится о видении Василия Капицы и Семена Антонова: с поля вышло конное войско эфиопов-бесов, но дорогу ему преградил святой митрополит Петр с золотым жезлом в руках «и нача жезлом своим их прокалати, ови же на бег устремишася, и ови избежаша, друзии же в водах истопоша, овии же язвени лежаша»[61].

Вместе с тем в ряде памятников XVII в. речь идет о побиении бесов не святыми, прославленными Богом, но живущими в мире людьми, в разных ситуациях столкнувшимися с демонами. Соузник Аввакума, инок Епифаний, наполнил свое автобиографическое «Житие» многочисленными рассказами о борьбе с духами, причем борьба эта описана в весьма реалистичном, плотском ключе, приближаясь в этом плане к мартирию св. Марины. Описания балансируют на грани между видением и земной реальностью: Епифаний указывает, что бесы являлись ему в «тонком сне», однако после одного из наиболее яростных избиений демона руки демоноборца оказались наяву мокры от бесовского «мясища»[62]. В «Чуде преподобного Иова Ущельского» беса побили веслами простые люди, переправлявшиеся через реку Мезень (см. ниже).

[55] РГБ. Ф. 304. I. № 678. (Минея Четья. Месяц июль. XV–XVI в.). Л. 310–318 об.; РГБ. Собр. МДА. № 95. Л. 257–265 об. Ср. краткое упоминание о победе святой над змеем в Прологе: Пролог. Июнь–август. М., 1643. 17 декабря. Л. 665 об.

[56] Идея о том, что знание истинного имени дает власть над человеком или духом, весьма архаична. В христианстве она восходит к евангельскому эпизоду (Мк. 5: 1–2) и входит в практику экзорцизма. Принуждение беса назвать свое имя могло рассматриваться при этом как ключевой элемент обряда. Примеры см.: *Алмазов А. И.* Чин над бесноватым (Памятники греческой письменности XVII в.). Одесса, 1901.

[57] Из последних работ, посвященных «Завещаниям», см., например: *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 & J. R. Veenstra. Leuven, 2002. P. 35–49.

[58] РГБ. Ф. 304. I. № 678. Л. 318. См. также: *Johnston S. I.* The Testament of Solomon from late Antiquity to the Renaissance. P. 36. Ср. рассказ о заключении бесов в «корчаги» св. Кононом Исаврийским.

[59] См.: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 466 (Приложение). «Слово» распространено в рукописях XV–XVI в.

[60] БЛДР. СПб., 2006. Т. 15. С. 112. Этот мотив жития аналогичен рассказу из Жития Андрея Юродивого: демоны обступили праведницу в церкви с оружием, угрожая ей убийством; явившийся по молитве святой наказал демонов физическим избиением.

[61] Сказания и повести о Куликовской битве / Изд. подг. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев. Л., 1982. С. 62.

[62] ПЛДР: XVII в. Кн. 2. С. 314–316.

Идея о физической расправе над демоном, как видим, была достаточно распространена в переводной книжности и находила выражение в оригинальных русских сочинениях (прежде всего XVI–XVII в.). Однако широкое знакомство с этим сюжетом обеспечивали не столько тексты, сколько изображения, доступные всем независимо от уровня владения грамотой и знакомства с конкретными памятниками агиографии. Изображения побиваемых бесов пронизывали древнерусскую иконографию, отразившись на множестве икон, фресок, книжных миниатюр, памятников медного литья и каменной резьбы.

3. Фигура избиваемого сатаны (либо персонифицированного Ада) характерна прежде всего для иконографии «Воскресения — Сошествия во ад». Из византийского искусства этот образ перешел в русскую иконопись и получил здесь развитие со второй половины XIII в., а в XIV в. был дополнен фигурами побиваемых демонов. Падших духов карают в данном случае ангелы, иногда отождествляемые иконописцем с Михаилом и Гавриилом, иногда подписанные именами добродетелей, повергающих грехи, иногда безымянные. Как в этом, так и в ряде других иконографических сюжетов борьба с бесами зачастую была представлена в весьма «плотских» образах: Небесные духи не просто попирают и связывают демонов, но хватают их за волосы или за горло, пронзают копьями, бьют молотами и другими орудиями[63]. Повергающим сатану и побивающим демонов часто изображался архангел Михаил — архистратиг Небесного Воинства, низринувший дьявола с Небес и борющийся с ним в земном мире[64].

Образы святых-демоноборцев, как и образы ангелов, избивающих бесов, имели весьма широкое распространение. В византийской иконографии XI–XIV в. яркие картины физической борьбы с сатаной представлены на изображениях мученицы Марины-Маргариты Антиохийской: святая заносит молот над головой демона, другой рукой удерживая его за волосы. Западноевропейские изображения этой сцены более редки, хотя культ св. Маргариты был широко распространен в Европе, и прежде всего в Англии, где ей посвящено более 250 церквей[65]. На Руси изображения такого рода практически не встречались — роль святого-«бесогона» с аналогичной иконографией закрепилась здесь за мучеником Никитой. Русские миниатюры, сопровождающие Житие св. Марины, можно увидеть, к примеру, в иллюминированной рукописи XVIII в. из собрания Государственного Исторического музея. Любопытно, что на двух чистых листах в начале рукописи присутствуют чернильные рисунки, посвященные победе над чудовищем: на первом листе человек разрывает пасть льву (подпись: «Самсонъ лва терзаетъ»), на десятом — ангел держит за пасть дракона («ангилъ связа змия на тысячу летъ»)[66]. История победы св. Марны над змеем и избиения беса подробно отражена здесь на целом ряде миниатюр (л. 21 об. — 49 об.).

Наиболее популярным из святых-демоноборцев на Руси, безусловно, стал мученик Никита: иконографический тип Никиты-«бесогона» получил очень широкое распространение в

[63] См., например, на иконах «Воскресение — Сошествие во ад» из собрания Государственного Русского музея (ок. 1502 г. Инв. № ДРЖ–3094; конец XVI — начало XVII в. Инв. № ДРЖ–3140); Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева (1-я четверть XVI в. Инв. № КП 2339; конец XVI в. Инв. № КП 2376); Псковского музея (конец XV в. Инв. № 2731; 1-я половина XVI в. Инв. № 1616); Музея икон в Реклингхаузене (конец XVI в. Инв. № 111); из частного собрания С. А. Ходорковского (2-й четверти XVII в. См.: Возвращенное достояние: Русские иконы в частных собраниях: Каталог. М., 2008. № 22).

[64] Подробнее об ангелах-демоноборцах, а также об архангеле Михаиле как победителе сатаны см. в статье М. Р. Майзульса (*Майзульс М. Р.* «Демоном сокрушниче»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. № 5. М., 2009. С. 139–141).

[65] Об иконографии св. Маргариты (Марины) Антиохийской см. подробнее: *Drewer L.* Margaret of Antioch the Demon-Slayer, East and West: The Iconography of the Predella of the Boston Mystic Marriage of St. Catherine. Gesta, 1993. Vol. 32. № 1. О культе св. Маргариты в Европе см., например: *Smith T. P.* Serpent-Damsels and Dragon-Slayers: Overlapping Divinities in a Medieval Tradition // Demons, Spirits, Witches. Vol. II. Christian Demonology and Popular Mythology. Ed. by G. Klaniczay and É. Pócs. Budapest; New York, 2006; *Clayton M., Magennis H.* The Old English Lives of St. Margaret. Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 9. Cambridge, 1994.

[66] ГИМ. Муз. 2620. Л. 1, 10.

древнерусской иконографии и памятниках металлической пластики (прежде всего новгородско-тверского региона XIV–XVI в.). С XII в. изображение святого начинает встречаться на образках, на крестах (под Распятием или вместо него), на панагиях, на медальонах-змеевиках (двух типов[67]), а затем, с XV в., на отдельных иконах. В XVI в. св. Никите посвящали многие церкви. Многочисленные меднолитейные иконки использовались в качестве оберегов. Из двух ранних иконографических типов мученика, побивающего беса, рождались новые — образ святого, попирающего дьявола, вбирал в себя разные элементы (воинские доспехи), а изображенная фигура со временем стала отождествляться с архангелом Михаилом или самим Христом — победителем сатаны, причем изображения мученика могли быть предельно схожи с изображениями Спасителя[68]. На крестах, иконах и складнях изображение св. Никиты, избивающего беса, встречается наравне с фигурами Богоматери, архангелов Михаила и Сихаила, а также других почитаемых святых-демоноборцев (св. Николай Мирликийский, Федор Стратилат)[69].

Подобно св. Никите изображались мученики Иулиания и Ипатий: святой или святая держит демона за хохол и заносит над ним правую руку для удара[70]. Именно эта модель являлась наиболее типичным образом избиения беса в иконографии[71]: помимо св. Иулиании и св. Никиты известны аналогичные изображения архангела Михаила, побивающего сатану[72]; подобным образом могли изображаться даже бесы, побивающие других бесов[73]. Фигура святого или ангела, замахивающегося на демона каким-либо предметом (цепью, плетью, молотом), распространена на древнерусских памятниках литья (крестах, иконах, складнях) и включает в себя важный семиотический элемент — хохол, за который демоноборец удерживает побиваемого духа. Стоящие дыбом, торчащие в виде хохла, вздымающиеся «языками огня» волосы — наиболее устойчивый признак беса (в некоторых случаях также грешника и одержимого) в древнерусской иконографии; образ имеет общехристианские корни и характерен как для православно-византийской, так и для католической европейской изобразительной традиции[74]. На Руси этот образ оказался усвоен

[67] См.: *Райан В. Ф.* Баня в полночь. Исторический очерк магии и гаданий в России. С. 349.

[68] Этому способствовало указание иконографического Подлинника на то, что лик, борода и волосы св. Никиты должны изображаться «аки Спасовы», а также традиция помещения образа св. Никиты на кресты вместо Распятия. Вероятнее всего, образ Никиты (греч. Никита — «Победитель») имел в этих случаях символическую природу, обозначая Христа и крестную победу Спасителя над дьяволом (это подтверждается текстом служебных песнопений и проложных сказаний на праздник Воздвижения Креста, на второй день которого приходится память св. Никиты). См. подробнее: *Тетерятникова Н. Б.* О значении изображений св. Никиты, бьющего беса; *Хухарев В. В.* К вопросу об изображениях святого мученика Никиты, изгоняющего беса, на крестах и иконках из Твери; *Его же*. Об одном типе нательных крестов с сюжетом «побивания бесов» // Тверь, тверская земля и сопредельные территории в эпоху Средневековья. Тверь, 2003. Вып. 5.

[69] См., например: *Гнутова С. В., Зотова Е. Я.* Кресты, иконы, складни. Медное художественное литье XI — начала XX века. Из собрания Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева. М., 2000. С. 22, № 2а, 2б; С. 26, № 14; С. 27, № 18; С. 28, № 22; С. 29, № 24, 25, 26; С. 58, № 56.

[70] См. клеймо иконы «Мученица Варвара, Параскева Пятница и Ульяна, с житием Варвары, Ульяны Илиопольской и Ульяны Никомидийской» XV в. из собрания Новгородского музея (НГОМЗ. Инв. № 2921; см. также: Иконы Великого Новгорода XI — начала XVII века. М., 2008. № 98); клеймо иконы «Св. Ипатий Гангрский, с Житием» XV в. — демон изображен здесь в образе Небесного ангела, но с бесовским хохлом, за который его и держит святой Ипатий (ГТГ. Инв №. 6135. См. также: *Антонова В. И., Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII в. [в Государственной Третьяковской галерее]. Опыт историко-художественной классификации. М., 1963. Т. 1. № 204).

[71] Прообразом такого иконографического типа мог послужить один из видов изображения императора-триумфатора в византийском искусстве (см. подробнее: *Грабар А.* Император в византийском искусстве. М., 2000. С. 62–63). В русской иконографии подобный образ наказания (с захватом волос) применялся не только к бесам: так, в иллюминированном Житии Александра Свирского XVII в. рассказ о том, как неблагодарную женщину «похитила» и начала бить невидимая Божья сила, снабжен иллюстрацией, на которой ангел держит женщину за волосы и заносит над ней дубину (ГИМ. Муз. 344. Л. 46).

[72] См., например: РНБ. F. I. 725 (Житие Василия Нового, XVII в.). Л. 94 об.

[73] Так в одной из рукописей Цветника была проиллюстрирована история о том, как сатана наказывал демонов за медлительность и нерасторопность при искушении людей (см.: ГИМ. Муз. 254 (Цветник, XIX в.). Л. 93 об.).

[74] На Западе этот образ был широко распространен прежде всего в романском искусстве, до появления (к XI в.) многочисленных образов звероподобных демонов (см.: *Махов А. Е.* Сад демонов — Hortus Daemonum. С. 128–137; *Его же*. Hostis Antiquus. С. 97, 189–198). Версии о происхождении иконографического образа торчащих волос (символ адского пламени, прическа варваров) см. также: *Russel J. B.* Lucifer. The Devil in the Middle Ages. Ithaka, 1986. P. 69 (Fn. 14).

весьма прочно: из иконографии он проник в книжность и народную культуру. Примечательно, что в мартириях св. Марины и св. Ипатия также упоминаются волосы, за которые святой хватал искусителя[75].

Побивающими демонов могли изображаться еще по крайней мере несколько почитаемых на Руси святых. Так, образы «физической борьбы» с эфиопами-бесами традиционно иллюстрировали Житие Андрея Юродивого[76]. Интересно, что текст, отображаемый иконописцем или миниатюристом, мог изменяться таким образом, что избивающим беса представлялся не сам святой, но ангел либо и ангел, и святой (см. такие примеры в иллюминированных житиях Нифонта Констанцкого[77]).

Наконец, говоря об иконографических образах борьбы с демонами, необходимо упомянуть многочисленные изображения святых-змееборцев, широко распространенные в христианском искусстве и занимавшие важное место в древнерусской культуре. Змей — наиболее частый и известный образ сатаны: он восходит к Священному Писанию Ветхого Завета, используется в Евангелии и разрабатывается в массе христианских памятников. В разных текстах змей/дракон является личиной дьявола, его ипостасью либо эпитетом. Во многих случаях (как в мартирии св. Марины Антиохийской) отношения между змеем и бесом оказываются не вполне прояснены: чудовище может трактоваться либо как насылаемая иллюзия, либо как образ, принятый самим демоном, либо как самостоятельное демоническое существо[78]. В иконографии образ победы над змеем прямо или косвенно символизировал победу над сатаной; святые-змееборцы широко почитались на Руси, в том числе как защитники от демонических сил. Св. Ипатий Гангрский, чье апокрифическое житие включает как демоноборческие, так и змееборческие сюжеты, изображался побеждающим змея[79]. Идея отождествления змея/дракона и дьявола находила при этом любопытное отражение в иконографии: так, отрубленная голова змея могла изображаться в виде человеческой головы с хохлом (символизирует демоническое начало) и бородой (иконографическое обозначение сатаны или бесовского «князя»)[80]. Однако этот сюжет, безусловно, требует отдельного изучения.

4. Таким образом, «материально-телесные» описания падших духов, которых можно хватать, вязать и избивать, как человека, были представлены в древнерусской культуре в разных вариантах. Идет ли в таких рассказах речь об особой телесности, изначально присущей бесам, или же о том, что физическое воздействие возможно лишь на временно принимаемую ими «оболочку», наделенную некоей материальностью? Какова связь между самим духом и его зримым обликом: страдает ли бес от ударов, наносимых его «телу», или же «избиения» имеют исключительно духовный характер — бесы страдают от присутствия Божьей благодати, а «побои» их иллюзорной личины — не более чем внешний образ наказания? В отличие от западноевропейских схоластов,

[75] Аналогичным образом, за волосы, в соответствии с греческими текстами, св. Сисиний хватал демоническое существо Гилу (см. об этом: *Майзульс М. Р.* «Демоном сокрушниче»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси. С. 144–156).

[76] См., например, клейма (№ 3, 4) иконы «Андрей Цареградский, с Житием» начала XVI в. из собрания Русского музея (Инв. № 2099); миниатюры иллюминированного Жития Андрея Юродивого XVII в. из собрания РНБ (ОЛДП. Q. 58. Л. 5 об. и далее).

[77] Ангел держит за волосы побиваемого духа, святой стоит рядом (*Щепкин В. Н.* Житие святого Нифонта, лицевое XVI века: Описание составил мл. хранитель музея В. Щепкин (Императорский российский исторический музей имени имп. Александра III. Описание памятников. Вып. II). М., 1903. С. 38; Прилож. Л. XLI. Миниатюра 229). Ангел бьет беса, схватив его за хохол, рядом в аналогичной позе изображен святой, бьющий беса (ГИМ. Увар. 63–8⁰. (Житие Нифонта, XVIII в.). Л. 50).

[78] См. также о различных способах интерпретации Змея в редакциях Жития Петра и Февронии Муромских (*Юрганов А. Л.* Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. С. 366–373).

[79] См., например, икону «Ипатий Гангрский, с Житием» XV в. тверской школы из собрания ГТГ (Инв. № 6135; см. также: *Антонова В. И., Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII в. Т. 1. № 204). О победе Ипатия над Змеем говорится как в каноническом, так и в апокрифическом житиях (см., например, в Прологе: Пролог. Март–май. М., 1643. 31 марта. Л. 166–168).

[80] См., например, на иконе Никифора Савина «Чудо св. Федора Тирона о змие» начала XVII в. из собрания Русского музея (опубликовано в: *Смирнова Э. С.* Московская икона XIV–XVII веков. СПб., 2008. Ил. 112). О семиотических особенностях изображения падших духов в древнерусской иконографии и книжности (в том числе образах хохолка, бороды) мной и М. Р. Майзульсом готовится к печати отдельная работа.

авторы житий чаще всего не пытались разрешить такие проблемы. Для православной богословской мысли, отразившейся во многих древнерусских переводах и компиляциях, ключевой является здесь идея о Божественном попущении: все действия сатаны в мире, все муки, принимаемые бесом от святого, — часть Высшего устроения, Божьей силы, проявляемой через праведников, а не сложных «физических свойств», присущих самому сатане. Борьба святых с демонами, безусловно, относится к духовной реальности, внешние проявления которой — либо зримый образ, наставляющий людей, либо следствие двойной — духовной и телесной — природы человека, ведущего борьбу с «отцом лжи».

В канонических памятниках агиографии вопрос о статусе бесовских «деяний» решался в аспекте особого, характерного для Средневековья, понимания *реальности*. Сама граница между «материальным» и «духовным» не являлась здесь четкой и безусловной — подобное разделение утвердилось в Новое время, когда все, не имеющее отношения к материи, стало относиться к духовному миру, «идеальному» или иллюзорному, — на этом основании в западноевропейском богословии ангелов могли признавать абсолютно духовными созданиями, лишенными каких-либо свойств телесности, а демонов — либо монстрами, калечащими людей подобно зверям, либо творцами снов и галлюцинаций. В то же время, по справедливому замечанию А. Е. Махова, в Средневековье граница между реальностью и «мечтанием» была гораздо более сложной, подвижной и относительной: для грешного человека деяния беса несли реальную, физическую угрозу, для праведника те же явления сатаны развеивались как дым; оставаясь немощным и иллюзорным для твердых в вере христиан, дьявол был смертельно опасен и вполне материален для грешников, лишенных Божественной благодати[81].

Последняя идея ярко раскрывается в рассказах о «сильных» демонах, которые могли истязать, убивать людей и наносить разнообразный вред христианам. Любопытный пример такого рода встречается в Житии св. Мартиниана[82]. Стремясь устрашить праведника, нашедшего приют на одиноком острове, сатана поднял огромные волны на море. Святой сказал нечистому: «Всуе тружаешися, мене бо привидениа твоа оустрашити не могуть», помолился, и волны утихли, а дьявол исчез. Сразу после этого сатана вновь «воздвигнул смущение» в море, разбил проходивший мимо корабль, полный людей, и оставил в живых одну юную девушку, надеясь, что она соблазнит аскета. Таким образом, то, что являлось немощным привидением для святого, вскоре стало причиной гибели для множества «мужей и жен»[83].

Значительно сложнее оказывается судить о том, как воспринимались сюжеты о мучении сатаны в рамках народной культуры. Образ избиваемых бесов был хорошо знаком древнерусскому человеку благодаря иконографии и вряд ли трактовался всеми прихожанами в богословском ключе, как внешняя форма духовной брани. Совмещение христианских и языческих образов в медальонах-оберегах, тексты заговоров, церковные осуждения многочисленных поверий и обрядов, а также иные свидетельства средневекового «народного православия» говорят о переплетении канонических, апокрифических, мифологических и магических представлений в древнерусской культуре — точно так же, как происходило это в культуре средневековой Европы. Для народного сознания характерна при этом трактовка христианских мотивов и образов в мифологическом, «предметно-чувственном» ракурсе (который в равной степени свойственен многим апокрифам)[84].

[81] *Махов А. Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. С. 334.

[82] Святой Мартиниан прожил жизнь мученика, несмотря на то что в его время не было гонений на христиан: подвиг мученичества он стяжал, сражаясь с сатаной: «самъ себе наложи не сущу тогда гонению от цареи и князеи, но самоизволне мучение претерпе съ диаволомъ боряся, и попра шатание его, и достоинъ мученикъ нарещися» (Соборник. Т. III. С. 360).

[83] Там же. С. 353–354.

[84] О древнерусском «народном православии» см., например: *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 20–45, ср. С. 67–69; *Петрухин В. Я.* «Боги и бесы» русского Средневековья: Род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000; Отреченное чтение в России XVII–XVIII в.; *Райан В. Ф.* Баня в полночь. Исторический очерк магии и гаданий в России.

Образ «дьяволов», судя по многим сохранившимся свидетельствам, сближался здесь с образами разнообразных персонажей славянской мифологии — леших, банников, домовых и др., а идея о «материальности» бесов находила самое разное выражение: так, утверждалось, что с бесом можно блудить, а с «чертовкой» — жить[85]. Заговоры и апокрифические молитвы, взывающие к св. Никите, архангелу Михаилу, архангелу Сихаилу и другим «прогонителям бесов»; медальоны-змеевики и многочисленные медные иконки с образами ангелов и святых-демоноборцев, бьющих беса цепью, молотом, дубиной и другими орудиями, свидетельствуют о глубокой интеграции этого сюжета в народную картину мира.

Что касается древнерусской литературы, то ее традиции оказались существенно поколеблены, по всей видимости, лишь во второй половине XVII в. В эту эпоху в целом ряде сочинений появились красочные рассказы о «физической расправе» над демонами, причем некоторые авторы говорили о реальном *умерщвлении* звероподобных бесов. Многие описания оказывались при этом типологически близки славянским представлениям о «низших» духах — водяных, леших, «дьяволах». Знаменитая «Повесть о Соломонии Бесноватой» из Жития Прокопия Устюжского создает картину, близкую архаическим народным поверьям: демоны живут в лесах и на болотах, питаются и размножаются как плотские существа, рождаются и умирают, погибают от физических ударов. В «Чуде преподобного Иова Ущельского» встречается рассказ, родственный представлениям о водяном из народной демонологии: на переправляющихся через реку Мезень людей напал «духъ нечистый водный» — он ходил в воде как огромная рыба, топил лошадь и раскачивал лодку; люди били его веслами, а затем помолились местночтимому Иову и нечистый дух отступил[86]. Сюжеты, занимавшие периферийное пространство в «высокой» культуре русского Средневековья, начали активно проникать в книжность, изменяя древнерусские конвенции описания[87]. Впрочем, этот процесс остался вполне ограниченным и не привел к изменению святоотеческой традиции истолкования природы зла в православии.

Примечательно, что в конце XVII столетия имел место и обратный процесс — не включения, но «стирания» ярких апокрифических (мифологических) сюжетов из агиографических памятников. Интересная картина такого рода наблюдается в Четьих Минеях Дмитрия Ростовского. Краткая версия Жития св. Нифонта Констанцкого лишена здесь рассказа об избиении бесов[88], а мартирии св. Иулиании и св. Марины присутствуют в редакциях, существенно отличных от редакций, входивших в Макарьевские Минеи. В Житие св. Иулиании включен фрагмент, свидетельствующий (подобно ряду других правок)[89] о стремлении привнести большую четкость и ясность в рассказ о мучении демона. Прежде всего, здесь подчеркивается необычность самого явления — человек оказался способен связать и избить бесплотного духа, а затем утверждается, что беса удерживала и наказывала болью сила Божия, действовавшая через святую. По воле Господа бес терпел муки от рук девушки, как от рук Божьих, и вместе с вещественным бичеванием получал «невещественную

[85] См., например: Отреченное чтение в России XVII–XVIII в. С. 380; *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX в.: Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 232, 489.

[86] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 464. См. также: *Соколова Л. В.* Житие Иова Ущельского (Холмогорского) // Словарь книжников и книжности древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 361. Иов Ущельский умер в 1628 г. и не был канонизирован. Сохранившееся житие — необработанная записка, датируемая предположительно серединой XVII в. — периодом, к которому относится перечень чудес, сопровождающий житие. Издано В. О. Ключевским по единственному известному ему списку XVIII в.

[87] Ср. также рассказ о рождении монстра-антихриста, опровергавшийся в начале XVIII в. новгородским митрополитом Иовом (*Иов, митрополит Новгородский*. Ответ краткий, на подметное писмо о рождении сими времены антихриста. М., 1707). Подробнее о развитии этих сюжетов в ряде памятников XVII в. см.: *Юрганов А. Л.* Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. С. 230–322, 366–386; *Антонов Д. И.* Смута в культуре средневековой Руси. С. 225–258.

[88] Житие святого отца нашего Нифонта, епископа Констанции, города на острове Кипре (По Четии Минеи св. Димитрия, митрополита Ростовского). Изд. 7. М., 1902.

[89] Так, вместо имен «Зефелуз» и «Зевуфер» демонические персонажи названы «дьявол» и «сатана».

язву»[90]. Бичевание, соответственно, являлось лишь внешним образом мучений, принимаемых духом от Божьей благодати (в более ранних версиях житий святых-демоноборцев эта идея обозначалась, но акцент смещался на «физические» проявления борьбы с сатаной). В то же время Житие св. Марины лишилось рассказа о явлении беса, наславшего на святую змея, а, соответственно, и всех драматичных подробностей мучения демона (вырывания бороды и глаза, ударов молотом), а также всего диалога с нечистым духом, рассказов о происхождении бесов, о Соломоне. Сам змей (который именовался Руфом и отождествлялся как с демоном, так и с его «мечтанием») четко определялся как бесовской мираж: «дерзну диаволъ страшилищемъ привиденнымъ оустрашити мученицу, Богу тако попустившу на болшое прославление оугодницы своея»; «и показася дияволъ въ образе змея пестра, велика, страшна…». Змей-призрак поглотил святую, но она сотворила крестное знамение, «…и в той часъ погибе все то бесовское страшное мечтание, и привидение»[91]. Важнейшие элементы, определявшие образ святого-демоноборца в древнерусских памятниках, оказались опущены либо предельно сглажены; «материально-телесная» трактовка сюжета становилась невозможной; вопрос о бесовском «теле» однозначно решался в пользу иллюзорности видения и духовного характера «избиений». Побудительным мотивом для таких правок мог, помимо прочего, послужить тот же всплеск «мифологических» сюжетов, проникших в литературу в XVII столетии.

* * *

В древнерусской книжности, как видим, демоны наделялись способностью не только оказывать воздействие на материю, но и принимать некую телесность — бесы могут физически поражать человека, но и святой может истязать сатану, явившегося ему в том или ином облике. Восточная аскетическая литература и апокрифы содержали яркие эпизоды физических «сражений» людей и демонов, аналогичные рассказы создавались русскими авторами. Образы этой борьбы оказались созвучны народной, архаической культуре; из апокрифических источников и отразившей их иконографии отдельные сюжеты распространились в культовых текстах и предметах «народного христианства» — заговорах, оберегах, зачастую принимая здесь совсем не канонические формы. В то же время в средневековой книжной культуре до конца XVII в. физические проявления падших духов невозможно охарактеризовать ни как полностью материальные, ни как исключительно иллюзорные. Бесы имеют иную, отличную от людей природу, и их реальность, «плотскость», материальность не самодостаточны, но в каждом конкретном случае зависят от двух причин: Божьего попущения и состояния души вступившего с ними в контакт человека.

[90] *Дмитрий Ростовский*. Жития святых. Декабрь—февраль. Киев, 1695. Л. 212—216 об.
[91] *Дмитрий Ростовский*. Жития святых. Июнь—август. Киев, 1705. Л. 465.