



Николић 1910 – *Николић В. М.* Етнолошка грађа и расправе из Лужнице и Нишаве. Београд, 1910. (СЕЗБ; Књ. 16).

Петровић 1948 – *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Гружи. Београд, 1948. (СЕЗБ; Књ. 58).

Пецо 1970 – *Пецо А.* Звончићи звоне. Акценатска читанка. Београд, 1970.

Симоновић 1988 – *Симоновић Д.* Народне песме из источне и јужне Србије. Београд, 1988.

Станић 1990 – *Станић М.* Ускочки речник. Књ. 1 – 2. Београд, 1990.

Толстые 1995 – *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Этнолингвистика в современной славистике // Лингвистика на исходе XX века: итоги и перспективы. Тез. Междунар. конф. М., 1995. Т. II. С. 488–489.

Толстые 1995а – *Толстой Н. И., Толстая С. М.* О словаре «Славянские древности» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. I. М., 1995. С. 5–14.

Ђупић 1997 – *Ђупић Д., Ђупић Ж.* Речник говора Загараца. Београд, 1997. (СДЗБ; Књ. XLIV).

Филиповић 1939 – *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској котлини. Београд, 1939. (СЕЗБ; Књ. 54).

Цивьян 1990 – *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

Цивьян 1999 – *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.

Andrić 1963 – *Andrić I.* Sabrana dela. Knj. 10. Zagreb, 1963.

Bogišić 1874 – *Bogišić V.* Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena. Knj. 1. Zagreb, 1874.

Broz, Bosanac 1896 – *Junačke pjesme.* Knj. I. Uredili Dr. Ivan Broz i Dr. Stjepan Bosanac. Zagreb: Izdanje Matice Hrvatske, 1896.

Cultural heritage 1999 – *Cultural heritage of Kosovo and Metohija.* Belgrade, 1999.

Jukić 1953 – *Jukić I. F.* Putopisi i istorisko-etnografski radovi. Sarajevo, 1953.

Peić, Bačlija 1990 – *Peić M.; Bačlija G.* Rečnik bačkih Bunjevaca. Saradnik i redaktor Dr. Petrović. Novi Sad; Subotica, 1990.

Škaljić 1965 – *Škaljić A.* Turcizmi u srpsko-hrvatskom jeziku. Sarajevo, 1965.

The cultural treasury 1998 – *The cultural treasury / Edited by Jovan Janjičević.* Belgrade, 1998.

Сокращения

АА – Архив автора.

КСАНУ – Материалы картотеки словаря сербохорватского языка Сербской Академии наук, Белград (Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959 – ...).

МС – Речник српскохрватског књижевног језика. Нови Сад, 1967 – 1976. Т. 1 – 6.

СДЗБ – Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1905 – ... Књ. 1 – ...

СЕЗБ – Српски етнографски зборник. Београд, 1894 – ... Књ. 1 – ...

RJAZU – Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880 – 1976.

Л. Н. ВИНОГРАДОВА
(Москва)

ТЕЛЕСНЫЕ АНОМАЛИИ И СОВЕРШЕННАЯ КРАСОТА КАК ПРИЗНАКИ ДЕМОНИЧЕСКОГО И САКРАЛЬНОГО¹

Телесный код в системе стереотипов внешности мифологических персонажей является наиболее очевидным показателем для определения некоторой общепризнанной нормы, характеризующей тело человека, либо знаком нарушения этой нормы, присущего облику нечистой силы. Вполне закономерно, что параметры человеческой «телесной нормы» воспринимаются в народной культуре как очевидные, обыденные, не требующие специальной конкретизации, тогда как отклонения от нее привлекают пристальное внимание, служат релевантными признаками при распознавании потусторонних существ и людей с демоническими способностями. Именно поэтому в народной демонологии так подробно разработан комплекс данных о телесных аномалиях и так скупно представлены описания обычных, «человеческих» норм внешнего вида. В номинационных моделях славянских названий нечистой силы, основанных на характеристиках внешнего вида, наиболее показательными являются такие признаки, как «большой», «высокий», «слишком маленький», «белый», «красный», «черный», «кривой», «хромой», «худой», «однорукий», «одноглазый», «косоглазый», «беспятый», «беспальный», «безголовый», «старый», «волосатый», «лысый», «железозубый», «скрытый», «невидимый», «немый», «нечистый» и ряд других. Еще более многообразно проявляется телесный код в названиях мифологических персонажей финно-угорских народов, соседствующих с русским населением. Например, в демонологической терминологии коми фигурируют такие эпитеты и устойчивые словосочетания, как «кривой», «задастый»,

¹ Статья написана в рамках программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте» (проект «Сравнительное изучение мифологии и фольклора славянских народов»).

«безрукий», «с железными ногами», «с железными руками», «с коровьими копытами», «с маленькими пальцами», «со свиными ногами», «безухий», «короткопалый», «безязыкий», «черный», «желтоногий», «рябой», «длинный», «рогатый-ушастый», «мохнатый», «с круглыми глазами», «в большой обуви» и т.п. [Мифология Коми 1999, 252–253].

Представления о том, что духи способны принимать вид обычного человека, ставили людей традиционного общества перед необходимостью постоянно решать вопрос: имеют ли они дело с себе подобным («своим») или перед ними существо иномирной природы («чужой», не-человек, демон) [Виноградова 1997]. В процессе распознавания сверхъестественного существа значимыми оказываются данные акустического кода (то есть звуковые характеристики мифологических персонажей, когда люди их не могут видеть), и стереотипы наблюдаемого поведения (в том числе речевого); но важнейшими показателями, безусловно, являются *признаки внешнего вида*: прежде всего, особенности телосложения и черты лица, необычность взгляда, волосатого покрова и т.п. Если говорить о *мифических существах*, то им, как правило, приписываются некие фантастические телесные характеристики: непомерно большой или слишком маленький рост, безголовость, отсутствие носа, один глаз, три ноги, наличие четырех-шести пальцев на руках, некоторые зооморфные черты и т.п., тогда как *людей с демоническими свойствами* можно распознать по более реалистическим чертам внешности (хромота, горбатость, костлявость, волосатость тела, необычный взгляд, красное лицо).

Среди телесных аномалий особое значение в народной демонологии славян приобретает такой чрезвычайно показательный признак, как *непомерно большие груди*, характерные для внешности многих женских мифических существ. С громадными отвисшими грудями («приблизительно в аршин длинной», «свисающими до колен», иногда закинутыми через плечи на спину) изображаются: в русской демонологии *лобаста*, *водяница*, *лешачиха*, *полудница* [Власова 1998, 13, 93, 281, 415, 449]; восточнославянская *русалка* и аналогичный восточнопольский персонаж – *rusalka żytnia* [Виноградова 2000, 58–60, 65, 90, 149, 152–154, 160]. Этот же признак встречается в описании внешности польской «дикой бабы», «богинки», болгарской «вилы», «шуминой матери», сербской «чу-

мы» и «холеры». Но он выходит далеко за рамки славянской демонологии: в виде женщин с длинными грудями, закинутыми за спину, изображаются многие персонажи в верованиях тюркских, финно-угорских и кавказских народов (см. об этом [Басилов 1994, 49–76]).

Необычная манера изображать грудь демонических женщин перекинутой на спину в народных толкованиях обычно объясняется тем, что свисающая до колен грудь мешает им быстро передвигаться, бегать. Между тем отмеченная особенность внешнего вида может рассматриваться как признак *«обратности»*, *«вывернутости»*, который в научной литературе считается универсальным свойством демонической асимметрии, широко представленной в мифологии самых разных народов [Неклюдов 1979, 136]. Это свойство проявляется не только в нарушении пропорций тела (большой – маленький, прямой – кривой) или в обратности расположения отдельных его частей (голова с лицом на затылке, ступни ног пятками вперед и т.п.), но и в таких чертах внешности, как гипертрофированные органы либо полное их отсутствие; мужские признаки в облике женского персонажа и наоборот; нарушение числа парных органов (одноногий, однорукий, одноухий, одноглазый, трехногий и т.п.); избыточность – недостаточность частей тела (три-шесть пальцев на руках, две макушки на голове, беззубость либо два ряда зубов и т.п.); отклонение от нормы при описании «человеческих» внешних данных (чрезмерная волосатость либо полное отсутствие волос, цвет лица необычно бледный либо слишком красный, излишняя полнота либо худоба, чересчур высокий или маленький рост).

В украинской карпатской демонологии людям с демоническими свойствами могли приписываться аномальные явления в сексуальной сфере. Внешним проявлением этого считались отклонения, связанные с вторичными половыми признаками. Так, у ведьм якобы нет грудей и не растут волосы на половых органах; *девку-босорканю* можно распознать по отсутствию грудей и по сильно заросшим, волосатым ногам; у колдунов-*опырей* не такие половые органы, как у всех, поэтому они обречены быть бездетными. Для некоторых *опырей* характерны признаки гермафродитизма: один месяц они бывают женщинами, а второй – мужчинами [Левкиевская 1996, 244–245]. По сербским поверьям, у *вештицы* не растут волосы под мышками и «в нижней части тела» [Ајдачић 1999, 233].



При анализе верований удастся выделить части тела, с которыми связано наибольшее число аномалий. Остановимся на каждой из них подробнее.

Лицо. В описании лица мифологических персонажей главное внимание обычно уделяется глазам, носу, зубам, волосяному покрову (брови, ресницы, усы, борода), особым «меткам» (бородавкам, наростам, родинкам), цвету кожи.

Например, польские полевые духи («полудницы», «житные бабы») описываются как женщины, облик которых страшен: на бледном лице выделяются кроваво-красные губы, красные глаза (Ленчицкое воев.). Сморщенное лицо с красными злыми глазами и с кривым ртом отмечается у карпатской *босорки*. Страшное желтое лицо с красными глазами и мертвенно синими губами у сербского *вампира*. Вытянутое, длинное лицо с одним глазом и клиновидной бородкой у белорусского *лесовика* [Никифоровский 1995, 51]. Кашубы считали, что «упыря» можно распознать по двум рядам зубов и по красным прожилкам на коже лица [Sychta 1969, 330]. Как признак демонического существа воспринималось наличие у человека двух макушек на голове — черта внешности, характерная для людей-двоедушников. Искривления и увечья на лице (например, «заячья губа») считались у поляков признаком того, что женщина-односельчанка является «зморой» [Sychta 1969, 100].

Для облика южнославянского *вампира* характерно отсутствие *носа* (либо наличие очень маленького носа): этого персонажа можно было опознать по крохотному курносому носу, по красным глазам и провалу на лице вместо носа [Георгиева 1993, 287]. По другим болгарским поверьям, *вампир* был безносый, но имел большие ноздри [Вакарелски 1990, 164]. Наоборот, вовсе нет ноздрей у русского лешего [Власова 1998, 287]; эта же черта внешности отличает польского водяного. Отсутствие перегородки в носу («одна ноздря») приписывается антропоморфному облику змея-любовника (болгар. [Словенска митологија 2001, 207]). Некрасивые, плоские (то есть безносые) лица иногда отмечались у карликов западнославянской демонологии [СД 1999, 470]. По некоторым южнославянским данным, у ряда демонологических персонажей вообще *нет лица*: вместо него — пустое место [Ајдачић 1999, 223; Словенска митологија 2001, 411].

Аномалии с *зубами* характерны как для мифических существ, так и для людей-полу-

демонов: беззубой либо с зубами, растущими в два ряда, часто изображалась восточнославянская ведьма; черные, аномально большие зубы в виде клыков приписывались польской «богинке». Как старая баба с одним единственным зубом представлялась в кашубской демонологии «лесная баба» [Sychta 1968, 334]. Умерших мужей, которые навещали своих живых жен с целью сексуального контакта, можно было распознать по железным зубам (белор. [Fedcrowski 1897, 56]). Этот же признак отмечен в описаниях внешности сербского *вукодлака* [Ђорђевић 1953, 158].

Глаза. Исключительное значение при описании внешности мифологических персонажей придается глазам и особенностям взгляда. Одноглазым в разных вариантах сербских поверий мог представляться *караконджул* [Словенска митологија 2001, 259]; так же выглядел белорусский *лесовик* [Никифоровский 1995, 51]; персонаж русской мифологии *лихо одноглазое* [Власова 1998, 307]. Как безобразная баба «с воловьими пузырями вместо глаз» изображается в южнорусских верованиях персонажицированная *оспа* [Там же, 381]. Болгарские святочные духи *буганци* имели по одному глазу и были одноногими. С глазами свирепыми, как у буйвола, представлялась в сербской народной демонологии *горска мајка* [Раденковић 1996, 40]. Разноцветные глаза имеет севернорусская *поляха*; маленькие или слишком большие глаза навывкате приписывались польской «богинке»; глубоко запавшие глазницы на худом бледном лице у белорусской *стрыги* [Міфы 1994, 75]. Белорусы считали, что у лешего (когда тот принимал человеческий вид) правый глаз был больше левого и всегда оставался неподвижным [Никифоровский 1995, 49]. Косоглазой или с глубоко запавшими глазами представлялась южнославянская *вештица*. Польский водяной часто описывается пучеглазым или с глазами мутными, застывшими, «рыбьими» [СД 1995, 396].

Красные, светящиеся, огненные глаза — характерная черта многих мифологических персонажей (вампира, водяного, шуликуна, караконджула, духов болезней, ведьмы, колдуна, оборотня, черта и др.). Восточнославянским ведьмам, колдуньям приписываются особые, не такие, как у человека, глаза: воспаленные, красные, «бегающие»; хмурым взгляд; перевернутое отображение людей и предметов в зрачках [Виноградова 2000, 233, 238, 245]. Оборотень, принявший вид знакомого человека, распознается по глазам: «Глаза не такие,

а мужик вроде знакомый» [Ефимова 1997, 174]. Польский *боровой* (лесной дух) описывался как человек со смертельно бледным лицом и «с очень странными глазами» [Baranowski 1981, 161]. Жители Владимирской губ. называли глаза колдуна «пустыми», так как в них вообще не отражались предметы внешнего мира [Быт великорусских крестьян 1993, 129]. Женские персонажи, олицетворяющие болезнь и смерть, губили всё живое своим вредоносным взглядом. Согласно сербской легенде, *чума* способна насылать мор одним своим взглядом, поэтому Бог создал ее с жесткой, неподвижной шеей, чтобы она не могла вращать голову ни влево, ни вправо [Словенска митологија 2001, 581].

Тело. В качестве признака демонической внешности выступала в народных представлениях как худоба и костлявость, так и излишняя полнота, наличие большого живота, вздутого живота. Первая из этих черт часто приписывается антропоморфным духам болезней, персонажам, вредящим роженицам и новорожденным, ночным привидениям и др. Одно из польских народных названий персонажа, олицетворяющего смерть, – *chuda* ‘худая’. Худоба – особенность польской «зморы» (что отражается и в речевых стереотипах «худой, как змора»); ее тело настолько прозрачно, что в лунном свете можно различить ребра [СД 1999, 342]. Тело вампира могло описываться то как тощая костлявая фигура, напоминающая скелет, то как раздутый мешок (юж.-слав.); очень худым и высоким либо, наоборот, низеньким и пузатым выглядит водяной (белор., польск.). Большой живот характерен для внешности подменыша, польской «богинки» и других персонажей.

Костлявое тело, сутулость и горбатость – характерные признаки ведьм и колдунов. Вообще такая черта внешности, как *телесная искривленность* (мотив «кривизны»), по общему мнению всех исследователей, является универсальным негативным концептом, имеющим отношение к потустороннему, опасному миру [Толстая 1998, 223]. Уродливыми горбатыми существами с кривыми руками и ногами, искривленным носом и т.п. представлялись многие персонажи нечистой силы: *лихорадка* – «безобразная косматая, горбатая старуха с клюкой»; *кикимора* – уродливая, скрюченная, маленькая старушка; *русалка*, по саратовским поверьям, – лохматое, горбатое существо с большим брюхом [Власова 1998, 216, 308, 449]. Горбатость и хромота выступали

приметами, по которым определялся главный из чертей [Мифы 1994, 82]. Эти же признаки присущи водяному, лесным персонажам, лужицкой «злой женщине». Души самоубийц, по польским поверьям, выглядели как горбуны со страшным лицом или как очень худые, бледные люди с обрывком веревки на шее [Baranowski 1981, 119]. Эпитет *кривой* (как обозначение горбатости, хромоты, одноглазости) мог входить в состав названия нечистой силы, ср. рус.: *кривые бесы, кривой черт, кривой вражонок*; укр. *кривий, кривенький, куций, куцак* [Толстая 1998, 224]. Украинцы Закарпатья самым опасным из чертей считали *кривого дідька*: «Кривий дідько – найгірший» [Слащев 1993, 81].

Отличительной особенностью внешнего вида некоторых персонажей выступает такая фантастическая телесная аномалия, как *отсутствие плоти на спине*. Страшной женщиной «без спины» представлялась в алтайских поверьях *албаста* [Власова 1998, 13]; этот же признак выдает хтоническую природу антропоморфного черта (вост.-слав.), иногда – вампира. Однако наиболее характерен он для женских персонажей украинской карпатской демонологии, таких как *мавка, майка, нявка, лісова панна, повітруля* и др. [Гнатюк 2000, 127; Слащев 1993, 81; Хобзей 1995, 20]. Они изображаются как красивые молодые девушки, но сзади у них «открыта спина» и видны все внутренности: «Лисова панна спереди выглядит как девушка хорошего рода, а сзади тянутся за ней кишки» [Левкиевская 1996, 229]. Можно предположить, что эта странность телосложения является свидетельством генетического родства ряда демонов с умершими людьми: такие черты облика, как бледное лицо, застывший взгляд, провал вместо носа, череп на месте головы, костлявость фигуры, прозрачность тела, отсутствие спины и т.п., – выдают вполне определенные «покойничьи признаки». Интересно, что упоминание о «бесах без спины» встречается еще в трудах римского епископа Григория Великого (VI в.): принявшего человеческий вид беса нельзя видеть сзади, так как у него нет спины, и, скрывая это, он всегда удаляется от людей, пятясь назад [Гуревич 1981, 293]. К числу аномалий можно также отнести *отсутствие тени* у демонологических персонажей; это осмыслялось как свидетельство бесплотности мифического существа.

Руки. Другая фантастическая черта нечистой силы – тело, вовсе лишённое рук, либо



туловище «без рук, без ног». Она приписывается персонажам неясного облика, страшилищам, привидениям и, скорее, выражает общую идею хтонической («змеиной») природы демона, чем характеризует его конкретный телесный вид. Считается, что безруким и хромым показывается, пугая детей, *бадяй*, *бадяйка* (вологод.); уродцем «без рук, без ног» изображается севернорусский *избша* – дух мертворожденного младенца [Власова 1998, 28, 209]. Как раздутый мешок, наполненный кровью, то есть фигура без рук и ног, представляется в болгарских поверьях тело вампира. Часто при описании рук демонических существ упоминается их непомерная длина, «железность» и аномалии с пальцами и ногтями. Например, железными руками с длинными когтями душил или сдирает кожу с моющихся в бане людей *банник* [Власова 1998, 30]. Как существо, имеющее две руки, но обе левые, предстает в вологодских рассказах домовый [Иваницкий 1898, 69]. Три, четыре или шесть пальцев на руках может быть у черта, у духов болезней, у польской «богинки», у некоторых других персонажей. Пальцы, вовсе лишённые ногтей, имеет болгарский вампир [Вакарелски 1990, 165]; нет ногтя на мизинце правой руки у водяного (словац.) [СД 1995, 396]. Этого же персонажа характеризуют перепончатые («гусиные») лапы вместо рук или четырехпалые («лягушачьи») руки. Самым разным мифическим существам могли приписываться острые когти на пальцах рук.

Ноги. Совершенно особое место в ряду характеристик высшего вида персонажей нечистой силы занимают описания их *необычных ног*. Ярким проявлением хтонической сущности и демонов, и «знающих» людей считаются такие признаки, как хромота, одноноготь, трехноготь, беспятость, вывернутость стопы пяткой вперед, зооморфные ноги и другие аномалии с ногами. Не имеющим «пятки» или пальцев на ногах представляется, по русским верованиям, черт: *антипка беспятый*, *анчут*, *анчутка беспальный* или *беспятый* [Власова 1998, 15, 22]. Как непомерно длинные, короткие, кривые, толстые, тонкие, волосатые или заросшие шерстью изображаются в демонологических рассказах ноги знахарей, ведьм и других «знающих» людей. В некоторых локальных вариантах южнославянских верований одноногим представляется болгарский персонаж *караконджул*, сербский *дрекавец* [Словенска митологија 2001, 259, 559]; наличие единственной ноги приписывается ми-

фическому народу, живущему «на восточной стороне земли» [Власова 1998, 137]. По единичным белорусским свидетельствам, у одноглазого лешего всего одна нога, и та вывернута пяткой вперед [Никифоровский 1995, 51]. Женский персонаж словенской демонологии, именуемый *krivopeta* (то есть «кривопятая»), имеет ступни ног, повернутые назад [Толстая 1998, 225]. У кашубов злой дух по имени *krzywkaacz* выглядит как человек с кривыми ногами [Sychta 1968, 275]. Твердый роговой покров (наподобие рыбьей чешуи или змеиной кожи) отмечается на коленях черта (укр. карпат.); такой же нарост имеется под коленом у вампира.

Будучи способным легко менять свое обличье, принимать вид любого человека, черт не в состоянии изменить вид своих зооморфных ног, выдающих его нечеловеческую природу: «Той нечыстый усяким можа́ быць. Чоловиком скидаецца, толькі ногі не можа́ зрабіць (чловечымі), они з шэрсцю остаюцца» (ПА, Замошье Брест. обл.). Мотив распознавания пришельца из потустороннего мира по его птичьим лапам или конским копытам – один из самых распространенных в славянской мифологии. Так, в образе женщины на птичьих ногах предстают в народной демонологии карпатская «босорка», польская «богинка», сербо-лужицкая «полудница», сербская «мора»; ослиные или коровьи копыта имеют болгарские «самодивы», сербские «вилы», духи болезней, смерть. В одной из полесских быличек мужик узнает черта в горожанине, у которого «одна нога – кинский копит, а другая – курьячья нога» [Виноградова 1997а, 61]. У словаков популярны были рассказы о том, как св. Люция заказала сапожнику сделать для нее обувь, а когда он попросил показать размер ее ноги, она протянула гусиную лапу. Отпечатки птичьих лап остаются на рассыпанном в доме песке или пепле после посещения душ умерших. В одной из карпатских быличек женщина, заподозрив в ночном госте нечистую силу, заставляет его помыть ноги водой, в которую она незаметно добавляет освященную воду: как только черт-пришелец окунает в нее свои ноги, те мгновенно становятся гусиными лапами [Толстая 1999, 490]. По русским сибирским поверьям, умершая мать является ночью сыну в своем обычном человеческом образе, но на конских ногах [Зиновьев 1987, 37]. У полевого духа польской демонологии, называемого *plonek*, одна ступня человеческая, а вторая – собачья лапа [Kultura ludowa 1967, 439].

Мальчиком с куриными лапами представляется чешский домовый дух-опекун *skřítek* [Kliťková 1980, 217]; лошадиные ноги или гусиные лапы имеет польский водяной [Lehr 1988, 335]; конские копыта отмечаются у лужицких «лесных грабов» [Гура 1989, 118]. Таким образом, ноги в народной культуре славян являются одной из наиболее мифологизированных частей тела и обычного человека, и антропоморфного демонологического персонажа; они воспринимаются как условный «телесный низ», имеющий контакт с землей и потому связанный с опасным хтоническим миром.

Мировая универсальность мотива хромоты подтверждается и образами мифологических первогероев-кузнецов, и представлениями об уязвимости ног эпических героев (ср. «ахиллесова пята»). В догомеровских источниках Гефест описывается как существо «с искривленными ногами», тогда как у Гомера он просто «хромой». На греческой вазе, датированной VI в., Гефест изображен сидящим в седле, ноги его свисают и выглядят вывернутыми пятками вперед [Хэтто 1993, 168].

Оппозиция **красота-безобразие** оказывается актуальной в народной демонологии славян, прежде всего, для женских мифических существ. Она проявляется в рамках традиционных представлений о норме или об отклонении от нормы, то есть признаками демонической внешности могли считаться как отталкивающее безобразие, так и совершенная красота («нездешняя», «неземная», «какой не бывает среди крещеных людей»). Существенно, однако, что если понятие о красоте слабо разработано и не конкретно (в народных выражениях используются лишь общие, расплывчатые характеристики: «красивая», «молодая», «тонкая», «длинноволосяя», «нарядная»), то безобразие описывается весьма обстоятельно: это и признаки старости, и телесные аномалии, и чрезмерная волосатость, и некие устрашающие черты облика, о которых шла речь выше.

Важным показателем «обратности» в портретных характеристиках персонажей нечистой силы может служить тот факт, что одни и те же существа представляются в разных локальных вариантах поверий (либо даже в одной и той же местной традиции) то как необыкновенно красивые, то как старые и безобразные. Способность менять свой облик с привлекательного на страшный может рассматриваться как устойчивая амбивалентная черта многих женских персонажей или как проявление

оборотничества. Так, по украинско-карпатским поверьям, антропоморфная Смерть является грешникам в образе старой уродливой бабы, а праведникам – в образе красивой девушки [Гузій 1995, 363]. Словаки верили, что «босорка» днем выглядит как красивая девушка, а ночью – как безобразная старуха [СД 1995, 241]. Прямо противоположный тип внешности, описываемой в категориях молодость – старость, красота – безобразие, характеризует большое число женских демонических существ: он типичен для южнославянской *самодивы*, *самовилы*, *вилы*, *юды*, для *орисниц*, лесных духов, для персонифицированных болезней; в западнославянской демонологии так же противоречно описываются «богинка», «босорка», «полудница», «змора», «житные духи». То устрашающий, то привлекательный облик имеют восточнославянские женские персонажи: *лихорадка*, *оспа*, *боровуха*, *полудница*, *водянниха*, *русалка*, *кикимора*. По некоторым нижегородским поверьям, *болотница* является в виде необыкновенно красивой красавицы, но у нее гусиные ноги [Власова 1998, 53]. По преимуществу красивыми представлялись персонажи украинской демонологии (*мавка*, *нявка*, *лісна панна*, *литавиця*, *повітруля* и др.), однако у них отсутствовал кожный покров на спине. Устойчивый признак безобразия и старости во всех славянских традициях отличает ведьму; лишь в некоторых украинских свидетельствах она является в образе красивой девушки [Слащев 1993, 82].

Особая ситуация сложилась вокруг *образа восточнославянской русалки*. Представления о ее ослепительной красоте утвердились в массовом сознании носителей городской культуры, прежде всего, на основе книжной традиции, связанной с творчеством писателей-романтиков XIX в. Используя реально зафиксированный в фольклоре (но далеко не повсеместный) образ привлекательной русалки, они моделировали особую романтическую концепцию идеальной любви, достижимой лишь во вневременном мире и потому губительной для людей². Этот опозитизированный стереотип русалки-красавицы, опасной соблазнительницы настолько прочно утвердился в художественной культуре и в мифологических энциклопедиях, что даже опытные этнографы-собиратели XIX в., записывая в полевых условиях народные верования, не могли избежать при описании внешности русалок «книжных кра-

²См. об этом подробнее [Померанцева 1975, 90; Виноградова 2000, 220–229].



сивостей», абсолютно не свойственных реальным фольклорным свидетельствам. Когда же им приходилось сталкиваться с противоположными данными (с описаниями старых и непривлекательных русалок), то это объявлялось «извращением первоначального образа» и связывалось с распадом древней мифологии. Между тем, и по данным старых этнографических источников, и в новых массовых архивных свидетельствах русалка (так же, как и другие женские персонажи славянской мифологии) предстает то как красивая девушка, то как старая уродливая баба. обстоятельно проанализирован комплекс русских данных об этом персонаже в энциклопедическом словаре «Русские суеверия» [Власова 1998, 448–464]. Многочисленные архивные записи из зоны украинского и белорусского Полесья приведены в нашем исследовании [Виноградова 2000, 149–152; 370–374]. Южнорусская традиция поверий о русалках представлена в новом этнодиалектном словаре, посвященном рязанской традиционной культуре. В нем зафиксированы типичные для народной демонологии противоречивые представления: «русалка – девушка, красива, хороша девушка, волосы распущены»; «русалка как чилавек, очинь красивый <...> волосы длинные, длинные, прям вот па поис сюды, распущены волосы»; русалки – «очинь страшныя, касматыя, лахматыя, нос большой, груди здаравушя» [Щацкий словарь 2001, 345].

Следовательно, признаками русалочьей красоты выступают в народных свидетельствах возраст (молодая), наличие длинных, распущенных волос, привлекательный облик, иногда – нарядная одежда и венок на голове. В облике «страшной» русалки знаковыми являются старость, косматость (растрепанные волосы, заросшее тело), длинные, отвисшие груди.

Такая особенность внешнего вида русалки, как рыбий хвост, по общему признанию всех исследователей, тоже имеет книжный источник (ср. соответствующие замечания на эту тему в таких работах, как: [Померанцева 1975, 78; Зеленин 1995, 216; Черепанова 1996, 145–146; Власова 1998, 216]). Водные деви с рыбьим хвостом более характерны для европейской народной мифологии; у славян же встречаются лишь единичные персонажи с подобными признаками: это, например, рус. *фараонки*; укр. *мемозины*, *мелюзины*; польские «сирень»; болгарские *стии* – разновидность *самовил*, живущих под водой.

Подобное сближение признаков уродства и красоты как проявления потустороннего, нечеловеческого может быть отмечено в сказочных мотивах о чудовищах, которые становятся красавицами, если их сумеет полюбить девушка (сюжет «Аленький цветочек»). По украинским (карпат.) поверьям, ребенок, зачатый во время месячных у женщины (то есть *под краску*), будет необыкновенно красивым, но после смерти станет уродливым вампиром. В греческой мифологии сын Гермеса и Афродиты (Гермафродит) изображается как юноша небывалой красоты, но он холодно отвергает любовь к нему нимфы Салмакиды; тогда, по ее просьбе, боги слили ее с Гермафродитом в одно двуполое существо (то есть внешняя красота не исключает нарушения нормы в сексуальной сфере).

Противопоставление (и вместе с тем сближение) красоты и уродства характерно также для представлений об интеллектуальной норме человека и об отклонении от нее (ср. оппозицию *умный – безумный*).

До сих пор речь шла о демонических существах, однако и обычные люди, имевшие телесные увечья, тоже наделялись в народной культуре особым статусом: с одной стороны, они примыкали к группе маргиналов-изгоев, а с другой – к их помощи прибегали в экстремальных ситуациях (во время повальных болезней, засухи, при стихийных бедствиях и т.п.). Согласно южнославянским поверьям, *колядником* или *полазником* мог стать любой житель села мужского пола, кроме тех, кто страдал физическими недостатками (хромые, одноглазые, однорукие, горбатые) или психическими расстройствами (недоумки, кликуши, люди со странностями и т.п.).

Сближение противоположных значений 'слабоумный, ненормальный, дурак' и 'умный, хитрый, мудрый, наделенный сверхзнанием' уже давно ставило в тупик лингвистов, анализирующих широко распространенные во всех славянских языках фразеологические выражения типа: «У него мухи в голове» 'у него не все дома, он с причудами' либо белор. «Он трохі з мухамі» 'ненормальный, полоумный' – и вместе с тем отмечавших, что эти же выражения служат для обозначения «знающих» людей, наделенных демоническими способностями: ср. чеш. «Ten má mušky v nose» <у него мухи в носу> 'умный, хитрый, коварный, знающий' или полес. «Баба з мухамі» 'та, что много знает' [Терновская 1984, 120–124]. Этот разброс противоположных значений объясня-

ется народными представлениями о том, что любая *связь с нечистой силой* (способной принять вид насекомого или хтонического животного), например, такая, как вселение в тело человека или заключение с ним определенного договора, сделки, а также сексуальный контакт, – может иметь для человека как негативные (порча, болезни, признаки нелюдимости, злобности и т.п.), так и некие позитивные последствия (приобретение сверхъестественных свойств, получение магической силы, возможность обогатиться чудесным образом и т.п.). Весьма загадочным остается для культурологов тот факт, что в христианской культуре бесноватые и юродивые приобретали столь высокий социальный статус, а иногда и ореол святости. Не случайны попытки составителей позднейших версий (редакций) «Повести о бесноватой жене Соломонии» причислить «преподобную мученицу Соломонию» к рангу святых [Пигин 1998, 112]. Такого типа вопрос был сформулирован и в исследовании о византийском юродстве: «Что заставляет социум усматривать проявления святости там, где на эмпирическом уровне не видно ничего, кроме безумия?» [Иванов 1994, 10]. Для религиозного сознания христианина самым важным было то, что юродивый добровольно принимает на себя личину безумия, дабы скрыть от мира свое совершенство и таким способом избежать суетной мирской славы, то есть речь идет о подвиге самоуничтожения и самоотречения «Христа ради»; тогда как для мифологического сознания одержимый бесами – это сакральное лицо, «носитель не-своего духа», способный вещать от имени сверхъестественного существа, пророчествовать и т.п.

Отношение к юродивым и бесноватым в славянской традиционной культуре определялось именно восприятием их как полудемонических существ, сближающихся с категорией *знахарей* (знахарей, чернокушников, колдунов, ведьм), которые тоже наделялись магической силой, благодаря своему «дводушничеству». Их загадочная, как бы не им принадлежащая речь воспринималась окружающими как вещи знаки и прорицания; им приписывались сверхвозможности (понимание иностранных языков, необычная физическая сила, ясновидение и т.п.). Отсюда и необычное мягкое и снисходительное отношение к неистовым выходкам юродивых не только в деревнях, но даже в среде царских придворных.

Об огромном авторитете русских юродивых (телесно увечных и умственно несовершенных) писал английский путешественник Дж. Флетчер: «Их считают пророками и весьма святыми мужами, почему и дозволяют им говорить свободно всё, что хотят, без всякого ограничения, <...> блаженных народ очень любит, ибо они указывают на недостатки знатных, о которых никто другой и говорить не смеет» [Флетчер 1905, 101–102].

Таким образом, и телесные, и умственные аномалии (отклонения от человеческой нормы) воспринимались не только как знак демонического, но и как знак сакрального, свидетельство избранничества, признак сверхъестественного существа (неважно – «нечистого» или «святого»). В этой нерасторжимой двойственности противоположных значений проявляется сложная амбивалентность мифологического сознания славян.

Литература

- Ајдачић 1999 – *Ајдачић Д.* Животиње и демони у словенским књижевностима 19 века // Кодови словенских култура. Бр. 4. Београд, 1999. С. 228–240.
- Басилов 1994 – *Басилов В.Н.* Албасты // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 49–76.
- Быт великорусских крестьян 1993 – Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губ.). СПб., 1993.
- Вакарелски 1990 – *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990.
- Виноградова 1997 – *Виноградова Л.Н.* Как распознать чужого среди своих? // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова и И. Полинской. [Изд. Berkley Slavic Specialties], 1997. Вып. 1. С. 53–63.
- Виноградова 1997а – *Виноградова Л.Н.* Облик черта в полесских поверьях // Живая старина. 1997. № 2. С. 60–61.
- Виноградова 1999 – *Виноградова Л.Н.* Звуковой портрет нечистой силы // Мир звучащий и молчаливый: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 179–199.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Власова 1998 – *Власова М.Н.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Георгиева 1993 – *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1993.
- Гнатюк 2000 – *Гнатюк В.* Нарис української міфології. Львів, 2000.
- Гузій 1995 – *Гузій Р.* Уявлення та вірування українців Карпат про персоніфіковану смерть // Народознавчі зошити. Львів, 1995. № 6. С. 362–366.



- Гура 1989 – *Гура А.В.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей: серболужицкие параллели // Мат. к VI Междунар. конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. М., 1989. С. 115–132.
- Гуревич 1981 – *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Ђорђевић 1953 – *Ђорђевић Т.Р.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.
- Ефимова 1997 – *Ефимова Е.С.* Поэтика страшного в народной культуре: Мифологические истоки. М., 1997.
- Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // Живая Старина. Отделение этнографии РГО. СПб., 1890. Вып. 1. С. 3–74.
- Иванов 1994 – *Иванов С.А.* Византийское юродство. М., 1994.
- Левкиевская 1996 – *Левкиевская Е.Е.* Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 225–247.
- Міфы 1994 – *Міфы Бацькаўшчыны* / Укл. У.А. Васілевіч. Мінск, 1994.
- Мифология Коми 1999 – Мифология Коми. М.; Сыктывкар, 1999. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. 1).
- Неклюдов 1979 – *Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне: К исследованию мифологической семантики фольклорного мотива // Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения Д.К. Зеленина. Л., 1979. С. 133–140.
- Никифоровский 1995 – *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1995.
- Пигин 1998 – *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII в.: Повесть о бесноватой жене Соломони (Исследования и тексты). СПб., 1998.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Раденковић 1996 – *Раденковић Љ.* Народна бајања код јужних словена. Београд, 1996.
- Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.
- Романов 1912 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8: Быт белоруса. Вильна, 1912.
- СД 1995 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1 (А–Г) / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995.
- СД 1999 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2 (Д–К) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999.
- Слащев 1993 – *Слащев В.* О некоторых общих чертах украинской и сербско-хорватской демонологии // Символический язык традиционной культуры: Балканские чтения-2. М., 1993. С. 75–92.
- Словенска митологија 2001 – Словенска митологија: Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Љ.Раденковић. Београд, 2001.
- Терновская 1984 – *Терновская О.А.* Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 118–130.
- Толстая 1998 – *Толстая С.М.* Культурная символика слав. * *kriv* // Слово и культура: Памяти Н.И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 215–229.
- Толстая 1999 – *Толстая М.Н.* Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 477–490.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Флетчер 1905 – *Флетчер Д.* О государстве Русском. СПб., 1905.
- Хобзей 1995 – *Хобзей Н.В.* Мифологічна лексика українських говорів Карпатського ареалу. Автореф. дис. ... канд. філол. наук. Львів, 1995.
- Хэтто 1993 – *Хэтто А.Т.* Герой-калеки в героической эпической поэзии // От мифа к литературе. М., 1993. С. 165–186.
- Черепанова 1996 – *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Шацкий словарь 2001 – *Морозов И.А., Слепцова И.С., Гулярова Н.Н., Чижикова Л.Н.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.
- Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Bystroń 1980 – *Bystroń J.* Si. Tematy, które mi odradzano: Pisma etnograficzne rozproszone. Warszawa, 1980.
- Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897.
- Klímová 1891 – *Hospodářik v českém lidovém podání* // Český lid. Praha. Roč. 67. № 4. 1980. S. 214–221.
- Kolberg 1963 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kultura ludowa 1967 – *Kultura ludowa Wielkopolski.* Poznań, 1967. T. 3.
- Lehr 1988 – *Lehr U.* Demon wodny, czyli rzecz o utopcu // Zranie Śląskie. Katowice, 1988. T. 51. № 3–4. S. 330–348.
- Sychta 1968 – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 2. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1968.
- Sychta 1969 – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 3. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1969.

Сокращения

ПА – Полесский Архив. Материалы экспедиций Института славяноведения РАН, проводимых под руководством Н.И. Толстого.