

А. К. Лявданский

Лилит в традициях  
сирийских христиан  
Курдистана и иранского  
Азербайджана<sup>1</sup>

Образу демоницы Лилит посвящены многочисленные исследования, в которых рассматривается генезис этого персонажа [Hurwitz 2004; Trattner 2014], его роль в отдельных традициях [Müller-Kessler 2001; Каспина 2014] и в отдельных источниках [Fröhlich 2010]. Имеются также обобщающие исследования, в которых прослеживается трансформация облика Лилит от традиции к традиции [Scholem 1972; Hurwitz 2004]. Несомненно, наиболее богатый материал о Лилит содержится в еврейских источниках, таких как Талмуд, Алфавит Бен Сиры, Книга Зогар и многочисленные амулеты, в которых упоминается демоница. Именно они, как правило, оказываются в центре дискуссии о Лилит и ее мифологии. В литературе редко ставится вопрос о географии распространения мифологии, связанной с Лилит. Между тем историко-географическая постановка вопроса может раскрыть интересные аспекты развития представлений об этом демоническом персонаже, в частности, позволит понять пути формирования локальных традиций. Как было показано в ряде работ [Gaster 1900; Fauth 1999; Агапкина, Топорков 2013], Лилит является одним из главных героев популярного сюжета

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 13-04-00085 «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока».

о встрече персонажа-защитника с демоницей, получившего название «Сисиниева легенда» (далее – СЛ). География СЛ весьма широка: помимо еврейско-арамейских текстов из Ирака, она зафиксирована в источниках, созданных в Иране, Турции, Армении, Греции, Палестине, Египте, Эфиопии, на Балканах и в России. От традиции к традиции меняются имена и некоторые характеристики персонажей, но ядро сюжета остается неизменным. В ряде случаев удается проследить пути заимствования этого сюжета<sup>2</sup>, но многое еще остается неясным.

Мифология Лилит разнообразна и не ограничивается сюжетом СЛ, однако можно с уверенностью сказать, что СЛ является в ней одним из важнейших сюжетов. В данной статье рассматривается одна из локальных традиций, связанных с Лилит, – традиция сирийских христиан Курдистана и Иранского Азербайджана. Демоница представлена здесь в двух типах источников. Во-первых, это сборники сирийских заговоров и амулеты в виде свитков. Во-вторых, это устные тексты, записанные лингвистами от информантов – носителей северо-восточных новоарамейских диалектов. Функции и черты Лилит в этих двух типах источников в чем-то сходны, а в чем-то различны. В сирийских письменных заговорах Лилит выступает как одна из манифестаций широко распространенного «женского» демона со своими специфическими функциями (приносит вред беременным, роженицам и новорожденным). В частности, имя Лилит вместе с ее древним эпитетом «душительница детей» зафиксировано в заговоре Мар Авдишо, представляющем собой вариант Сисиниевой легенды. Записи устных текстов дают более разнообразный материал. В одних текстах, близких к жанру волшебной сказки, Лилит вполне уз-

---

<sup>2</sup> Так, достаточно очевидно, что эфиопский вариант Сисиниевой легенды попал в Эфиопию из Египта; ряд наблюдений над именами демоницы позволяет предположить, что сирийский вариант СЛ заимствован сирийскими христианами из греческого мира, из Византии.

наваема как пожирательница детей. В записях устных текстов, относящихся к героическому эпосу, Лилит играет роль демонического врага, подобного дракону в сказаниях о св. Георгии или чудовищам русских былин.

### *География мифа о Лилит*

Авторы обзорных работ о Лилит редко задаются вопросом о локализации тех или иных традиций, связанных с этим персонажем. То, что прародиной Лилит является Месопотамия, уже давно стало общим местом в литературе. Принято считать, что прообразами Лилит в еврейских и арамейских источниках являются члены триады или семьи демонических персонажей *Lilû*, *Lilitu* и *Ardat-lilî*, упоминающиеся вместе или по отдельности в шумерских и аккадских источниках II–I тыс. до н.э. [Trattner 2014; Farber 1987–1990]. Также считается, что Лилит переняла основные черты и функции месопотамской Ламашту [Trattner 2014: 110–111].

Разнообразные еврейские источники далеко не всегда можно ясно локализовать. Если все же попытаться проследить географию еврейских мифов о Лилит, то оказывается, что с большей или меньшей убедительностью главные тексты, связанные с этим персонажем, также можно локализовать в Месопотамии. Речь идет прежде всего об арамейских текстах V–VII вв. н.э., сохранившихся преимущественно на глиняных чашах, иногда на металлических амулетах. Наиболее известными местами находок этих чаш являются Ниппур, район Багдада и некоторые другие местности в Ираке. Именно в этих текстах мы впервые встречаем оформившийся миф о Лилит как о демоне – убийце детей и демоне-суккубе или инкубе [Müller-Kessler 2001; Hurwitz 2004: 106–122]. Дело в том, что в более ранних еврейских текстах, таких как Библия<sup>3</sup> и кумранские рукописи, Лилит удосто-

<sup>3</sup> Ис 34: 14. Существуют работы, в которых оспаривается упоминание Лилит в Ветхом Завете, например [Blair 2009].

илась лишь кратких упоминаний, на основании которых трудно говорить о сколько-нибудь определенном образе демонического персонажа. Приблизительно одновременно с текстами на чашах был создан Вавилонский Талмуд<sup>4</sup>, в котором сообщения о Лилит отрывочны, но все же могут рассматриваться как отголоски представлений о Лилит, зафиксированных на глиняных чашах, найденных в Вавилонии.

Для современного восприятия Лилит, а также для образа Лилит в Средние века и в Новое время важнейшим источником можно считать «Алфавит Бен Сиры», созданный не позднее X в. н.э.<sup>5</sup> Именно в этом сочинении впервые сообщается о том, что Лилит была первой женой Адама. Кроме того, в «Алфавите Бен Сиры» приводится, возможно, самое раннее свидетельство о бытовании амулетов против Лилит, включающих сюжет Сисиниевой легенды. О времени и месте написания этого сочинения высказывались разные точки зрения, но большинство авторов полагают, что оно было создано на Ближнем Востоке, например, в Ираке или Иране, в период между VIII и X вв. Согласно израильскому исследователю Эли Ясифу, автору наиболее авторитетного исследования «Алфавита Бен Сиры», эта книга создана в IX–X вв. в Ираке в эпоху так наз. гаонов – раввинистических лидеров, продолжавших традицию талмудических учителей Вавилонии [Yassif 1984].

Конечно, еврейские традиции, связанные с Лилит, не ограничиваются Ираком. Например, другой важный источник преданий о ней, Книга Зогар, создан, по-видимому, в Испании не позже XIII в. [Green 1984]. Множество амулетов с упоминанием Лилит известны как у евреев-ашкеназов [Каспина 2014], так и у евреев-сефардов [Sabar 2002]. Однако с определенной

<sup>4</sup> Главные центры раввинистической учености в эпоху создания Вавилонского Талмуда располагались в Суре, Пумбедите и Негардее в Центральной Месопотамии.

<sup>5</sup> Английский перевод этого анонимного сочинения содержится в [Stern, Mirsky 1990: 167–202].

степенью убедительности можно проследить локальную преемственность традиций, связанных с Лилит, в Месопотамии (Ираке), начиная с прообразов этого демонического персонажа в шумеро-аккадских источниках II–I тыс. до н.э. вплоть до Алфавита бен Сиры IX–X в.

### *Лилит в традициях сирийских христиан*

Фольклорные традиции сирийских христиан (ассирийцев)<sup>6</sup> относительно мало изучены. Отчасти это связано с тем, что американские миссионеры, которые в XIX в. работали среди ассирийцев на Ближнем Востоке, считали эти традиции опасными суевериями, которые необходимо искоренять. Когда же началась эпоха научной фольклористики и этнографии, большинство сирийских христиан покинули места автохтонного проживания в Ираке, Иране и Турции и переместились в Россию и в развитые страны Европы и Америки. Однако, благодаря исследованиям полевых лингвистов, имеются записи некоторых фольклорных текстов: обрядовой поэзии [Lamassu 2009], эпических традиций о богатыре Катине [Khan 2008; Lamassu 2014], сказок [Церетели 1965; Khan 2008; Talay 2009]<sup>7</sup>. Кроме того, в музеях и частных

<sup>6</sup> Термин «ассирийцы» является широко распространенным самоназванием этой этнической группы. Ассирийцами себя называют прихожане нескольких церквей: Ассирийской церкви Востока, Халдейской католической церкви (восточные ассирийцы), Сиро-Яковитской православной церкви (западные ассирийцы) и некоторых других. В этой статье речь идет о традициях восточных ассирийцев.

<sup>7</sup> В последние десятилетия в Ираке, где существует большая община ассирийцев, энтузиастами-любителями и филологами ведется работа по сбору фольклорного материала. В частности, был выпущен сборник обрядовой поэзии в жанре *раве* [Gewargis Ashitha, Khoshaba Kasrayta 1998]; издается журнал «Ма'алта», в котором постоянно появляются разнообразные материалы по фольклору ассирийцев.

собраниях имеется большое количество заговорно-заклинательных текстов, представленных сборниками заговоров в виде книг и амулетами в виде свитков. Для данной работы актуальными являются заговорно-заклинательные рукописи, а также записи устных текстов, в которых обнаруживаются упоминания Лилит и повествования о ней (в произношении ассирийцев обычно *Лелита*, *Lelīta*).

### 1. Заговорные сборники и амулеты

Заговорно-заклинательная традиция сирийских христиан, историческая родина которых расположена в Курдистане (Юго-Восточная Турция, Северный Ирак) и в соседнем с ним Иранском Азербайджане, представлена фактически одним типом письменных памятников. Это сборники заговоров в виде книжек малого формата и небольшие амулеты в виде свитков. Эти два подтипа источников можно считать единой традицией, поскольку типы текстов в сборниках и на амулетах одни и те же<sup>8</sup>.

Лилит упоминается в нескольких текстах, входящих в сборники сирийских заговоров. Наиболее важный из них – «Заклятие Мар Авдишо» – представляет собой сюжетный вариант Сисиниевой легенды. Рубрики, или заголовки, которыми снабжен этот текст в сборниках, могут незначительно варьировать. Довольно часто в заголовке присутствует одно из имен демоницы, опасной для женщин и детей, – Теб<sup>6</sup>а, имеющее арабское происхождение [Нуруллина 2012; Лявданский 2013]. В заголовках этого заговора никогда не встречается имя Лилит, однако оно включено в оба списка имен демоницы, которые она открывает святому Авдишо. Важно отметить, что в обоих списках – коротком (четыре имени) и длинном (двенадцать имен) – Лилит занимает, как правило, финальную по-

<sup>8</sup> Подробнее об этом типе источников см. [Gollancz 1912: 4; Lyavdansky 2011].

зицию<sup>9</sup>; кроме того, Лилит – единственное имя, которое повторяется в обоих списках, а также только это имя снабжено особой ремаркой «душительница детей». Все это говорит о том, что Лилит занимает исключительное положение среди всех имен демоницы в заговоре Мар Авдишо. То, что Лилит не встречается в заголовках заговора «Мар Авдишо», свидетельствует о хорошо известном феномене замещения имени мифического персонажа под влиянием соседних традиций<sup>10</sup>: вместо Лилит в заголовках появляется демоница Теб<sup>с</sup>а, популярная в арабских заговорах, в частности, в арабских версиях Сисиниевой легенды [Winkler 1931]<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Из шестнадцати рукописных вариантов этого заговора в одном случае (Mat 72b) Лилит открывает первый список; что касается второго, основного списка 12 имен, то здесь на последней позиции иногда вместо Лилит оказывается Теб<sup>с</sup>а (Н 158, Н 165), Малвита (Н 163), Зардох (Cod C), Мидох (Mat 72a), Син (КрК, КрС), *puhrā d-laylwātā* (Mat 72b). При этом Малвита является постоянным спутником Лилит в этих текстах, именно поэтому в рукописи Н 163 Лилит непосредственно предшествует Малвите. Выражение *puhrā d-laylwātā* «банда (демонов-)лилит» можно считать равнозначным Лилит: это выражение восходит к очень старому представлению о многочисленности манифестаций Лилит.

<sup>10</sup> Например, в армянской традиции известен нарратив, в котором сюжетные мотивы, относящиеся к Лилит, присвоены женскому демону Ал (у тюркоязычных народов – Албасты, Алмасты), обладающей сходными функциями (Ал губит новорожденных, вредит беременным и роженицам): «Бог сначала создал для Адама в качестве жены Ал, но рожденный из земли Адам не мог приспособиться к огненной природе Ал. Тогда Бог заменил Ал Евой, что стало причиной вечной вражды между Ал и Евой с ее дочерьми» [Arakelova 2006: 423].

<sup>11</sup> В целом для сирийской традиции заговоров характерно влияние арабо-мусульманской традиции. В частности, об этом говорит присутствие арабских заклинательных формул в сирийском тексте, например [Gollancz 1912: 14].

(1) Заговор Мар Авдишо от демона Теб'а из сборника заговоров КНЦ 4, 1735 г.<sup>12</sup>

**Закрытие Авдишо, отшельника, против демона Теб'а (преследующего) женщин и детей.**

Именем Отца, Сына и Святого Духа: молитва, обращение, просьба и мольба Авдишо, Божьего анахорета и отшельника, того, кто жил на дикой безлюдной горе среди бессловесных [животных] сорок лет. В пятницу, день страдания Господа нашего и Спасителя нашего Иисуса Христа, в девять часов ему явился злой дух в образе отвратительной женщины, уродливой видом. Она позвала его по имени: «Авдишо!» В ответ он спросил ее: «Кто ты?» На что она ответила ему: «Я женщина, пришла, чтобы стать тебе женой<sup>13</sup>». Тогда сказал ей святой Авдишо: «Ты не вправе являть свою силу до тех пор, пока не скажешь мне по правде, как твое имя и чем ты занимаешься». Тогда она сказала ему: «Первое мое имя – Мидох, второе – 'DYLT', третье – MB'LT', четвертое – Лилита и Мать-Душительница Детей – (так) зовут меня». В ответ святой громко сказал ей:

«По велению всех друзей Сына: ты не вправе являть свою силу и мощь и (оказывать) воздействие на раба и рабыню Бога, носителей этих письмен и этих строк. Заклинаю тебя Тем, кого боятся ангелы, люди и проклятые мятежные демоны: если есть у тебя другие имена, открой, выдай их мне, ничего от меня не скрывая!» – «Я открою тебе, – говорит она ему, – что есть у меня и другие имена – (их) двенадцать – и ко всякому, кто напишет их и повесит их на себя (в виде амулета), я не войду в дом, (не приду) к его сыновьям и дочерям, и (не трону) ничего, что у них есть и что у них будет. Первое мое имя GLWS, второе –

<sup>12</sup> Перевод по [Нуруллина 2012].

<sup>13</sup> Либо: «сексуальным партнером».



ʔRPWS, третье – MRSBRN, четвертое – LMBRWS, пятое – MRTʔWS, шестое – SMYWS, седьмое – DWMWS, восьмое – DYRBʔ, девятое – ʔPYʔWN, десятое – PGWGʔ, одиннадцатое – Зардох, а двенадцатое – Лилита». Тогда святой Авдишо связал ее и заклинал именем Отца, Сына и Св. Духа: «Именем Эммануила, что переводится как “с нами Бог”, именем Того, кто создал Адама из пыли, мы связываем, заклинаем, изгоняем, отвергаем и отталкиваем<sup>14</sup> проклятых и мятежных демонов; тяжелые сны, пугающие видения, страшные и отвратительные образы, содрогание, заботу, тревогу, беспокойство и плач; Лилиту, Мальвиту, Зардох, KPWS и злого демона<sup>15</sup>; чары, узы, узелки и колдовство; все недуги, казни, боли и болезни – скрытые и явные – от тела, души и членов носителя этих писем, от его сыновей и дочерей и от всего, что у него есть и что у него будет, аминь. Именем Гавриила, Михаила, Харшаила, SGWDʔYL, SSMʔYL, RWPʔYL, PTYʔYL, MHLLʔYL и Нухраила. Вы, о святые ангелы, что храните плод во чревах их матерей, охраняйте потомство тех, кто носит это заклинание, – теперь и всегда и во веки веков, аминь, непрерывно, аминь, аминь.

В сюжете заговора Марии Блаженной, приводимого ниже, демон, от которого Мария просит Иисуса защитить женщин, обнаруживает две главные черты Лилит, известные из древних арамейских источников: эта демоница губит новорожденных («...матери, чьи дети были задушены этим проклятым мятежным демоном-искусителем...»); она вступает в сексуальную связь как с мужчинами, так и с женщинами («(являясь) к мужчинам, (принимает облик) женщин, (являясь) к женщинам – (облик) мужчин»).

<sup>14</sup> Некоторые фрагменты текста выделены разбивкой, чтобы выявить синтаксические связи, затемненные сложной структурой текста.

<sup>15</sup> Имеется в виду ночное нападение инкуба.

(2) Заговор-молитва Марии Блаженной от всякой боли и болезни из сборника заговоров КНЦ 4, 1735 г.

**Заключение Марии Блаженной от всякой боли и болезни.**

Молитва и обращение Госпожи Марии Блаженной, родившей Помазанника, Господа нашего, нашего воскресителя и спасителя, Иисуса Христа, с которой она взмолилась и обратилась к Господу нашему Иисусу Христу. Когда она спускалась с горы Эден, из Райского Сада, она пришла в город Иерусалим. Когда Господь наш входил (туда)<sup>16</sup>, донесся голос детей и малышей, которые плакали и кричали: «Осанна в вышних! Осанна сыну Давида! Да будет тот, что пришел, благословен именем Господа! Осанна в вышних!»<sup>17</sup>, – все собравшиеся несли ветки деревьев и зывали к Господу нашему, ехавшему на необъезженном осленке и перевозносимому толпой, выстилая перед ним полы своих одежд<sup>18</sup>. Увидев Марию, свою мать, он спросил ее: «Откуда ты идешь, Мария, мать моя?» А она ответила ему: «О, мой господин, мой сын и надежда моя, я пришла из Эденского сада, чтобы обратиться к тебе с просьбой». Господь наш сказал ей: «Я сделаю то, о чем ты попросишь, и даже больше того». Тогда попросила (его) госпожа Мария: «О, господин! (Прошу) за больных – пусть они исцелятся, о несчастных и недомогающих – пусть получают облегчение и излечатся от своих болезней! И еще: о, мой господин, сын мой и надежда моя, (прошу) за бесплодных женщин – пусть, о Господи, они зачнут, а роженицы – пусть рожают без боли, и матери, чьи дети были задушены этим проклятым мятежным демоном-искусителем, который меняет облик: (являясь) к мужчинам, (принимает

<sup>16</sup> Мат 72b: «и она подходила к Иерусалиму. Когда она вошла в Иерусалим, то увидела Господа нашего, перевозносимого целыми толпами...».

<sup>17</sup> Со слов: «осанна...» цитируется Мф 21:9.

<sup>18</sup> Аллюзия на Мф 21:8, Мк 11:8.

облик) женщин, (являясь) к женщинам – (облик) мужчин, и когда он хочет навредить, уподобляется обликом отвратительной женщине, порочной на вид, и вредит плоду, который в животе, и склоняет колеблющиеся умы к своему злу<sup>19</sup>, заставляя их поверить, что он помогает им. Они<sup>20</sup> называют его многими именами: одни – мать-душительница детей, другие – Лилита, третьи – МВЛТ<sup>?</sup>, четвертые – МВ<sup>с</sup>ЛТ<sup>?</sup>, пятые – Мидох, а шестые – Зардох<sup>21</sup>; теперь же внемли, о господин, молитве родившей Тебя: удержи и прогони этого демона, чтобы он больше не приближался к Твоим рабам и рабыням, носителям этих писем. Прошу Тебя, господин, чтобы везде и повсюду, где будет упомянуто Твое святое имя и мое имя – той, что родила Тебя, – злые люди (?) удалялись и не подпускались к ним<sup>22</sup>, чтобы больные исцелялись, бесплодные зачинали, а роженицы рожали без боли благодаря Твоей помощи; чтобы всякий человек, в отношении которого использовались вредоносные практики<sup>23</sup>, стоит произнести эту молитву и повесить ее на него (в виде амулета)<sup>24</sup>, как он освободится от колдовских уз, а письма злых демонов, написанные на нем, будут с него стерты по Твоему мановению, и Ты укрепить его тело, душу и члены, так что ни в нем, ни даже перед его глазами, не будет ничего дурного – силой Твоего имени<sup>25</sup> – великого и внушающего трепет, и силой Твоего

<sup>19</sup> Т.е., по-видимому, соблазняет.

<sup>20</sup> Имеются в виду женщины.

<sup>21</sup> Букв.: «есть (такие), которые (называют ее) – Лилита, есть (такие), которые (называют ее) Мальвита...» Перевод, использующий порядковые числительные, дает возможность обратить внимание читателя на количество возможных имен – шесть, что составляет половину имен, перечисленных в «Заклятии Мар Авдишо» выше.

<sup>22</sup> Т.е. к носителям этого заклинания.

<sup>23</sup> Т.е. на которого накладывалось колдовство.

<sup>24</sup> Букв.: «как только эта молитва будет произнесена и подвешена на него».

<sup>25</sup> Букв.: «твоим именем».

отца, которая сокрыта в Тебе, и силой Святого Духа, который живет в Тебе, и силами херувимов и серафимов, и всеми теми небесными силами, которые несут и поддерживают собою божественное присутствие, и молитвами пророков, апостолов, мучеников и исповедников, во веки веков, аминь». Пусть молитва родившей Тебя, Господь Иисус Христос, пребывает перед Тобой, аминь, и перед троном Твоего величия! Именем той силы, что сошла на родившую Тебя, и она зачала и родила Твою человеческую ипостась без соития, освети народы и людей! Так<sup>26</sup> были благословлены народ и народы, и тем же благословением пусть будут благословлены Твои рабы и рабыни, носители этих строк, истинно так, аминь. Пусть затуманятся взоры злых демонов, и они не увидят<sup>27</sup> их, пусть их руки и ноги окажутся скованы цепями, чтобы они не приблизились к ним никоим образом, отныне и во веки веков, аминь.

## 2. Дилит в устных текстах из Курдистана (Барвар)

Материал, обсуждаемый в этом разделе, стал доступен благодаря работе британского лингвиста Джеффри Хана, который сделал записи северо-восточного новоарамейского диалекта Барвар в 2002–2007 гг. от информантов, живущих в Европе, Северной Америке и Австралии<sup>28</sup>. Систематические полевые исследования северо-восточных новоарамейских диалектов, на

<sup>26</sup> Букв.: «этим», т.е. этим благословением, которое произнесла Мария.

<sup>27</sup> Цит. Пс 69: 24.

<sup>28</sup> Область Барвар расположена на севере Ирака в провинции Дахук у границы с Турцией. До первой мировой войны здесь было около тридцати пяти деревень, населенных ассирийцами. В 1970–1980-х гг., в период борьбы правительства Ирака с курдами, эти деревни прекратили свое существование; жители либо переселились в другие районы Ирака, либо покинули страну.

которых говорят христиане и евреи в Курдистане и Иранском Азербайджане, начались около 30 лет назад, и уже накоплен довольно значительный материал, однако среди имеющихся изданий полевых текстов именно описание диалекта Барвар представляет особый интерес, поскольку в нем имеется несколько уникальных повествовательных текстов о Лилит/Лелите. Прежде всего это тексты, в которых Лелита является главным персонажем (A18, A19, A50, A51<sup>29</sup>), а также тексты, где она появляется в одном из эпизодов повествования (A31) или лишь упоминается (A32). Два текста из перечисленных (A50 и A51) будут рассмотрены отдельно, поскольку они предположительно являются частью эпического цикла о богатыре Катые.

### *2.1. Отдельные повествования и эпизоды с участием Лелиты*

Представленные здесь тексты никак сюжетно между собой не связаны, общим для них является главным образом то, что в них присутствует демонический персонаж Лелита. В каждом из повествований этот персонаж проявляет характерные для него черты, известные из других источников и традиций. Мы не ставим своей задачей подробный анализ сюжетной типологии этих текстов. Для целей данной работы достаточно отметить наиболее важные характеристики Лилит как персонажа, проявляющиеся в этих текстах. Тексты даются в кратком пересказе.

(3) A18. «Лелита-младенец». Информант: Хошебо Одишо, деревня Эн-Нуне [Khan 2008: 1646–1653].

У царя есть четыре сына, они просят родителей родить им сестренку. Рождается девочка. Каждую ночь («в три

<sup>29</sup> Нумерация типа A18 – внутренняя нумерация в издании Хана. Знак «А» обозначает группу повествовательных текстов, цифра – номер текста в этой группе.

часа утра») она встает и съедает ребенка в деревне («она встает в колыбели, развязывает пеленки и идет в деревню»). Однажды младший сын царя просыпается ночью, видит, что происходит с сестрой, и понимает, что это она ест детей. Рассказчик идентифицирует ее как Лелиту, о которой вообще известно, что она ест детей. Мальчик сообщает о своих догадках царю, но тот не верит. Младший сын уезжает жить в другое место, заводит там семью. Между тем Лелита съедает всех детей в деревне, а затем и всю семью царя<sup>30</sup>. Через несколько лет младший сын царя отправляется на родину. Жене он дает кольцо («если оно поменяет цвет, отправляй ко мне львов, я в опасности»), а жена ему дает два зерна («если с тобой случится беда, положи эти семена в землю, из них вырастут два тополя, ты залезешь на один из них и спасешься»). Он приезжает в опустевшую деревню и стучится в дверь к сестре. Лелита съедает по очереди ноги его лошади, затем пытается съесть и его. Юноша обманывает Лелиту, подставив ей вместо ног штаны, наполненные золой. Увидев, что кольцо потемнело, жена отправляет к нему львов. Он бросает семена в землю, из них вырастают тополя, он забирается на один из них. Подрастают львы, он им приказывает съесть Лелиту, но оставить от нее ноготок («он еще любил ее»). По дороге домой ноготок начинает поедать героя, превращаясь то в птицу, то в червя. Львы лижут тело юноши и помогают избавиться от остатков Лелиты. Герой благополучно добирается домой.

---

<sup>30</sup> Новоарамейский термин *malka* ‘царь’, по-видимому, контаминирует с другим термином – *malik* ‘князь, глава племенного объединения’. Малики, вожди ассирийских племен, как правило располагались в деревнях, а не в городах. В образе сказочного царя могут переплетаться черты «настоящих» царей (*malka*) и маликов (*malik*).

Возможно, что сюжет этого текста в его исходном варианте не включал Лелиту – пожирательницу детей. Об этом говорит то, что в другом варианте этого сюжета, записанном К.Г. Церетели от носителей урмийского диалекта<sup>31</sup>, сестра-младенец оказывается вампиром, который губит лошадей, и не опознается рассказчиком как Лелита. Кроме того, не во всех эпизодах рассказа А18, где Лелита проявляет свои губительные свойства, она поедает именно детей.

(4) А19. «Лелита из Чала». Информант: Давид Адам, деревня Дуре [Khan 2008: 1654–1655].

Лелита приезжает в гости к мельнику и представляется женой аги<sup>32</sup> из Чала. Невестка мельника заподозрила неладное, заметив, что у той звериные когти на руках. Ночью Лелита усыпляет хозяйку дома, крадет сына невестки и уносит его, чтобы съесть. Невестка разжигает костер внутри дома и бросает в него железные прутья от мельницы. Когда приходит Лелита, невестка втыкает в нее железные прутья. Поскольку Лелита вся из жира и масла, масло течет. Лелита лезет на крышу, пытается пролезть вниз через отверстие, но застревает в нем. Невестка убивает Лелиту, а затем находит своего сына, которого Лелита не успела тронуть.

В этом тексте, помимо привычной функции Лилит как пожирательницы младенцев, стоит отметить, что рассказчик подчеркивает ее скрытое обличье, приближающее ее к персонажу-оборотню. Заметим, что и в предыдущем рассказе Лилит выступает как оборотень, днем скрываясь под личиной младенца, а ночью пожирая детей.

<sup>31</sup> См. текст под названием «Прожорливая» [Церетели 1965: XXIV].

<sup>32</sup> Ага – богатый землевладелец в Турции и некоторых других странах Ближнего Востока.

(5) А31. «Пещера великана». Информант: Авиго Сулака, деревня Эн-Нуне [Khan 2008: 1796–1799].

Некто по имени Харапша во время охоты остается в пещере заночевать. В пещеру приходит великан и собирает его съест. Харапша предлагает ему в жертву козу, но это не помогает: великан все равно собирается его съест. Однако, съев козу, великан засыпает с открытым глазом<sup>33</sup>. Харапше удается выбраться, выстрелив великану в голову. Затем он приводит в пещеру жителей деревни, и они обнаруживают, что великан мертв. На похороны великана собираются семь пар его сестер и Лелита.

В тексте «Пещера великана» Лелита появляется лишь как родственник одного из главных героев – людоеда, живущего в пещере. Некоторые другие тексты показывают, что в обсуждаемой традиции эти два персонажа связаны не только родством, но и некоторыми общими мотивами, в частности, мотивом «второго удара»<sup>34</sup>, а также тем, что в большинстве текстов местопребыванием Лелиты является пещера (А50, А51).

(6) А32. «Лис и мельник». Информант: Авиго Сулака, деревня Эн-Нуне [Khan 2008: 1800–1807].

Этот текст является одним из восточных вариантов сказки, известной в Европе в переложениях Д. Страпаролы<sup>35</sup> и Ш. Перро («Кот в сапогах»)<sup>36</sup>. Как и в большинстве восточных

<sup>33</sup> Сопоставление с некоторыми другими текстами из этого региона позволяет предположить, что здесь под великаном понимается дивлюдоед, известный по курдским и персидским сказкам, или одноглазый огр Хембешая, персонаж ассирийских сказок (см. «Сказка о юноше и старой орлице» [Матвеев 1974: 110–120]).

<sup>34</sup> См. раздел 2.2.

<sup>35</sup> «Приятные ночи». Ночь 11. Сказка 1.

<sup>36</sup> Индекс сюжета по указателю А. Аарне – С. Томпсона: АТ 545В.



вариантов этого сюжета, на месте привычного для европейцев кота – лиса, присутствовавшая, по мнению некоторых исследователей, в первоначальном варианте этой сказки; кроме того, отдельные элементы сюжета отсутствуют в европейских вариантах, например, притворная болезнь животного-помощника [Kaplanoglu 1999].

Эпизод с Лелитой занимает место эпизода с людоедом, замком которого овладевает кот в обработке Перро<sup>37</sup>. Роль замка выполняет пещера Лелиты, наполненная сокровищами. Лис<sup>38</sup> отправляется к Лелите после того, как убеждает отца невесты, что стадо овец, стадо быков и коров и стадо верблюдов принадлежат мельнику, которому лис придумывает новое имя – Адждын. Придя к Лелите, лис выманивает ее из пещеры следующими словами: «У царя сын болен проказой. Они хотят смешать твою и мою кровь и вылечить этой кровью сына. Я пришел к тебе сказать, чтобы ты спряталась». Лис прячет Лелиту в куче листьев и поджигает ее со всех сторон. Таким образом он сжигает и убивает Лелиту. В пещере Лелиты он находит разнообразные золотые приборы. Во время свадебного пира лис дарит эти приборы гостям («Кто ел ложкой, ножом, из сосуда или из чаши, каждый может забрать это себе»).

В кратком эпизоде с Лелитой не проявляются никакие ее специфические черты как демона с определенной функцией. Отметим лишь, что Лелита обретается в пещере – в своем

<sup>37</sup> Интересно то, что в центральноазиатских версиях в роли богача, которого убивает лис, выступает местный демон (“this is usually Mangus, a typical demon of Central Asian tales” [Kaplanoglu 1999: 57]).

<sup>38</sup> Новозарамейское слово *tela* в диалекте Барвар – мужского рода; при этом имеется и морфологический вариант женского рода – *telta*. Кроме того, пол животного-помощника подчеркивается тем, что лис(а), впервые знакомясь с мельником, предлагает ему стать его братом.

обычном месте обитания в рамках этой устной традиции<sup>39</sup>. Также существенно и то, что в других вариантах сюжета о животном-помощнике в этом эпизоде присутствует демонический персонаж<sup>40</sup>.

## 2.2. Цикл рассказов об эпическом герое Катыне

Цикл о герое Катыне, сражающемся с Лелитой, известен по немногим записям устных текстов на новоарамейских диалектах, сделанных лингвистами. Кроме того, на основе записей устных текстов ассирийским поэтом и музыкантом Уильямом Даниэлем была создана эпическая поэма «Катыне Габбара» [Daniel 1961; 1974; 1983]. В изучении эпоса о богатыре Катыне сделано слишком мало, чтобы можно было оценить, насколько литературная обработка У. Даниэля отличается от народного эпоса<sup>41</sup>. В поэме Даниэля демонический противник Катыне зовется не Лелита, а Шидда<sup>42</sup>. Можно было бы предположить, что Даниэль намеренно изменил имя персонажа. Однако, по сообщению Одишо Хамбешая, информанта-носителя диалекта Тал (район

<sup>39</sup> Ср. тексты 7 и 8, а также комментарий к тексту 5. Кроме того, в неопубликованной записи эпизода о битве Катыне с Лелитой информант Регина Тавар (Сан-Диего, США; диалект Ашита, Нижнее Тьяри, район Хаккяри, Турция) также неоднократно упоминает пещеру как место обитания Лелиты. Запись этого эпизода любезно предоставлена Нинебом Ламассу (Кембриджский университет).

<sup>40</sup> См. сноску 42.

<sup>41</sup> Изданных записей рассказов о Катыне настолько мало, что нельзя быть уверенным в эпическом характере этих рассказов. В работе С. Донабеда предпринята попытка доказать, что цикл о Катыне соответствует принятым в науке критериям эпоса, однако, судя по обсуждаемым автором примерам, он фактически доказывает, что эпосом является именно литературная обработка, а не устные тексты [Donabed 2007].

<sup>42</sup> Новоарамейское слово *šadda*, собственно, значит 'демон (женского пола)'; соответствующее существительное мужского рода – *šeda* 'демон (мужского пола)'.

Хаккяри, Турция), в известных ему рассказах о Катыве богатырю противостоит Шидда. О том, что демоницу в сирийской версии Сисиниевой легенды могли называть не именем собственным, возможно, табуированным, а нарицательным термином «демон» (*šadda*), говорит следующее свидетельство одного из информантов родом из области Барвар. Пугая детей, в Барваре говорят: *šaddət Mar-'Odišo t-atya əllexu* «Демоница Святого Одишо придет к вам» [Khan 2008: 1405].

Ниже приводятся два эпизода, записанные Дж. Ханом от двух информантов – носителей диалекта Барвар. В обоих эпизодах повествуется о схватке Катыве с Лелитой. Цели Катыве в каждом из эпизодов не совпадают: в тексте (7) Катыве должен добыть целебное растение сисисамбыр, чтобы исцелить слепоту своего дяди Тума; в тексте (8) Катыве должен освободить своего племянника Хул(д)ыкко. Возможно, оба текста описывают одно и то же событие из жизни Катыве. Вряд ли стоит считать, что Катыве два раза сражался с Лелитой. Можно реконструировать предположительно полный сценарий этого эпизода: сначала Хулдыкко отправляется на поиски волшебного растения сисисамбыр; Лелита бросает Хулдыкко в яму, придавив огромным мельничным жерновом; поскольку Хулдыкко долго не возвращается, Катыве отправляется к Лелите, чтобы освободить Хулдыкко и добыть сисисамбыр; Катыве вступает в схватку с Лелитой, убивает ее, освобождает Хулдыкко, добывает сисисамбыр и исцеляет дядю Тума. При этом у каждого из информантов в рассказе задействованы отчасти разные, отчасти совпадающие сюжетные мотивы.

В схватке Катыве с Лелитой важно отметить сюжетный мотив «второго удара» («Если бы он ударил еще раз, она бы выздоровела и съела его»), широко известный не только на Ближнем Востоке<sup>43</sup>, но и, например, в русском фольклоре [СД 2: 23]. Однако нам представляется более важным отметить сюжетное

<sup>43</sup> “Das motiv des «Nur-einmal-Schlagens», das so häufig in türkischen Märchen ist, tritt auch schon in *Tausendundeine Nacht*” [Eberhard, Boratav 1953: 81]. Подробнее об этом мотиве см. [Meier 1992].

родство повествований эпоса о Катыве с курдскими и персидскими традициями, в частности, с циклом сказочных повествований о богатыре Мирза-Мамеде<sup>44</sup>.

(7) A50. «Цветок сисисамбыр». Информант: Авиго Сулака, деревня Эн-Нуне [Khan 2008: 1866–1869].

Они упрекали Катыва, говоря: «Ты должен принести цветок сисисамбыр. Дедушка Тума ослеп». – «Где же сисисамбыр?» – «У Лелиты. Никто не может достать его. Сисисамбыр у Лелиты».

Катыва, о Катыва,  
сидит, пьет вино;  
пьет и пьянеет,  
дерзкие речи ведет:

«Кто из людей  
совершил бы прыжок, который я совершаю,  
выпил бы кувшин, который я выпиваю»<sup>45</sup>.

Люди пришли и сказали: «Дедушка Тума ослеп, а ты сидишь и пьешь», – (так сказали) Катыве. «Сисисамбыр у Лелиты. Его подносят к глазам слепого, чтобы они открылись, чтобы мертвые ожили. Всякий мертвый (от него) оживает». Тогда Хулыкко сказал: «Я спущусь<sup>46</sup> и

<sup>44</sup> В записях от информантов-ассирийцев это имя может иметь звучание *Мирза-Памат*, как, например, в сказке, записанной нами у Одишо Хамбешая, информанта из племенной группы бадарая (Тал), в ноябре 2013 г.; см. также [Khan 2008: 1752–1761; Церетели 1965: 104–117].

<sup>45</sup> В текстах обоих эпизодов отступом выделены стихотворные отрывки. Прерывание прозаического повествования стихами характерно для некоторых других эпических традиций ближневосточного региона, например, для огузского эпоса.

<sup>46</sup> В новорамейском диалекте Барвар глагол *slaya*, обозначающий движение вниз, может обозначать и движение на юг [Khan 2008: 1176]. Возможно, здесь речь идет о движении вниз, поскольку область Барвар находится в горах.

принесу его», – Хулыкко, двоюродный брат Катына. Он сказал: «Я спущусь и принесу его». Он (Хулыкко) упрекал его. Хулыкко пошел, Хулыкко спустился. Катына не спустился. (Хулыкко) спустился, она (Лелита) увидела его. Он сказал: «Мне нужен сисисамбыр, – (сказал он) Лелите. – Я отнесу<sup>47</sup> его нашему деду Тума». Она схватила его так, волосом из своей задницы связала его ноги, бросила его туда. Она положила на его грудь мельничный жернов, (который могли поднять лишь) семьдесят семь героев. Два дня, три (прошло), не пришел Хулыкко. Между тем встал Катына, и тогда он сказал:

Матушка, испеки мне провизию

Сестра, сделай мне пирожки,

Решил я отправиться в путь,

Пристыдил меня дядюшка Тума.

Встал, в два прыжка оказался Катына у Лелиты. Говорит: «Где Хулыкко?» Она: «Вот он». На грудь Хулыкко был положен мельничный жернов, (который могли поднять лишь) семьдесят семь героев, положен на его грудь. Катына ударил своей ногой, пнул этот жернов. Жернов полетел, ударился о скалу, превратил ее в черную воду; на ее месте (на месте скалы) пошла вода. Она (Лелита) говорит: «Зачем пришел, Катына?» Он: «Пришел искать сисисамбыр». Она схватила дубину, бросила в Катына. Он подпрыгнул до неба<sup>48</sup>, половину его чуба опалило солнце. А ее дубина попала в холм и превратила его в воду, в море. Потом, через полчаса, он спустился<sup>49</sup> перед входом в пещеру (Лелиты). Вот досюда погрузился в землю. Она говорит: «Эй, я тебя превратила в понюшку табака!» Он: «Пусть рухнет твой дом, пусть на твою голову рухнет, Лелита!» Она: «Твоя очередь (бить)». Поскольку

<sup>47</sup> Букв. «подниму».

<sup>48</sup> Букв. «до молнии неба».

<sup>49</sup> Т.е. упал с неба.

она сказала «Твоя очередь, Катына», он вытащил меч – раз! – ударил ее по голове, разрубил ее на две части. Она говорит: «Ударь меня еще раз». Он: «Мы, члены семьи деда Тума, не бьем второй раз». Если бы он ударил еще раз, она бы выздоровела и съела его. Она сказала:

Твоя мать плетет венки<sup>50</sup>,  
Твоя сестра прядет нити,  
Катына – жених неженатый.

Катына так и не женился. Она его прокляла. Он сказал ей: «Ну, вставай, вставай, спляши мне танец медведя». Она начала плясать, один кусок упал на одну сторону, другой – на другую. Он поднялся, взял сисисамбыр, принес его для деда Тума. Положили на его глаза, и они открылись.

(8) А51. «Катына спасает своего племянника от Лелиты». Информант: Давид Адам, деревня Дуре [Khan 2008: 1870–1873].

Тогда Катына встал, пошел искать Хулдыкко, своего племянника. Тот (когда-то) пошел и схватили его, его схватили, когда он ушел. Когда Катына дошел до сада, он спрятался, потому что он сказал (самому себе): «Спрячься от Лелиты, чтобы она тебя не съела». Лелита была в пещере. Когда он оказался под виноградной лозой, все деревья и кусты – яблони и виноградные лозы – начали скрежетать и кричать:

Горе нам, несчастье нам,  
срезали нас, собрали  
до времени, до урожая.

Встала Лелита, вышла из своей пещеры. Когда она вышла из своей пещеры, пробежала вокруг сада, ничего не увидела. Какова была его цель? Он хотел дойти до входа в пещеру, чтобы убить Лелиту. Она пробежала один круг,

<sup>50</sup> Букв. «короны».

вернулась в пещеру сердитая, сердитая. Он встал, опять пошел, оказался под другой лозой. Деревья и кусты опять начали (кричать):

Горе нам, несчастье нам,  
срезали нас, собрали  
до времени, до урожая.  
Еще раз вышла Лелита, очень сердитая.  
Один круг она сделала,  
Сердитая-сердитая вернулась к своему дому,  
Ничего не увидела.

Еще раз он пошел, потихоньку прокрался, дошел до входа в пещеру. Опять начали деревья и кусты кричать:

Горе нам, несчастье нам,  
срезали нас, собрали  
до времени, до урожая.

Лелита встала, стала бить себя в грудь, разгневалась, кричала и вопила, (ходя) вокруг. Тогда Лелита вышла из пещеры,

Один круг она сделала,  
Ничего не увидела,  
Медленно вернулась в пещеру.

Катына подошел к ней. Когда Катына подошел к ней, он взял книгу, (что) была у нее. Он встал и взял ее книгу, положил себе в карман. Когда она пришла, он ударил ее мечом. Началась битва. Когда он ударил ее мечом, он рубил ее на два куска: один кусок – на одну сторону, другой – на другую. Она сказала: «Ударь меня еще раз мечом». Он сказал: «Я не ударю. Вы, семья Насиму, хорошие танцоры, я слышал. Возьми этот платок, спляши». Он вложил платок в ее руку. Она начала плясать вот так, на одной стороне, бах, упала. Убил он ее. Оттуда пошел он ко входу в пещеру, к отверстию того, что мы называем *лина*<sup>51</sup>, – туда был брошен Хулдыкко. Был (там) большой

<sup>51</sup> Большой сосуд, кастрюля, чан.

плоский камень, который положили на Хулдыкко, такой (большой), что пятьдесят человек не смогли бы его поднять, такой был большой. То есть, если бы я там оказался, я бы не смог его поднять. Катына встал, пошел, и смотри, какое чудо (он совершил)... Катына открыл отверстие (чана) своему племяннику, снял камень и выпустил Хулдыкко из чана.

Образ Лелиты – демонического врага, с которым борется богатырь Катыне в представленных здесь записях устного эпоса, в целом соответствует образу Шидды в эпической поэме, созданной У. Даниэлем. Для задач нашего исследования существенно то, что Лелита/Шидда в этих источниках не имеет специфических черт демоницы как персонажа Сисиниевой легенды: она не губит новорожденных или их матерей. Собственно, только из литературной обработки У. Даниэля нам известно что-то о ее чертах как вредоносного демона. Согласно созданной (или записанной?) Даниэлем версии, у Катыне, отправляющегося на борьбу с Шиддой, есть две причины ее убить: Шидда в течение многих лет отравляет жизнь всего населения страны, где царствует малик Тума, убивая людей и оказывая губительное воздействие на окружающую среду<sup>52</sup>; кроме того, она владеет «травой жизни», или «оживляющей травой» (*gila maxyana*). Задача Катыне – отправиться к Шидде в ее замок, который она построила из костей убитых, уничтожить ее и завладеть этой

<sup>52</sup> В одном из эпизодов эпической поэмы Катыне должен спасти население некой страны от демонических сил. Местные жители дают ему напиток грязноватой воды, поскольку другой воды у них нет. Этот мотив хорошо известен, например, из курдских сказок, а также из некоторых текстов, записанных у ассирийцев [Церетели 1965: 104–115]. Важно, что этот мотив обычно связан с темой дракона: в стране, где живет дракон, нет воды или вода плохая. В одном из ассирийских текстов Мирза Мамед, типологически соответствующий Катыне, оказавшись в стране, где живет дракон, просит напиток; вместо воды ему предлагают мочу [Церетели 1965: 111].



волшебной травой, с помощью которой, видимо, удастся воскресить убитых ею людей [Daniel 1961].

### *Заключение*

При всей фрагментарности имеющегося материала можно с уверенностью утверждать, что Лилит/Лелита достаточно прочно укоренена в фольклорных традициях сирийских христиан Курдистана и Иранского Азербайджана. Поскольку эти регионы непосредственно примыкают к области распространения древнейших представлений, связанных с Лилит, есть основания полагать, что данная традиция в этих местностях не прерывалась на протяжении около четырех тысяч лет.

До недавнего времени Лилит была известна только по письменным источникам, в частности, по сирийскому заговору, включающему сюжет Сисиниевой легенды (текст 1). Полевые тексты, записанные около десяти лет назад, показывают, что одна из самых существенных черт Лилит как персонажа Сисиниевой легенды – ее свойство губить детей – находит подтверждение в устной традиции (тексты 3 и 4). Текст (5) демонстрирует принадлежность Лилит к «семье» демонических персонажей, известных информантам из области Барвар в Северном Ираке. Образ Лелиты в эпическом цикле о богатыре Катыне существенно иной: нет никаких указаний на то, что Лелита, иногда выступающая под именем Шидда, пожирает детей или действует как демон-суккуб или инкуб<sup>53</sup>. Однако нет никаких сомнений, что для информантов Лелита в сказках (тексты 3 и 6) и в эпизодах борьбы с Катыне (тексты 7 и 8) – один и тот же персонаж, что подтверждается ее неизменным атрибутом – пребыванием в пещере. Возможно, сюжеты эпизодов эпического цикла о Катыне являются заимствованными из курдско-персидской традиции, в которой роль демонического врага выполняют, как правило, *дэвы*, мужские демоны. По-видимому, на этапе адаптации этих

---

<sup>53</sup> Ср. текст (2).

повествований и включения их в цикл Катывне произошла замена: чужеродный демонический персонаж *дэв* был вытеснен демоницей Лилит, хорошо известной из народных традиций, частично отраженных в текстах заговорно-заклинательных сборников на классическом сирийском языке. В то же время мы видим, что в некоторых вариантах традиции Лилит вытесняется другими наименованиями демонов, например, арабским термином Теб'а или новоярамейским Шидда.

Исследование устной традиции ассирийцев Курдистана и Иранского Азербайджана фактически началось лишь недавно. Новые записи лингвистов и этнографов, а также более глубокий анализ уже записанных текстов должны помочь найти ответы на вопросы, поставленные в этой работе.

### *Сокращения*

КНЦ – Центральная научная библиотека Казанского научного центра РАН  
КрК – Кодекс из частной коллекции в Краснодаре  
КрС – Свиток из частной коллекции в Краснодаре  
СЛ – Сисиниева Легенда  
Cod С – Кодекс С по изданию [Gollancz 1912]  
Н – Houghton Library, Cambridge MA, USA  
Mat – Матенадаран, Ереван

### *Литература*

Агапкина, Топорков 2013 – *Агапкина Т.А., Топорков А.А.* Сисиниева молитва от трясовиц и древнерусские индексы ложных книг // Запретное / допустимое / предписанное в фольклоре / Ред.-сост. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова (Серия «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика». Отв. ред. С.Ю. Неклюдов). М., 2013.

Каспина 2014 – *Каспина М.* Заговоры от Лилит на ашкеназских амулетах для роженицы и младенца (XVIII–XX вв.) // *Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей.* М., 2014.

Лявданский 2013 – *Лявданский А.К.* Об одном из имен «душительницы детей» в сирийских заговорах // *Иудаика и библеистика: Материалы второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению / Отв. ред. К.А. Битнер и Л.А. Лукинцова.* СПб., 2013.

- Матвеев 1974 – *Матвеев К.П. (Бар-Мамтай)*. Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев. М., 1974.
- Нуруллина 2012 – *Нуруллина А.С.* Сирийские заклинания как продолжение арамейской заклинательной традиции поздней античности: исследование на материале рукописи ЦНБ КНЦ РАН 4. Дипломная работа. РГГУ. М., 2012.
- СД 2 – Славянские древности / Этнолингвистический словарь под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
- Церетели 1965 – *Церетели К.Г.* Материалы по арамейской диалектологии. Тбилиси, 1965. Т. 1. Урмийский диалект.
- Arakelova 2006 – *Arakelova V.* Spirit Possession. The Caucasus, Central Asia, Iran, and Afghanistan // *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures* / Ed. by S. Joseph. Leiden, Boston, 2006. Vol. III. Family, Body, Sexuality and Health.
- Blair 2009 – *Blair J. M.* De-demonising the Old Testament: An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible. Tübingen, 2009.
- Daniel 1961 – *Daniel W.* Qatine Gabbara. 1. San Jose: Literary Committee of Assyrian Youth, 1961 [на новоарамейском языке].
- Daniel 1974 – *Daniel W.* Qatine Gabbara Gaw Karma Elqushnayta. Part One. 2. Chicago, Self-Published, 1974 [на новоарамейском языке].
- Daniel 1983 – *Daniel W.* Qatine Gabbara Gaw Karma Elqushnayta. Part Two. 3. Chicago, Self-Published, 1983 [на новоарамейском языке].
- Donabed 2007 – *Donabed S.* The Assyrian Heroic Epic of Qatine Gabbara: A Modern Poem in the Ancient Bardic Tradition // *Folklore*. 2007. Vol. 118.
- Eberhard, Boratav 1953 – *Eberhard W., Boratav P. N.* Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden, 1953.
- Farber 1987–1990 – *Farber W.* Lilû, Lilitu, Ardat–lilî. A. Philologisch // *Realexikon der Assyriologie*. Bd. 7. Berlin, New York, 1987–1990.
- Fauth 1999 – *Fauth W.* Der Christliche Reiterheilige des Sisinnios-Typs im Kampf gegen eine vielnamige Dämonin // *Vigiliae Christianae*. 1999. Vol. 53.
- Fröhlich 2010 – *Fröhlich I.* Theology and Demonology in Qumran Texts // *He-noch*. 2010. Vol. 32. № 1.
- Gaster 1900 – *Gaster M.* Two thousand years of a charm against the child-stealing witch // *Folklore*. 1900. Vol. 11. № 2.
- Gewargis Ashitha, Khoshaba Kasrayta 1998 – *Gewargis Ashitha O.M., Khoshaba Kasrayta S.Y.* Spring of Tunes. Rawah. Baghdad, 1998 [на новоарамейском языке].
- Gollancz 1912 – *Gollancz H.* The Book of Protection, Being a Collection of Syriac Charms, Now Edited for the First Time from Syriac mss. London, 1912.
- Green 1984 – *Green A.* The Zohar: Jewish Mysticism in Medieval Spain // *Introduction to the medieval mystics of Europe* / Ed. by P. E. Szarmach. New York, 1984.

- Hurwitz 1999 – *Hurwitz S.* Lilith the First Eve: Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine. Einsiedeln, 1999.
- Hurwitz 2004 – *Hurwitz S.* Lilith. Die erste Eva: Eine historische und psychologische Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Einsiedeln, 2004.
- Kaplanoglou 1999 – *Kaplanoglou M.* AT 545B “Puss in Boots” and “The Fox-Matchmaker”: From the Central Asian to the European Tradition // *Folklore*. 1999. Vol. 110. № 12.
- Khan 2008 – *Khan G.* The Neo-Aramaic Dialect of Barwar. Leiden, 2008.
- Lamassu 2009 – *Lamassu N.* The Female Voice in Rāwe: The Strive for Gender Equality. *Journal of Assyrian Academic Studies*. 2009. Vol. 23. № 2.
- Lamassu 2014 – *Lamassu N.* Gilgamesh’s Plant of Rejuvenation and Qāṭīne’s Sīsīšāmbur // *Melammu: The Ancient World in an Age of Globalization* / Ed. by M. J. Geller. Berlin, 2014.
- Lyavdansky 2011 – *Lyavdansky A.* Syriac Charms in Near Eastern Context: Tracing the Origin of Formulas // *Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research’s (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming*, 27–29th October 2011. Moscow, 2011.
- Meier 1992 – *Meier F.* Orientalische belege für das motiv ‘nur einmal zuschlagen’ // *Meier F.* Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Stuttgart, 1992. Bd. I.
- Müller-Kessler 2001 – *Müller-Kessler C.* Lilit(s) in der aramäisch-magischen Literatur der Spätantike. Teil I: Wüstenbeherrscherin, Baum-Lilit und Kindesräuberin // *Altorientalische Forschungen*. 2001. Bd. 28. № 2.
- Sabar 2002 – *Sabar Sh.* Childbirth and Magic: Jewish Folklore and Material Culture // *Cultures of the Jews* / Ed. by David Biale. New York, 2002.
- Scholem 1972 – *Scholem G.* Lilith // *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, 1972. Vol. XI.
- Stern, Mirsky 1990 – *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature* / Ed. by D. Stern and M. Mirsky. Yale, 1990.
- Talay 2009 – *Talay Sh.* Neuaramäische Texte in den Dialekten der Khabur-Assyrier in Nordostsyrien. Wiesbaden, 2009.
- Trattner 2014 – *Trattner K.* Von Lamaštu zu Lilith. Personifikationen des weiblichen Bösen in der mesopotamischen und jüdischen Mythologie // *Disputatio Philosophica*. 2014. Vol. 16.
- Winkler 1931 – *Winkler H.A.* Salomo und die Karina: eine orientalistische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden. Stuttgart, 1931.
- Yassif 1984 – *Yassif E.* The Tales of Ben Sira in the Middle Ages. Jerusalem, 1984. [на иврите]

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ ФОЛЬКЛОРА

ОТДЕЛЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ



# *Альманах*

---

ВЫПУСК

4

# IN UMBRA

ДЕМОНОЛОГИЯ  
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ  
СИСТЕМА



Москва «ИНДРИК» 2015

УДК 398  
I 57

Редколлегия  
*Д. И. Антонов, А. С. Архипова,  
Е. Е. Левкиевская, С. Ю. Неклюдов,  
О. Б. Христофорова*

Ответственные редакторы и составители:  
*Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова*

**In Umbra: Демонология как семиотическая система.**  
Альманах. Выпуск 4 / Отв. ред. и сост.: Д. И. Антонов,  
О. Б. Христофорова. — М.: «Индрик», 2015. — 368 с.

ISBN 978-5-91674-342-5

Альманах «In Umbra: Демонология как семиотическая система» объединяет работы, посвященные мифологическим персонажам – амбивалентным и вредоносным духам, «низшим» божествам, демонам. Представления о незримых врагах – искуителях, вредителях, агентах болезней – играют важную роль в культуре разных народов. С их помощью объясняют многие бедствия и катаклизмы, от личностных до глобальных. В традиционных обществах духи воспринимаются как естественные соседи человека, отношения с которыми определяют многое в культурном обиходе. Демонология развивается на всех «этажах» культуры – от книжности до фольклора, от средневековой миниатюры до компьютерных игр. Образам и сюжетам, связанным с низшими духами в мировых религиях, фольклоре, искусстве и литературе, посвящен альманах «In Umbra». Для студентов и специалистов в области истории, искусствоведения, религиоведения, фольклористики, социальной и культурной антропологии.

Anthology “In Umbra: Demonology as a Semiotic System” includes articles on mythological creatures – ambivalent and antagonist spirits. The idea of humans’ invisible enemies – tempters, wreckers, agents of diseases – plays an important role in different cultures of the world in all the epochs. It helps explain many cataclysms and disasters – from personal to global ones. In traditional societies spirits are referred to as the natural neighbors of man – people build relationships with spirits through different ritual, magical and behavior practices. Demonology appears on every level of culture – from scholarly theology to folklore, from medieval miniatures to computer games. The authors of the anthology deal with images, motives and plots, related to demons in different religions, folklore art and literature of the world.

The book is intended for students and specialists in history, art, religious, cultural and folklore studies, social and cultural anthropology.

Альманах подготовлен при поддержке  
РГНФ, грант № 15-04-00482

© Текст, авторы статей, 2015

© Оформление,

издательство «Индрик», 2015

ISBN 978-5-91674-342-5



## Содержание

### *Одержимые, бесы и средневековая Смерть*

Д.И. Антонов

«Когда и откуда и како быша ангелы», и откуда взялись бесы / 9

О.И. Тогоева

«Все это мошенничество, обман,  
мерзость и профанация»:  
отчет аббата д'Обиньяка об одержимых Лудена (1637 г.) / 19

М.Р. Майзульс

Коса, крылья и нимб:  
как изобразить Смерть? (Часть 2) / 39

### *Духи – боги – демоны*

О.В. Белова, Г.И. Кабакова

«Разные дети Евы»: локальные  
«демонологические» версии сюжета АТУ 758 / 109

Е.В. Милюкова

«В то время мне было лет семь или восемь...»:  
детская тема в сейшельской демонологии / 121

Е.В. Александрова, Н.В. Лаврентьева

«Владыки силы»: боги или демоны? / 163

А.С. Архипова

Бабочка и черт: похищение огня  
в тюркской и монгольской «живой мифологии» / 183

## Содержание

### *Пужайло и strashidlo: славянская мифология*

Л.Н. Виноградова  
Демонологические функции «вредить человеку»  
и «наказать его за неправильное поведение»: В чем разница? / 215

Е.Е. Левкиевская  
Субъектные и предикатные формы  
наименований мифологического персонажа  
(на примере представлений о «страхах») / 229

Е.Е. Левкиевская  
От предикативной формулы к имени: об одном механизме  
образования названий демонов в карпатской традиции / 247

### *Гилу, Лилит и Сисиниева легенда*

А.К. Лявданский  
Лилит в традициях сирийских христиан  
Курдистана и Иранского Азербайджана / 261

М.М. Каспина  
Илья-пророк и демоны в еврейских магических текстах  
(сборники заговоров и амулеты XVIII–XX вв.) / 289

О.В. Чёха  
Новогреческие трансформации древнегреческой Гелло / 309

### *Поэтическая демонология*

А.Е. Махов  
«Какой-то демон обладал моими играми...»:  
Пушкин и традиции христианской демонологии / 331