



ПОРТРЕТЫ-УБИЙЦЫ: ГОРОДСКАЯ ЛЕГЕНДА И МОРАЛЬНАЯ ПАНИКА 1990-Х ГГ.

Ольга Юрьевна Бойцова

Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН
3 Университетская наб., Санкт-Петербург, Россия
boitsova@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена городской легенде, распространившейся в 1996–1997 гг. в некоторых российских регионах. В этот период в России, как и во многих странах, ходили слухи о сатанистах, иногда приводившие к возникновению так называемых сатанистских паник, описанных в научной литературе. Согласно циркулировавшим в 1996–1997 гг. в Свердловской области и в Подмоскovie слухам, в портреты детей, сделанные профессиональными фотографами, между снимком и его рамкой были вложены фотографии частей тела других людей, похоронной атрибутики и прочие посторонние предметы, что стало причиной порчи изображенного на портрете ребенка. Реципиенты слухов раскрывали рамки имевшихся у них студийных фотографий и обращались к экспертам: к экстрасенсам или в церковь. Помимо материалов газет и телепередачи 1990-х гг., анализируется один записанный автором меморат, повествующий об этих событиях, а для сравнения привлекаются варианты той же городской легенды, опубликованные в интернете в 2000–2010-е гг. В качестве теоретического подхода применяется концепция моральных паник. Ставятся вопросы о причинах взрывного распространения городской легенды и о том, какие формы принимало это взрывное распространение. Как показано в статье, представления о портрете как двойнике изображенного и о возможности порчи через изображение, которые вызывали волнения из-за «адописных икон» в XIX в. и бытуют в России до сих пор, сыграли роль в разжигании моральной паники 1990-х гг.

Ключевые слова: сатанизм, моральная паника, городская легенда, порча, фотографии, 1990-е гг.

Для ссылок: Бойцова О. Портреты-убийцы: городская легенда и моральная паника 1990-х гг. // Антропологический форум. 2021. № 51. С. 11–38.

doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-51-11-38

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/051/boitsova.pdf>

KILLER PORTRAITS: AN URBAN LEGEND AND MORAL PANIC OF THE 1990S

Olga Boitsova

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),
Russian Academy of Sciences
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia
boitsova@gmail.com

Abstract: In the 1990s in Russia—as well as in other countries—there were rumors about the existence of Satanists; these sometimes lead to the so-called “Satanic Panics” described by researchers. The paper is devoted to the urban legend about Satanists that circulated in 1996–1997 in the Sverdlovsk and Moscow Regions of Russia. According to the rumors, some portraits of children taken by professional photographers included photographs of other people’s body parts, funerals, paraphernalia, and other foreign objects between the picture and its frame, which caused harm to the child depicted in the portrait. The paper is based on an analysis of the media (newspapers and a television program) and an interview taken in 2006 with a witness and participant of the events. Versions of the same urban legend published on the Internet in the 2000s–2010s are invoked for comparison. As a theoretical approach, the concept of moral panics is applied. The paper raises questions about the reasons for the explosive spread of the urban legend and the particular form of the moral panic. The paper shows that the idea of a portrait as a means of influence over the depicted person and of the possibility of damage through the image—which, in the 19th century, led to panics over the so-called “hell-depicting icons”—still exists in Russia and played its role in the moral panic of the 1990s.

Keywords: moral panic, Satanic panic, urban legend, Satanists, magic spoiling, photographs, 1990s.

To cite: Boitsova O., ‘Portrety-ubiytsy: gorodskaya legenda i moralnaya panika 1990-kh gg.’ [Killer Portraits: An Urban Legend and Moral Panic of the 1990s], *Antropologicheskij forum*, 2021, no. 51, pp. 11–38.

doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-51-11-38

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/051/boitsova.pdf>

Ольга Бойцова

Портреты-убийцы: городская легенда и моральная паника 1990-х гг.

Статья посвящена городской легенде, распространившейся в 1996–1997 гг. в некоторых российских регионах. В этот период в России, как и во многих странах, ходили слухи о сатанистах, иногда приводившие к возникновению так называемых сатанистских паник, описанных в научной литературе. Согласно циркулировавшим в 1996–1997 гг. в Свердловской области и в Подмоскovie слухам, в портреты детей, сделанные профессиональными фотографами, между снимком и его рамкой были вложены фотографии частей тела других людей, похоронной атрибутики и прочие посторонние предметы, что стало причиной порчи изображенного на портрете ребенка. Реципиенты слухов раскрывали рамки имевшихся у них студийных фотографий и обращались к экспертам: к экстрасенсам или в церковь. Помимо материалов газет и телепередачи 1990-х гг., анализируется один записанный автором меморат, повествующий об этих событиях, а для сравнения привлекаются варианты той же городской легенды, опубликованные в интернете в 2000–2010-е гг. В качестве теоретического подхода применяется концепция моральных паник. Ставятся вопросы о причинах взрывного распространения городской легенды и о том, какие формы принимало это взрывное распространение. Как показано в статье, представления о портрете как двойнике изображенного и о возможности порчи через изображение, которые вызывали волнения из-за «адописных икон» в XIX в. и бытуют в России до сих пор, сыграли роль в разжигании моральной паники 1990-х гг.

Ключевые слова: сатанизм, моральная паника, городская легенда, порча, фотографии, 1990-е гг.

Введение

В 2006 г. я, в те времена не расстававшаяся с диктофоном, случайно записала от своей знакомой, чья юность прошла в Подмоскovie, историю, которая стала толчком для этой статьи.

Значит, дело было так. Значит, моя мама приезжает с работы и говорит, что у них вся школа ходит на ушах, оттого что, оказывается, в Подмоскovie в восьмидесятые годы была какая-то секта, которая портила детей. И выражалась эта порча в том, что фотографии, которые как бы фотографировали в детском саду, — наверное, у всех такие есть... Ну там, допустим, у меня это была фотография, где мне одели костюм космонавта, какую-то там брошку нацепили, для того чтобы я отличалась от мальчика, не знаю, сделали такие бантики, вот. И фотография, самое главное то, что она была на картонке с ножкой. И оказывается, под фотографией должна быть еще одна фотография порченого ребенка, и через эту магию <...> короче, наносилась порча тому, чья фотография была вот на переднем плане. Оказывается, там

Ольга Юрьевна Бойцова

Музей антропологии и этнографии
(Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия
boitsova@gmail.com

уже были люди, которые вскрыли эти фотографии, и, действительно, там внутри оказывались подложены фотографии больных детей, которые таким образом питали как бы энергетику из хороших здоровых детей, таким образом вот их как бы портили. Мама приезжает и говорит: «Надо срочно вскрыть фотографии», — потому что у нас дома такие были, в частности у меня такая была. Я говорю: «Мама, это вообще полный бред сивой кобылы», — и так далее, и тому подобное. Тем не менее мама моя убеждена, что это надо сделать и немедленно. Это было, значит, зимой. Темно, мы с ней вдвоем. Ну и дальше как в сказке. Берем эту самую фотографию, отрываем у нее эту картинку с ножкой. Что вы думаете? Под моей фотографией реально фотография абсолютно больного ребенка. То есть там девочке, наверное, было лет... ну если мне там [на фотографии], по-моему, было лет пять, да, то вот той девочке тоже было, наверное, лет пять. Причем она внешне была просто жуткого состояния, то есть там было до такой степени ожирение и так далее, и тому подобное... У моей мамы волосы встали дыбом: «Вот, оказывается, в чем вся беда. Тебя с детства испортили». А что делать дальше-то? Мы решили это все дело сжечь. И эту фотографию, и мою заодно, и концы в воду, как говорится. Стали жечь, она ни фига не жжется. А почему, как жечь-то? Ну надо же специальную какую-то посудину. В общем, мы взяли таз, развели там костер, стали все это дело сжигать — ни хрена не жжется. Ну потому что фотография, а там негативы, все дела, вот. И в итоге каким-то образом уничтожили все это, потом выкинули на помойку этот пепел. И далее, потом встает вопрос, что делать дальше. Дальше-то как вообще с этой порчей-то как жить-то? Ну и, в общем, посоветовали нам пойти к бабке. К бабке мы не пошли, я сходила в церковь, поставила свечку. У меня все нормально [ПИМА 2006].

События, о которых идет речь в интервью и которые я рассматриваю в статье, произошли в 1990-е гг. В этот период не только в России, но и во многих других странах циркулировали слухи о сатанистах, иногда приводившие к возникновению паники и побуждавшие людей к активным действиям, направленным на защиту их самих или их детей. В конце 1980-х — 1990-е гг. в бюллетене Международного сообщества для исследования городских легенд “FOAFtale News”¹ в рубрике «Взгляд на сатанизм» регулярно публиковались сообщения с мест, например о том, что фермеры в Англии и Швеции обнаружили подозрительную порчу скота, Билл Клинтон на обложке журнала “Time” выглядит как Антихрист, а детей в Оркни в Шотландии призывают участвовать в странных ритуалах [Eye on Satanism

¹ Выпуски доступны онлайн: <<http://www.folklore.ee/FOAFtale/>>.

1993]. Дж. Виктор описал паники по поводу сатанизма (Satanic panics) на материале США [Victor 1993], Дж. ЛаФонтейн — Великобритании [LaFontaine 1998], Б. Эллис — Великобритании, США и Канады [Ellis 2000], а Г. Кавалион и Р. Села-Шайовиц — Израиля [Cavaglione, Sela-Shayovitz 2005].

В России беспокойство по поводу сатанизма распространилось в 1990-е гг. В 2000 г. Яков Кротов в передаче «О сатанизме» на «Радио Свобода» охарактеризовал современную ему ситуацию следующим образом: «Почему мода на сатанизм и мода на страх перед сатанизмом идет волнами? У нас ведь даже еще, пожалуй, в 91–92-м годах об этом и речи и не было, а теперь каждый месяц в каждой газете хоть какая-то заметочка да есть» [Кротов 2000]. В 1996–1997 гг., когда происходили описанные в статье события, «Известия» писали про поджоги сатанистами костелов в Литве [Лашкевич 1997], «Российская газета» — про распространение ночных оргий с кровавыми жертвами среди румынской молодежи в результате слушания рок-музыки [Морозов 1996], а «Коммерсантъ» — про осквернение могил сатанистами в Ташкенте [Черногаев 1997]. Отечественные газеты сообщали о сожжении сатанистами трупов в морге в Московской области [В морге 1996], подготовке взрыва в соборе в Москве силами «одной из московских группировок поклонников Антихриста», которая «насчитывает около 200 человек» и уходит корнями в Норвегию [Рохлин 1997а], и о ритуальных убийствах подростков «по приказу сатаны» в Тюменской области [Снегирев 1997]. В эти же годы были выпущены книги «Тайный мир сатанистов» [Сандулов 1997], «На пути к Апокалипсису» со специально посвященным сатанистам разделом «Голоса из бездны» [Воробьевский 1997], диакон Андрей Кураев опубликовал книгу «Сатанизм для интеллигенции» [Кураев 1997], а Александр Дворкин — сборник статей «Капкан безграничной свободы», авторы которого доказывали, что основатель сайентологии был сатанистом [Дворкин 1996]. В следующем, 1998-м, году вышла детективная повесть «Число зверя» про расследование преступлений сатанистов [Петров 1998]. Таким образом, в рассматриваемые годы сатанисты изображались в отечественной прессе, религиозной публицистике и даже художественной литературе как реально существующая угроза.

Я не ставлю своей целью дать полное описание представлений о сатанизме в России в 1990-е гг.: они еще ждут своего исследователя. Впрочем, некоторые аспекты отечественных «сатанистских паник» этого периода уже описаны в научной литературе: М.В. Ахметова рассматривала представления религиозных сообществ об угрозе, в том числе о сатанизме [Ахметова 2011]. Мой разбор городской легенды о портретах-убийцах, которая бытовала в некоторых городах России в 1996–1997 гг.,

вносит вклад в изучение представлений о сатанизме на российском материале. Несмотря на широкое распространение по всему миру в тот период сатанистских паник, мне не удалось обнаружить в работах фольклористов описаний этой городской легенды, сделанных в других уголках земного шара. Этот сюжет также отсутствует в двухтомном собрании городских легенд, опубликованном в 2001 г. [Brunvand 2001]. Городская легенда о портретах-убийцах представляет локальную специфику сатанистских паник, и в статье я ставлю вопросы о причинах взрывного распространения этой городской легенды и о том, какие формы оно принимало.

Источниками при поиске ответов на эти вопросы, помимо одного записанного интервью, стали публикации в московской, екатеринбургской и нижнетагильской прессе 1990-х гг. и записи телепередачи «Девять с половиной» екатеринбургского телеканала АСВ. Публикации 2000–2010-х гг. в интернете по этой теме привлекались как дополнительный материал. Я не обсуждаю, как различались варианты сюжета и связанные с ним события 1990-х гг. в разных областях России и разных местах одной области, поскольку имеющиеся источники не позволяют проследить значимые отличия между локальными случаями.

Теоретический подход

Для анализа рассматриваемых событий 1990-х гг. я использую понятие «моральная паника». Согласно определению одного из авторов этого термина С. Коэна, моральная паника — это ряд событий, в которых «обстоятельство, эпизод, человек или группа людей определяются как угроза общественным ценностям и интересам; редакторы, епископы, политики и другие здравомыслящие люди встают на моральные баррикады; аккредитованные в обществе эксперты выносят свои диагнозы и решения; разрабатываются способы борьбы или (чаще) применяются готовые; затем обстоятельство исчезает или становится более заметным» [Cohen 2002: 1]. С. Коэн обращает внимание на «народных дьяволов» (folk devils) — антагонистов, которых изображают виновными в том, что вызвало панику в обществе; их поведение определяется как угроза общественным ценностям и интересам. Антагонистам противостоят «нравственные предприниматели», или «моральные антрепренеры» (moral entrepreneurs).

Э. Гуд и Н. Бен-Йегуда расширяют модель Коэна. Они насчитывают пять критериев моральной паники: существующее в обществе «беспокойство» (concern), «враждебность» (hostility) по отношению к группе, которая кажется источником угрозы,

«согласие» (consensus) в обществе по поводу того, что угроза реальна, серьезна и вызвана действиями этой группы, «непропорциональность» (disproportionality) беспокойства по сравнению с масштабом угрозы и «непостоянство» (volatility), т.е. изменчивость общественных настроений [Goode, Ben-Yehuda 1994: 156–159]. Авторы выделяют три модели возникновения моральной паники: одну, в которой источником паники являются элиты, другую, где ее разжигают заинтересованные группы («моральные предприниматели», например религиозные организации и т.п.), и третью — низовую модель, в которой паника возникает в обществе «снизу» (grassroots level) [Ibid.: 159–166]. Гуд и Бен-Йегуда пишут, что без существующего в обществе латентного страха паники бы не было, но страх надо направить, придать ему форму.

К концу первого десятилетия XXI в. термин «моральная паника» начинает использоваться исследователями так широко и пересекаться со столь многими другими научными понятиями, что уже требуется отделить его от других явлений. С этой целью Б. Клок и Г. Маскерт объединяют и дорабатывают модели Коэна и Гуда и Бен-Йегуды [Klocke, Muschert 2010]. Среди отличий моральной паники от других видов общественного беспокойства они называют провокационный язык для описания антагонистов, определение степени угрозы как высокой и выход паники за пределы локального уровня и одного эпизода [Ibid.: 300].

В переиздании своей классической работы 1972 г. Коэн пишет, что обвинения в сатанизме, которые начинают распространяться в США около 1983 г., — «один из чистейших случаев моральной паники» [Cohen 2002: XVII]. Другие исследователи тоже причисляют американские и британские сатанистские паники к моральным [Jenkins, Maier-Katkin 1992; Thompson 1998; Klocke, Muschert 2010; Krinsky 2013]. В нашем случае современники описываемых событий определяли происходящее как «слухи» и «панику» [Бочарова 1996], но можно ли эту панику назвать «моральной»? Оценки (не)правильности происходящего и суждения по поводу угрозы общественным интересам содержатся во всех проанализированных мною публикациях о вкладышах в фотографии (ср., например: «О нравственных оценках ее в любом случае не приходится говорить. Под видом преступной халатности или преступного эксперимента она принесла однозначное зло» [Там же]). Конечно, наклеивание на явление научного ярлыка не имеет смысла, если оно не несет эвристической ценности. Обозначение кейса как моральной паники позволяет включить его в ряд событий, описанных другими исследователями, и рассмотреть их сходства и отличия, поэтому я его принимаю.

События 1996–1997 гг. по материалам СМИ того времени***Хронология и география событий***

Интересующие нас события начались приблизительно в феврале-апреле 1996 г. — так датируется их начало в екатеринбургском телерепортаже июня 1996 г. [Некрасов, Лазарев 1996] и в июньском выпуске свердловской областной молодежной газеты «На смену!». Опубликованная в этом номере статья изображает дело следующим образом: «Около четырех месяцев назад люди стали находить в недавно сделанных на заказ фото-портретах (кстати, низкого качества и за условную цену) вкладыши. Некоторые портреты “раскрывались” случайно, кто-то разбирал портрет из любопытства, кто-то нес его как единственное изображение заболевшего непонятной болезнью родственника к знакомому экстрасенсу, и страшная начинка обнаруживалась уже там. Поползли слухи. Портреты в железных рамках стали вскрывать с целью проверки. Пошли звонки. В епархию, к колдунам-целителям, в частные экстрасенсорные конторы... Началась паника» [Бочарова 1996].

В 1996 г. слухи были зафиксированы в городах Верхний Уфалей Челябинской области, Первоуральск и Ревда Свердловской области, в поселках Сысертского городского округа, Белоярского городского округа и Белоярского района Свердловской области, а также в поселках, входящих в состав Екатеринбурга: Кольцово, Уралниисхоз, Компрессорный — и в районах Екатеринбурга: ЖБИ, Эльмаш, Вторчермет. Не позже июня 1996 г. к распространению слухов подключились региональные газеты и екатеринбургское телевидение. Осенью 1996 г. слухи по поводу начинки детских портретов распространились в Нижнем Тагиле.

Слухи возникали при участии прессы или без него, но при содействии заинтересованных профессионалов, например экстрасенсов. В екатеринбургском телерепортаже говорится: «А вообще такие слухи ходят в различных населенных пунктах области, причем, что удивительно, началось все это недавно и как-то внезапно и массово» [Некрасов, Лазарев 1996]. Тот же ведущий описывает эпизод возникновения слухов: «Девушка разбилась на машине, но не насмерть, а только голову повредила. К ней пришла бабулька и сказала: “Неспроста ты, милая, стукнулась, порча на тебе из фотографии”». Бабушка пошукала своими энергетическими щупальцами и вычислила: в портрете фото — кусок белой головы. Слух распространился по поселку и все, у кого были портреты, вскрыли их и стали коллективно сжигать во дворах» [Там же].

Реципиенты слухов проверяли имеющиеся дома детские портреты, а обнаружив под фотографией ребенка то, чему там быть

не полагалось, обращались к специалистам и передавали слухи дальше. Специалисты совершали действия, призванные избавиться от порчи: священники читали над фотографиями молитвы и сжигали их, а экстрасенсы «обезвреживали». Упоминается также случай отказа нанимать фотографа для съемки выпускного в детском саду.

Вообще слухи неоднократно передавались через детский сад или школу: одна из работниц или мам вскрывала подозрительные портреты, а потом рассказывала о своей находке коллегам или другим родителям. Школы и детские сады благоприветствовали передаче информации о портретах по двум причинам: с одной стороны, как пункты, в которых люди собираются вместе и имеют возможность поговорить и обменяться информацией, а с другой — поскольку их клиентами являются родители, а объектом воспитания — дети (учитывая, что тема слухов — порча именно детей). В случае, который описан в моем интервью, информация тоже была получена в школе. Информантка объяснила: «Просто моя мама узнала об этом от учительниц в школе, а те, в свою очередь, сослались на какую-то газету, якобы районную» [ПМА 2006].

Используя модель Гуда и Бен-Йегуды, можно сказать, что вспышки паники по поводу портретов иногда могли возникать на низовом уровне, т.е. среди населения, но группы по интересам и СМИ в Свердловской и других областях подхватывали панику и распространяли ее. Так, в екатеринбургском теле-репортаже героиня-учительница эмоционально восклицает, обращаясь к телезрителям: «И я хочу, чтобы все знали, у кого есть такие портреты, срочно проверили, что в них находится!» [Некрасов, Лазарев 1996].

Зимой 1997 г. из Свердловской области через СМИ слухи попали в подмосковный Ногинск, где распространились таким же образом и вызвали такую же панику. В «Московском комсомольце» от 8 февраля 1997 г. была напечатана статья «Служба быта Сатаны открывает свой филиал в Ногинске», где рассказывалось о вспышке паники и сообщалось: «Случившемуся в Ногинске предшествовали вполне рядовые события. Кому-то из местных попала в руки нижнетагильская газета с необычной заметкой» [Рохлин 19976]. «Московский комсомолец», видимо, и был той самой газетой, которая вызвала панику в школе, где работала мама моей информантки.

Отдельные публикации продолжали появляться в 1997 г. (так, статья из «Московского комсомольца» была полностью перепечатана со ссылкой на источник в нижнетагильском «Консилиуме» от 20–26 февраля 1997 г., и тем самым авторитет столичной газеты легитимировал уже существовавшую к тому

времени в Нижнем Тагиле панику), а затем паника, как это в ряде других случаев происходило с моральными паниками, сошла на нет. Последствий в виде судебного преследования, подобных тем, какие имели сатанистские паники в США и Великобритании, у рассматриваемых событий не было.

Содержание слухов

Циркулировавшие слухи касались разных видов студийных портретов: и закатанных в пленку «под Палех», и выполненных в металлических рамках, и «на картонке с ножкой», как в записанном интервью. Стоит отметить, что фотопортреты иногда описывались как «некачественные», что в свете происходящих событий служило дополнительной негативной характеристикой.

Вкладыши тоже фигурировали разные: «фотографии давно умерших людей, части лиц или других “отрезков тела”, кладбищенских оград и даже... тело Брежнева в гробу» и «корявая чернильная надпись “Как сохнет трава, так сохнет мать и дитя”» [Бочарова 1996], «траурные ленточки, поломанные крестики, засвеченные негативы, спички без серы, значки с непонятной символикой, рисунки людей с перевернутыми крестиками вокруг голов» [Рохлин 1997б], «полуразложившиеся трупы, глисты и прочая нечисть», а также латинская буква S — «символ сатанизма», первая буква в имени сатаны¹ [Некрасов, Лазарев 1996]. Судя по визуальному ряду телепередачи (ил. 1), за латинскую букву S приняли амперсанд, использованный создателями фотооткрытки вместо цифры «8» в поздравлении с 8 Марта.

Вред, который, как утверждалось, был нанесен через портреты, тоже различался: это могли быть и ущерб здоровью, и изменения личности, и ухудшение семейного положения, т.е. широкий круг проблем. Часто упоминается связь по принципу подобия между вкладышем и результатом порчи, например: «За портретом ребенка был вкладыш: выполненный на фотобумаге негатив портрета. В этом случае просто заложили противоречивость в его характер, т.е. неуправляемость, непоследовательность его мыслей и деяний. За детским портретом восемнадцатилетней давности был вкладыш, на котором изображена невеста лет 35–40, в фате, с травмой пальца на правой руке. У молодого, если взглянуть на него отдельно от треугольников, весьма похож на змея. Для Кроули буква “S” всегда была знаком змея-искусителя — Сатаны» [Атак 1996: 92].

¹ В изданном в 1996 г. направленном против сайентологов сборнике под редакцией А. Дворкина этой букве уделяется отдельное внимание: «Буква “S” и два треугольника — это главные символы, которые можно найти практически во всех сайентологических текстах и публикациях. “S” якобы представляет сан-онтологию, а два треугольника — близость-реальность-коммуникацию и знание-ответственность-контроль. Однако есть и иное возможное толкование этого символа. Знак “S”, если взглянуть на него отдельно от треугольников, весьма похож на змея. Для Кроули буква “S” всегда была знаком змея-искусителя — Сатаны» [Атак 1996: 92].



Ил. 1. Скриншот из телепередачи «Девять с половиной» екатеринбургского телеканала АСВ. 1996 г. <<https://youtu.be/hYjn3cNCGcI>>

руке, т.е. была заложена эта информация на биоэнергетическом уровне уже с детства. Одновременно ему предначертали судьбу вечно быть в женихах, т.е. постоянно менять спутницу жизни» [Катрус 1997].

Тяжесть последствий варьирует от смертельных до гораздо более легких, к примеру таких, о которых рассказывает в телепередаче пострадавший, подписанный в титрах как «Возмущенный отец»: «У ней [sic!] пропал аппетит. Полностью притом пропал аппетит. Жена ее не может заставить кушать. Вот, во вторых, она ни с того, ну, ни с сего, э-э, дел... делает такие вещи. Значит, может бросить зеркало в свою младшую дочь, кото... сестру, которой в данное время год. Потом, как вот объяснить то, что она стала худеть за это последнее время, как был это сделан проклятый пор... эта проклятая фотография, портрет? Я не знаю, как это все объяснить. Я просто верю в то, что существуют какие-то силы. В это я верю» [Некрасов, Лазарев 1996]. Эти слова заставляют вспомнить о таком критерии моральной паники в модели Гуда и Бен-Йегуды, как «непропорциональность».

В записанном мною интервью не названа никакая конкретная проблема, которая возникла у изображенной на портрете девочки. Причиненный ущерб описан двумя общими фразами: «Вот, оказывается, в чем вся беда. Тебя с детства испортили». Здесь можно видеть механизм действия слухов: если находятся доказательства того, что вредоносная сила была в действии, то признаки нанесенного вреда принимаются на веру.

«Группы по интересам»: СМИ

Во всех проанализированных публикациях 1996–1997 гг., посвященных панике, журналисты выступают со схожими мнениями о вкладышах в фотографии как о порче. При этом они находят в самом факте наличия печатного источника одно из доказательств истинности предложенной трактовки: «Не верить исследованиям своего коллеги, живым примерам — подругам Оле и Юле, Светлане, маме Катюши — я уже не могла» [Титоренко 1996а].

При переходе сюжета из газеты в газету увеличивается количество жертв. Так, статья в газете «На смену!» начинается с примера детской смерти. Его изложение открывается словами «Жила на свете девочка», а за ними следует рассказ, который, как имеет возможность предположить читатель, может быть как достоверным, так и вымышленным. «Умершая девочка» не названа по имени, а после изложения ее истории говорится: «Так или примерно так мог изобразить события, прокатившиеся по Екатеринбург, любитель триллеров» [Бочарова 1996]. Таким образом, автор позволяет читателю как предполагать, что «девочка» существовала на самом деле, так и считать ее вымышленным персонажем из гипотетического примера. В последовавшей статье из газеты «Право плюс» «умершая девочка» обретает реальность: «Лариса [Бочарова] приводит примеры, леденящие кровь. Одна девочка умерла» [Титоренко 1996а].

Во всех проанализированных медийных источниках «материалистическое» объяснение происходящего, если оно вообще приводится, отвергается: «Позвонил некий мужчина, отказавшийся представиться, и сказал, что, дескать, вот эти кусочки фотографий, вложенные между портретом и картоном, несут некую функциональную нагрузку. Дескать, так делают в каждой профессиональной фотографии. Проконсультировавшись с профи, мы выяснили, что это лажа. Да и формальная логика говорит, что в огромном портрете маленькому кусочку чужой фотографии делать ничего. А даже если бы и так, почему все куски однотипные: то труп, то человеческий орган» [Некрасов, Лазарев 1996]. Объяснение через укрепление фотографий в рамках с помощью использованной фотобумаги (чужих фотографий) названо «абсурдом» и у Бочаровой, и у писавшей по ее следам Ирины Титоренко: «Оказывается, вкладыши понадобились для того, чтобы закрыть железные усики на изнанке рам. Но почему изображением смерти?» [Титоренко 1996а]. Другие аргументы, выдвигаемые против идеи порчи, в СМИ тоже опровергаются: «Не в пользу предположения о порче, в первую очередь, говорит то, что фотографии провисели на стенах не один год и раньше никак не влияли на здоровье изображенного на нем

человека. Хотя представители магии, с которыми связались репортеры “МК”, заверили нас, что проклятие можно наслать на несколько поколений вперед» [Рохлин 1997б].

Таким образом, все писавшие об этих событиях журналисты при объяснении явления делали выбор в пользу порчи и тем самым поддерживали панику, действуя в интересах своей группы — предоставить читателям и зрителям как можно более шокирующие новости.

«Группы по интересам»: «моральные предприниматели»

В вопросе о том, как объясняются вкладыши в фотографии и что с ними следует делать, Православная церковь и целители оказываются конкурирующими группами. При этом, высказываясь в газетах и на телевидении, они отчасти спорят друг с другом, а отчасти выступают единым фронтом в трактовке событий. Священники, которых цитируют тележурналисты и авторы газетных статей, не отвергают взгляд на вкладыши в портретах как порчу: «Действительно, — подтвердил опасения своих прихожан настоятель Успенского храма, — есть несколько странных совпадений. Мне, например, принесли снимок девочки с проколотыми глазами. Его нашли в детском фото двадцатилетнего парня, который недавно внезапно начал терять зрение...» [Рохлин 1997б].

Священники, впрочем, призывают не обращаться к экстрасенсам. Тележурналист же равно дает слово и представителям Православной церкви, и руководительнице «Духовного центра» Анне Кирьяновой, которую он представляет как «одного из самых знатных специалистов в области астрологии, парапсихологии и прочих духовных дел». Другая журналистка также называет священников и экстрасенсов равнозначными альтернативами: «Люди, получившие добрый совет обратиться за помощью в церковь или адрес отмеченного в материале специалиста по парапсихологии Г.Г. Гарновой, искренне благодарят» [Титоренко 1996б]. «Психолог, народный целитель» Сергей Шаповалов советует пойти в церковь и добавляет: «Если после выполнения вышеприведенных рекомендаций осталось состояние тревоги и неудовлетворенности в душе, обратитесь за консультацией к целителям нашего города, которым вы доверяете» [Шаповалов 1996]. «Оператор биолокации» Н.Н. Катрус пишет: «Поэтому мой совет: ни в коем случае самостоятельно не сжигать вкладыш, а обратиться к специалисту, который разорвет связь на уровне поля, после чего обязательно надо проверить, осталась ли связь, а дальше вкладыш уничтожить. Лучше связь разрывать, как указывалось и в вышеупомянутых статьях[,] с помощью церкви» [Катрус 1996]. Таким

образом, экстрасенсы иногда прямо советуют обратиться в церковь.

Однако они не могут не знать о мнении представителей Православной церкви о себе и в некоторых случаях реагируют на это мнение. Автор статьи в газете «На смену!» приводит совет Анны Кирьяновой: «Знаете, пусть каждый поступает по вере его. Я знаю: многие звонили в епархию, и церковь ответила однозначно: и портрет, и раму надо сжечь. Но ко мне вот обратилась мать ребенка, чью фотографию она таким образом уничтожила. У ребенка температура под сорок, врачи ничего не могут сказать, а ребенок чувствует себя отвратительно... Ведь когда у вас возникает опухоль — вы ее ножом не режете... Я посоветовала бы обратиться к специалистам, которым вы доверяете. Но — ни в коем случае не к тем, кто за “исцеление” берет деньги. Мы тут при желании тоже могли бы набить себе карманы», — после чего журналистка продолжает уже от себя: «В послании Никола “возлюбленной пастве” действительно красуется абзац о негодяйке Анне Кирьяновой, связанной с нечистым, и ехидная оценка ее экстрасенсорной “панацеи”. <...> Но добро остается добром независимо от религиозной принадлежности, ибо, как утверждает канон, дерево познается по плодам» [Бочарова 1996]. В этом отрывке прослеживается противостояние группы экстрасенсов и церкви, в котором журналистка осторожно принимает сторону экстрасенса, но не ради победы над церковной стороной, а в интересах примирения обеих групп специалистов, которые должны сплотиться перед лицом общей беды.

Обе стороны используют полученную возможность высказаться в СМИ для продвижения интересов своей группы и укрепления своего авторитета. Так, собеседник тележурналиста, подписанный в титрах как «отец Дмитрий», подтверждает существование порчи по фотографии и при этом добавляет: «Но это бывает только с теми людьми, которые не верят или мало верят в Бога» [Некрасов, Лазарев 1996]. Экстрасенсы утверждают свой статус экспертов (в одном из данных по поводу фотографий интервью Анна Кирьянова говорит о себе: «Я всего лишь эксперт» [Бочарова 1996]), однако делают это с оговоркой, что «самоучки» существуют, но наряду с ними есть и достойные представители профессии: «*Ради бога, не обращайтесь к непроверенным, самодеятельным экстрасенсам или операторам биолокации, знахарям, они не только не помогут, но и могут навредить. У самоучек маятник или биорамки при проверке будут показывать, работать, но этот эффект вызывается идеомоторикой*», — пишет «оператор биолокации» [Катрус 1996; выделено в источнике]. Впрочем, все проанализированные медийные источники 1990-х гг. относятся к опрошенным экстрасенсам с доверием. Можно сделать вывод, что выражение своего мне-

ния по поводу этих событий в СМИ используется группой экстрасенсов в числе прочего для того, чтобы в глазах общественности отделить себя от черной магии и противопоставить сатанистам.

Предполагаемые антагонисты

В телепередаче «Девять с половиной» эксперт Анна Кирьянова сначала однозначно указывает на фотографов-«сатанистов», трех мужчин, даже описывая их внешность и называя фамилию одного из них — «Сысоев». Тележурналист не стесняется в выражениях в адрес неизвестных предполагаемых виновников: «фоточерти», «фотодьяволята», «шайка фотобесов», он также использует для их обозначения слово «секта». В другом выпуске Анна Кирьянова говорит: «Пока мы не можем с твердостью сказать, что это работа, там, ордена сатанистов, который, кстати, у нас действует очень активно в городе. Но могу сказать однозначно, что эти фотографии вредят лицам, в портреты которых они положены» [Некрасов, Лазарев 1996].

В следующем выпуске тележурналисты уже называют муниципальное предприятие «Фотопортрет» в Екатеринбурге, где по крайней мере с 1970 г. вкладывали использованную фотобумагу в портреты в качестве прокладки, указывают его адрес, приводят имя директора и даже дают ей слово в коротком интервью. Директор апеллирует к своему стажу, опыту, оперирует профессиональными терминами, т.е. обращается к своему символическому капиталу и пытается использовать СМИ, чтобы не только ответить на обвинение, но и, в свою очередь, обвинить «моральных антрепренеров»: «Кому это надо, не знаю. Очевидно, экстрасенсы захотели получше кушать, чтоб к ним шли и снимали порчу» [Некрасов, Лазарев 1996]¹.

Однако тележурналист оспаривает высказанное директором материалистическое объяснение. Хотя в выпусках телепередачи происходит последовательное движение от «страшного однозначного вывода», что «в городе уже шесть лет действует шайка бесов, высасывающих энергию из населения посредством дешевой фотографии», к последующим более осторожным заключениям, однако снять обвинения с фотоателье никто не спешит. Дав адрес «Фотопортрета» и имя директора, тележурналисты высказываются чуть более аккуратно, чем раньше: «Наиболее горячечные умы, конечно, скажут: да там секта, колдуньи, на троих сообразили население губить. В общем-то за это все и говорит, но мы рекомендуем подумать и не совер-

¹ В других описаниях исследователям сатанистских паник встречались случаи, когда антагонисты («народные дьяволы») обретали голос и с успехом отводили от себя обвинение [deYoung 2013].

шать нападки на дам. <...> Не исключено, что все-таки есть некая секта бесов, вставляющая специальные злые колдовские картинки, но где-то в другом месте, а здесь все делается по незнанию» [Некрасов, Лазарев 1996]. Подразумевается, что сатанисты, опасная секта или злые колдуны в городе есть, но являются ли ими конкретные работницы фотоателье или нет, до конца не ясно, хотя «за это все и говорит».

«Оператор биолокации» Катрус, автор заметок из газеты «Консилиум», тоже не высказывается определенно по поводу субъекта порчи: «Я не берусь ни утверждать, ни отрицать, что в случае с портретами это сделано умышленно» [Катрус 1996]. Автор статьи в «Московском комсомольце» приписывает порчу фотографу-сатанисту, но колеблется в том, каковы были его мотивы — желание пошутить или серьезное намерение наслать порчу [Рохлин 19976].

В некоторых случаях угроза локализуется за границей в духе религиозного дискурса, описанного в [Ахметова 2011]. Одна и та же журналистка со ссылкой на «психоэнерготерапевта» пишет: «Зомбированы они из-за границы, нацелены на истребление России», — и даже дает объяснение того, почему паника началась на Урале, «где народ славится крепким здоровьем, твердыми нравственными принципами»: «Здесь есть чего черпать» [Титоренко 1996а], а в своей следующей публикации уже упоминает «кару Господню»: «Не спешите рыдать безутешно над зловещей “начинкой” — загляните в себя. Не совершили ли черного в жизни, не обидели ль близкого? Ответ — в вашей душе» [Титоренко 1996б].

Отсутствие однозначности в отношении того, кто именно виноват, является интересной особенностью российской паники 1996–1997 гг. Эта черта показывает, что отечественные представления о сатанизме в то время были не настолько сильны и не так широко распространены в обществе, чтобы вызвать действия со стороны официальных лиц, судебные обвинения или изменения в законодательстве, как это было в других странах. Хотя некоторые обвинения в сатанизме в России этого времени доходили до приговоров с реальными сроками заключения [Макаричева 1999], в тех случаях речь шла о совершенных убийствах и в дело вступали интересы правоохранителей, которым нужно было раскрыть уголовное преступление и наказать виновных.

Жизнь сюжета в 2000-е гг.

В 2000–2010-е гг. сюжет продолжает жить в интернете в виде городской легенды. Эта история была рассказана в выпуске

электронной рассылки «X-FILES: Непознанное» от 6 мая 2002 г. Ссылка на эту версию <<http://content.mail.ru/arch/7338/128980.html>> больше недоступна (копия есть у автора статьи), но история была слово в слово скопирована и опубликована в сообществах «Паранормальные явления» [так!] в «Одноклассниках» 19 мая 2013 г.¹ и «СТРАШНЫЕ ИСТОРИИ [СТРАШИЛКА]» во «ВКонтакте» 7 марта 2015 г.², а также на сайте «hStor. Страшные рассказы, мистические истории, крипипаста»³. С сокращениями ее пересказали в «Мракопедии» [Детские фотопортреты], тот же пересказ с новыми сокращениями был размещен в блоге [Андор 2010]. Текст 2002 г. в прошлом году был переписан другим автором уже от своего лица и с добавлениями деталей о собственном детстве в маленьком городке Свердловской области опубликован на сайтах «Жуткое»⁴, «4stor.ru. Страшные истории»⁵ и в блоге [Бужан 2020]. Я перечислила те версии, где можно с определенностью восстановить в качестве одного из первоисточников текст 2002 г., но есть и другие интернет-публикации этой городской легенды, в основном на форумах, но также в «Мракопедии»: [chetushka 2010; Детские фотопортреты].

В рассылке «X-FILES: Непознанное» 2002 г. содержалось указание на экспертный статус автора: «Философ-психоаналитик Анна Кирьянова рассказывает истории из практики». В этом тексте Кирьянова уже не представляется «экспертом по бесам» (как ее подписали в титрах телепередачи 1996 г.) и не пишет о том, что она участвовала в событиях в качестве целительницы или экстрасенса, хотя упоминает «пациентов». Но в 2002 г. она по-прежнему использует эту историю для утверждения своего положения эксперта, как следует из указания на статус. Перепубликации же этого текста в социальных сетях 2013 и 2015 гг. и на сайте «hStor» сделаны без подписи, хотя с сохранением повествования от первого лица, и носят исключительно развлекательный характер, как и анонимный пересказ в «Мракопедии» — «открытом онлайн-сборнике темного фольклора, городских легенд, просто страшных историй, иными словами — крипи». Публикация в блоге 2020 г. имеет целью привлечь новых читателей и увеличить популярность блогера, для чего используется та же тактика, которую применяли журналисты в 1990-е гг.: блогер оспаривает материалистическое объяснение и настаивает на мистическом.

¹ <<https://ok.ru/group/51531285921970/topic/62045787089842>>.

² <https://vk.com/wall-86941908_178>.

³ <<https://hstor.ru/stories/portrety-ubiycy>>.

⁴ <<https://jutkoe.ru/tayna-detskih-portretov>>.

⁵ <<https://4stor.ru/histori-for-life/114344-tayna-detskih-portretov.html>>.

В текстах 2000-х гг. по сравнению с версиями газет 1990-х гг. уделено больше всего внимания одной пострадавшей семье. Из многочисленных вариантов наносимого вреда, которые обсуждались в 1990-е гг., был выбран самый фатальный (смерть), а из всех жертв — жертва, вызывающая наибольшее сочувствие (девочка). Вероятно, та самая гипотетическая девочка из статьи в газете «На смену!» 1996 г., которая превратилась в наверняка умершую девочку в газете «Право плюс» 1996 г., к 2000-м гг. (уже в версии 2002 г.) получила имя Катя¹. Если в газетах 1996 г. о ее диагнозе ничего не было сказано, то в городской легенде 2000-х добавляются и некоторые подробности ее гибели: заражение крови на катке, а в другой интернет-версии — «вроде как от рака, хотя отродясь ничем не болела». Как пишет П. Маллен, включение конкретных деталей и подробностей вроде топографических названий характерно для городских легенд — оно делает их более правдоподобными [Mullen 1972: 98–99]. Кроме того, детали «Екатеринбург», «Катя», «каток» могут сохраняться в легенде за счет звуковых повторов, которые способствуют устойчивости при передаче: в версиях, которые представляют не дословные копии, а пересказы истории 2002 г., и «Екатеринбург», и «Катя», а кое-где и «каток» остаются.

В 2000-е гг. в интернете в качестве виновников уже нигде не упоминаются «сатанисты» (единственное исключение — публикация в блоге Серго Бужана, отчасти основанная на той же екатеринбургской телепередаче, которую анализировала я, откуда и взялось упоминание о сатанизме), хотя в рассказе Анны Кирьяновой 2002 г. еще всплывает латинская буква S: «На обратной стороне портрета мальчика обнаружили надпись “Сатана”. Буква “С” в слове была написана по-латыни. Подобную букву я видела еще в нескольких портретах». В 2000-е гг. угроза сатанизма уже не казалась в обществе такой же актуальной, как в 1990-е, и если в рассказах о портретах-убийцах нужно было как-то назвать виновных, то упоминали о некой «секте». «Сектой» же называет виновных моя информантка в интервью, взятом в 2006 г.

Рассказы о портретах-убийцах передавались в 2000-е гг. в виде слухов в интернете в первую очередь для развлечения, но масштабных случаев паники в 2000–2010-е гг., таких как в 1990-е в Свердловской и Московской областях, не было. В рассказах 2000-х гг. время события четко отделяется от времени рассказывания с помощью таких слов, как «несколько лет назад». Одна

¹ В нижнетагильской заметке [Титоренко 1996а] в числе жертв фигурировала девочка Катя, но она пострадала гораздо меньше.

публикация даже содержит указание на историческую эпоху прямо в названии — «Фотографии из 90-х» [chetushka 2010], а в тексте встречается словосочетание «лихие 90-е». Здесь городская легенда о порче в числе прочего используется автором для конструирования образа жуткого десятилетия из перспективы более благополучных 2000-х: предполагается, что произошедшая история могла иметь место в «лихие девяностые», но никак не в настоящем.

Представления о портретах как двойниках в России

Почему городская легенда о портретах-убийцах нашла благодатную почву для распространения в России в 1990-е гг.? Одна из причин состоит в том, что здесь до сих пор существуют представления об изображении как двойнике изображенного и вера в возможность воздействия на человека через манипуляции с его портретом.

Эти представления имеют давнюю историю. Распространенные в конце XIX в. идеи о портрете как двойнике портретируемого собраны Д. Коропчевским в очерке 1892 г. Этот очерк начинается с того, что старые женщины из Петербургской губернии боятся позировать художнику — опасаются «вреда и даже прямо жизненной опасности от списывания их портретов» [Коропчевский 1892: 5], а заканчивается свидетельствами того же страха из разных уголков мира в отношении как живописных портретов, так и фотографий, и выводом о распространенности «боязни своего портрета, т.е. опасения, что он может попасть в руки злоумышленника, который причинит вред оригиналу» [Там же: 11]. Дж.Дж. Фрэзер в «Золотой ветви» [Фрэзер 1980: 220–221] отмечает существование этого страха на материале разных культур, а Д. Фридберг развивает и дополняет его наблюдения [Freedberg 1989: 278–282]. Фотография же, которая представляет собой изображение, нерушимо привязанное к своему объекту как его след, т.е. связанное с ним и по сходству, и по смежности, оказывается особенно подходящей для магии, и это отчасти объясняет ее широкое распространение в данной сфере [Бойцова 2016].

Страх перед воздействием на человека через его портрет не является чем-то далеким и экзотичным для России 1990–2000-х гг. В представлениях современных россиян фотографии как заместители человека используются в магии для целенаправленной порчи (см., например: [Пухова 2009: № 110, 111; Христофорова 2010: 223; Мороз 2013: 169, № 200]). Также существуют представления о том, что через фотографию изображенного человека можно взглянуть (см., например: [Щепанская 2001:

246)]¹. Эта же идея высказана в видеоролике «Тайна фотографий» [Кириянова 2011] и публикации «Как быть со старыми фотографиями?» [Кириянова 2018] уже упоминавшейся Анны Кирияновой²: «Раздаривать свои фотографии всем направо и налево или выставлять на рабочем столе фотографии своих близких, особенно фотографии детей, вероятно, не надо, поскольку очень многие истории, связанные с художниками, с фотографиями, повествуют о том, как они широко демонстрировали портреты своих любимых, например портрет своей дочери художник Шилов постоянно рисовал, ну и общеизвестно, что девочка в шестнадцать лет умерла от неизлечимого заболевания, потому что очень много глаз с завистью смотрело на изображение этой красивой девочки, и в конце концов вот произошла трагедия» [Кириянова 2011]. В комментариях к этому видеоролику зрительница делится своей историей: «Мы хорошо отдохнули и получились красивые фотографии, которые я опубликовала в Инстаграм, через несколько дней мое здоровье ухудшилось, я срочно там удалила свои удачные фото и быстро самочувствие стало хорошим, как в начале отпуска»³.

Согласно представлениям наших современников, порча может наводиться на человека с помощью фотографии посредством контактной магии, например: «Если в гроб к покойнику чью-то карточку положить, то его смерть возьмет» [Глебов 2011: № 394]⁴. В легенде о портретах-убийцах для наведения порчи требуется контакт фотографии человека не непосредственно с могилой, а с изображением могилы или другими изображениями, которые могут его испортить.

Напротив, контакт с «хорошим» изображением фиксируется среди способов снятия порчи. Так, в газетной статье про порчу рекомендуется прикладывать фотографию целительницы к больным местам [Владен 1996]⁵. Контактировать с «хорошим» изображением может не только сам человек, но и его фотография: «Я ведьма 'белая', лечу молитвочками, через иконы,

¹ В исследовательской традиции разница между порчей и сглазом трактуется как разница между намеренным и ненамеренным нанесением вреда, однако сами носители культуры могут не проводить между ними различия [Петров 2014].

² Сейчас Анна Кириянова, имея два высших образования, в качестве философа и психолога ведет блог на «Яндекс Дзене» «Философия Жизни» и канал на YouTube «Про жизнь», у которого на момент написания статьи было 506 000 подписчиков.

³ <https://www.youtube.com/watch?v=lBTwxSovv_o&lc=UgyempE6hflFMl0bCmt4AaABAq>.

⁴ Ср.: «На похоронах мать, обезумев от горя, положила внутрь гроба их детские фотографии, чтобы ему было на том свете не скучно. Папу похоронили, а дети стали болеть, хотя до этого чувствовали себя нормально» [Домоседова 2006].

⁵ Ср. ответ священника на сайте Храма Смоленской иконы Божьей Матери: «Прикладывать иконочку ликом к больному месту можно, но при этом надо следить, чтобы это выглядело благоговейно, а не кощунственно» <<http://pravoslavie.dubna.ru/3/questions.php?year=2006&month=2&id=1707>>.

да травами...” И в самом деле, икон у Натальи Ивановны на стенах развешено немало. К каждой из них, что Спаса, что Богородицы, прислонена “лицом к лицу” чья-либо фотография» [Татаринов 2000]. Существует современная практика прикладывать фотографии к иконам¹. В изученных случаях моральной паники 1996–1997 гг. мне встретился способ снятия порчи через икону: «Возле иконы зажечь свечу (церковную), а напротив установить фотопортрет и сотворить молитву, трижды прочитав “Отче наш...” без поспешности и со вниманием сердечным» [Шаповалов 1996].

Представления о возможности воздействовать через изображение на того, кто изображен, еще в XIX в. были причиной возникновения паники в некоторых областях России. Речь идет о фольклорном сюжете об адописных иконах, который повествует о найденных под красочным слоем икон «дьявольских» изображениях. В XIX в. волнения крестьян по случаю появления адописных икон отмечались в Пензенской, Орловской, Полтавской, Харьковской, Московской губерниях: «Охота за “адописными” иконами приобретала временами характер эпидемии» [Иванов 1996: 388]. Н.И. Толстой считает сомнительным, что на одной доске могли писать святой образ и дьявольский облик [Толстой 1995: 266], однако, как пишет С. Иванов, независимо от того, таилось ли за красочным слоем изображение дьявола, за него наверняка принимали «трещины, естественные разводы дерева и потеки краски, а особенно — остатки старых изображений, которые при переписывании икон богомазы имели привычку переворачивать вверх ногами» [Иванов 1996: 388].

Страх перед скрытым изображением как перед источником тайного воздействия — общий у нашего сюжета и сюжета об адописных иконах. Представления о скрытом изображении как о причине тайной порчи в разное время были источником многих моральных паник. А. Архипова и А. Кирзюк приводят многочисленные случаи обнаружения в СССР в 1930-е гг. и позже тайных знаков, якобы оставленных невидимыми врагами [Архипова, Кирзюк 2020: 74–159]. Это же представление отразилось и в таком, казалось бы, далеком от нашего сюжета, как сюжет о 25-м кадре [Voese 2006]². М.В. Ахметова зафиксировала страх перед 25-м кадром в околоцерковной среде в Дивеевском монастыре в начале 2000-х гг. [Ахметова 2011: 149–150]. Она же приводит записанный в 2003 г. в Дивеево рассказ своего православного информанта о том, что он получил в монас-

¹ Об этой практике см., например, на православных сайтах: <<https://tv-soyuz.ru/vopros-otvet/duhovnaya-zhizn/mozhno-li-prikladyvat-fotografii-k-svyatynyam>>; <<http://hramnagorke.ru/question/8052>> (первая публикация на YouTube датирована 2012 г., вторая — 2009 г.).

² Сюжет о 25-м кадре см. также: [Mikkelsen 2011].

тыре иконку, «повернул ее — а там нарисован ИНН» (исследовательница предполагает, что, возможно, речь идет о штрих-коде). Его заклеили крестом, и «икона заблагоухала» [Ахметова 2011: 156–157].

А. Архипова и А. Кирзюк считают панику в России XIX в. по поводу адописных икон, как и обнаружение тайных вражеских посланий, случаем гиперсемиотизации, т.е. приписывания фону значения фигуры и распознавания скрытого знака, оставленного врагом. Они перечисляют условия, необходимые для гиперсемиотизации: во-первых, чувство повышенной тревожности и ощущение потери контроля над происходящим; во-вторых, идея, что распознавание вражеского знака необходимо, чтобы избежать серьезной опасности; и, в-третьих, широкое распространение идеи невидимого и могущественного врага, который контролирует нашу жизнь [Архипова, Кирзюк 2020: 100–101]. С оговорками можно сказать, что эти условия действовали в 1996–1997 гг. в России: во-первых, имелось ощущение потери контроля, во-вторых, участие СМИ и, в-третьих, представления об угрозе сатанизма.

Интересная особенность сюжета о портретах-убийцах — его проверяемость. В отличие от таких сюжетов городских легенд, как зараженные иголки в кинотеатрах, отравленная жвачка и порожки с ноготком, у многих слышавших о портретах-убийцах была возможность найти то, о чем им было рассказано, у себя дома. Как явствует из приведенного выше мнения С. Иванова об адописных иконах, проверяемость могла быть еще одной общей чертой у этих двух сюжетов. Шанс найти дома то, о чем говорится в городской легенде, мог увеличивать ее влияние на поведение людей — А. Архипова и А. Кирзюк называют это «остенсивным зарядом», или «остенсивным потенциалом», городской легенды [Архипова, Кирзюк 2020: 60].

В вызываемом легендой страхе немалую роль сыграла «ужасность» обнаруженной в портретах «начинки». Если на вложенных снимках были изображены люди, то они считались «умершими», или, как сказала моя информантка в интервью, «фотография абсолютно больного ребенка», которая «внешне была просто жуткого состояния» [ПМА 2006]. Обрезки фотографий, содержащие части тел, могли пугать из-за идеи расчленения (в представлениях о фотографии как двойнике фотопортрет — это не просто кусок фотобумаги, и его разрезание символически нагружено). Кроме того, многие вкладыши, фигурировавшие в слухах, были связаны с похоронной атрибутикой, а в современной городской культуре России существует страх перед всем, что связано со смертью (ср. слова православного священника: «То есть вообще покойники, они такие. Ну, они вселяют страх,

и они могут принести какую-то беду. <...> То есть все вот эти страхи традиционные, они все есть, да. То есть покойники снятся, после покойников надо освящать квартиру, что они могут там еще, так сказать, утянуть кого-то, к покойникам нельзя прикасаться» [ПМА 2009]).

В книге Ч. Перроу “Normal Accident” [Perrow 1984] описан эксперимент, который показывает, что наибольший страх у людей вызывает та угроза, которую невозможно контролировать, нельзя увидеть, последствия которой отложены во времени и являются фатальными. Все эти признаки присутствуют в сюжете о портретах-убийцах.

Заключение

Многие исследователи моральных паник писали о том, что их возникновение объясняется социальными и психологическими причинами. К. Томпсон рассматривает моральные паники как симптом перемен. Он называет три группы перемен, на которые общество реагирует моральной паникой: во-первых, структурные переменные (экономическая реструктуризация и снятие ограничений, иммиграция, изменения в разделении труда), во-вторых, технологические инновации и, в-третьих, культурные изменения, такие как мультикультурализм и растущая роль культурных индустрий в жизни общества [Thompson 1998].

В России 1990-е гг. были как раз временем перемен: распада СССР, образования нового государства, резкого экономического расслоения общества и трансформации социальной иерархии. В панике по поводу фотографий 1996–1997 гг. отразилась реакция на чувство утраты контроля, вызванное изменениями этого периода. Вскрытие причин тайного вреда, предположительно наносимого через портрет, давало людям, участвовавшим в распространении моральной паники, иллюзию контроля над ситуацией. Привлекательность городской легенды была усилена ее широкими объяснительными возможностями. Она предлагала назвать причину целого круга проблем и неудач, причем как новых, так и давних: тут и трудности со здоровьем, и неприятности в жизни, и несчастные случаи, и плохой характер. Распространявшие панику агенты обещали не только объяснение, но и исправление нежелательной ситуации через совершение определенных действий.

Б. Клок и Г. Маскерт называют среди причин моральных паник внимание СМИ к проблемам, которые вызывают панику, или уже существующее в обществе беспокойство по поводу этих проблем [Klocke, Muschert 2010: 301]. В 1990-е гг. в России,

как и во многих странах мира, был распространен страх перед сатанистами, и сатанизм освещался в центральных российских СМИ. В этой связи возникновение моральной паники по поводу сатанизма в Свердловской и Московской областях неудивительно. Культурные перемены этого периода в России включали конфессиональный плюрализм, который открыл возможности для новых религиозных практик и духовных поисков, принес увлечение эзотерикой, но также вызвал страх перед «сектами». В эти годы две «группы по интересам», участвовавшие в событиях — православные священники и экстрасенсы, имели большой авторитет для СМИ. В моральной панике обе группы при всех существовавших между ними разногласиях отчасти сплотились, причем экстрасенсы воспользовались возможностью показать, что своими действиями они противостоят злу в лице сатанистов.

Во взрывном распространении сюжета также сыграла роль бытовавшая в тот период вера в возможность порчи по фотографии — вера, которая уже вызывала панику в XIX в. и которая существует в России до сих пор.

Благодарности

Я благодарю анонимных рецензентов и А.Л. Топоркова, с которым я обсуждала городскую легенду о портретах-убийцах.

Список сокращений

ПМА 2006 — Полевые материалы автора: интервью с женщиной 1976 г.р.

ПМА 2009 — Полевые материалы автора: интервью с мужчиной 1976 г.р. (православным священником)

Источники

Андор. Тайны фотографий // I.UA: Блоги. 2010, 29 сент. <<http://blog.i.ua/user/432057/545857/>>.

Атак Дж. Хаббард и оккультизм // Дворкин А. (ред.). Капкан безграничной свободы: Сб. статей о сайентологии, дианетике и Л.Р. Хаббарде. М.: Изд-во Братства святителя Тихона, 1996. С. 76–100.

Бочарова Л. Дары данайцев // На смену! [Екатеринбург]. 1996, 18 июня.

Бужан С. Тайна детских портретов // Яндекс Дзен: Бужан С. Авторские рассказы, истории, литературные сериалы. 2020, 28 окт. <<https://zen.yandex.ru/media/id/5f99261b8bfa3a4fb52b2dca/taina-detskih-portretov-5f992dbefaf78e79e722d007>>.

В морге устроили сатанинский костер // Московский комсомолец. 1996, 17 авг. № 154.

Владен Т. Где в моем доме порча лежит? // Главный проспект. 1996, 17–23 окт. № 42 (175).

- Воробьевский Ю.Ю.* Путь к Апокалипсису. Стук в Золотые врата. М.: Патриарший изд.-полиграф. центр, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. 395 с.
- Глебов В.Д.* (сост.). Былинки и бывальщины: суеверные рассказы Брянского края. Орел; Брянск: Изд-во ОГУ, 2011. 405 с. <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/pogranichje/materials/braynsk_bylichki_.htm>.
- Дворкин А.* (ред.). Капкан безграничной свободы: Сб. статей о сайентологии, дианетике и Л.Р. Хаббарде. М.: Изд-во Братства святителя Тихона, 1996. 157 с.
- Детские фотопортреты // Мракопедия: энциклопедия ужасов. <https://mrakopedia.net/wiki/Детские_фотопортреты>.
- Домоседова Ю.* Беда, снятая на фотоленку // Буфф-сад [Томск]. 2006, 22 дек. № 51.
- Катрус Н.Н.* [Без названия] // Консилиум [Нижний Тагил]. 1996, 21–28 нояб. № 47.
- Катрус Н.Н.* Вот такая чертовщина // Консилиум [Нижний Тагил]. 1997, 4–9 янв. № 1.
- Кирьянова А.* Тайна фотографий // YouTube. 2011, 13 дек. <https://youtu.be/1BTwxSovv_o>.
- Кирьянова А.* Как быть со старыми фотографиями? Как правильно с ними поступить, чтобы не причинить вреда себе и другим // Яндекс Дзен: Кирьянова А. Философия Жизни. 2018, 10 дек. <https://zen.yandex.ru/media/anna_kiryanova/kak-byt-so-starymi-fotografiiami-kak-pravilno-s-nimi-postupit-chtoby-ne-prichinit-vreda-sebe-i-drugim-5c0df8b846ef5c00aaa80004>.
- Коропчевский Д.А.* Народное предубеждение против портрета // Коропчевский Д.А. Народное предубеждение против портрета. Волшебное значение маски: Очерки. СПб.: Издание М.М. Ледерле и К^о, 1892. С. 5–14.
- Кураев А.В.* Сатанизм для интеллигенции: (о Рерихах и православии): В 2 т. М.: Моск. подворье Свято-Троиц. Сергиевой лавры; Отчий дом, 1997.
- Лашкевич Н.* Сатана тут правит бал // Известия. 1997, 1 фев. № 20.
- Макаричева И.* Банду сатанистов возглавляла баба Зина // Коммерсантъ. 1999, 16 февр. № 21.
- Мороз А.Б.* (ред.). Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере. М.: Форум; Неолит, 2013. 587 с.
- Морозов Н.* Ночные оргии на кладбище // Российская газета. 1996, 29 мая. № 100.
- Некрасов В., Лазарев Д.* Тайна двойных фотографий // Девять с половиной: ежедневные новости телевизионного агентства Урала. [Екатеринбург, 1996]. <<https://youtu.be/hYjn3cNCGcI>>.
- Кротов Я.* О сатанизме // Радио Свобода. 2000, 19 марта. <<https://www.svoboda.org/a/24196239.html>>.
- Петров М.* Число зверя // Петров М. Дымящаяся кровь: Повести. М.: Центрполиграф, 1998. С. 5–174.

- Пухова Т.Ф.* (сост., науч. ред.). Былички и бывальщины Воронежского края: [Сб. текстов]. Воронеж: Научная книга, 2009. 385 с.
- Рохлин А.* Рождественский подарок сатаны едва не получили православные от посредника дьявола? // Московский комсомолец. 1997а, 11 янв. № 5.
- Рохлин А.* Служба быта сатаны // Московский комсомолец. 1997б, 8 фев. № 25.
- Сандулов Ю.А.* Тайный мир сатанистов: история и современность. СПб.: Лань, 1997. 254 с.
- Снегирев Ю.* По приказу сатаны: кто и зачем убивал подростков в Тюменской области // Известия. 1997, 7 марта. № 44.
- Татаринов С.* Сказ о том, как бесы радуются // Старый Оскол. 2000, 7 марта. № 10.
- Титоренко И.* За портретом смерть // Право плюс [Нижний Тагил]. 1996а. № 43.
- Титоренко И.* Секрет таинственной начинки // Право плюс [Нижний Тагил]. 1996б. № 45.
- Черногаев Ю.* Сатанисты осквернили могилы ташкентского кладбища // Коммерсантъ. 1997, 19 нояб. № 199.
- Шаповалов С.* ...И зажгите свечу // Право плюс [Нижний Тагил]. 1996. № 45.
- Boese A.* Hippo Eats Dwarf: A Field Guide to Hoaxes and Other B.S. Orlando: Harcourt, 2006. 278 p.
- Brunvand J.H.* Encyclopedia of Urban Legends: In 2 vols. Santa-Barbara, CA: Dencer, CO, Oxford: ABC-CLIO, 2001.
- chetushka.* Фотографии из 90-х // 4stor.ru: страшные истории. 2010, 16 авг. <<http://4stor.ru/histori-for-life/3042-fotografii-iz-90-yx.html>>.
- Eye on Satanism // FOAFtale News. 1993, March. No. 29. P. 7–10. <<http://www.folklore.ee/FOAFtale/ftn29.pdf>>.
- Mikkelson D.* Popcorn Subliminal Advertising // Snopes. 2011, May 3. <<https://www.snopes.com/fact-check/subliminal-advertising/>>.

Библиография

- Архипова А., Кирзюк А.* Опасные советские вещи: городские легенды и страхи в СССР. М.: НЛО, 2020. 536 с.
- Ахметова М.В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2011. 336 с.
- Бойцова О.Ю.* Семиотика фотографии как инструмент исследования современных магических практик // Живая старина. 2016. № 2. С. 17–19.
- Иванов С.А.* «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // Лидов А.М. (ред.-сост.). Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М.: Мартис, 1996. С. 385–391.
- Петров Н.В.* Дурной глаз: традиция, современность, Интернет // Антонов Д.И. (отв. ред., сост.). Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии. М.: РГГУ, 2014. С. 317–355.

- Толстой Н.И. Каков облик дьявольский? // Толстой Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 250–269.
- Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 831 с.
- Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ; РГГУ, 2010. 432 с.
- Щепанская Т.Б. К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства) // Неклюдов С.Ю. (отв. ред.), Белусова Е.А. (сост.). Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М.: РГГУ, 2001. С. 236–265.
- Cavaglion G., Sela-Shayovitz R. The Cultural Construction of Contemporary Satanic Legends in Israel // *Folklore*. 2005. Vol. 116. No. 3. P. 255–271. doi: 10.1080/00155870500282701.
- Cohen S. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. N.Y.: St. Martin's Press, 2002 [1972]. XLIV+282 p.
- deYoung M. Considering the Agency of Folk Devils // Krinsky Ch. (ed.). *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2013. P. 141–154.
- Ellis B. *Raising the Devil: Satanism, New Religions, and the Media*. Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 2000. XIX+332 p.
- Freedberg D. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. XXV+534 p.
- Goode E., Ben-Yehuda N. Moral Panics: Culture, Politics and Social Construction // *Annual Review of Sociology*. 1994. Vol. 20. P. 149–171. doi: 10.1146/annurev.so.20.080194.001053.
- Jenkins P., Maier-Katkin D. Satanism: Myth and Reality in a Contemporary Moral Panic // *Crime, Law, and Social Change*. 1992. Vol. 17. No. 1. P. 53–75. doi: 10.1007/BF00190171.
- Klocke B.V., Muschert G.W. A Hybrid Model of Moral Panics: Synthesizing the Theory and Practice of Moral Panic Research // *Sociology Compass*. 2010. Vol. 4. No. 5. P. 295–309. doi: 10.1111/j.1751-9020.2010.00281.x.
- Krinsky Ch. (ed.). *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2013. 478 p.
- LaFontaine J.S. *Speak of the Devil: Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 236 p.
- Mullen P. Modern Legend and Rumor Theory // *Journal of the Folklore Institute*. 1972. Vol. 9. P. 95–109.
- Perrow Ch. *Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies*. N.Y.: Basic Books, 1984. X+386 p.
- Thompson K. *Moral Panics*. N.Y.; L.: Routledge, 1998. X+154 p.
- Victor J.S. *Satanic Panic: The Creation of a Contemporary Legend*. Chicago: Open Court, 1993. 436 p.

Killer Portraits: An Urban Legend and Moral Panic of the 1990s

Olga Boitsova

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),
Russian Academy of Sciences

3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia

boitsova@gmail.com

In the 1990s in Russia—as well as in other countries—there were rumors about the existence of Satanists; these sometimes lead to the so-called “Satanic Panics” described by researchers. The paper is devoted to the urban legend about Satanists that circulated in 1996–1997 in the Sverdlovsk and Moscow Regions of Russia. According to the rumors, some portraits of children taken by professional photographers included photographs of other people’s body parts, funerals, paraphernalia, and other foreign objects between the picture and its frame, which caused harm to the child depicted in the portrait. The paper is based on an analysis of the media (newspapers and a television program) and an interview taken in 2006 with a witness and participant of the events. Versions of the same urban legend published on the Internet in the 2000s–2010s are invoked for comparison. As a theoretical approach, the concept of moral panics is applied. The paper raises questions about the reasons for the explosive spread of the urban legend and the particular form of the moral panic. The paper shows that the idea of a portrait as a means of influence over the depicted person and of the possibility of damage through the image—which, in the 19th century, led to panics over the so-called “hell-depicting icons”—still exists in Russia and played its role in the moral panic of the 1990s.

Keywords: moral panic, Satanic panic, urban legend, Satanists, magic spoiling, photographs, 1990s.

Acknowledgements

I would like to thank peer reviewers and Andrey Toporkov with whom I discussed the topic.

References

Akhmetova M. V., *Konets sveta v odnoy otdelno vzyatoy strane: religioznye soobshchestva postsovetskoj Rossii i ikh eskhatologicheskij mif* [Doomsday in One Separate Country: Religious Societies in Post-Soviet Russia and Their Eschatological Myth]. Moscow: OGI, 2011, 336 pp. (In Russian).

- Arkhipova A., Kirzyuk A., *Opasnye sovetskie veshchi: gorodskie legendy i strakhi v SSSR* [Dangerous Soviet Things: Urban Legends and Fears in the USSR]. Moscow: NLO, 2020, 536 pp. (In Russian).
- Boitsova O., 'Semiotika fotografii kak instrument issledovaniya sovremennykh magicheskikh praktik' [Semiotics of Photography as a Tool for Researching Modern Magic Practices], *Zhivaya starina*, 2016, no. 2, pp. 17–19. (In Russian).
- Cavaglian G., Sela-Shayovitz R., 'The Cultural Construction of Contemporary Satanic Legends in Israel', *Folklore*, 2005, vol. 116, no. 3, pp. 255–271. doi: 10.1080/00155870500282701.
- Cohen S., *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. New York: St. Martin's Press, 2002, XLIV+282 pp.
- deYoung M., 'Considering the Agency of Folk Devils', Krinsky Ch. (ed.), *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2013, pp. 141–154.
- Ellis B., *Raising the Devil: Satanism, New Religions, and the Media*. Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 2000, XIX+332 pp.
- Frazer J. G., *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, in 2 vols. London: Macmillan, 1890.
- Freedberg D., *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, XXV+534 pp.
- Goode E., Ben-Yehuda N., 'Moral Panics: Culture, Politics and Social Construction', *Annual Review of Sociology*, 1994, vol. 20, pp. 149–171. doi: 10.1146/annurev.so.20.080194.001053.
- Ivanov S. A., "Adopisnye ikony" v kontekste pozdnesrednevekovoy russkoy kultury' [Hell-depicting Icons in the Context of Late Medieval Russian Culture], Lidov A. M. (ed., comp.), *Chudotvornaya ikona v Vizantii i Drevney Rusi* [The Miraculous Icon in Byzantium and Ancient Russia]. Moscow: Martis, 1996, pp. 385–391. (In Russian).
- Jenkins P., Maier-Katkin D., 'Satanism: Myth and Reality in a Contemporary Moral Panic', *Crime, Law, and Social Change*, 1992, vol. 17, no. 1, pp. 53–75. doi: 10.1007/BF00190171.
- Khristoforova O. B., *Kolduny i zhertvy: antropologiya koldovstva v sovremennoy Rossii* [Witches and Victims: The Anthropology of Witchcraft in Contemporary Russia]. Moscow: OGI; Russian State University for the Humanities Press, 2010, 432 pp. (In Russian).
- Klocke B. V., Muschert G. W., 'A Hybrid Model of Moral Panics: Synthesizing the Theory and Practice of Moral Panic Research', *Sociology Compass*, 2010, vol. 4, no. 5, pp. 295–309. doi: 10.1111/j.1751-9020.2010.00281.x.
- Krinsky Ch. (ed.), *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2013, 478 pp.
- LaFontaine J. S., *Speak of the Devil: Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 236 pp.
- Mullen P., 'Modern Legend and Rumor Theory', *Journal of the Folklore Institute*, 1972, vol. 9, pp. 95–109.
- Perrow Ch., *Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies*. New York: Basic Books, 1984, X+386 pp.

- Petrov N. V., 'Durnoy glaz: traditsiya, sovremennost, Internet' [Evil Eye: Tradition, Modernity, Internet], Antonov D. I. (ed., comp.), *Sila vzglyada: glaza v mifologii i ikonografii* [Power of the Gaze: Eyes in Mythology and Iconography]. Moscow: Russian State University for the Humanities Press, 2014, pp. 317–355. (In Russian).
- Shchepanskaya T. B., 'K etnokulture emotsiy: ispug (emotsionalnaya samoregulyatsiya v kulture materinstva)' [Towards the Ethnic Culture of Emotions: *Ispug* (Emotional Self-Regulation in Motherhood Culture)], Neklyudov S. Yu. (ed.), Belousova E. A. (comp.), *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoy kultury* [Birth, Children, and Midwives in Folk Traditions]. Moscow: Russian State University for the Humanities Press, 2001, pp. 236–265. (In Russian).
- Thompson K., *Moral Panics*. New York; London: Routledge, 1998, X+154 pp.
- Tolstoy N. I., 'Kakov oblik dyavolskiy?' [What Does the Devil Look Like?], Tolstoy N. I., *Yazyk i narodnaya kultura: ocherki po slavyanskoy mifologii i etnolingvistike* [Language and Folk Culture: Essays on Slavic Mythology and Ethnolinguistics]. Moscow: Indrik, 1995, pp. 250–269. (In Russian).
- Victor J. S., *Satanic Panic: The Creation of a Contemporary Legend*. Chicago: Open Court, 1993, 436 pp.